

teológia

A TARTALOMBÓL

A MI ISTENÜNK

Az üdvösségtörténet Istene — A Szentháromság életünkben — Halljad Izrael! — Az iszlám istenképe — A mindig nagyobb Isten — Isten személyessége — A teizmus és kereszténység problémájához — A mai istentan körvonalai — Találkozás az ismeretlen Istennel — Akik az Isten képét eltorzítják — „Zsidóknak botrány, pogányoknak meg balgaság” (1Kor, 1,23) — Reflexiók Isten jóságáról

A TEOLÓGIA beszélgetése Wolfhart Pannenberg professzorral

Vélemények és vallomások a befogadott hitről.

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR — FROSSARD, ANDRÉ — GÁL FERENC — GÜTHY ANDOR — ILLÉS RÓBERT — KOCH, GÜNTER — KONCZ LAJOS — LUKÁCS LÁSZLÓ — PUSKELY MÁRIA — SCHWEITZER JÓZSEF — SZENNAY ANDRÁS — SZÉLL MARGIT — TARNAY BRÚNÓ — VÉRTESALJAI LÁSZLÓ írása

XXI. évf. 1987. 2. szám

teológia

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XXI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

1987. MÁJUS

TANULMÁNYOK

KONCZ LAJOS: Az üdvösségtörténet Istene	67
LUKÁCS LÁSZLÓ: A Szentháromság az életünkben	72
SCHWEITZER JÓZSEF: „Halljad Izrael” — A postbiblikus zsidó istenfogalom néhány jellegzetessége	77
GÁL FERENC: Az iszlám istenképe	81
SZENNAY ANDRÁS: A mi Istenünk	85

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE WOLFHART PANNENBERG PROFESSZORRAL

A teológia néhány fontos mai kérdéséről (Illés Róbert) (ford. Bánhegyi B. Miksa)	90
--	----

TÁVLAT

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Isten személyessége a teizmus-vita tükrében	95
--	----

KÖRKÉP

TARNAY BRÚNÓ: „NEMI” — Jegyzetek a teizmus és kereszténység problémájához	100
GÜNTER KOCH: Hogyan körvonalazható a mai istentan (ford. Bánhegyi B. Miksa)	106
ANDRÉ FROSSARD: Találkozás az ismeretlen Istennel	110
PUSKELY MÁRIA: Szent, Szent, Szent!	114

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

VÉRTESALJAI LÁSZLÓ: „Ne készíts magadnak faragott képet” — (Akik az Isten képét eltörzítják)	115
GUTHY ANDOR: „A zsidóknak botrány, a pogányoknak meg balgaság” (1Kor 1,23)	118
Vélemények és vallomások a befogadott hitről (összegyűjtötte: Orosz László és Obbágy László)	121
SZÉLL MARGIT: „Senki sem jó, csak az Isten” (Mk 10, 18) (Reflexiók Isten jóságáról)	125

Felelős szerkesztő: Sennay András

Felelős kiadó: Magyar Ferenc

**Isten, életem örök titka vagy: megérteni,
hogy felfoghatatlan vagy, a legnagyobb
boldogság annak, aki szerethet téged.**

Karl Rahner

Jelen számunk Istenről, a „mi Istenünkről” szól. Arról, aki — olykor sokaknak úgy tűnik — távol van modernnek mondott világunktól. Világunk mintha túlon túl áthatolhatatlanná vált volna, mintha Isten fénye nem szűrődne már át rajta. Napjaink „modern” embere előtt milliónyi feladat, kötelesség, szellemi—fizikai követelmény áll, vállára egyre nagyobb súly nehezedik. Mindennek nyomán veszélyben forog életének értelme és „középpontja”, egzisztenciájának egysége és mélysége. A hétköznapiak „nagyüzeme” egyre inkább eltereli gondolatainkat Istenről. Nincs időnk, erőnk sincs elég, hogy Istenre is gondoljunk. Már-már nincs egyetlen nyugodt, csendes percünk sem, melyben nevét áhítattal és imádkozva kimondjuk. A nagy imádkozók és misztikusok még az „istenközelséget” tapasztalhatták meg, napjaink zaklatott embere viszont egyre inkább az „istentávolt” éli át. Túl sokat gyötrődünk ügyes-bajos dolgainkkal, miközben egyre inkább elfáradunk. Nem marad időnk s erőnk, hogy Istennel is foglalkozzunk.

Mindez nem depressziós hangulatból fakadó, sötét színekkel festett, pesszimista megállapítás. Ezek és százazrek panaszkodnak emiatt, s talán milliónyi ember már fel sem panaszkodik. De tegyük fel önmagunknak a kérdést: vajon mi i kérdőzünk-e még Isten után? Gondolunk-e komolyan rá? E kérdésre természetesen mindenki csak saját magának adhatja meg a választ. Ami pedig az ember saját gondolataiban kavargó, amit saját lelkében él át, — az a másik előtt, a többi előtt igen gyakran titok marad.

Kétségtelen, újra sokat szólnak, írnak ma Istenről, istenhitről, Isten „ügye” mintha újra közügyggyé válna . . . Mégis, mindez semmit vagy csak keveset árul el arról, vajon mi is él, éled újjá vagy éppen haldoklik az emberszívek mélyén. A gondolatok világáról és a szív rejtelméről nincsen megbízható statisztika.

Ha kicsit jobban szemügyre vesszük a problémát, azt is megállapíthatjuk, hogy az „istenkérdés” végső soron sohasem absztrakt, élettől és embertől elvonatkoztatott probléma. Nem, mivel a kérdés középpontjában voltaképpen nem is az Isten, hanem maga az ember áll. A kérdező, a lelke mélyén vagy esetleg fennszóval kérdező, kereső ember. Vajon a mának „modern” embere nyugtalan szellemével, egyre nagyobb tudásvágyával épp úgy tusakodik-e Istennel, amint Jákob tette ezt az anygyallal? Vajon követel-e tőle, esetleg perbeszál vele, szembeszegül vele, azért talán, hogy — miként Jákob — ő is élnyerhesse áldását?

Természetesen az emberi élet, az ember története számos külső jelből, megnyilatkozásból nyomon követhető. Nem minden zajlik, történik csupán a lélek legmélyén. S nincs jogunk feltételezni, hogy az emberiség nagyobb része másképp gondolkodik és másképp szól, cselekszik. Külső jelek, megnyilatkozások, könyvek és hivatalos dokumentumok igazolják, hogy az újkori gondolkodás történetében az Isten-probléma jelentős helyet foglal el. Igaz, bőven akadtak olyanok is, akik a Isten-kérdést negatív módon választák meg, akik elutasító módon „tusakodtak” Istennel, — aki azonban mégis foglalkoztatta, esetleg zavarta őket.

Az embernek fenséges hatalom van kezében: szellemének szabadsága. S ez a szabadság egyben biztosíték is számára, hogy minden emberi földhözragadottság, gyarlóság, opportunizmus ellenére szívének mélyén elfogadja-e Istent, higygen-e őbenne vagy sem. Semmiféle közéleti vagy társadalmi érvényesülés érdekében vállalt „istenhit” vagy épp „ateizmus” nem tárja szükségképp a nyilvánosság elé azt, ami az emberi lélek, az emberszív világának mélyén él. S ezen az sem változtat semmit, hogy olykor sajnáljuk a gyengéket vagy megbélyegezzük a képmutatókat.



Régmúlt időkben jegyezték fel és a bizonytalan, távoli jövőre utal az „Atyák tanításának” egy kis története. Az atyák egyszer a végső idők nemzedékéről beszélgettek. Ennek során feltették önmaguknak a kérdést: „Mit is tettünk saját életünkben?” — A bölcs Ischyrión apát így válaszolt: „Megtartottuk az Úr parancsait”. — Mire a többi: „És mit fognak tenni, akik majd utánunk következnek?” — „Ők majd a felét cselekszik meg” — volt az apát válasza. — „És majd azok, akik sokkalta később fognak élni?” — „A késő nemzedékek nem tudnak már semmiféle istenes tettet felmutatni, mert alig ismerik az Istent. Nagy kísértésben és szorongásban fognak élni. Mégis, azokat, akiket ez az idő hűségesnek talál, nagyobbaknak fogják tartani, mint ősatyáinkat.” — Hogy a „késői nemzedékek” sora mikor kezdődött vagy mikor fogja majd kezdetét venni, erről kár volna szót vesztegetni. Hogy azonban a HŰSÉG a mi nemzedékünknek, az Istenben hívő, a felé ma is hittel forduló nemzedéknek kötelessége, — efelől nem lehet kétségünk. S ez a hűség kötelez arra, hogy — bár csak töredékesen, csak gondolatmozaikokban — jelen számunkban a „MI ISTENÜNKRŐL” szóljunk.

Sz. A.

ÚTON ISTEN FELÉ

Istenünk!

- mint szeretetednek tanúi
- úton vagyunk feléd.
- mint egyházad tagjai
- úton vagyunk feléd.
- amikor megosztjuk kenyerünket
- úton vagyunk feléd.
- amikor a gyengéket támogatjuk
- úton vagyunk feléd.
- amikor üldözőinkért imádkozunk
- úton vagyunk feléd.
- amikor istentiszteletre gyűlünk egybe
- úton vagyunk feléd.
- falvainkban és városainkban
- úton vagyunk feléd.
- völgyeinkben és hegyeinkben
- úton vagyunk feléd.
- szenvedő testvéreinkkel
- úton vagyunk feléd.
- nevető gyermekeinkkel
- úton vagyunk feléd.
- a béke építőivel
- úton vagyunk feléd.
- igazságod és igazságosságod követőivel
- úton vagyunk feléd.

Dél-amerikai imádság

TANULMÁNYOK

Koncz Lajos AZ ÜDVÖSSÉGTÖRTÉNET ISTENE

A választott nép történelmének drámai órájában hangzott fel a kérdés: Kicsoda az Isten? Kelet legnagyobb népének hatalmas uralkodója, az egyiptomi fáraó itt a kérdező, akihez Mózes és Áron megérkeznek a transzcendens üzenettel: „Ezt mondja Jahve, Izrael Istene: Engedd el népemet!” (Kiv 5,1—2). De a feltett kérdés örök kérdés, és nemcsak az Istent nemismerőknek, a hívők számára legalább annyira. Igazában mindig mindenki újra meg újra felteszi a kérdést, amelyre nincs teljes értékű, fogyatkozás nélküli válasz, mert „bármennyit beszélhetünk, kifogyunk a szavakból” (Sir 43,27).

A REJTŐZŐ ISTEN. Ő ugyanis a „rejtőző Isten” (Iz 45,15), a „fénynél is fényesebb sötétség” (Areopagita Dénes), aki „a sötétséget öltötte magára lepelként” (Zsolt 18,12). Ez a zsoltárrészlet a mottója szinte az Areopagita munkájának a Misztikus Teológiáról, vagyis Isten titokzatos ismeretéről, amely „nem ráció, nem az értelem gyümölcse, mert nem olyan, amire erőnkől futná; sőt, az értelem teljes visszavonulása azzal a felismeréssel, hogy az Isten mindent meghalad és felülmúl, amit az ész beláthat” (PG III,1015). Egy másik műve szerint — Az Isteni Nevekről (PG III, 595) „az Isten egyrésztől anonim, másrésztől mindennevű”, hiszen „minden dolgok forrása”, ezért minden dolgok nevét jogosan birtokolja. Nazianzi Szent Gergely (34.) beszédében hivatkozik Platonra, aki a Timaiosban azt vallja, hogy nehéz az Istent értelemmel felfogni, de beszélni róla, kimondani őt — egyenesen lehetetlen. Az I. Vatikánum tömör fogalmazásában: Az Isten kifejezhetetlenül mindenekfeletti (DS 3001).

De aki ennyire „kimondhatatlan” és „mindeneket felülmúló”, lehet-e egyáltalán ismert és megismerhető, bármi módon (kozmikus „rejtjelekből” vagy emberek ajkára helyezett szavakból)? Kierkegaard és Jaspers filozófiája éppúgy gyötrődik a rejtőzködő, „egészen más” Istennel, mint Luther és nyomában az ún. negatív, dialektikus protestáns teológia, de akár Rahner is idézhetjük. Ezért hangozhatnak fel a hittel szemben újra meg újra a keresés, számonkérés, sajnálkozás és gúny hangsúlyai: valamilyen módon a Zsoltáros számára is már ismert másik kérdés: „Hol a te Istened?” (42,4). A mai ember életérzéséből fakadt *rahneri* teológia is érzékeli és szenved az Isten távollétét, beszél vele kapcsolatban a sötétség, hallgatás és névtelenség tapasztalatáról. Az Isten csak a keresetben és szeretetben érhető el, mint ahogy abban is nyilatkoztatta ki önmagát. Az Isten-eszme és az Istenről való minden gondolkodás csak annyiban eredményes és legitim, amennyiben az isteni önfeltárás alapján történik. Az Isten akkor lett megismerhető, amikor átadta magát az embernek.¹

ANONIM, KOZMIKUS KINYILATKOZTATÁS? Isten világába tehát csak a történelmi, természetfeletti kinyilatkoztatás adta kezünkbe a kulcsot. Isten igazi megismerését csak saját önközlései tették lehetővé. Bár a skolasztika kinyilatkoztatásnak nevezte a természetes, kozmikus „kinyilatkoztatást” is, de erőtlenségét jól ismerte. Az újabb teológia megkérdőjelezi, hogy lehet-e egyáltalán a nyilvános, történelmi kinyilatkoztatáson kívül igazában „kinyilatkoztatásról” beszélni.² Izraelen és a kereszténységen kívül csak az anonim, s ezért kétértelmű, bizonytalan kozmikus jeladás létezett. Valami megsejtés azért felderenghetett az emberben az isteni üdvözítő szándékról, azáltal, hogy lelke ellenállhatatlanul a boldogság-keresésre van hangolva, s ezzel összefüggésben egy magasabbrendű abszolút Létnék a sejtelve is megjelenhetett benne vallási tudatának megélésével. Baudelaire verse szépen érzékelteti ezt: „*Templom a természet: élő oszlopai — időnként szavakat mormolnak összesűgva. — Jelképek erdején át visz az ember útja.*”

E kozmikus kinyilatkoztatás lényegét a 19. zsoltár így intonálja: „Isten nagyságát hirdeti az ég, a mennybolt vallja kezei művét . . .” A Biblia számára ilyen a világ, Isten „jelenti magát” általa. A hegyek fenséges magánya-magassága, a vihar erői, félelmetessége, az évszakok nagyszerű rendje, a csillagok járása, mind az egész univerzum — Isten szavak nélküli beszéde hozzánk. De jelentkezik az Isten az *ember szíve mélyén* is. Bár a Szentírás „lelkiismeretről” csak a hellenizmussal való találkozás után kezd beszélni, a felettünk levő „norma” tudata élő: „Törvényed ott él szívem legmélyén” (Zsolt 40,9). S ugyancsak jelenti magát az Isten az *élet eseményeiben*, az egyes ember és népek történelmében. Eletünk az ő kezében van, Isten az, „aki halált ad és életet” (Törv 32,39).

„BALGÁK VOLTAK AZ EMBEREK” Hogyan tudott élni az emberiség a kozmikus kinyilatkoztatással? A Biblia értékelése szerint nagyon negatív a mérleg. Már a Bölcsesség könyve vádol (13,1—10): „Balgák voltak mind az emberek, s a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt, aki van, sem művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt . . .” Szent Pál leszögezi a kozmikus kinyilatkoztatás tényét, de bemutatja az emberi reagálás csődjét is (Róm 1,18—25): „Ami megtudható az Istenről, maga Isten tette nyilvánvalóvá . . . Nincs hát mentségük, mert . . . a halhatatlan Isten fönségét felcserélték a halandó ember, a madarak, a négy lábúak képmásával . . .” Ennek az elvi álláspontnak egyházi visszhangja az I. Vatikánumon: Az egyház azt tartja és tanítja, hogy az Isten, aki minden dolgok kezdete és vége, a természetes emberi értelem fényénél a teremtményekből biztosan felismerhető (DS 3004).

A protestantizmus az elvi „optimista” szemlélettel szemben az emberi természet alapvető romlottságát vallja; bár az „általános kijelentés” (= kinyilatkoztatás) tanát bibliai alapon elfogadja, képtelennek tartja az embert a felismerésére. Kálvin írja (Inst. I. 5.): „Isten nemcsak beleoltotta az emberek szívébe a vallás csíráját, de önmagát a világ épületében nyilvánvalóvá tette, naponként felkínálja . . . Mégis hiába ontja vakító fényét annyi lámpa, hogy kifejezésre juttassa a Teremtő dicsőségét, . . . nekünk nincs szemünk a látásra, hacsak Istennek hitbéli benső kinyilatkoztatása (a Szentírás segítségével) meg nem világosít minket.” — Századunkban K. Barth mindennek a végkonklúzióját vontta le „A keresztény kinyilatkoztatás fogalma” c. kis munkájában: „A hívő elismeri, hogy az isteni Igét, mely testté lett, meg kell hallania a természetben, a történelemben, saját szívében. De szégyenére el kell ismernie, hogy valójában sohasem hallott mindebből semmit . . . Csak a bálványok hangját hallotta, az evilág, a teremtett elemek hangját, a földét, az állati életét, s mindezt hamis isteni méltósággal felöltöztetve . . . De Isten örök Igéjét nem hallotta meg itt!” Ezt a radikális elutasítást a „természetes teológiára” nézve Barth tanítványai közül is sokan elutasították.³

Kiegyensúlyozottabban, de azért a keresztény teológia is elismeri a probléma valóságát. Már Szent Tamás részletes analízist adott a kérdéstről a pogányok ellenében (Contra Gentiles I. 4). E szerint a természetrendi, elvben lehetséges Isten-megismerés igen sok akadályba ütközik (rest gondolkodás, emberi szenvedélyek, világi gondok stb.), ezért csak „nagyon kevés ember jutna el ilyen alapon az Isten helyes ismeretére.” — Heidegger ezt úgy fejezte ki⁴: „Az emberi lét világa a gondoskodás és a szerzés. A mindennapi szükségletekre szűkített figyelem akadály a magasabb valóság felismerésében.” „Tűznek kell hullani az égből — Berdjajew szavaival —, hogy a hétköznapi tudatot megolvassa.”

JELENTI MAGÁT AZ ISTEN. Ez a tűz, ill. világosság megadatott az Égtől az isteni kinyilatkoztatás formájában. Isten *párbeszédre* lépett az emberiséggel: „Isten szólt” — ez a Szentírás egyik leggyakoribb kifejezése. A Biblia Istene tehát nem némán fenyegető kozmikus hatalom. A titokzatos Lény, akinek félelmetes és bűvülő valóságát érzi az ember a mindenségben, nem burkolózik megközelíthetetlen, rejtélyes némaságba. A történelem egy bizonyos órájában megszólalt, és ősi népünkünk sugalló kifejezésével: „jelenti magát az Isten”. Immáron nemcsak a kozmosz szimbolikus

jelzéseiben, hanem érthető szavakban „szeretetének gazdagságából mint barátaihoz szólt az emberekhez, hogy őket meghívja és befogadja a saját közösségébe” (DV 2). Ennek a kinyilatkoztatásnak foglalatosa tagozódása olvasható a Zsidókhöz írt levél bevezetésében: „Több alkalommal és többféle módon szólt hajdan az Isten a próféta útján őseinkhez. E végső korszakban Fia által beszélt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett.”

A kinyilatkoztatás — Schütz Antal kifejező hasonlata szerint — „nem meteorként hullott alá az égből, hanem mint termékeny élet magva ereszkedett bele az időbe és életbe. Számos rosttal és gyökérszállal szövődött bele az emberiség életfolyamataiba.” A nép, amely az Istennel való találkozás kiválasztottja és közvetítője lett, Izrael. Isten-élményük, de népi-történeti eredetük is Ábráhámmal kezdődött. Isten minden személyes érdeme nélkül kiválasztja a Mezopotámiában gazdag, nomád fejedelmként élő Ábráhamot és felszólítja: „Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked. Nagy néppé teszek. Megáldalak és nagyra teszem nevedet, s te magad is áldás leszel. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Ter 12,1). „Hittel engedelmeskedett Ábráham a hívásnak” (Zsid 11,8), s Kr.e. 1850 körül megérkezett Kánaánba, átadva magát és sorsát a különös ígéretnek, amely a primitív kultúrák nagyonis földi vágyai-ba titokzatos, magasabb reménységek szárait szötte bele . . .

AZ ÓSZÖVETSÉG ISTEN-ÉLMÉNYE. Három-négy nemzedék sorsáról, félnomád pásztrok vándorlásairól tudósít ezután a Szentírás, majd Egyiptomba településük után négy évszázadon át teljes a csönd. És egyszer csak megindulnak az események. Istenünk ismét jelentkezik: „Ha hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor az összes népek közt különleges tulajdonommá teszek benneteket” (Kiv 19,5). A majdnem kétezer évig tartó ószövetségi kinyilatkoztatás-eseménynek kétségtelesen legnagyobb alapélménye az *egyiptomi fogságból való kivonulás* lett. Ez a titkokkal terhes drámai kiszabadulás, előtte az Isten angyalának átvonulása Egyiptom földjén (a héber „peszah”-átvonulás, az őshűsvéti misztérium) — hatalmas, méltó előképe a Krisztusban beteljesülő végső megszabadulásnak. A sorsdöntő kezdetet mindehhez Mózes meghívása jelentette. Személyes száműzetetésében, a pusztában mélyén éri az isteni felszólítás, hogy szabadítsa ki népét Egyiptomból és vezesse az Ígéret Földjére. Mózes ekkor intézi súlyos kérdését a lángoló csipkebokor titokzatos Hangjához: Ha majd megkérdezik, ki küldött, mi a neved, „mit mondjak nekik? Isten ezt válaszolta: Én vagyok, aki vagyok . . . Aki van, az küldött engem hozzátok . . . Jahve, atyáitok Istene, Ábráham, Izsák, Jákob Istene . . . Ez az én nevem minden időkre” (Kiv 3,13—15).

A *Jahve* név etimológiája könyvtárnyi irodalommal rendelkezik. Nem is a nyelvi, hanem a teológiai mondanivaló a lényeges. Mózes bölcs és reális kérdést tett föl, hiszen az akkori (állami, törzsi, családi) istenektől hemzseggő világban semmit sem mondott volna azzal, hogy „az Isten küld engem”. A megadott névnek olyan benső erejének kellett lennie, amely a rettenetes jelenben, és egy nagy távlatú, de egyelőre lebegő jövőre nézve biztos bázist és reménységet nyújt. Az Isten-nevek sokaságából ebbe a választott névbe sűríti a kinyilatkoztató Isten ezt az erőt. Létem lényege a „van-ság”, ez lesz számotokra garancia a történelem fenyegetései közt, hogy az van veletek és köztetek, aki megsemmisíthetetlenül „van”. Sőt, *értetek van, titeket segítőn* és oltalmazón van, *élő Istenként van köztetek* (vö. Józs 3,10). A Jahve szóról babiloni analógiák alapján azt is kimutatták, hogy a tulajdonítás, a birtokos névmás is benne van, úgyhogy további teljesebb értelme így hangzik: az *én Istenem, a mi Istenünk*. Ez pedig a hit és bizalom kifejezése mellett azt is jelenti, hogy ez az Isten „valaki”, személyes valóság, akivel kapcsolatba lehet lépni, s aki képes olyan gondviselő törődésre, amelyet Mózesen keresztül ígér egy szövetségben.⁵

JAHVE HŰSÉGE ÉS HŰSÉG JAHVÉHOZ. Jahve nevének alapértelme, a „vanság”, titokzatos jelként *végigkíséri* Izrael egész forgandó-változó történeti életét. S itt egy

figyelemreméltó dolgot kell megállapítanunk. A vallástudomány általános tapasztalata, hogy egy nép sorsának, életének radikális változásai kultuszának, isteneinek megváltozását is magával hozzák. Pl. ha egy nomád nép letelepszik és földművelésre, állattenyésztésre tér át, mint a honfoglalás után Izrael, megváltozik a vallása. Termékenységű istenek váltják fel az addigiakat. A vallások történetében egyedülállóan ez Izraelnél nem következett be.⁶ Ugyanez a jelenség megismétlődött, amikor Izrael a következő kultúrfázisba érkezett. Izrael nagyjából 1000 körül lép történelmének legtündöklőbb szakaszába, királyság lesz — Dávid, Salamon neveinek ragyogásával. Az ilyen időszakban szokott a vallás átalakulni államvallássá, melyben Isten a hatalom megszemélyesítője és szolgálója. Marduk pl., Babel istene, az államhatalom mennyei kivetítéseként pontosan elmondja és végrehajtja, amit az állam akar. Nem így történt Izraelben. Nem Jahve teremődik át az „állam képére és hasonlatosságára”, hanem Ő az, aki formálja, irányítja az állam életét — titokzatos Szaván keresztül. Ő Izrael királya, a földi uralkodó csak a helytartója. Persze volt az „államvallás” irányában is próbálkozás, főleg a nagy királyok után, a hanyatlás korszakában, de Jahve, az „élő Isten” prófétái által tisztán őrzi és gazdagítja tovább a kinyilatkoztatást.

Pedig közben széthull a gyönyörű egység, de a próféták — a vezetőiktől megtevésztett népből — kialakítják a kicsiny magot, az igazi Istent tisztelő „maradékát”. Ez lesz további hordozója a nagy ígéretnek a Salamon utáni kettészakadásban, majd a legszörnyűbb összeomlásban, a fogságokban is. A választott nép államai megsemmisültek, a vallástudomány törvénye szerint az állam istenének is el kellene tűnnie és átadni helyét a hódító nép „erősebb” isteneinek. De Jahve maradt, sőt az idegen népek isteneivel szembesítve még tisztábban ragyog fel a próféták és a nép tudatában, hogy Jahve az ég és föld teremője, Ő az igaz Isten. És nem Ő hűtlen Izraelhez, hanem „Izrael fiai tették újra meg újra azt, ami gonosz az Úr szemében. Ezért lobbant haragra az Úr Izrael ellen s átadta őket rablók kezére” (Bir 2,11—14, 3, 17 stb.). Ezért a legmélyebb nemzeti tragédiában nemcsak magukért, hanem Jahve ügyéért, „dicsőségéért” sir fel a panaszos ének (Zsolt 78): „Istenem, pogányok törtek örökségedre, meggyalázták szent templomodat, Jeruzsálemet romba döntötték . . . Gyalázattá lettünk szomszédaink előtt, nevetség és gúny tárgya a körülöttünk lakóknak . . . Segíts rajtunk szabadító Istenünk, neved dicsőségéért szabadíts meg minket! . . . Ne mondassák a pogányok: Hol az ő Istenük?” És beteljesedik a próféták ígérete Jahve hűségéről: 539-ben a „maradék” visszatérhet, hogy új templomot építsen.

Jeruzsálem ugyan újra felépül, de a nemzet az idők viszontagságai között már nem tud erőre kapni. A II. században a szír fennhatóság ellen vívnak élet-halál harcot a hős Makkabeusok alatt, Kr. e. 63-ban pedig bekövetkezik a római megszállás. Ez időben a nép ereje már nem az állami létében, nemzeti önállóságában volt, hanem ősi Isten-hitében. Jeruzsálem már csak a szellemi-lelki központ, maga a nép az egész világon szétszóródott. Ebben a szétszórtságban is sok egyszerű, igazhitű zsidó él ősei hagyományai szerint, akik tovább hordozzák Isten titokzatos ígéretét egy eljövendő Messiásról, aki megteremti Isten uralmát a földön. Az ő körükből született meg Jeruzsálem közelében a világa reménysege . . .

Az Őszövetség Isten-fogalma, annak következetes állandósága messze felülmúlja a kor és környezet adottságait, és mint láttuk, teljesen eltér a vallástörténet általános törvényszerűségeitől is. Ezért ennek az Isten-eszmének elégséges magyarázata csak egy *transzcendens eredettel* adható meg, vagyis Izrael Isten-élménye nem antropológiai-népi fogantatású, hanem ténylegesen egy transzcendens Abszolúttal való találkozás eredménye.

JÉZUS KRISZTUS ISTENE. Jézus Istene azonos Izrael Istenével, Ábrahám, Izsák, Jákob Istenével. Ez az evangéliumokból, a sokszoros őszövetségi utalásokból és Jézus vallomásaiból egészen világos. Az Újszövetség Istene tehát kontinuitásban van az Őszövetséggel, annak isteneszméjével; de Jézus Krisztus személyi valósága és önmagáról, valamint a titokzatos Vigasztalóról tett tanúságai kiegészítik és tökéletesítik azt — a szentháromság teljesség irányában. S ezen a ponton elválik a Krisztus

utáni zsidóság és kereszténység Isten-hite; ahogyan századunk zsidó teológusai megfogalmazták: Jézus Istene összekapcsol minket, de Jézus mint Isten és a Benne való felfoghatatlan hit szétválaszt. Számunkra viszont éppen ez a felfoghatatlanság, amely a történelem szintjén mégis a valóság kényszerítő erejével „jelentette magát” (már a kinyilatkoztatásban, de főképp) Jézus Krisztusban, a bizonyítéka annak, hogy nem emberi sóvárgás, vagy képzeltetés szülte ez az Isten. Az ember csak „emberszabású és mértékű” Isten megteremtésére volna képes.⁷

A Jézusról szóló újszövetségi tanúságok, az evangéliumok nem hagynak kétséget aziránt, hogy Jézusban egy magasabbrendű Valóság jelent meg a történelemben. Részben az ószövetségi Ígéretek beteljesítőjének mutatkozik, másrészt hatalmasan felülmúlja az Ószövetség reménységeit. Ez csodatetteivel és feltámadásával meg támogatva abban nyilvánul meg, hogy páratlan isteni öntudattal rendelkezik és az Isten-atyához való kapcsolatát feltárva istenségére nézve sem hagyja kétségben a hozzá közeledőt.

JÉZUS ISTENI ÖNTUDATA ÉS TITKA. Jézus sohasem mondott olyan beszédet, amelynek témája saját méltósága lett volna. Szavaiból és magatartásából mégis olyan öntudat árad, ami az egész krisztológiát megalapozza. Sokszor beszélt az *Isten Országáról*, de nem úgy, mint a próféták, hogy majd egyszer el fog jönni, hanem — már meg is kezdődött, itt van és hatékonyan működik. A sátán hatalma is megtört, mert Jézus „Isten ujjával” kiűzi a gonoszlelkeket (Lk 11,20). Ez az új üdvösségi korszak *elválaszthatatlan az Ő személyétől*. Nemcsak hirdeti az Isten Országát és üdvösséget, hanem meg is valóítja azt. Innen van egyedülálló méltósága és teljhatalma. Saját nevében hirdeti meg az Ország törvényeit. A kicsinyes és külsőséges törvény-magyarazatokkal szembeáll és újraértelmezi a törvényeket, túlhalad rajtuk, „beteljesíti a Törvényt”. Szavai a prófétákat messze felülmúló öntudatról tanúskodnak. A szokásos prófétai kezdés szavait nála hiába keressük („Így szól az Úr”). Ő önmagára hivatkozik: „Én pedig mondom nektek” (Mt 5—7. fejezet) . . .

Jézus titokzatos öntudatának legmélyebb alapja nem az a meggyőződés, hogy őt az Atya küldte, vagy hogy ő a Messiás, hanem a páratlan — szentháromságos — kapcsolat, mely az Atyához fűzi. Ő az Atyának „nagyon szeretett Fia” (Mk 12,6), aki az Istent „Abbának” (Apu) szólíthatja. Tanítványait is felhívja, hogy így imádkozzanak Hozzá. Mégis, mindig megkülönbözteti saját fiúi kapcsolatától az istengyermekségtől, melynek tanítványai a részesei. Istent következetesen az „én Atyámnak” nevezi (Mt 7, 21 stb.), vagy a „ti Atyátoknak” (Mt 5, 16 stb.). Ő nem olyan viszonyban áll az Atyával, mint az emberek, sohasem mondja velük együtt imádkozva „mi Atyánk”, csak megtanítja őket rá. Senki sincs olyan kapcsolatban az Atyával, mint Ő. „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30), „Fülöp, aki engem lát, látja az Atyát” (Jn 14,9) . . . A Jézus személyét övező titkot az apostolok kezdetben csak homályosan érezték meg. Igazában halála és feltámadása után fogják fel kifejezéseinek, hasonlatainak, vallomásainak mélyebb értelmét (Jn 8, 28). A legérettebb bizonyítékok erre János evangéliumának kijelentései: „Én vagyok az élet kenyere” (6, 35), „Én vagyok a világ világossága” (8, 12), „Én vagyok az út, igazság és az élet” (14,6), „Én vagyok a feltámadás és az élet” (11,25).

Szent János a kinyilatkoztatás eseményének utolsó tanúja és inspirált értelmezője. Ezekben az „Én vagyok”-kijelentésekben, amelyek a *Jahve név titkára utalnak vissza, az üdvtörténet visszakapcsolódik a kezdethez*. Krisztusban az Isten-név és üdvtörténet kinyilatkoztatása teljessé válik: Aki a mózesi Isten-élményben még titokzatos, de erejével, segítségével már hatékony és jelenlevő Jahve, vagyis a névben jelzett köztünk-Valóság — Jézus Krisztusban, a megtestesült Isten-emberben ténylegesen velünk lesz, és véglegesen velünk is marad — az egyházban — a világ üdvözítésére.

Jegyzetek, irodalom: 1. *Vorgrimler:* Neuere Kritik des Theismus, in *Concilium* 1977/3. 145. — 2. *Schillebeeckx:* Offenbarung und Theologie, Mainz, 1965. 15. — 3. *Vö Bawinck:* Vallásos tudat és keresztény hit, É. n. 134—36. — 4. *Idézte Gál:* Az üdvtörténet misztériumai-ból Bp. 1967. 18. — 5. *Ratzinger:* A keresztény hit, Bécs 1976. 63—73. — 6. *Vö. Glaubensverkündigung für Erwachsene,* Herder 1972. 42—46. — 7. *Urs v. Balthasar:* Unterscheidung der Geiste, in *Communio* 1974/3. 193.

Lukács László

A SZENTHÁROMSÁG AZ ÉLETÜNKBEN

Isten azzal, hogy megnyilatkozott előttünk, kiszolgáltatottá is vált. Nemcsak úgy, hogy Jézus a kezünkre adta önmagát, egészen a kereszthaláláig. Hanem úgy is, hogy szavait sokféleképpen értelmezhetjük, félre is érthetjük. Jézus mindent megtett azért, hogy „értsük” Isten terveit, felfoghatatlan szeretetének benne megnyilvánuló tikkát. Hányszor olvassuk az evangéliumokban: „Hát még mindig nem értitek?” Már életében küzdött az apostolok értetlensége ellen. Majd elküldte a Szentlelket, hogy fényével oszlassa el minden értetlen szív sötétségét és gondoskodjék róla, hogy az egyház sohasé térjen le az igazság talajáról, hanem mindig hűségesen közvetítse üzenetét.

Véges fogalmainkkal mennyire közelíthetjük meg Isten misztériumát? Annyira mindenképpen, hogy elégséges alapja legyen hitünknek, reményünknek és szeretetünknek, hiszen ez határozza meg kapcsolatunkat vele és a többi emberrel. Istenképünk azonban állandó revízióra szorul. Teológiai kézikönyvek, prédikációs sablonok kifejecesedett formulái mintha elúsznának fölöttünk; életünk gyakorlata, tényleges elképzelésünk a kinyilatkoztatás Istenéről pedig gyakran igen egyéni színeket ölt. Mennyire hiteles a mi olvasatunk, értelmezésünk az evangéliumról?

Kispapokat kérdezgettem, mit jelent számukra, amit a „Szentháromság bennünk lakásáról” tanultak. Zavart hallgatás volt a válasz, s a csend még némább lett, amikor elolvastunk néhány mondatot a Szentírásból. „Aki szeret engem, megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23). „Aki vallja, hogy Jézus Fia, abban Isten él, és ő Istenben. Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él és Isten őbenne” (1Jn 4,16). Mit jelent mindez életünk mindennapjaiban? A beszélgetés tovább kanyargott. Azt még csak el tudják képzelni, hogy Isten: Atyánk. Ahogy minden embernek van apja és anyja, úgy gondolhatunk a mennyei Atyára is, aki mindnyájunk közös Atyja, aki az egész világra gondot visel, akire rábízhatjuk az életünket. Jézus, az elsőszülött Fiú, gyönyörű hasonlatokkal biztatott bennünket erre: mint az ég madarai, mint a mezők liliomai, mint akiknek hajszála se hullhat ki az ő tudta nélkül. A legkonkrétabb elképzelésünk Jézus Krisztusról van, hiszen életéről, haláláról, feltámadásáról tudósítanak az evangéliumok, az ő lelkülete határozza meg a keresztény ember gondolkodás- és cselekvésmódját. A Szentlélek „áll ellen” leginkább annak, hogy képekbe öltöztessük. Galamb formájú megjelenését gyerekkorunktól furcsálltuk. A „tüzes lángnyelvek” és főleg a „szélvész” jobban megindítja fantáziánkat: hiszen legkevésbé a Léleknek tulajdonítunk határozott térbeli körvonalakat. Nincs a világunkban kirajzolható „helye”, de van hatása, váratlan és kiszámíthatatlan, szuverén erővel feltörő jelenléte az egyházban: egyéneken és közösségeken.

A beszélgetés végén megállapítottuk: külön-külön mindhárom isteni Személlyel van kapcsolatunk. Az Atyával, teremtőnkkel és gondviselőnkkel; a Fiúval, urunkkal és testvérünkkel; és a Szentlélekkel, akitől Isten világosságát és erejét kapjuk. De hármójuk egységével, a Szentháromsággal nemigen tudunk mit kezdeni. Három Isten akció-közössége? Egy Isten három szerepben? Az ilyen eretneknek bélyegzett vagy nem is keresztény nézetek mintha könnyebben elképzelhetőek lennének.

Aztán felidéztek a vasárnaponként imádkozott hitvallást: azt a Credo, amely az első századok gondolkodási rendszerével rögzítette a keresztény hit summáját. Megállapítottuk: a hitvallás is főleg a hármójuknak a világgal való kapcsolatát rögzíti, s első sorban Jézus Krisztus sorsát, tehát megváltásunk művét részletezi:

Hiszek . . . a mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében . . . / Hiszek Jézus Krisztusban, aki értünk . . . emberré lett . . . kinhalált szenvedett . . . feltámadt . . . fölment a mennybe . . . újra eljön . . . / Hiszek a Szentlélekben, Urunkban és életünkben . . . ő szólt a próféták szavával . . .

Számunkra ezek a szövegrészek hangsúlyosak. Pedig a háttérben megfogalmazó-dik hármójuk egymáshoz való viszonya is, ami eleve kizár mindenfajta különállást, triteizmust, hiszen a hitvallás első, leghangsúlyosabb tétele: Hiszek az egy Istenben.

Ez az egy Isten: Atya — hiszen tőle öröktől „született” Fia van /Fiú, aki az Atyától kapja önmagát, s így vele egylényegű, valóságos Isten;/ Szentlélek, aki az Atyától és a fiútól „származik”, tehát szintén velük egy Isten.

Isten a szeretet: odaadottság

Pascal híres megtérésekor az élő Istenhez, Ábrahám, Izsák, Jákob, Jézus Krisztus Istenéhez talált el. Ezt az Istent szembeállította a filozófusok Istenével. A kettő valóban nem ugyanaz? Az emberi gondolkodás a Legfőbb Valót, az első okot, a világ mozdulatlan mozgatóját keresi, a létezők mögött a létet, s végső valóságként valami absztrakt hatalomhoz jut el, amiről csak azt tudja, hogy fölötte van mindennek, hiszen mindennek a kezdete, vége és beteljesedése, független minden mástól: ab-szolút.

A kinyilatkoztatás legfőbb örömhíre és újdonsága: Isten a szeretet. Ez a végső, Abszolút Valóság föltétlen úr, de személyes, aki szuverén szeretetével választotta ki magának a szövetség népét, és szeretetében küldte el hozzánk egyszülött Fiát. Jézus Krisztusban azonban nemcsak azt tudjuk meg, hogy Isten bennünket szeret, hanem azt is, hogy ő eleve, öröktől fogva, önmagában a szeretet. Szeretetének története nem velünk emberekkel, még csak nem is a teremtéssel kezdődött, hanem öröktől fogva tart.

Az Istent kereső embernek nem a létezők piramisán kell fölfelé kapaszkodnia, hogy eljusson szuperlatívuszukhoz, a létezők fölötti, önmagától való léthez. Az „Aki Van”, az Úr — leglényegibb jellemzője nem hatalma: az, hogy hiánytalanul birtokol mindent, hogy örökléte nem ismer keletkezést és okot. Hanem az, hogy mindezt kezdettől, azaz öröktől fogva megosztja. Nem valami örökségen huzakodó osztozkodás ez, nem is az egyedül elbíráhatatlanul hatalmas birtok vagy feladat szétszórása — ahogyan a görög mitológia istenei felosztják egymás között a világot, s küzdenek egymással a hatalomért, érdekeik védelmére vagy növelésére. „Isten” nincs egyedül és önmagában. Isten: Atya, akinek Fia van, s öröktől fogva Fiában, öneki adottan létezik. Az Atya, minden lét ősforrása úgy Isten, hogy mindenét, azaz egész istenségét odaadja a Fiúnak: ajándék. A Fiú tehát ugyanaz az Isten (isteni lényük azonos), de ő úgy Isten, hogy mindent az Atyától kap. Fiú, mert az Atya szeretetéből van, aki benne, a Logosban mondta ki magát. Az isteni lényeg azonban nem ülepedik le, nem torlódik föl benne sem. A szeretet parttalan lendületével visszaadja az Atyának mindenét, azaz a tőle kapott isteni lényeket. Isten úgy Isten, hogy Atya és Fiú kölcsönös és folytonos ajándékozása. Kettejük örök szeretetáramlása azonban olyan isteni hatalmas, hogy megszemélyesül, mint az isteni szeretetegység mindig ujjongó boldogsága: a Szentlélek kettejük szeretetéből származik, s — ha ez Istenben egyáltalán elképzelhető — folyamatosan élteti és növeli ezt a szeretetet.

A keresztény elmélkedés Jézus Krisztus életének titkain keresztül próbál elmerülni a Szentháromság szeretetében, s a maga — meg az egyház — életét is ennek a szeretetáramlásnak dinamikájában és perspektívájában szemléli. Jézus tanításán és példáján kívül saját szeretetünk tapasztalata is segít abban, hogy jobban megértsük a Szentháromság benne föltáruló misztériumát.

Aki szeret, az a másikhoz vonzódik, tőle kapja, benne leli örömét, néki készít meg-lepetést, ad ajándékot, hogy örömet szerezzen vele. Minden ajándékával egy kicsit önmagát is adja oda, ajándéka önmagának jelképévé alakul át a szeretetben. A kölcsönösségre épülő emberi kapcsolatokban adásnak és kapásnak ez az élménye elválaszthatatlanul fonódik össze. Az egymást szeretők öröme kettős forrásból táplálkozik: az egymásnak adásból és az egymástól kapásból — a szeretet természetes érintkezési formája az ajándék. Ebben az ajándékos szeretetben felértékelődik saját személyiségünk. Bármilyen keservesen tapasztaljuk is meg tökéletlenségünket, „sem-mire kellő” voltunkat — mégis örömeire lehetünk a másiknak, aki szívesen fogad el tő-

lünk ajándékot, sőt minket ajándéknak. Ahogyan a kisgyerek: kezdetleges gyerekrajzait örömmel adja anyjának, mert az nem fitymálja le a rajzot esztétikai hiányosságai miatt, hanem örömmel fogadja. A kezdetleges ajándékon, a még botladozó szavakon keresztül is a felé áramló szeretetnek örül. Tökéletlen, hiányos önmagunk váratlanul nagy örömmé válik annak, akivel szeretjük egymást. Ennek az odaadásnak emberi szinten persze megvannak a maga veszélyei is, hiszen bármennyire vágyódunk is rá, mindent nem tudunk megadni egymásnak, nem lehetünk a mindenévé — beszűkíti, rabul ejti a másikat, ha beéri velem. A szeretet itt a földön sohasem hozhat beteljesülést: mindig úton vagyunk feléje, mindig új feladatot jelent s ezzel mindig új kockázatot is: bármikor felülkerekedhet az önzésünk, visszavonhatjuk, amit odaígértünk vagy már eddig odaadtunk, vagy akár csökkenthetjük az odaadás lendületét, a korábbival soha be nem érő fokozódását.

Minden kockázat ellenére az él igazán, aki nem él egyedül, akinek van kivel játszania a szeretetnek ezt a halálosan komoly játékát, van kinek adnia és van kitől kapnia. Hiszen létünket nem teljesítményünk igazolja, hanem mások szeretetében bontakozik ki. Ami nekünk csak töredékes élmény, az Istenben teljes és folyton beteljesülő valóság, a szeretet örök áramlása. Isten egy: a három isteni személy csak anynyira „áll külön”, amennyi a másik befogadásához és továbbajándékozásához szükséges a Szentháromságban. Ha szeretetük folytonos áramlását próbáljuk jellemezni: az Atya az ősforrás, aki öröktől s „először” ad; a Fiú megkapja és visszaadja az Atya szeretetét — hogy ez az áramlás megszakítatlan boldog körforgás legyen a Szentlélekben.

Minden emberi közösség ősmintája és eredete a Szentháromság egysége. Elsősorban a keresztény közösségeknek, főleg pedig a családoknak ad modellt és indítást az erősebb, önzetlenebb és önfeláldozóbb szeretetre. Ha szétnézünk, mintha csatamezőn, romok és elesettek között járnánk: a szeretet árulóinak és áldozatainak, elpusztult otthonoknak, elhagyott házastársaknak, elárvult gyerekeknek sokasága vesz körül. Ebben a sivatagban ritka oázisként bukkannak fel a boldog családok, az igazán és igazul élő közösségek. Pedig Krisztuson át mindnyájunkat szeretközösségre hív a Szentháromság.

A Fiúban testet öltött szeretet

Jézus nemcsak Isten világfölötti, örök otthonába, szeretetébe enged bepillantást. Altala utunk nyílik az Atyához: a Szentháromság nemcsak színpadon megcsodálható, de számunkra elérhetetlen gyönyörű idill. Azért születünk a világra, mert már előzőleg, öröktől meghívást kaptunk ebbe a szeretetbe. Jézus életében, halálában és feltámadásában megláthatjuk, hogy Istentől kapott emberszívvel is részt lehet venni a Szentháromság egységében.

Hogyan? — Jézus életének, egész gondolkodásának — mondhatnánk személyiségének — középpontjában az Atya áll. Ő az igazi otthona, megnyugvása, kiinduló és célpontja. Akarata felszívódik az Atyáéban, neki engedelmesen él, s ezt gyakorolja életének minden pillanatában, még a szenvedésben is. „Embertestet alkottál nekem... Így szoltam hát: Itt jövök, Istenem, hogy akaratomat megtegyem” (Zsid 10,5—10).

Az Atya és Fiú örök egymásnak adottsága folytatódik az Atya és Jézus között. Az Atya mindenét Jézusnak adja, s egyetlen, szeretett Fiának vallja őt. A Jordánban megkeresztelésekor, majd a színeváltozás alkalmával jegyzi fel az evangélisták az Atya szeretetvallomását: „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik” (Mt, 12,18; 17,1—7). Jézusnak végig kell járnia az emberi élet állomásait, hogy odaadását emberileg is teljessé tehesse. A kereszten az Atya egészen a magáénak vallja emberséget fölvet, életet-halált megjárta Fiát. S ez már nemcsak szóval tett kijelentés, hanem egzisztenciális, a halálból is életet teremtő egyesülés: feltámasztja őt a halálból.

Krisztus egészen szabadon él, mert egészen Fiúként él. Nem gondoskodik magáról, tudja, hogy Isten gondoskodik róla, s mint legjobbat fogadja el ezt a sorsot, amit

ez a gondoskodás számára kijelöl. Mindenét az Atyától kapta, s ahogy az örök Szentháromságban mindenét egészen visszaadja az Atyának, úgy adja oda neki a megtestesülésben kapott földi életet is, engedelmesen a halálig.

Mi mindnyájan a Fiún keresztül kapunk helyet a Szentháromságban. „Filius in Filio” — a Fiúban válunk gyermekeivé a mennyei Atyának, hiszen általa, az ő testvéreként részesültünk a fogadott fiúság kegyelmében. „A fogadott fiúság lelkét kaptátok, amelyben azt kiáltjuk: Abba, Atya! Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten fiai vagyunk”. (Róm 8,16).

Emberi életünkben is ilyen sorrendben éljük meg a szeretet két formáját. Először, születésünktől, passzív befogadói vagyunk a reánk irányuló szeretetnek: *kapjuk* a szeretetet (s vele az életünket) szüleinktől. A kocka később fordul meg: mi magunk is *adni* kezdünk, először visszaadni szüleinknek, hálás viszonzással. Aztán — immár spontán kezdeményezéssel — adni másoknak, barátságban, szerelemben, majd szülőként mi adunk gyermekeinknek a magunk szeretetéből.

Krisztusban ismerjük meg Isten szeretetének misztériumát. Megtanít arra, hogy az Atyától kapjuk mindenünket. A teremtésben tőle kapjuk a világot, a megváltásban a Fiút, s a feltámadás után kettejüktől a Lelket, hogy a végső egyesülés felé kísérjen és irányítson mindnyájunkat. A keresztségben Isten gyermekévé leszünk, és így bekapcsolódhatunk mi is a szentháromságos szeretet „ökonómikus”, eget-földet átjáró áramlásába.

A szeretet azonban nem maradhat egyoldalú, lezárt. A keresztyén ember, aki Krisztuston át „felismerte Isten ajándékát”, maga is részese lesz a szeretet körforgásának. Adja magát az Atyának, Jézussal együtt vállalt és Krisztusba vetett hitében, hálájában, örömeiben. Elmékedésében és imádságában Máriához hasonlóan „szívében forogtatja” azokat a „nagy” dolgokat, amiket vele művelt a Hatalmas. De Jézus-hoz hasonlóan és az ő kívánsága szerint adja magát a többi embernek is, az ő korlátot nem ismerő lendületével és tágasságával. A keresztyén nem önmagának él, hanem másoknak és másokért, önfeláldozóan és önfelédten, a Jézustól tanult isteni szeretet lelkületével.

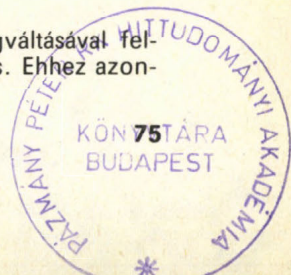
Atya és Fiú egymásnak adottsága a Lélekben személyesül meg. Ő az összekötő kapocs és az egység ujjongása a mennyei Atya és a megtestesült Fiú között is. A Lélek „árnyékolja” be Máriát az anyagi üdvözletkor, a Lélekben ujjong föl Jézus az Atyához imádkozva, s „lelkét kilehelve” hal meg a kereszten.

A Lélek a Szentháromságban az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének ujjongó öröme, és — ha lehet Istenben változásról beszélni — ennek a szeretetnek folytonos „fokozódása”, de egyben „fokozója” is. Erre az utóbbi „feladatra” Istenben valóban nincs szükség — szeretetük örök és teljes. Ha szabad továbbra is antropomorf képekkel élnünk — a Léleknek akkor „támad igazán feladata”, amikor a Szentháromságon kívül létrehozzák az embert, azért, hogy bekapcsolódjék ebbe a szeretetközösségbe. A Szeretet Lelke hidalja át az Atyának és a Fiúnak a megtestesüléskor önként vállalt távolságát, Jézus elhagyatottságát, a bűnösök közé soroltságát. S a feltámadt Krisztus a Lelket árasztja ki az egyházra s azon keresztül az emberiségre, hogy mindenkit belevonjon Isten szeretetébe. Ennek a hatalmas, kozmikus, mégis szívig hatoló vonzásnak örvénylésében él az egyház, a „Lelkes” embereknek ez a közössége, amely a Lélek intézményes jelenlétét s váratlanul feltörő karizmait egyaránt a magáénak vallja.

Ennek az örök szeretetnek meghívottjaként élünk mindnyájan. Akit megérintett ez a szeretet, aki Krisztus testvéreként csatlakozik Isten családjának közösségéhez, az igyekszik átengedni az irányítást a Léleknek a saját életében is. Az üdvösségtörténet perspektívái fölébe nyílnak az emberi történelemnek.

Isten lefelé hajló szeretete

A Szentháromság szeretetegysége az ember teremtésével és megváltásával felnyílt a nem-isteni, de a szeretetre alkalmassá tett személyek számára is. Ehhez azon-



ban Istennek „le kellett hajolnia” a semmihez, hogy belőle világot alkosson, „viszsa kellett zorítania” mindent betöltő végtelen létét, hogy „helyet adjon” az embernek. A teremtéssel új irányt kap Isten szeretete: fölveszi a semmibe lehajló alázat formáját. Ez az alázat készíti arra, hogy — döntésének minden következményét vállalva — szabadságot adjon az embernek (hiszen csak ezzel teheti képessé a szeretetre). Önmagának önkéntes korlátozásával teszi lehetővé, hogy az ember szabadon fogadja el a neki fölkinált szeretetet — amelyet szabadságában vissza is utasíthat. Isten alázatának újabb lépcsője a megtestesülés: Jézus „Istennel való egyenlőségét nem tartotta olyan dolognak, amelyhez erőszakosan ragaszkodjék, hanem kiüresítette önmagát” (Fil 2,6—7). Ezek után természetesnek kell tartanunk, hogy amikor Jézus megjelent az emberek között, minden előítéletet félretéve, minden félreértést és ellenszegülést vállalva ezzel a lefelé hajló szeretettel fordult oda a peremre szorultakhoz, a legszegényebbekhez, a kisemmizettekhez, a gyermekekhez, a bűnösökhöz. A mennyei király lakomáján végülis a sánták, bénák, vakok foglalnak helyet.

Jézus ezzel is „példát adott” számunkra. Az egyház nemcsak a felszabadulási teológia nyomán foglalt állást a szegények mellett. Történelme során mindig a krisztusi lelkület alapvető vonásai közé tartozott a szegények szeretete, a minden korlátot, emberi megfontolást átlépő szeretet, amelyből még az ellenség sem zárható ki. A keresztény ember Isten szeretetének örömeiben él, aki minden tökéletlensége, bűnössége ellenére magához emelte. Ez a tudat viszonszeretetre kötelezi a kicsinyek és a nyomorultak, de főleg az általa megvetettek, az ő köreiből kisemmizettek iránt.

Bármilyen szép azonban ez a magatartás, óriási veszéllyel is jár: könnyen a jóságosan adakozó, a fentről lefelé hajló embernek magabiztos és önhiitt pózába képzeljük bele magunkat, aki a jók gögjével segít a rosszabbakon, miközben le is nézi, meg is alázza őket.

Semmi sem áll távolabb a krisztusi lelkülettől, mint ez a magatartás. Az irányok itt megfordulnak. A Szentháromság lehajolt hozzánk a maga szeretetével: Jézus leszállt hozzánk a megtestesülésben. — Aztán Isten erejéből fölemelkedett a magasba, hogy mindnyájunkat magához vonzzon. Ennek a világnak az erőterében lefelé kell elindulnunk ahhoz, hogy fölfelé juthassunk. El kell vállalnunk semmisségünket, be kell vallanunk rászorultságunkat ahhoz, hogy irgalomra számíthassunk. Jézus ezt nagyon egyszerű, mindenki által érthető fordulattal világítja meg: „Amit egynek a legkisebbek közül tesztek, nekem teszitek”. Krisztus „lent” található meg: a nyomorultak, a kicsinyek, a bűnösök között. Ha sikerül szeretettel fordulnom másokhoz, önzetlenül adnom, akkor az nekem válik javamra. Nem a másiknak van köszönnivalója, ha adtam neki valamit, hanem nekem, hogy adhattam, s így közelebb kerülhettem a szeretethez, Krisztushoz.

A keresztény elmélkedés kezdettől fogva így értette Jézus szavait: a szegényekben találkozhatunk Krisztussal. Szent Kristóf, Szent Erzsébet, Szent Márton és a többi szentek legendái mind ezt jelzik: a szegényről, a nyomorulttól, a leprásról, a gyerekről kiderül, hogy valójában Krisztus rejlik benne, s amikor segítettek rajta, Krisztussal találkoztak. A felszabadulási teológia képviselői ma a társadalmi struktúrák reformját is követelik, amikor kiállnak a szegények mellett. De legalább ennyire jelentős azok kezdeményezése, akik politikával nem törődve fordulnak oda a szegényekhez, hogy segítsenek rajtuk, mint Teréz anya és a Szeretet Misszionáriusai, sőt közösséget vállalnak velük — mint a Jean Vanier alapította Bárka-mozgalom a testi-szellemi fogyatékosokkal.

Mi köze mindennek a Szentháromsághoz? — Csak ez a mindenkit befogadó, mindenkivel (mert a legszegényebbekkel is) sorsközösséget vállaló szeretet lehet az alapja minden emberi közösségnek. Hiszen hiába él az emberekben bármilyen spontán vonzódás, rajongás — a csupán erre épülő kapcsolatok nem járnak át létünk gyökeréig, tehát nem formálnak igazán szabad, mert odaadott személyiséggé. Ehhez föltétlen odaadással, naponként újra megbocsátva, irgalmasan kell szeretnünk egymást.

Jézus erre nemcsak az emberek iránti jóságával adott példát, hanem az Atyával való egysége által a Szentlélekben. Joggal mondhatta el apostolainak: emberi egységünk mércéje és mintája az ő egysége az Atyával: „Amint te, Atyám bennem vagy és én tebenned, úgy legyenek ők is mibennünk” (Jn 17,21). Ebben az egymás iránti föltétlen szeretetben élhetjük meg már itt a földön a Szentháromság szeretetét. — Szent Agoston fölteszi a kérdést: Ha egyszer a Szentháromságot egészen megismerni nem tudjuk, hogyan szeretetjük? Úgy, hogy szeretünk — válaszolja, mert a szeretet, minden igaz emberi szeretet már maga az Isten. „Senki se mondja, nem tudom, mit szeressek. Szeresse embertársát, s akkor magát a szeretetet szereti . . . Aki pedig eltelik szeretettel, nemde Istennel telik el? . . . Ha a szeretetet látod, magát a Szentháromságot látod . . . A testvéri szeretet nemcsak Istentől van, hanem benne van az Isten. Tehát amikor testvéreinket szeretetben szeretjük, valójában Istenben szeretjük”. (A Szentháromságról, Budapest, 1985. 257. o.)

Ha hihetünk Ágostonnak, akkor a Szentháromság a szeretet jelenlétét, ajándékát és feladatát jelenti az életünkben. S erre nemcsak nemes humanitárius szempontok, a szeretet örömeinek megízlelése indít, hanem elsősorban maga az, Aki a szeretet. Láthatatlan kegyelmével a Szentlélek által, de látható ösztönzéseivel is, ahogyan feltárlakozott előttünk Jézus Krisztusban. „Benne választott ki minket, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből eleve arra rendelt, hogy — akaratának tetszése szerint — Jézus Krisztus által fogadott fiaivá legyünk, s magasztaljuk fölséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában fölkarolt minket” (Ef 1,1—4).

Schweitzer József

„HALLJAD IZRAEL”

(A postbiblikus zsidó istenfogalom néhány jellegzetességéről)

Vonzó feladat volna a megtisztelő felhívásnak eleget téve a postbiblikus zsidó istenfogalom teljes vonulatát Philontól kezdve napjainkig, a fundamentalisták és a progresszívak széles spektrumának valamennyi árnyalatát összefoglalva, egyetlen dolgozat körében bemutatni. Ám a kísérlet, amennyire vonzó, végül is annyira torzó és így meddő maradna, a tárgyalandó problémák változatossága, a téma gazdagsága folytán. Ennél fogva megszorítással kell élnünk.

Az alábbiakban a zsidó hellénizmus, majd a talmudi kor, végül középkori zsidó bölcséletnek legismertebb képviselői: Szádja, Juda, Halévi és Maimóni felfogását kívánjuk ismertetni ebben az alapvető témában, hogyan és mit vallottak Istenről.

Előjáróban talán nem lesz felesleges néhány szót ejtenünk a Szentírás (ezen a zsidó teológus természetesen az Ószövetséget érti) Isten-fogalmáról, amelyet a zsidó vallás, annak valamennyi teológiai árnyalata és irányzata, egységesen a Deuteronomium 6.4.-ben foglalt kijelentésben fogad el és vall alapvető jelentőségű elvként, krédóként, hitvallásként: Halljad Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló egy!

Ennek, a héber eredeti szövegben mindössze hatszavas mondatnak utolsó szava: echad: „egy” kifejezi Isten egységét és ezzel kapcsolatban a teremtett világ egységét. A mondatban szereplő tetragrammaton IHVH gyökbetűi (Jahve) abban a szentírási kifejezésben is szerepelnek (ehje, áser ehje, Ex. 3.14.), amelynek alapjelentése már Maimóni szerint (Tévelygők Utmutatója I. 61.) az anyag fölötti tiszta abszolút lét érzékeltetésére szolgál.

A zsidó felfogás szerint a Szentírásban kinyilatkoztatott Isten egyetlen, akihez testi fogalom nem fér, mindent tudó, igazságos és irgalmas, tökéletes és szent. A zsidó vallás az embernek ehhez az Istenhez való viszonyában alakul ki és él, mindmáig. Az Istenben való hit egybe van kötve tiszteletével és parancsainak szeretetből fakadó teljesítésével. Izrael vallása Isten megismerésére elsősorban az értelmet hívja el,

ennélfogva érthető, hogy a zsidó vallás és irodalom minden korszakában és fajtájában felmerül az istenismeret intellektuális megközelítésének az igénye.

A hellenizmus kora. A zsidó hellenizmus Platonhoz kapcsolódik. Célja, hogy a mózesi törvényhozást összeegyeztesse a görög filozófiával. A Szentírásnak sok helyét, részletét allegorizálja, Istenről való antropomorf kifejezéseit elvonatkoztatja (bár ez nem teljes következetességgel), annak érdekében, hogy Mózes jelentőségét elismertesse.

Jelképesen azt mondhatjuk, hogy míg Xenophón a mindenséget szemlélve úgy nyilatkozott, hogy minden egy; Mózes eképpen szólott: az Isten egy.

Az egyetlen, de mindenütt jelenvaló Istent Arisztobulosz (a. II. sz.) úgy érzékelteti a görög olvasóval, hogy a kinyilatkoztatásról beszélve Istennek alászálltát a Szináj hegyére nem térben megtörtént eseményként fogja fel. Minthogy Isten mindenütt jelen van, Szinájon való megjelenése a kinyilatkoztatás fényes jelentőségének méltatásaként értelmezendő. Ebben az allegorikus exegézisben a teremtéstörténetet lezáró hetedik napi pihenés az alkotás után, a teremtett világ fennmaradását jelenti.

A zsidó hellenizmus legjelentősebb alkotása a Septuaginta, a masszoretikus (eredeti héber) bibliaszöveget egyes helyeken mintegy enyhített, másutt némiképpen erőteljesebb kifejezéssel adja vissza. Így például Gen. 6.6-ban a vajjinnachém, „megbánta” igét a „megfontolta” kifejezéssel enyhítve helyettesíti. A „szétmorzsolta” igével Ex. 15.3.-ban Mózes háladalában az isteni erő aktivitását az eredeti hébernél erőteljesebb módon fejezi ki. Ugyancsak jellemző a Septuaginta fordítási elvre, hogy Isten szellemi mivoltának hangsúlyozására a temuna, „alak” szót Isten vonatkozásában nem morphéval, hanem doxával adja vissza, azaz tan, bölcsesség, szellemiség értelmében fogja azt fel.

Hasonlóképpen jár el Onkelosz (Akyasz) Targuma, a legjelentősebb arám bibliafordítás, a bibliai antropomorfizmusnak parafrázisok által történő feloldásával. Ahol Isten mintegy emberi cselekedetet visz végbe az eredeti szövegben, ott a Targumban azt nem ő maga, hanem emanációja, dicsősége, vagy Igéje hajtja végre.

A görög nyelvű zsidó teológiai irodalom kiváló jelentőségű alakja a neoplatonista alexandriai Philó, „az attikai Mózes”. Bibliamagyarázatában az alexandriai módszerhez hűen feloldja az antropomorfizmusokat. Isten keze nála Isten hatalmát jelenti. Teológiájában Isten a héber Szentírásnak fentebb már idézett ehje áser ehje-je, az ego eimi ho on, azaz az egyedüli valóságos létező, akit valójában csupán extatikus állapotban ismerhetünk meg. Nem tudjuk, hogy a héber nyelvben való csekély járatosságának vagy elve igazolásáért keresztülvitt fordítói önkénynek kell-e tekintenünk, de mindenképpen helytelen héber etimológiával Jákobot nevezni az első Istenlátónak. Jákobnak Izrael nevét ugyanis így oldja fel: is rae El, azaz a férfiú, aki látta Istent.

Istennek az abszolút valóságnak lényét híres teológiai analógiájával a városépítő mérnökről azzal a végkövetkeztetéssel bizonyítja, hogy az alkotás az alkotóra utal. Különböző változatokban ez az istenbizonyíték felbukkan majd a talmudi irodalomban.

A talmudi kor. A talmudi kor irodalmának istenfogalmát leginkább, bár nem kizárólagosan azokból a polémiákból ismerhetjük meg, amelyeket e korszak rabbijai a különbözőféle dualisztikus etikai és világmagyarázati elvekkal szemben folytattak. Ezek a viták főként három területre összpontosultak. A *gnosztikus metafizika*, a *manicheus morális dualizmus* és a *krisztológiai dualizmus* (Isten és Isten Fia) azok a pontok, ahol a hivatásos zsidó álláspont, az azzal szemben heretikusnak minősülő nézetekkel összecsap.

Néhány példa. A talmudi álláspont szerint az ember azért teremtett egymagában, nehogy a szektáriusok két teremtő princípiumra hivatkozhasanak. A módím, a „há-lát adunk” kezdetű imának e vezető szavát ugyanezen okból nem szabad megismételni, nehogy a kétszeres hálaadás két princípium előtti hálaadásnak téves be-

nyomását keltse. Egy heretikus szerint a kettős testrészek is két teremtő elvre utalnak. Ezt a végtelenül túlzott okoskodást némileg humoros élel hártják el a rabbik, mondván, ha ez így lenne, akkor a két istenségnek minden egyes ember esetében meg kellene állapodniok halála napjában. Istennek a Szentírásban található két elnevezés: Elóhim és IHVH (Jahve), ugyanannak az Istennek kétfajta tulajdonságát jelzi, az előbbi az ítéletes, az utóbbi az irgalmas Ur jelölésre szolgál. A heretikus érvek között szerepel az is, hogy egyes bibliai helyeken az istennév után, és azzal kapcsolatban többes számú igealakok állnak. A rabbik kimutatják, hogy ugyanilyen kontextusban egyes számú alakok is jelen vannak, melynél fogva a pluralitást stilárisan királyi többesként kell értelmezni.

A perzsa dualizmus elleni állásfoglalás a Jesája 45,7.-ben olvasható próféta tanítás arról az Istenről, aki egymagában forrása a bennünket ért jónak és rossznak. Ez a bibliai mondat belekerül a zsidó liturgiába, — de minthogy az Istenről származható rossz (ti. bárminő megpróbáltatás) gondolatát blaszfémikusan is lehet magyarázni —, olyan változtatással, hogy „Istentől való minden”.

A kereszténységgel folytatott apológia különösen a III. században volt erős Caesareában, ahol a rabbik szoros kapcsolatban állottak az új hit vallóival. Jesája 44,6 mondatának — „En vagyok az első és utolsó, rajtam kívül nincs más Isten” — exegézise így illusztrálja a rabbinikus állásfoglalást: Minthogy nincs atyám, én vagyok az utolsó; minthogy nincs testvérem, rajtam kívül nincsen Isten, minthogy nincsen fiam.

A talmudi kor kozmo-teleologikus érvrendszeréből említsük még meg a *Nap-érvet*. Isten láthatatlan. A pogányságot erről így igyekeznek meggyőzni: A Nap csupán egyik szolgája Istennek, ám szemünk a Napba se nézhet, hogyan képzelhetnők el, hogy annak urát szemléljük, amikor ezt szolgájával sem tehetjük meg. A Szentírásban elő nem forduló, de a Talmudban található istennevek közül teológiai szakkifejezés jellegű a Hamakom, a „hely” elnevezés, amely Istennek mindenütt való helyét, jelenvaló voltát fejezi ki. Egyben pedig a héber főnév gyökét tekintve (kum: „állni”) Istennek változatlanóságát és állandóságát jelzi.

A talmudi kor Isten-fogalma exegetikus módszerrel nagy súlyt vet az isteni attributumok jelentőségére. Az Exodus 34, 6.—7. mondatai alapján Isten tulajdonságait 11., 12., illetve 13 elvben határozza meg: irgalmas, könyörületes, hosszantűrő, kegyelmes, az irgalmat ezrediziglen őrzi, megbocsátja a bűnt, a vétket, az elpártolást, ám teljesen büntetlenül nem hagyja a bűnt. Isten világműködését és világfenntartó attributumai az ítélet és az irgalom feszültségében tartják fenn a világot.

A középkori vallásfilozófia. A talmudi kor exegetikus és didaktikus istenfogalmával szemben a zsidó vallásbölcsezők istenfogalma inkább spekulatívnek mondható. Istenről szólva Szádja filozófiai rendszerében a világ teremtett voltának tényéből indul ki, ami követeli a Teremtő létét. A parszizmussal szemben hangsúlyozza Istennek egyetlen voltát s azt, hogy az *Egyetlen*, de három attributummal jellemezhető: *élő és ható erő, hatalmas és bölcs*. Isten igazságosságának elvét Szádja az emberi szabad akarat tanából következteti. Ha ugyanis szabad akarat nem volna, akkor nem lenne jelentősége az isteni törvény megtartásának, következésképpen a jutalomnak és a büntetésnek sem, amelyekben érvényesülnie kell az isteni igazságosságnak.

Az iszlám teológiáján és bölcséletén iskolázott Szádja után ismerkedjünk meg a középkori vallásfilozófia két fő jellegzetességét bemutató képviselőjével, a görög bölcséleti iskolákkal kevésbé rokonítható, irracionalista *Juda Halévivel* és a racionalista aristotelianus *Maimúni Mózes*szel.

Juda Halévi számára Isten létének bizonyítása kisebb gondot jelent, mint a zsidó középkor többi filozófusának és teológusának. Isten léte számára evidens. A zsidó vallás az Egyiptomból történt szabadítás történeti tényére alapított kinyilatkoztatáson nyugszik. Isten léte nem szorul bizonyításra, hiszen egy egész nép, — a megszabadítottak nemzedéke — igazolja Őt. Maga a kinyilatkoztatás azonban igen hangsúlyos *Juda Halévi* teológiájában, minthogy, szerinte azokra a speciális istentiszteleti mó-

dozatokra és szertartási törvényekre tanít meg bennünket, amelyekre másképp nem jutottunk volna el. Ezzel szemben az erkölcsi törvényekhez a ráció, az emberiségnek eme közös tulajdona is elvezet. A szertartások útján Isten maga vezet bennünket önmagához, s megtapasztaljuk, hogy a vele való kommunió életformájából áldás árad. Juda Halévi részleges teológiája a messiánizmus korában szélesedik egyetemessé. Addig csupán a kinyilatkoztatás népe, de akkor és azontúl *mindenki Istennel fog élni*.

Juda Halévi partikularizmusával ellentétben azonnal szembetűnik Maimúni Mózes univerzalizmusa. Halévi Izrael Istenéről, Maimúni az univerzum Istenéről beszél és gondolkodik a Tévelygők Útmutatójában.

A zsidó arisztotelizmusnak e legnagyobb jelentőségű képviselője azonban Istenről valva, mint Teremtőről végül is a bibliai álláspontot teszi magáévá. Arisztotelész Istene a világ fölött logikai elsőbbséggel bír, s mind ő maga, mind a világ őslétű. Ezzel szemben a Genézis a Teremtő (ti. a semmiből teremtő) Isten spontán, kreatív akaratát bizonyítja. Bár azt hangoztatja, hogy logikai úton is el lehet jutni mind a praeexistencia, mind a creatio ex nihilo elvéhez, mégis az isteni teremtés elfogadásával a hitnek tudásszerű mesgyéjére lép.

Isten megismerése azonban már filozófiai módon is lehetséges, mégpedig az arisztoteleszi hatás-kategória segítségével.

A teremtett világ Isten hatása-kifejtésének az eredménye. A világot szemlélve Isten nagyságát, bölcsességét, jóságát valljuk meg. Ebben a megállapításában Maimúni némileg platonista álláspontot foglal el. Elmondhatjuk róla, hogy metafizikájában arisztotelészi elveket értékesít (anyag, forma változás), de etikájában a Biblia és a zsidó tanrendszer irányítja s némileg ez bizonyos platonizmussal színeződik. A vallástörvényről azt vallja, hogy az az isteni bölcsesség megnyilatkozása, minthogy a törvény által a testi és szellemi tökéletesedést szolgálhatjuk. Maga a világ Istennek céltudatos alkotása, a természet remekmű, amelyet az isteni akarat és bölcsesség megnyilvánulásaként szemlélhetünk.

Végül Isten maga a lét hierarchia csúcán a tiszta forma, az első ok és a végső cél. Alkotása útján ismerhetővé válik, anélkül hogy a Szentírás antropopatikus, vagy antropomorfisztikus kifejezéseit szó szerint értelmeznők. A pozitív attributumok Isten meghatározásához nem vezetnek, ehhez csupán negatív attributumok útján juthatunk el addig, ameddig az emberi elme felfogóképességével egyáltalán eljuthatunk. — Maimúni isteneszménye, Hevesi Simon megállapítása szerint, az emberi elme képességén túlnőtt Isten.

Felhasznált irodalom: Encyclopaedia Judaica (német, Berlin, s. v. Gobb) — Encyclopaedia Judaica (angol, Jeruzsálem s. v. God) — *Hevesi Ferenc:* Az ókor zsidó bölcselete, Budapest, 1943. — *Hevesi Simon:* Dalalat Alhairim, Budapest é. n. — *Jacobs, L.:* A. Jewish Theology, London, 1973. — *Levinsoh, P. N.:* Einführung in die Rabbinische Theologie. — *Neusner, J.:* Understanding Jewish Theology, New York, 1973. — *Schubert, K.:* Die Religion des Nachbiblischen Judentums, Wien-Freiburg, 1955. — *Simon H. und M.:* Geschichte der Jüdischen Philosophie (Berlin, 1984) — *Vidor Pál:* A zsidó vallásfilozófia két fő típusa, In: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve 1942. Budapest.

* * *

A TEOLÓGIA folyóirat munkatársai a katolikus egyház tanításának keretein belül saját felfogásukat, nézeteiket fejtik ki, saját választott módszerüket alkalmazzák. A közös hit egysége folyóiratunk számaiban a legitim sokszínűség harmóniájában kerül az olvasó elé.

Gál Ferenc
AZ ISZLÁM ISTENKÉPE

Az utóbbi évtizedekben a mohamedán vallás sokat hallat magáról, nemcsak a politikában, hanem úgy is, hogy képviselői magukévá teszik azt a párbeszédés folyamatot, amely a vallások és egyházak között kibontakozott. Nálunk ugyan eddig semmi ilyen érintkező pont nem volt, hiszen legfőjebb csak idegenek képviselik a mohamedán vallást, de az mégis a világvallások közé tartozik, mégpedig úgy, mint szigorúan egyistenhívő vallás, azért a közelebbi megismerése is indokolt.

Alapítója Mohamed (+632), aki a Mekka környéki arab törzsek hagyományából, továbbá a keresztény és a zsidó vallás elemeiből alkotta meg vallási rendszerét. Tanítását a Korán (tanítás, olvasmány) tartalmazza, amelyről ők azt tartják, hogy az égben levő könyv másolata. Biztos, hogy már Mohamed életében voltak írásbeli följegyzések, de végleges formáját csak a két következő kalifa, Abu Bakr és Utmán idejében kapta, s az összeállításban Mohamed titkárának, Zaid ben Tabitnak volt nagy része. A könyv 114 szurára, fejezetre oszlik, s az a célzata, hogy átfogóan irányítsa a politikai, vallási, társadalmi és kulturális életet. De mivel egyszerű nomád törzsek életviszonyai között keletkezett, azért a bonyolultabb és fejlettebb életformákra csak magyarázatok segítségével lehetett alkalmazni, így a hozzá tapadó hagyománynak is nagy a jelentősége. Sőt a magyarázók a maguk véleményét valahogy mindig igyekeztek Mohamedig visszavezetni.

Az eltérő hagyomány alapján a vallásnak két fő iránya van: a szunnita és a siita. Az előbbieket (szunna-szokás, hagyomány) szerint — mivel Mohamednek nem volt férfi leszármazottja — a hatalomban levő utódja (kalifa-helytartó) olyan férfi lehet, aki az ő törzséből származik és megvan benne a kellő vallási beállítottság. A siiták szerint pedig (sia-párt) a törvényes utód csak Mohamed vejének, Alinak a leszármazottja lehet. Ők különben az Allahba vetett hitet kiegészítik egy Imám létével, aki valamilyen isten emanációja és a végső időkben visszatér mint Mahdi (Istentől vezetett). A két nagy irányzaton belül természetesen van még sok más eltérés a teológiai spekulációban és a Mohameddel való kapcsolat értelmezésében. A mohamedán teológia igazában történetkritikai szempontból még nem vette vizsgálat alá sem a Koránt, sem a hagyomány elbeszéléseit. Maga az istenfogalom azonban kétségtelenül a *Bibliából* származik, tehát Allah a világelethez örök szellemi létező, a teremtő, aki üdvösséget készít az embernek és aki profétákon keresztül üzent, de teljes akaratát a legnagyobb profétán, Mohameden keresztül tárta fel. Az ember alapvető kötelessége, hogy meghódoljon ez előtt az akarat előtt (iszlám-hódolat). A nagy különbség a *bibliai* és a *mohamedán istenkép* között az, hogy a Biblia az üdvösség történetére épül, s ott az Istent abból ismerjük meg, hogy szól és cselekszik. Az Ószövetség egy nép történetében, az Újszövetség pedig Jézus Krisztus életén keresztül mutatja be, hogy ki az Isten és mit akar. Az iszlámban ilyen üdvtörténet nincs. Ott Isten végső fokon egy könyvet ad, amelyben kijelentések, ígérek és követelmények vannak, s az embernek aszerint kell hinnie és élnie. Ezért itt a teológia számára igazában csak a metafizikai spekuláció és a misztikus élmény kifejtése marad. Hozzá kell még tennünk, hogy Mohamed megállt az Ószövetségnél, az újszövetségi többlettel, a Szentháromság titkával nem tudott mit kezdeni. De azt nem szabad elfelejtenünk, hogy a metafizikai spekulációnak nagy hagyománya van az arab teológiában, hiszen pl. Arisztotelész művei is rajtuk keresztül váltak ismertté a XIII. századi európai egyetemeken. A jelen fejtegetésben elsősorban Ibrahim Madkour, Muhammad Kamal Ibrahim Gaafar és Fathalla Kholeif kairói, illetve alexandriai tanárok írásaira támaszkodom, amelyekkel részt vettek a keresztény—mohamedán teológiai párbeszédben.

A TRANZSCENDENS ISTEN. A Koránban a legfontosabb állítás az, hogy Allah az egyetlen Isten. Ő szuverén uralkodó, aki nem lett, akihez semmi sem mérhető. Ő a mindenható, a mindentudó, a teremtő, ő az élet forrása, ő mindent lát, mindent kormányoz és az ember iránt irgalmas. Ezek azok a „szép nevek”, amelyek jelzik ki-

létét és csak őrá vonatkoznak. Őt el kell fogadni, előtte meg kell hódolni, róla nem szabad vitatkozni. A Korán kívül őt műveiből és tetteiből is megismerhetjük. Az ég és a föld léte, a világ rendje, az emberek és az állatok életének sok törvénye, a föld áldása mind az ő létét és jóságát igazolja. A világban és az életben tehát megtalálhatók az ő jelei, csak látó szem kell hozzá. Az ember nem magát alkotja: testi és szellemi élete csak kibontakozik az adottságokból. A hitvallás tehát az, hogy nincs más istenség Allahon kívül. Őhöz semmi sem hasonlítható. Nincs anyagi léte, nincs térhez és időhöz kötve, változatlan. A Korán tehát Istent a hatalom és a nagyság sajátságaival határozza meg. Minden az ő parancsának engedelmeskedik, hozzájárulása nélkül semmi sem történik. Közte és a teremtmények között nincs közvetítő, mindent ő maga irányít. Ő az első és az utolsó, a megnyilatkozó és a rejtőző. Ő az örök lét és az egyetlen igazi valóság. Lénye magasztosabb minden elgondolásnál és képzeleti képnél. Aki megismeri őt, az meghódol előtte és imádja. Világfelettsége ellenére mégis jelen van. Közelebb van hozzánk, mint saját érrendszerünk vagy lelkivilágunk. De szellemisége miatt csak emberi módon beszélhetünk róla. Emlegetjük arcát, szemét, kezét és emberi tevékenységet képzelünk el benne: gondolkodik, trónon ül, kormányoz, haragszik, kiengesztelődik. Ószövetségi hatás mutatkozik meg azon a hagyományon, hogy Istent nem szabad ábrázolni, benne hinni és őt imádni kell.

Az első muzulmánok egyszerűen elfogadták ezt a tanítást és továbbadták. Nem vitáztak róla, nem kutatták összefüggéseit. Mit is kellene kutatni akkor, ha a szívben ott él a béke és a hit. Isten nagysága meggyőzi az embert, hogy az ő kezében vagyunk, minden az ő akarata szerint megy végbe, sorsunkat ő irányítja, tehát rá kell hagytatkozni. A Korán ilyen egyszerű kijelentések gyűjteménye. Ugyanígy egyszerű az iszlám hitvallás is: hinni kell Allahban és Mohamedben, az ő prófétájában. Sok teológus egészen korunkig nem tartotta szükségesnek, hogy a hitet és a tudományos megismerést összeegyeztesse. *Muhammed Abdu* (+1905) még századunkban is így nyilatkozik: A sok teológiai kérdés hiú és haszontalan. Elég hinni, hogy Isten van, ő örök és változatlan. Hinni kell hatalmában, mindentudásában és mindenhatóságában. Az ő képességei és sajátságai nem hasonlíthatók az emberéhez, és nem is jelentenek mást, mint az ő nagyságát és fönségét. Ezen túlmenni az embernek sem joga, sem ereje nincs. A „negatív teológiának” tehát az iszlámban is megvan a hagyománya.

A filozófiai és teológiai viták akkor kezdődtek, amikor a IX. századtól kezdve megismerték a görög filozófiát, főleg Arisztotelész tanait. Ahogy a görög filozófia a lét magyarázatát kereste, úgy az ő kérdéseik is Isten létének értelmezésére irányultak. A központi tétel Isten egysége maradt. Megkülönböztették Isten lényegét és sajátságait. Beszélnek a lényegből fakadó sajátságokról (tudás, akarat, öntudat, hatalom) és a teremtményekre vonatkozó attributumokról (irgalom, irányítás, törvényhozás). Beszélnek arról, hogy hogyan függ össze az örök lét és az időbeli teremtés, a változatlanság és a külső tevékenység. Felismerik, hogy öbenne a sajátságok nem úgy vannak jelen, mint ahogy a szubsztancia hordozza a járulékokat. Mindenütt való jelenlétét is csak úgy szabad elgondolni, hogy ő nincs helyhez vagy időhöz kötve. Beszélnek arról is, hogy Isten a kinyilatkoztatásban hogyan hidalja át az űrt saját transzcendenciája és az ember anyaghoz kötött léte között. Hogyan kell értelmezni azt, hogy a próféta látott valamit Istenből, vagy hallotta szavát?

Az iszlám hagyomány mutazilitáknak (elkülönültek) nevezte azokat a teológusokat, akik érthetővé akarták tenni az istenfogalmat. A mi fogalmaink szerint nem lehet őket racionalistáknak mondani, mert a hit helyére nem állították az ész igazságait, hanem csak azt keresték, hogy a hit állításai hogyan válhatnak érthetővé. Ebben Arisztotelésznek az első mozgatóról szóló elgondolása vezeteti őket. Isten fölötté minden kategóriának: sem mennyisége, sem minősége nincs, őt nem lehet nembe vagy fajba sorolni. Az egység és az egyedüliség a legfőbb tulajdonsága. Itt közelíti meg az iszlám filozófia legjobban a keresztény metafizikai istenfogalmat vagy akár a kanti megállapítást, hogy Isten transzcendentális eszme. De ők azért megmaradnak a Korán keretein belül. A végső következtetés az, hogy Isten a csodálatos titok, aki

előtt meg kell hódolni. Olyan üdvtörténet nincs, ahol Isten mintegy kilépne magából vagy ismeretlenségéből és belépne az emberi történelembe. Isten szabadságáról sem beszélnek külön, bár azt feltételezik. Igazában a filozófia és a teológia sem különül el, inkább annál maradnak, hogy a teológiai fogalmat filozófiailag kifejtik. A létet értelmező görög filozófia hatása az is, hogy pl. a teremtés miértjéről kevés szó esik. A teremtésben azonban Isten magából indul ki. Ő a bölcsesség, a tudás és a hatalom. Tevékenysége is csak a szellem, a gondolat gondolása lehet. Ha a teremtésben saját gondolatát fogalmazza meg, és vetíti ki, akkor ez a világ a legjobb, amit egyáltalán teremthetett. A világban található rossz csak relatív, és valójában pedagógiai rendeltetése van. Arra való, hogy a jót kiemelje és, hogy a rossz elviselésében mi is megtanuljunk a jót értékelni. Az elméleti teológia tehát meglehetősen egyszerű, ezért a vallási tanítás is egyszerű: Allah megvallása, napi ötszöri ima, a szeretet gyakorlása alamizsnával, a negyvennapos Ramadán-böjt és egyszer az életben elzarándokolni Mekkába. A követelménynek megfelelően a férfiaknak kötelességük részt venni a szent háborúban. A mindennapi vallásos életben annyiszor emlegetik Allah akaratát, hogy ez a kívülről valamilyen végzetben való hiedelem benyomását kelti. De nem valamilyen vak és zord végzetről van itt szó, hanem Allah abszolút hatalmáról. Ő mindent kezében tart, ő az okok oka, és akaratának senki sem állhat ellen. Ő tudja, hogy mi válik az embernek javára, azért bele kell nyugodni abba, ami történt. Külön probléma természetesen az, hogy a vallásnak ilyen szükszavú előírásaival hogyan lehet összeegyeztetni a tudományos, társadalmi és technikai haladást. Külön probléma még a vallási és a világi hatalom különválasztása. Ezt valójában még csak Törökországban tették meg. A többi mohamedán államban csak a Korán szélesebb körű értelmezésével törhetik át a hagyományos kereteket.

ISTEN MINT VÉGCÉL. Amint láttuk, a metafizikai istenfogalomból kiindulva kevés út vezet az emberhez. Mohamed azonban az Ószövetségből a teremtő Isten fogalmát vette át, aki egyúttal a szövetség Istene is. Ezért amit ő mondott, az elegendő alapot ad a vallásos elmélyülésre. M. Gaafar felhívja a figyelmet arra, hogy a mohamedán teológiában a valóságos vallási tapasztalásnak igen nagy szerep jut. Istenről úgy kell gondolkodni, hogy ő végtelen hatalmával az egyes hívőt is vezeti céljának eléréséhez. A Korán szerint Isten a kikerülhetetlen végső cél, az embernek vele kell találkozni, más megoldása nincs az életnek. Örök életet csak ő adhat. A Korán mindjárt az elején így beszél: „Dicsőség az ember és a világ Urának, a jóságosnak és irgalmasnak, aki az ítélet napján megmutatja hatalmát”. Az arab „úr” (rabb) egyszerre jelenti a vezetést, nevelést, gondoskodást és tökéletesítést. Isten úgy kell tekinteni, mint célt és menedéket: „Csak neked szolgálunk, csak a te segítségedet kérjük.” Később is ismétlődnek ilyen kitételek: Istennél, az emberek királyánál keresek menedéket. Aki teremtett engem, az vezet. Ő ad enni és inni, ha beteg vagyok, ő gyógyít, ha meghaltam, — a feltámadásban ő ad életet és ő adja meg bűneim bocsánatát. Az ember csak tőle kaphat jutalmat, csak nála találja meg, amire törekedett. Avicenna már a középkorban alkalmazza a misztikában Arisztotelész tételét, hogy a világban benne van a vágy az első mozgató után, ezért minden feléje törekszik. Az emberben ez a törekvés Isten megismerése és szeretete. Isten a legtökéletesebb és a legboldogabb lény, mert neki semmi nem hiányzik, mindent önmagában birtokol, ezért nem kell kifelé néznie. Az ember a boldogságát csak az ő teljességénél találhatja meg.

Isten keresésének és megtalálásának útját a misztikusok fejlesztették ki, Mohamed bármennyire gyakorlati ember volt, az aszkétikus életet azért megbecsülte, de az ő igazi terve a vallás terjesztése volt. A sikeres hódításokat azonban csakhamar követte a vezető réteg gazdagsága, fényűzése és világias élete, ami a vallásos lelkiületű emberekben visszatetszést szült. Ugyanakkor megismerkedtek a keresztény remeték és aszkéták felfogásával is. Így alakult ki a szufik mozgalma, akik vallásos meggyőződésből vállalták az egyszerű, lemondó életet. Nevüket ruhájukról kapták (szuf=gyapjú). Elméleti és gyakorlati síkon mutatják be, hogy Isten az ember végső célja, de mint minden misztika, a szufizmus is előnybe helyezi a praxist, a vallásos tapasztala-

lást. Irodalmuk a XII—XIII. században élte virágkorát. Elméleti teológiájuk tükrözi szektái hagyományát. Hangoztatják, hogy Isten természetéről, belső lényegéről semmit sem tudunk. Minden állításunk relatív és elégtelen. Amikor Isten tulajdonságainak nevet adunk, akkor igazában fátyollal takarjuk el az ő titokzatos és felfoghatatlan lényegét. Nekünk elég az, ha ő a hit világoosságában jelen van, mint végtelen és kifürkészhetetlen. Az eljövendő világban egész hatalma és fönsége szerint látható lesz, de lényegének végső igazságát ott sem fogja fel az ember. Ezért nem is kell törekedni arra, hogy értelmileg megközelítsük titkát, szívünkön keresztül közelebb férközhetünk hozzá. Ahol azonban a misztikus élménykeresést a komoly elméleti teológia nem tartja keretek között, ott megvan a veszélye az érzelmi túltengésnek. Már a XIII. században voltak olyanok, akik az extázisban látták az istenséggel való egyesülés formáját és a gyakorlatban egyenesen panteizmust hirdették abban az értelemben, hogy ők maguk is Allah megnyilvánulásai. Velük szemben azonban a józan hagyomány képviselői mindig hivatkozhattak pl. *Al-Ghazzali* írásaira, aki a hit tanítását, a törvény tisztelét és a lélek tisztaságát igyekezett harmóniába olvasztani (+1111). Írásai a keresztény Európában is ismertek voltak.

A szufik tanítása szerint Istennek a világhoz és az emberhez való viszonyát a kegyelem és az irgalom fejezi ki. Isten lehajlik a gyarló emberhez és üdvösséget ígér neki. Jóságának átelmékedésével vezet Isten fönsége titkának megismeréséhez. A szufik ezért elutasítják a tisztán negatív teológiát, amely azt tartja, hogy Istenről semmi pozitívumot nem állíthatunk. Bár a tagadás jelentős része a teológiának és a misztikának, de a negatívum túlhangsúlyozása kiüresíti az istenfogalmat. Nem szabad csupán az értelemre sem hagyatkozni, mert akkor megmaradunk félúton. Ezért bírálták a szufik állandóan a mutazilitákat. Az élménynek, a hitbeli tapasztalásnak a szerepét nem szabad kihagyni, mert akkor nem éljük meg azt, amit az értelem nem tud felfogni. Az ilyen tapasztalásnak azonban előfeltétele a szív tisztasága, a rendetlen vágyak megfékezése, a szenvedélyek elleni küzdelem. Ez az útja az erkölcsi tökéletességnek és annak, hogy a szív kitaruljon Isten előtt. Az aszkézis tehát hozzátartozik a hívő élethez. A világ javairól, csábításáról le kell tudni mondani, főleg olyan dolgokról, amelyekhez érzelmeink legjobban kötődnek. A célt, az Istennel való találkozást csak így lehet elérni. Az „iszlám”, a hódolat tehát csak a bensőséges élet alapján fejezhető ki.

A mohamedán teológusok és misztikusok nem beszélnek olyan értelemben vett kegyelemről, mint mi. De ismerik Isten szerető közelségét, amely ismeretet, megvilágosítást ad a léleknek, s így létrejön a kölcsönös kapcsolat, amelyben az ember kifejezi hódolatát és rászorultságát. Az ima lényeges része a vallási életnek. Kétségtelen, hogy a nyilvánosan végzett és a megszokott szövegek elmondása megszokottá válhat, és lehet belőle társadalmi formáság. De a misztikusok éppen ezt akarják elkerülni. A hívőnek el kell jutni odáig, hogy szeretettel fordulhat Allah felé. A szeretet nem valami szelid érzés vagy vágy, hanem engedelmesség és odaadás. Ha csak érzelemnek tekintjük, elveszük hatóerejét, amely abban nyilvánul meg, hogy az erények szerint akarjuk tökéletesíteni magunkat. A szeretetet úgy is meghatározhatjuk, hogy az a szív megegyezése Istennel, a hozzá való ragaszkodás, a nála való időzés. Aki szeret, az elkerüli a visszatetsző vagy sértő tetteket. A szufik törekvése tehát az, hogy Istent szeressék és tőle szeretetet kapjanak. A szeretetnek ki kell terjedni az emberekre is, legalább azokra, akik ugyanazt a hitet vallják. Az aszkézis, a világtól való elszakadás nem jelent közömbösséget az emberek iránt. Isten szemével kell nézni őket és az egész világot. Kívánni kell, hogy szabaduljanak meg a bajtól, a nyomortól, a kárhóztól, vagyis Isten irgalmát nekünk is utánozni kell. Egyben tudni kell, hogy abszolút hatalmát itt is megtartja: ő dönti el, hogy kit fogad el, kit vall magáénak, ezért az embernek szerénynek, alázatosnak kell maradni.

Igazi vallásos érték tehát van az iszlámban, ezért is volt mondanivalója annyi millió ember számára, — s így a vallások közötti párbeszédben mi is találunk velük olyan kapcsolatokat, amelyek összekötnek. Természetes azonban, hogy mindenütt vannak egyének, csoportok és közösségek, amelyek nem a vallás lényegét ragadják meg,

hanem olyan tételeket, amelyek földi, nacionalista vagy szektás igényeiket elégítik ki. Még nagyobb baj az, hogy az ilyen egyoldalú és szenvedélyes magatartást mindig lehet a hagyománnyal is szembesíteni. Az iszlám mint vallás most éli meg egyszerre a modern szellemi irányokkal, a technikai haladással, az individualizmussal és a nacionalizmussal való találkozást. Előtérben nem a hit terjesztése áll, mint a közép-korban, hanem hagyományaik megvédése. Ebben sokak számára a „szent háború” is új értelmezést kapott. Csak kívánni lehet, hogy a vallások közötti szellemi kapcsolat náluk is segítse a mélyen isteninek és mélyen emberinek elmélyülő általános felismerését.

Szennay András A MI ISTENÜNK

Nehéz Istenről szólni

Isten nemcsak komoly, de egyben mindig nehéz „téma”. Ha órála beszél az ember, akkor nincs helye sem ingerült elutasításnak, sem érzelmi túlfűtöttségnek. Mindkét magatartás általában gyanút keltő, mert nélkülözi a szükséges objektivitást, higgadtságot. Istenről mindig nehéz volt helyesen szólni. Így van ez ma is. Nehéz róla időben és térben távoleső kultúrák, hagyományok nyelvén beszélni, de nehéz, sőt helytelen vállalkozás lenne az is, ha a róla szóló kijelentéseink során kizárólagosan egy-egy bölceleti iskolának terminológiáját alkalmaznánk.

A hívő ember számára természetes, hogy a kinyilatkoztatásból merítse a helyes és lélettel gazdag „istenfogalmat”. Viszont azt sem feledhetjük, hogy a kinyilatkoztatás régmúlt idők semita nyelvezetében, képeiben, majd a görög gondolkodás, fogalmak közvetítésével került a Szentírásban emberközelbe, épp ezért a benne fellelhető, élénk táruló istenkép, istenfogalom sajátos módon „lefordítandó” a mai ember, a mai kultúrák nyelvére. Kétségtelen, hogy leghitelesebben és legpontosabban maga Isten szólt önmagáról. Azt is valljuk, hogy örökérvényű, amit önmagáról kinyilatkoztatott. Ha azonban élő hittől kívánunk a „mi Istenünk” felé fordulni, ha erről az Istenről, istenhítről másoknak is hírt akarunk adni, akkor a szavak „mögé” tekintve fel kell tárnunk az általuk kifejezett tartalmat is. Viszont ezt a tartalmat csakis szavakkal feltárni — hiánytalanul és teljességgel — soha nem leszünk képesek. Minden Istenről kimondott szó csakis akkor lesz meggyőző erővel telített, ha tanúsításunk egyben tanúságtétellé is válik. A szellemileg kevésbé pallérozott, kevésbé képzett embert talán „le lehet rohanni”, meg lehet zavarni logikus érvekkel, tetszetős fogalmazással, esetleg valamiféle érthetetlen „tolvajnyelv” fitogtatásával. Mindezek nyomán azonban valódi istenhit aligha fog támadni mindaddig, amíg a szavak aranyfedezete nem a szeretetnek kiáradása, a szeretet tettei lesznek.

Nem feledhetjük azt sem, hogy századunk utolsó harmadának embere szkeptikusabb, mint ősei voltak. Ezért is nehéz előtte — még ha hívőnek is vallja magát — Istenről szólni. E körülmény azonban nem jelenthet felmentést, sőt, annál inkább kötelességünk, hogy ma is szóljunk — és helyesen szóljunk Istenről. Szólnunk kell az istenhítről és nem hunyhatunk szemet a hit elutasítóinak gyarodását látva. Istenhívők és ateisták számára — ilyen vagy olyan előjellel — változatlanul „nagy ügyről” van itt szó.

Természetesen nem vehetjük hallatlanra a bölcs mondást: Istenről mélyebb szó, jobb beszéd a hallgatás. Róla szólni — merész vállalkozás. Mert hát „Ki olyan, mint az Isten?” — és éppen ezért: ki tud helyesen szólni az „egészen másról”, az abszolút létezőről? Arról, „aki van”, aki „velünk van” . . . És van-e egyáltalán szükségünk emberi erőfeszítésre, emberi bölcsességre? Hát nem maga az Isten szólott önmagáról a teremtésben, majd kinyilatkoztató szavában, végül a közénk jött Ige, saját Fia által? Éppen ezért Isten után kérdezve ne saját szavaink válaszára várjunk, hanem halljuk meg mindazt, amit Isten mondott önmagáról.

Ugyanakkor a múlt, az ember múltja és jelene arra tanít, hogy az értelmes embernek nemcsak képessége, nemcsak joga van rá, de egyben kötelessége is, hogy keresse-kutassa az igazságot. Hogy tudása gyarapodjék, elmélyüljön. Istenről szóló tudását is gazdagítani akarja. Filozófusok, teológusok és általában a gondolkodó emberek hosszú sora igazolja, hogy az ember élt is e jogával, vállalta is ez irányú kötelességét. A múltat, jelent és jövőt fürkészte, hogy Isten „nyomát” felfedezhesse. Vállalkozása nem egyszer fiaskót vallott. Isten művét figyelve, szavára ügyelve, — csakis az ember munkáját, az emberi véges tudás szavait vette észre, hallotta meg. Olykor „tárgylencsére” helyezte azt, aki után kutatott és vizsgálódása közepette elfeledte, hogy Isten nem „valami”, nem a „dolgok legdologabbika”, hogy ő nem változik, hanem ugyanaz tegnap, ma és mindörökké. Akkor sem változik, ha az ember hol bölcsen, hol egészen naiv módon, netán rosszakarattal szól róla. Ami változhat: az az embernek Óróra való gondolkodása. Torzulhat és mélyülhet, tisztulhat és homályossá válhat. Napjaink nagy kihívása, mely minden istenhívő embernek szól, hogy az igaz és élő Istent mutassuk be, tárjuk a világ elé. Helyes szavakkal és tanúságtévő étellel. Akkor is, ha nehéz vállalkozás Istenről szólni, róla tanúságot tenni.

Istenről természetesen azért is gondolkodunk, róla azért is szólunk, hogy saját hitünket egyre jobban elmélyítsük, életszerűbbé formáljuk. Azon kell fáradoznunk, hogy ledöntsünk minden modern bálványt, mely Isten helyét foglalta el szavainkban, életünkben, melyet aranyborjúként már-már imádtunk. A zsarnokok, a hatalmasok bűnösen manipulált „istenét”, a hamis isteneket kell detronizálnunk. Nagyon is sürges az idő, hogy újra közelítsünk az egyetlen igaz Istenhez, aki „egészen más”. Ahhoz, aki mindig nagyobb mint az ember tudása, aki mindig több, mintsem hogy emberi fogalmakkal, ismeretekkel egészen „befoghassuk”, „rabul ejthessük”.

Istenről természetesen senki sem szólhat oly tárgyi hűvösséggel mint pl. valamilyen matematikai igazságról. Isten „ismert ismeretlensége” ezután is „izgatni és zavarni” fog. Amint Jean Daniélou mondta: „Senki sem olyan ismert és senki sem olyan ismeretlen, — mint az Isten”. Nem is lehet ez másképp. Az emberélet teli van titokkal, a misztérium árnyékában élünk. S mennyivel áll ez még inkább az „élet Teljességéről”, az örök Titokról, a mi Istenünkről.

A mindig nagyobb Isten

Az értelem segítségével, a gondolkodás útján, a szív vágyódásával, saját egzisztenciánk tapasztalatainak segítségével elérkezhetünk Isten létének felismeréséhez. Filozófus, költő és a hétköznapok örömét és szorongását átélő ember egyaránt képessé válhat Isten létéről mind világosabban gondolkodni, ő utána vágyódni, vele kapcsolatba kerülni. Minden embertípusnak megvan a maga útja, megvannak élet-tapasztalatai, örömei és problémái, melyek Isten felé irányíthatják, őhöz kapcsolhatják, — esetleg tőle eltávolíthatják. Az Isten utáni kérdést nem az apologetika teszi fel, az nem is az Istent elutasító nehézségei, érzései nyomán támad, hanem az az ember belsejéből fakad. A gondolat szárnyai vezetnek felé, a szív mélyéből buggyan elő. S ha ez a mélyről fakadó kérdés már eleve magában foglalja az „ugye, nem igaz?” vagy a „nem lehet igaz?” önigazoló feltételezést, akkor a válasz is egykönnyen az ember kívánsága szerint alakul.

Természetesen a már hívő ember is újra meg újra kérdez Isten után. Minden kereső, önmagát és a világot értelmező hívő ember felteszi a sorsdöntő kérdést. És nem zárhatja ki a gyötrő kísértésként jelentkező feltételezést sem: „hátha mégsem igaz?” Amidőn az Isten-kérdés felmerül, a gondolkodó és vágyakozó ember, a hívő vagy hinni már alig tudó, esetleg nem akaró ember újra és újra képes „régit és újat” (Mt 13,52) felsorakoztatni, amikor válaszáat igazolja. Így van ez ma is, „modern” körünkben, jöllehet a ma emberét inkább sajátos szeméremézés vezet. Nem akarja, nem is tudja szíre-szóra Istent emlegetni, nevét szájára venni. Erdekes feladat lenne ezt a jelenséget mélyebben elemezni. Esetleg tisztázatlan istenfogalom, torzított istenkép, az Isten „halálát” emlegető purifikátorok túlzásai, indokolt vagy indokolatlan

félelemérzés — nehogy „bigottnak” tűnjék, — és még sok minden más játszhat itt közre. Mégis, Istenről kellő időben és megfelelő módon szólnia kell az embernek. Felmerül azonban a jogos kérdés: de hogyan? Milyennek tartsuk is, hogyan nevezük-szólítsuk a „mi Istenünket?”

Arra már alig kell szót vesztegetnünk, hogy Isten nem azonos a világmindenséggel. A panteizmus ma már hívő és ateista előtt idegenül hat. Arra is egyre inkább rájöttünk, hogy a világ nem olyan nyílt Isten felé, hogy abban szinte minden pillanatban Isten közvetlen közbelépését kellene felfedeznünk. Hittel valljuk ugyan, hogy a mi Istenünk „gondviselő” és „fenntartó”, de azt is elismerjük, hogy Isten nem az a „szerelő”, aki ott áll gépe mellett, hogy itt is, ott is meghúzzon egy csavart, hogy kijavítsa az üzemi hibákat. A Teremtő nagyságát nem fokozzuk azzal, hogy unosuntalan a „deus ex machina” jelentkezését várjuk. Isten továbbá nem ismereteink és tudományunk „hézagpótlója”, nem is oly munkahipotézis, mely a még ismeretlen erők működését magyarázza. A Szentírás Isten kinyilatkoztatott üzenetében üdvösségünk igazságaira és útjára mutat rá, nem pedig csillagászokká vagy bármiféle szak tudóssá kíván tenni. Mi tagadás, keserves küzdelembé került, míg végre önmagunkat meggyőztük minderről, míg magunk mögött hagytuk a gyermeki, sőt olykor babonás gondolkodásmódot. A vulgáris kereszténység még ma is az ateizmus rémét látja az ilyen gondolatok nyomán kísérteni. Pedig egyáltalán nem új, még kevésbé „istenellenes” tanítással állunk itt szemben. Egyrészt már a természetes tapasztalás is feltárja, hogy Isten nem „egy darab világ”, következésképp nem tartozik „világképünkbe”, másrészt az I. Vatikáni zsinat már több mint egy évszázada megfogalmazta, hogy Isten minden világ-valóságnál mérhetetlenül több, kimondhatatlanul magasabb, transzcendens valóság. Deus semper maior . . .

Hogy *milyen is a mi Istenünk*, — erre lehet mély és árnyalt választ adni. S a válasz nemcsak emberi elképzeléseket tükröz, nem „légből kapott”, hiszen Isten tanító, kinyilatkoztató szavára épít. Mégis, az ilyen őszinte, egyszerűen megfogalmazott kérdésre hasonló őszinteséggel azt is válaszolhatjuk: Nem tudjuk. A képek és elképzelések, melyek órála adnak hírt, nagyon is emberhez illőek, képesek is megsejtetni valamit az igazságból. De ha őszinte „vallomást” akarunk tenni, akkor csak ennyit mondunk: Isten „az egészen más”, a mindennél nagyobb, a felfoghatatlan valóság.

Nem új, amit mondunk, legfeljebb a minden áron „tudni” kívánók számára hangzik újszerűen. Már a III. században így írt erről *Novatianus*: „Istenről az emberi szellem nem képes hozzá illően és megfelelően gondolkodni. Sem arról, hogy mi ő, sem arról, hogy milyen hatalmas. Semmiféle emberi beszéd nem képes az ő méltóságához illő szavakat találni . . . , mivel soha nem tudjuk őt oly nagynak elgondolni, mint amilyen valóban. Bármit is mondunk róla, hozzá mérve kisebb mint ő. Kissé megéreztetjük ugyan nagyságát a hallgatásban, de azt, hogy mi és milyen is ő, szavakkal soha nem leszünk képesek kifejezni. Nevezted bár őt fénynek, inkább egy teremtett valóságról szólsz, mint őt nevezted meg s nem mondtad ki így nevét. Nevezted bár erőnek, inkább hatalmát jelzed, mint Őt magát. Mondjad bár fenségnek, inkább a felé forduló köteles tiszteletet említed, mint őt tárod az emberek elé. De minek is folytassam? . . . Akárhogyan is szólsz ő róla, csak egy-egy megnyilatkozását idézheted, csak valamit említesz vele kapcsolatban, nem pedig őt magát ismered és ismerteted meg” (PL 3,889—91).

A nagy hittudósok régen is, ma is vallják: Istent egészen „befogni”, fogalmaink börtönébe zárni, — erre soha nem leszünk képesek. A nagy tudósok és szentek — egy Aranyshájú Szent János, Szent Ágoston és még igen sokan mások — jól látták és mélyen át is érezték ezt az igazságot. S ez voltaképp nem is lehet másképp: Isten az ember számára *egzisztenciális alapfogalom*, mivel „benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28).

Hitünk, teológiánk számára Isten felfoghatatlansága, megnevezhetetlensége, kimondhatatlansága, „mindig nagyobb” volta nem rejtegetni és szégyellni való dolog, — sokkal inkább gazdagság, aranyfedezet. Oly gazdagság, melyet értelmetlen és bűnös dolog lenne feláldoznunk bármely emberi bölcsességből eredő szóért (vö.

1Kor 2,4). Vajon tudta volna-e Szent János evangélista Krisztust oly mélyen szeretni, ha nem élte volna át, hogy Őmellette a „kimondhatatlan” közelébe került; ha nem az Atya „felfoghatatlansága” és a Lélek „tüze” érintette volna meg, perzselte volna meg szívét? — Véghezvitte volna-e Szent Pál életművét, ha a damaszkuszi úton nem azzal találkozott volna, aki „megközelíthetetlen fényességben lakik” (1Tim 6,16)? Vajon Jánosnak, Pálnak és a többi „nagyak” vagyunk-e még — az egyre inkább tudni vágyó emberek — tanítványai? Vajon tudunk-e élő hittel a „mindennél és mindig nagyobb”, a „megközelíthetetlen fényben lakó” Istenről szólni? Nem volna-e újra ideje, hogy — a szükséges szellemi erőfeszítést félre nem téve — a kínos „magyarázkodást” magunk mögött hagynánk, mellyel minden áron „be akarjuk bizonyítani”, „kézzelfoghatóvá” akarjuk tenni Istenünket? Nem lenne-e ideje végre, hogy újra és újra az „egészen más”, a „mindig nagyobb”, a „felfoghatatlan”, a „rejtőző” Istenről elmélyülő hittel és hitből fakadó étellel tennénk tanúságot.

Napjaink egyik jeles teológus „nagy öregjét” Hans Urs von Balthasart idézzük: „Ha a keresztények szívük legmélyén nem lesznek Istennek „egészen más voltáról” meggyőződve, ki lesz akkor képes a mának hitetlenjei előtt azok egzisztenciális tapasztalatait rövidzárlat nélkül értelmezni?” (Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien—München 1966², 149).

Nem kétséges, a „rejtőző”, a „mindig nagyobb” és „egészen más” Isten felé fordulni, mi több, öfelé menni — mindez nehéz, olykor nagy szellemi-lelki, erkölcsi erőfeszítést követelő vállalkozás. Mindez számvetést jelent önnön magunkkal, az emberekkel, a világgal szemben, de számadást Istenünkkel szemben is. A bennünk levő, nekünk adott sajátos talentumokról kell elszámolnunk. Hogy nehéz így Istenben hinni? Hogy ez a „mindig nagyobb” Isten sosem lesz felfogható számunkra? Valóban így van, mert Istenhez egyre közelebb a „merész hit szárnyain” juthatunk. De talán az az „isten”, aki állandóan „kéznél van”, aki saját vágyaink „istene”, vajon lehet-e vonzó és egyben követelő, vajon lehet-e a mi igaz Istenünk?

„Keressétek az Urat” (Iz 55,6)

Isten a földi halandó számára a maga titokzatos valóságában mindig A TITOK marad. Titok, melyről tudok, melyben értelmes, gondolkodó és tapasztaló emberhez illően hiszek, — melyet azonban soha teljességgel fel nem foghatok, meg nem magyarázhatok, be nem bizonyíthatok. Isten után kérdezni, őt keresni, hozzá közelíteni nehéz és fáradságos vállalkozás. Az, mivel Isten titokzatos valósága meghalad minden emberi elképzelést. Ezért van, hogy aki úgy gondolja, aki azt hiszi: Isten már megtalálta, — mégsem pihenhet el, mégsem nyugszik meg teljesen. Isten megtalálni: mindig magában hordja a további kérdésnek, a keresésnek csiráját. Ezért volt és marad Ő „örök témája”, örök problémája az embernek. Elsősorban — bár paradoxul hangzik — a hívő embernek. Lusta tanúja Istennek az, aki nem kérdez, nem keres újra és tovább a mindig nagyobb, a kimeríthetetlen és felfoghatatlan Isten után.

Tudatában vagyunk annak, hogy az ilyen és hasonló gondolatok sokakban gyarapodó reménységet, új és újabb lendületet, másokban viszont fokozódó nehézségeket, lehangoltságot támaszthatnak. Eszünkbe jut az agg Serapion esete, akiről Cassianus elmondja, hogy imádságban és önmegtagadásban töltött, hosszú életen át szolgálta Istenét. Számára a Szentírás szavai, hogy ti. Isten az embert saját képére teremtette, annyit jelentettek, hogy az ő Istene „emberképű”. Egy napon azután hozzá is elérkezett a hír, hogy Istenről nem szabad ilyen földhözragadott módon gondolkodni. Mindez — mondták neki — silány antropomorfizmus, márpedig az igaz hit tőle is azt követeli, hogy sokkal szellemibb Istenre gondoljon. A jó öreg igyekszik ugyan elhinni, hogy ez az „új tanítás” igaz, mégis, csak nehezen engedelmeskedik az őt kioktató püspököknek, nehezen fordul afelé a különös, „új” Isten felé. De hiába. Imádság közben nyugtalanság szállja meg az öreg Serapiont, mert azt veszi észre, hogy az az emberi alak, arc, amely felé eddig ima közben fordult, akit ő

eddig Istenként tisztelt, lassan szétfoszlik szeme elől. Keserű könnyek közt borul a földre és sirva panaszozza: Jaj nekem, elvették az én Istenemet, most már nem tudom, kihez forduljak, kihez imádkozzam? Ki mutatja meg hát számomra az igaz Istent?

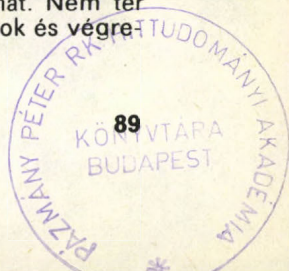
Minden kor, így napjaink hívője is kerülhet ilyen kritikus helyzetbe, ilyen választra. Hogyan vigasztaljuk, hogyan nyugtassuk meg? — Bár tudjuk, hogy a „mindig nagyobb”, az „egészen más” Isten nem emberi elképzelés függvénye, mégis, a jószándékú, lelke mélyén istenhívő, a nem éppen tudós, de Isten akaratát kereső, aszerint élő embereket nem szabad fölöslegesen „kioktatni”, megzavarni, — bármiképp is „képzeli el” Istent. És azt sem feledhetjük, hogy az az Isten, aki valóban felülmúl minden emberi elképzelést, maga is testet öltött, hogy meglátogathassa az embert. A tudóst és töprengőt csakúgy, mint az egyszerűt és tanulatlant. Mint *názáreti Jézus* érkezett közénk, hogy *köztünk élő Isten* maradjon. S amidőn Fülöp apostol így szól hozzám: Mutasd meg nekünk az Atyát, akkor az, aki a „láthatatlan Isten képmása” (Kol 1, 15), ilyen választ adott: „Aki engem lát, látja az Atyát is” (Jn 14, 9). *Paul Claudel* költői vénája a lényegre tapint, amidőn ezeket a szavakat adja a közénk jött Isten, Jézus szájába: „Nem azért jöttem, hogy mindent megmagyarázzak, hogy szétoszlassak minden kételyt, hanem, hogy beteljesítsek. Hogy jelenlétemmel pótoljam a magyarázat utáni vágyat” (Les invités à l’attention, in: Pages de Prose, Paris 1944. 319).

A közénk jött Istenbe, Krisztusba vetett hitünk nem passzív, ölbetett kezű életformának ihletője, hanem *mérhetetlen aktivitásnak erőforrása*. Korunk emberének — a hittől távolállónak is — „nem”-e, melyet a tapasztalt, átélt bajok, szenvedés és nyomorúság láttán Isten felé válaszként kimond, újra és újra Krisztus epifániája után kiált. Ezt a Krisztust viszont — szeretetét, áldozatos, másokért vállalt életét — ma elsősorban nekünk, hívő keresztényeknek kell megjelenítenünk a világ előtt. Abban a gyötrelmes vajúdasban, melyben a holnap születik a mában, minden istenhívő küldetése, hogy jobb, igazabb emberként éljen a világban. Feladata, hogy megjelenítse a szerető, a másokért élő, a mindenkiért mindenét odaadó emberré lett Istent. Hogy tanúságtevője legyen annak a „felfoghatatlan” és „rejtőző” Istennek, aki egészen emberközelsébe került, aki egy lett közülünk.

A mi Istenünk azonban *még emberként is „mindig nagyobb” marad*: mert a végtelen Szeretetet az ember — vesse bár latba minden erejét, hívő akarását, szellemi-fizikai képességeit — csak távolról tudja megközelíteni. De közelebb kerülhet hozzá, ha vérrel borított, szenvedő, keresztre vont testére tekint, mert a „fájdalmak férfiai” ugyanaz a titokzatos valóság, mint a megközelíthetetlen ragyogásban élő „mindig nagyobb” és „egészen más” Isten.

Istenről nem lehet faragott képet alkotni, őt nem lehet kőbe-szoborba vésve megmintázni, nem lehet lefesteni. És mégis, úgy tűnik, hogy az ő fenséges titka és emberszerető jósága, mérhetetlen távolsága és mellettünk álló közelsége markáns vonásokban áll előttünk a közénk jött Szeretetnek, Jézus Krisztusnak arcán. Benne Isten és Ember áll elénk, maga az Isten látható, valóságos emberként. Istennek talán legnagyobb titka rejlik e tényben, melyhez a szentimentális jámborság szintjéről „isteni magaslatra” kell fölemelkednünk.

Az Őszövetség látnokának felszólítását az Újszövetség embere is meg kell, hogy hallja: „Keressétek az Urat, míg megtalálható, hívjátok segítségül, míg közel van. Hagyja el az útját az istentelen, gondolatait a gonosz férfiú, — és térjen vissza az Úrhoz és Istenünkhöz. . . Mert az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és a ti utaitok nem az én utaim — mondja az Úr. Mert amennyivel magasabb az ég a földnél, annyiul magasabbak az én utaim a ti utaitoknál, az én gondolataim a ti gondolataitoknál. És amint a hó és a zápor lehull az égből, és többé oda vissza nem tér, hanem megitatja a földet, megöntözi és megtermékenyíti és magot ad a magvetőnek és kenyeret az evőnek, — úgy lesz az én ígém is, mely elhagyja számat. Nem tér vissza az hozzám eredménytelenül, hanem végbeviszi mindazt, amit akarok és végrehajtja azt, amire küldöm” (Iz 55, 6—11).



A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Wolfhart Pannenberg professzossal

A TEOLÓGIA NÉHÁNY FONTOS MAI KÉRDÉSÉRŐL

Az interjút ILLÉS GYULA RÓBERT készítette Münchenben, 1986. július 29-én.

Professzor Úr, az ember imago Dei, Isten képe. Mit ért Ön az imago Dei-n a teremtésben és mit az új teremtésben? Isten emberarca lesz általa nyilvánvalóbb?

— Az imago Dei gondolata már az Ószövetségben az ember benső célját jelenti, amelyre Isten a teremtés által a többi teremtmény körében rendeli őt. A Biblia első fejezetében találkozunk ezzel a kijelentéssel: „Isten szólt: Teremtsünk embert kép-másunkra”, majd hozzáfűzi egy másik kifejezéssel: „magunkhoz hasonlóvá”. Sokat vitatkoztak azon, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a két kifejezés: kép és hasonlóság. Vajon a hasonlóság többet mond-e, mint a kép, vagy a hasonlóság ugyanazt mondja még egyszer mint a kép, csak esetleg más szempontból? Ennek aztán jelentős következményei lettek az ember és az ember Istenhez fűződő kapcsolatának teológiájában. Azt gondolták ugyanis, hogy a hasonlóság — amennyiben az az Isten képe alkotott ember aktuális közössége Istennel — kegyelmi ajándék, ez pedig több mint a kép. A kegyelmi ajándék elveszhet a bűnbeesés által, az istenképiség azonban nem.

Ezen ószövetségi hely és annak patrisztikus és későbbi teológiai interpretációja mellett ott vannak azok az újszövetségi helyek, amelyek Jézust mondják Isten képének. S a kettő nehezen egyeztethető össze. Isten képe-e hát az ember mindig és mindenütt, vagy csakis Jézus az Isten képe? Már az egyházatyák foglalkoztak ezzel a kérdéssel. Iréneusz pedig már a második században azt mondta, hogy Ádám a kép szerint vagy a képre irányulónak teremtett, Jézus Krisztusban viszont maga Isten képe jelent meg testbe öltözötten. Talán még az lehetne leginkább mondani, hogy Jézus Isten emberi arca, az ember pedig — teremtett voltából következően — még úton van a felé az esemény felé, amelyben maga Isten képmása jelent meg történelmünkben Jézus Krisztus alakjában. Ha az ember arra teremtett hogy Isten képe legyen a teremtésben, akkor ezzel az Ószövetség azt akarja mondani, hogy az ember a Teremtőnek mintegy helytartója a többi teremtményhez való viszonyában; Isten megbízottja, aki azonban a teremtmények fölött nem rendelkezik önkényesen. Az ember arra rendeltetett hogy uralkodjék a teremtett világon, de ezt az uralmat a Teremtő nevében és őt helyettesítve kell gyakorolnia, vagyis kötve van Isten teremtő terveiben is. Mindez benne van az „Isten képe” gondolatban. Amint egy ókori keleti királynak a tartományokban fölállított képoszlopa a király jelenlétét testesítette meg, úgy testesíti meg az ember Isten jelenlétét a teremtett világban.

Ezt a gondolatot mondja ki az Ószövetség, de hozzá kell tennünk: ez csupán az ember rendeltetése, s nem mindig az ember realitása; s amit mondtunk, nem mindig felel meg annak, ahogy a teremtett világgal bánunk. Ez a rendeltetés csak Jézus Krisztusban lett teljessé, ahogy rajtunk is be fog teljesedni az eszkatalogikus beteljesedésben. Pál mondja ugyanis, hogy Jézus Krisztus képét hordozzuk majd, s Krisztusban való részesedésünk által megvalósítjuk azt a rendeltetésünket, amely felé a teremtés óta úton vagyunk. A régi teológia néha úgy gondolta, hogy ez az istenképiség már kezdettől fogva megvalósult, végleges, lezárt. Azonban az utolsó két évszázadban mindinkább előtérbe került, hogy az embernek a teremtésben nyert istenképisége rendeltetést jelent, az ember ez alatt a rendeltetés alatt áll, de ez csak a vég-ső beteljesedésben valósul meg; de már elkezdődött és számunkra is hozzáférhetővé vált Krisztusban.

Az egyház a jövő Krisztus jelen alakja. Isten uralma már megvalósult és még nem valósult meg. Lehet ez az egyik aspektusa Isten emberarcának?

— Az egyházfogalomnak ez az értelmezése viszonylag új, csak azóta van meg, amióta megtanultuk hogy az öskeresztény „egyház”-jelenséget inkább a kései apokaliptikus elvárások összefüggésében értelmezzük, amelyek Isten országának végleges eljöttére irányultak. Ez volt Jézus tanításának is a kiindulópontja. Csak azóta tanultuk meg hogy az egyházat Isten országa jelenléteként értelmezzük. Mert Isten országa az emberek békében és igazságosságban megvalósuló közösségének a beteljesedése. A béke és az igazságosság csak akkor lesz teljessé, ha majd feleslegessé vált minden emberi uralom, ha már Isten maga jutott uralomra az emberek szívében, s ezáltal képessé teszi őket a szabad közösségre. A béke és az igazságosság csak akkor valósul meg végérvényesen, mert addig az emberek érdekeikkel szembenállnak egymással. Szükség van tehát az emberi uralomra, hogy féken tartsa az individuumokat, nehogy kölcsönösen felfalják egymást. Csak ha majd megszűnik minden emberi uralom, tehát minden emberi elnyomás is, ha megszűnik minden olyan állapot, amely szükségessé teszi az emberi uralmat mint a külső béke feltételét, — akkor valósul meg Isten országa békében és igazságosságban. Isten országának köze van tehát ahhoz, hogy az ember társadalmilag a békében és igazságosságban való életre van rendelve. De mint keresztények, tudjuk azt is, hogy ez a közösségi élet békében és igazságosságban az ember bűne miatt nem lehet teljessé, nem valósulhat meg ebben a világban, bár sokan, például a marxisták is, az ellenkezőjét állítják. Nekünk, keresztényeknek, illuzórikusnak kell tekintenünk ezeket az elvárásokat, mert nem vesszük tekintetbe az ember realitását: az ti., hogy milyen az ember a maga bűnös voltában, önkeresésében, tehát konfliktusaiban is. Az eljövendő Isten országa azonban, amely csak a bűn és a halál legyőzése után lesz teljessé, már jelen van Jézusban, ahogyan Ő hirdette, de jelen van egy közösség alakjában is.

Ez a közösség, amely egyesít bennünket az eszkatologikus asztalközösség jelében, a közös kenyér vételében, és a bor által, ami az élet tökéletességének a jele. Az étkezés jelével, az étkezés megünneplésével már Jézus is kifejezésre juttatta földi életében azt, amit hirdetett: Isten uralmának a jelenlétét. És ez a közösség, amely Jézus asztala körül nőtt egybe, halála és föltámadása után is folytatódott, — ez az egyház életének a magja. Ennyiben van ott az egyház az emberek minden kapcsolatában a jelszerű ábrázolás, de még nem a végleges megvalósulás módján. Csak e jelszerű szentségi ábrázolás módján van jelen és hatékony az embereknek az Isten országában megvalósuló közössége. És annyiban, hogy az ember emberségének beteljesedése a többi emberrel való közösségben realizálódik; valóban olyan mód ez, amelyben kifejezésre jut Isten emberi arca és az emberek iránti jóakarata.

Krisztológia felülről és krisztológia alulról — olvassuk, halljuk ma gyakran. Mit jelent itt: alulról és felülről?

— A múltban igen sokszor a Szentháromság tana felől építették föl a krisztológiát az örök Isten Fia megtestesülésének az aspektusában, aki az Atya háromságos közösségéhez tartozik. Ő jön el az emberek közösségébe, korba és történelembe, és emberré lesz. Így jön létre az isteninek és az emberinek a közössége, a két természet egy személyben, Jézus Krisztus. A krisztológiának ez a fölépítése, amely különösen így egyezik az ősegyház ábrázolásmódjával, nem rossz; egyetlen igazhitű teológus sem utasíthatja el ezeket a kijelentéseket, azonban ezek a mai ember számára érthetetlenek. Érthetetlenek azt a kérdést tekintve, hogy mi igazolja az ilyen kijelentéseket. Ezért véleményem szerint az egyházi dogmának ezek a kijelentései csak úgy tehetők érthetővé, ha ki lehet mutatni, hogy azok a Názáreti Ember-Jézus történeti valóságának az értelmezése, mégpedig teljesen találó, megfelelő értelmezése. A megtestesülés gondolata megfelel annak a sajátos tényállásnak, hogy Jézusban már jelenvalóvá lett Isten eljövendő uralma, úgyhogy Isten volt benne jelen, bár az evangéliu-

mok nem az inkarnációs krisztológia nyelvén fejezték ezt ki. Csak a húsvéti esemény fényében lehetett aztán úgy fogalmazni, hogy Isten jelen van Jézus útjának egészében. Később aztán még pontosabban meghatározták, hogy Isten, a Logosz, Isten, a Fiú van benne jelen: az, aki hozzátartozik a Szentháromság örök közösségéhez, — most emberré lett. Mindezek a kijelentések igazolhatók mint Jézus történeti föllépésének, földi útjának, sorsának az értelmezése, — egészen a kereszthalálig és a föl-támadásig. Ily módon lehet elfogadhatóvá tenni ezeknek az egyházi tanításoknak a jogosultságát. Ez az a l u l r ó l induló krisztológia, amely megkísérli a hagyományos katolikus krisztológia megfogalmazásait megalapozni az Ember-Jézus történeti valóságának az oldaláról, de természetesen nem zárja ki a f e l ü l r ó l induló krisztológiát. Mert ha már kifejezésre juttattuk annak a megfogalmazásnak a jogosságát, hogy Krisztusban maga Isten jelent meg, akkor szükség lesz arra is, hogy Istennek Jézusban való jelenlétét magának Istennek az oldaláról is értelmezzük, ezért el kell mélyednünk a felülről induló krisztológia gondolatmenetébe is: Isten Fia a megtestesülés eseményében leszállt Isten örök közösségéből a mi történelmünkbe, a mi testünkbe.

Mit értünk a „Logosz-krisztológia” kifejezésen?

— A Logosz-krisztológia az első évszázadok ősegyházi, patrisztikus krisztológiájának egyik fejlődési szakasza. Amikor ugyanis megpróbálták pontosabban leírni Isten Jézusban való jelenlétének a gondolatát a bibliai „Atya” és „Fiú” fogalmakkal, teljesen egyértelmű volt, hogy nem az Atya lett Jézusban emberré, hanem a Fiú, aki azonban közösségben van az Atyával. A „Fiú” kifejezést viszont, amely már korán Jézushoz kapcsolódott, a János-evangélium összeköti az isteni Logosz fogalmával. A Biblia első mondatai szerint a világ a Logosz, az Ige által teremtett; a Logosz mind a görög, mind a katolikus filozófia szerint azt az elvet jelöli, amelyből létrejött a világ. Amikor a Fiú-fogalmat a Logosz fogalmával interpretálták, ezzel azt mondták ki, hogy az isteni valóságnak az az alakja, amely különbözik az Atyától, belépett egy emberi testbe, egy emberi életbe, mégis ugyanaz az isteni valóság maradt, amelyből minden, az egész világ létrejött.

Jézus az emberek képviselője az Atya előtt. Nem Isten emberarcának a kifejeződése ez is?

— Hogy Jézus Isten képe, ez jelenti Isten emberarcát, amint már mondtam. Hogy Jézus Isten előtt az emberek képviselője, ez úgyszólván ennek a tényállásnak a megfordítása. Ebben a helyettesítés gondolata van benne: Jézus egybefogja az egész emberi nemet, amennyiben odalép mindenkinek a helyére, elszenvedi a halált mindenki helyett, s ugyanakkor föl is támad mindenki helyett mint a holtak zsengeje. Így mindannyian eljutunk teremtményi rendeltetésünkhöz, Isten képmásához, amennyiben közösségbe kerülünk vele, részesedünk benne; az ő képét hordozzuk, amint Pál mondja.

Mit jelent Jézus pokolraszállása?

— Jézus pokolraszállása hitvallásunk egyik cikkelye. Az Apostoli Hitvallásban ez áll: „Szálla alá poklokra”, az újabb német fordítás viszont így mondja: „Leszállt a holtak országába”, aszerint, hogy hogyan fordítjuk a megfelelő görög kifejezést. De a nikeai hitvallásban is benne van ez a kifejezés, s nagy szerepet játszott a keresztény művészetben, de különösen is a görög teológiában. Az ősegyház ebben a gondolatban, amely az Újszövetségben csak egyszer, viszonylag későn fordul elő találta meg annak kifejezését, hogy Jézus nem csupán a jelen és a jövő nemzedékek embereinek hozta meg az üdvösséget (úgyhogy mindazok, akik Jézus előtt éltek, elvesznek az üdvösség számára), mert hiszen Jézus pokolraszállása — s azt olvassuk, hogy a Hádészben a halottaknak, a lelkeknek hirdette az üdvösséget — a keresztény művé-

szet értelmezése szerint azt jelenti mindenekelőtt, hogy minden Krisztus előtt élt nemzedék számára is megnyílik az üdvösség lehetősége. Ezért mutatják az őskeresztény mozaikok, amelyeket az első keresztény századok bazilikáiban a bejárati falon találunk, hogy hogyan tapossa Krisztus lába alá a pokol küszöbét. A bilincsek szét-pattannak, ő lenyúl és kihúzza Ádámot, s Éva is vele jön. Szem előtt kell tartanunk, hogy Ádám és Éva az egész emberiséget jelenti — hiszen nemcsak egyes emberek ők —, tehát a Krisztus előtti idő teljes emberi neme megkapja Krisztus pokolraszálása által az üdvösség lehetőségét. Ez nem jelenti azt, hogy feltétlen garanciánk van arra, hogy minden ember eljut a boldogságra; jelenti viszont a krisztusi üdvösség felkínálásának az egyetemességét a múltra vonatkozóan is. De úgy is mondhatnók, hogy a sok régi kultúrára vonatkozóan is, amelyek egyáltalán nem kerültek érintkezésbe a kereszténységgel, a keresztény missziókkal. Az üdvösségnek ez az egyetemessége seholsem fejeződik ki olyan erősen, mint Krisztus pokolraszállásának a gondolatában és tanában.

Hogyan beszélünk ma a világ Krisztus által történt teremtéséről?

— Ez bizony nagyon nehéz tétel. Az első pillantásra úgy tűnik, hogy mitológiába illően beszélünk, amikor azt mondjuk hogy a világ Krisztus által teremtett. Hiszen Krisztus ember is, aki egy meghatározott időben született; — hogyan egyeztethető össze ez a kettő? Vagy ha azt mondjuk, hogy a világ az isteni Logosz által teremtett, de Krisztus megtestesülése előtt, itt megint csak felmerül a kérdés: hogyan tudjuk összeegyeztetni a világnak az idő kezdetén a Logosz által történt teremtését és Jézus Krisztus történeti életét. Talán úgy kell a kettőt együtt látnunk — s ehhez csak a modern fejlődéstan, a biológiai fejlődéstant is beleértve adta meg a lehetőséget —, hogy csak Jézusban lett teljessé a teremtés. A teremtés nem azt jelenti, hogy valami kezdetben, azonnal, tökéletesen megvan. A teremtés hat napja leírja az egész teremtéstörténetet, a világ kialakulása időbeli lefolyásának egész folyamatát, s nem csupán a kezdetét. Krisztus megjelenése a teremtés tetőpontja és beteljesedése. Elmondhatjuk tehát, hogy az egész teremtés Jézus Krisztusra irányul, benne bírja célját, s annyiban van általa, mert erre a célra teremtett.

Jézus az antropológia ősoka. Mit ért Ön az antropológián?

— Az antropológia fogalma nem specifikusan teológiai fogalom, hanem általában és egyenként a humán tudományok körébe tartozó fogalom, mindazon tudományok gyűjtőfogalma, amelyek az emberrel foglalkoznak. A teológiának is megvan ebben a maga szerepe. Az antropológia bizonyos kérdései csak a keresztény teológia révén kerültek a vita középpontjába, mint például az ember történetisége, de mindenekelőtt az, hogy minden egyes ember személy, s mint személy a maga méltóságában a többi ember számára sérthetetlen. Ezt a gondolatot az ókor így nem ismerte. Gyökerei a zsidó hitre, a zsidók humanizmusára nyúlnak vissza, amely az ember istenképi rendeltetésével okolja meg azt, hogy az egyik ember nem ölheti meg a másikat. A Genézisben az ember érinthetetlen, mert Isten képe. Ez a gondolat tovább hatott, egészen a mai jogi szemléletünkig, egészen az emberi jogok megfogalmazásáig, úgyhogy valóban elmondhatjuk, a kereszténységnek és a krisztológiának biztosan messzeható jelentősége volt az antropológia szempontjából.

Mit ért Ön a hermeneutika kifejezésen?

— A hermeneutika a tolmácsolás, a fordítás, a fordítás közben az értelmezés művészetete. A hermeneutika görög szó, Hermész nevével függ össze, aki az istenek küldönce volt, s akinek az volt a feladata, hogy tolmácsolja az istenek akaratát azoknak, akikhez küldetett, vagyis hogy emberi nyelven fejezze ki, hogy mi az istenek akarata. A hermeneutikának tehát az a dolga, hogy tolmácsolja, értelmezze, mindig a saját korának megértési lehetőségei szerint azt, amit elmúlt korok régi szövegeiben fogalmaztak meg.

Vajon a karizmatikusok és a bázisközösségek az egyház egységének ökumenikus jelei?

— Korunkat különös mértékben jellemzi, hogy új vágy ébredt a keresztények egy-
sége iránt. Ez a vágy, amely már nem teljesezhet be a felekezetek között fennálló
hagyományos sorompók és ellentétek között, fejeződik ki ezekben a bázismozgal-
makban, mint amilyenek egyrészt a bázisközösségek, másrészt a karizmatikus moz-
galom. S itt nem azokról az egyes formákról van szó, amelyekben kifejezésre juttat-
ják hogy átlépik a keresztények között húzódó hagyományos határokat. Ezeknek ha-
gyományos kifejeződési formája a számos ökumenikus bizottság, a fáradságos tár-
gyalások az egyházak között a tanítás megfogalmazásáról, amit az átlagos keresztény
sokszor nem is képes megérteni. Mert ha az egyházak az egymás közötti kapcsola-
taikban úgy akarnák megszüntetni a szakadásokat, hogy föladják mindazt amit taní-
tanak, akkor nem maradna semmilyen hit-tan, semmi, amit mint tartalmat megvall-
hatnának a hitünkben. Ez nem történhetne meg a kereszténység becsapása nélkül.
Szükség van ezért arra is, hogy az egységes törekvésnek különböző módozatai le-
gyenek. Ide tartozik a helyi gyülekezetek élete is, és ennek egyik kifejezési formája
a bázisközösség. A protestáns egyházakban mondhatnók, sokkal több bázisközösség
van, mert azokban eleve a helyi közösség (gyülekezet) az egész keresztény élet auto-
nóm alapja, s a területeket átfogó minden összefüggés a helyi gyülekezetek függvé-
nye. Talán ez is egy alkalom az egyház ökumenikus értelmezéséhez. Az ortodox, ke-
leti keresztény hagyományban is nagyon hangsúlyozták az egyház értelmezése
szempontjából a helyi, istentiszteleti közösség jelentőségét. Ez áll a II. Vatikánum óta
a katolikus egyházra is: az egyház elsősorban az a közösség, amely bármikor, bárhol
istentiszteletet ünnepel. Hogy azonban mindezeknek a közösségeknek a Krisztus egy
Testének világot átfogó kapcsolatában kell állniuk, ezzel az új felismeréssel mi, a
szétvált, felekezeti egyházakból valók, ma ismerkedünk.

Hogy látja Professzor Úr, a kultúra és a hit kérdését a mai ökumenikus teológiában?

— A kereszténység kultúrateremtő volt egész története folyamán, mert nyitott volt
azon kultúrák gazdagsága iránt, amelyekbe belépett. Ez nem csupán egyszeri ese-
mény volt — a kereszténység belépése a görög világba —, hanem újra meg újra
megtörtént például a magyarok és germánok megtérítésekor, s ma is meg kell tör-
ténnie — ma inkultúrációnak nevezik — például Indiában, Kínában vagy Afrikában.
A keresztény misszió nem zárkozhat el azon népek kultúrája elől, akikhez eljut: nem
szabad ezekre a népekre ráerőltetni egy idegen kulturális örökséget, a keresztény-
ségnek viszont el kell sajátítania, magáévá kell tennie az ottani kultúrát. Ez nem any-
nyit jelent hogy most esetleg hanyagoljuk el a görögök, a rómaiak, Európa és Ameri-
ka népeinek kultúráját. Ez nem alternatíva! A kereszténység nagy gazdagsága, az
egyház kulturális gazdagsága éppen abban áll, hogy a történelmen át vezető útján
mindig új kultúrák csatlakoztak hozzá örökségükkel, s ezzel gazdagították a kereszt-
ény tudatot, minden keresztény nép közös tudatát. Ennek így kell lennie továbbra
is, és a hellenizmus, Róma, az európai és az észak-amerikai népek örökségéhez hoz-
zá kell jönnie India és Kína, de Afrika nagy kulturális örökségének is, — persze meg-
keresztelve, nem keresztületlenül. Ugyanúgy megkeresztelve kell azokat beépíteni
a kereszténységbe, mint ahogy az embereket is meg kell keresztelni, akik Krisztus
Testének a tagjaivá lesznek, mert különben az idegen kultúra elnyeli a keresztény
jellegét. Mert ez is megtörténhet. Ez a kockázat ott van minden ilyen folyamatban.

Utolsó kérdésünk: min dolgozik jelenleg, Professzor Úr?

— Éppen befejeztem egy kis könyvet. Nem teológiai mű, legalábbis nem közvet-
lenül teológiai. Egy filozófiai előadásorozat, melynek címe: „Der Gottesgedanke
und die Erneuerung der Metaphysik” (Az istengondolat és a metafizika megújulása).
A filozófiában ma ismét nagyon sürgető kérdéseket tesznek föl egy új metafizika

íránt. Úgy gondolom, hogy a teológiának részt kell vennie ebben a mozgalomban, amely a filozófiából indult ki. Ezért tartottam ezeket az előadásokat. A korábbi nemzedékek is ismételtlen hozzájárultak a filozófiai vitákhoz, s véleményem szerint ezt kell tennünk mindig nekünk, teológusoknak. Ezen kívül egy nagyobb terven dolgozom, de ez hosszabb időt vesz igénybe. Egy olyan művet tervezek, amely a dogmatikát a maga egészében mutatja be, s amit én rendszerező teológiának nevezek. Az eszményi az lenne, ha egy kötetben tudnám ezt elkészíteni, de ez valószínűleg nem fog menni, s legalább két kötetre lesz szükség.

Professzor Úr, köszönöm az interjút a Magyarországon megjelenő TEOLÓGIA nevében.

WOLFHART PANNENBERG (szül. 1928), a rendszerező teológia professzora a müncheni egyetem evangélikus hittudományi karán, — napjaink egyik legnevesebb hittudósa.

Fordította: Bánhegyi B. Miksa

T Á V L A T

Cselényi István Gábor

ISTEN SZEMÉLYISÉGE A TEIZMUS-VITA TÜKRÉBEN

A teizmus rendszere. A Concilium folyóirat néhány évvel ezelőtt egyik tematikus számát Isten személyessége kérdésének szentelte (Ein persönlicher Gott? 1977. márc.). E szám szerzői — főleg az itthon a „Teológiai Kiszótár”-nak Rahnerrel együtt társszerzőjeként ismert Herbert Vorgrimler: Neue Kritik des Theismus c. írása — nyomán szeretném a következőkben végiggondolni: a katolikus teológia hogyan felel e kérdéssel kapcsolatban a ma felvetődő problémákra. A közzefogásban a kereszténység egyet jelent a személyes Istenbe vetett hittel. Pedig — mint Vorgrimler rámutat — Isten személy-voltának kérdése (maga a probléma) viszonylag későn jelent meg. Csak az újkortól kezdve beszélhetünk úgy a teizmusról, mint körülhatárolt teológiai-filozófiai rendszerről. S itt Vorgrimler idézi Ralph Cudworth háromszáz évvel ezelőtti „meghatározását” arról, mi is a teizmus; „Az abszolút, világon kívüllévő személyes Isten létezésébe vetett meggyőződés, aki a világot teremtette és fenntartja, s akinek ezek a tulajdonságok járnak ki: a végtelenség, a mindenhatóság, a tökéletesség.” A hagyományos teodicea, mint „természetes istentan”, lényegében ennek az istenfogalomnak igazolására törekedett, s azt is fontos elemként hangsúlyozta: az erkölcsi rossz nem Isten, hanem az ember műve. A teizmus rendszerét — mondja Vorgrimler — az I. Vatikáni zsinat sok tekintetben megerősítette, sőt, mondhatnók, dogmatizálta. Tanítása szerint az ember a természetes értelem fényénél eljuthat Isten létének, Teremtő-voltának, tulajdonságainak, gondviselésének elismerésére (vö. DS 3001—5, 3026). Ezzel azonban a zsinat semmiképpen sem akarta a „természetes teológiát” a keresztény teológia kiindulópontjává tenni, hanem éppen az üdvösségtörténet vonalát kívánta követni (amely ti. a teremtéssel kezdődött); Isten tulajdonságaira és gondviselésére vonatkozólag pedig egyszerűen átvett formulákat az első évezred teológiai szótárából. Amikor Isten személyességéről esik szó, ezzel a tanítóhivatal azt juttatja kifejezésre: Isten alapvetően független és szabad a világgal szemben. De a zsinat tanításában Istennek ez a tulajdonsága is üdvörténetileg: Krisztus és a Szentlélek művébe ágyazva jelenik meg. Századunkig — emlékezett Vorgrimler — a protestáns teológia is megmaradt a teizmus keretei között. Bár a kanti kritika alapján ez a teológia bizonyos kétellyel közeledik a „természetes” istentan lehetősége felé, továbbra sem lép túl a keresztény évszázadok folyamán kiérlelődött istenhit, azaz a teizmus körét.

Századunk problémái. A huszadik században azonban új hang jelentkezik, melyet — a neves münsteri dogmatikus jelzett tanulmánya alapján is — így jellemezhetnénk:

teizmus-kritika. A probléma súlyát mutatja, hogy nemcsak az ateizmus különböző formái vetnek fel nehézségeket (ezekről most nem is szólunk), hanem teológiai irányzatok, protestáns, sőt katolikus részről is. De vajon mik lehetnek ennek a kritikus hangnak a gyökerei? — Mint Vorgrimler rámutat, már a hagyomány régebbi rétegeiben is jelentkezett — Ágostonnál és Assisi Szent Ferencnél, illetőleg Luthernél — a gondolat: az ember elveszítheti „Isten közvetlenségét”. Ez a tapasztalat — Isten rejtőzésének megapasztlása — erősödik fel századunkban, nemcsak ateisták, hanem sokszor mélyen hívő keresztények életézésében is. Ebből nő ki az amerikai, majd európai kontinensen is, az „Isten-meghalt-teológia”, amelynek következtetésével természetesen már nem érthetünk egyet.

Századunk világhatásirányai, főleg a világháborúk felerősítik a rosszra vonatkozó teodicea-problémát is. Sokszor még a meggyőződéses hívőkben is felmerül a kérdés: hogyan egyeztethető össze az „abszurd” dolgok jelenléte Isten mindenhatóságával és szeretetével; vajon a szenvedés felfogható-e úgy, mint áldozat, amely a túlvilági életben nyer kiegyenlítő-dést, vagy kielégítő-e, ha azzal felelünk: ez „az emberi szabadság ára”? Ezek a kérdések a rossz problémájának újraátgondolását sürgetik. — Az istenfogalomnak, — mondja Vorgrimler — vannak szociológiai következményei is. Azzal, hogy hagyományos megközelítésben elsősorban a „múlt felől” épül fel, könnyen válhat a „meglévő” (ti. tulajdon, hatalmi rend stb.) szentesítőjévé. Így még azok a tisztán teológiai törekvések is, amelyek a „jövő felől” (vagy a jövő felé való nyitottságában) akarják megérteni az embert, s Istent mint az ember és a világ jövőjét állítják az eszmélődés középpontjába, valamiképpen a (legalábbis az egyoldalúan értelmezett) teizmus kritikáját jelentik.

A nem kellően taglalt teremtéshit is vezethet félreértésekhez. Egyesek (mint Améry) úgy vélik: a környezetszennyeződés a „Hajtsátok uralmatok alá a földet” felszólítás következménye. Már csak ezért is újra át kell gondolnunk az ember „kép-más” és „keze”-voltának szerepét, s valóban árnyaltabb képet kell alkotnunk Istenről mint Teremtőről.

Új szempontok jelennek meg Isten személyessége kérdésében is. S itt utalni szeretnék — legalább a probléma-felvetés erejéig — a jelzett Concilium-szám néhány további írására is. Mint erről Nemeshegyi Péter számot ad (Gottesbegriffe und Gotteserfahrungen in Asien), a személytelen abszolútumot feltételező ázsiai vallások előterében a katolikus teológián belül is felvethető a kérdés; az isteni létteljesség — dominánsan személyes vonásai mellett — nem jellemezhető-e személytelen (vagy inkább „személyentúli”) vonásokkal? — Hasonló elvi lehetőségekre hívja fel a figyelmet Frans Maas belga kármelita is (Das persönliche oder unpersönliche Göttliche), ugyanis a nyugati misztika két ága; a jegyes-misztika, amely a Krisztussal mint vőlegénnyel megélt szeretetkapcsolatra helyezi a hangsúlyt, tehát Istenben a személyes vonást helyezi előtérbe (vö. Keresztes Szent János misztikája), és az ún. lényeg-misztika, amely az emberi belső és a — többé-kevésbé személytelen — „isteni” egyesülését tűzi ki célul (így Eckhart mester életműve), még ha a kettő nem is választható el egymástól. Mint Manfred Vogel ugyanitt rámutat (Einige Reflexionen über die jüdischen Gottesbegriffe), hasonló kettősség — Isten mint „te” és mint „valami” — még az egyébként döntően személyes Istent feltételező zsidó misztikában is nyomon követhető.

Ehhez még hozzá vehetjük a keleti teológia sokszor hangoztatott észrevételét: Nyugat az Isten-fogalom belül mintha inkább a (személytelen) „isteni természet” helyezné a hangsúlyt, nem pedig a „személyekre”. Kelet látásmódjában képtelenségnek tűnik „személyes (ti. egyszemélyű) Istenről beszélni, ha egyszer tudunk a Szentháromságról. Ramiero Cantalamessa ezzel kapcsolatban a jelzett Concilium-számban megjegyzi: valójában Kelet és Nyugat is Isten egységéből indul ki (vö. „Hiszek az egy Istenben . . .”) de utóbbi hajlik arra, hogy ezt az egységet személytelennek vagy személy-előttinek fogja fel, míg a görögök számára az egység forrása személyes: ti. maga az Atya. Végül problémát vet fel a világkép átalakulása is, amely Robert Mellert írásának kiindulópontja (Die Prozesstheologie und das personale Sein Gottes).

Nem-teista út? Meg kell vallanunk — még ha nem is értünk velük egyet —, hogy korunkban számos (elsősorban protestáns) teológus nem elégszik meg a merő problémafelvetéssel, a kritikán is túllép és a nem-teista utat választja (ami azonban nem az a-teizmust, Isten elvetését jelenti!). Ennek a választásnak képviselőit is Vorgrimler tanulmánya alapján szeretném bemutatni. — Elsőként Paul Tillich nevét érdemes megemlítenünk, aki programul tűzte ki maga és követői számára a teizmus túlhaladását. Úgy vélte, antropomorf istenfogalom él bennünk, de meg kell próbálnunk eljutni az Isten fölötti Istenhez. Ha radikálisan akarjuk képviselni azt az elvet, hogy Isten „maga a Lét” (s ez a gondolat nemcsak az újplatonistáknál, de az egyház kétezer éves hagyományában is mindig jelen van), akkor — mondja — nem fogadhatjuk el azt a kifejezést, hogy Isten „létező” (Seiende), Isten „létezéséről” és „lényegéről” sem beszélhetünk, de Isten személyessége is antropomorfnak tűnik. Vorgrimler megjegyzi: Tillich ezzel nem személytelen vagy „személy alatti” istenfogalomig kívánt eljutni, hanem azt a lehatároltságot akarta elkerülni, Istenre vonatkoztatva, ami az emberi személy jellemzője.

Rudolph Bultmann is hasonló úton jár. Úgy véli, semmit sem mondhatunk arról, milyen Isten „önmagában”. Mint transzcendens valóság, nem a létezők” köréhez tartozik, nem mondhatjuk: valamiféle „világ fölötti vagy világon kívüli” lény, hanem a világban s az emberi létezésben, az ember szellemi létközpontjában válik tapasztalhatóvá, mint belső fény, anélkül, hogy a gondolkodás tárgyként tudná megragadni. Itt Bultmann az evangélikus hagyományt követi — jegyzi meg Vorgrimler —, amely mindig is óvott az Isten-kép tárgyiasításától. De épp, mert Isten fogalmilag megragadhatatlan, Bultmann szerint velünk szembenálló személynek sem nevezhetjük.

Bultmann nyomán járva néhány követője a teizmus további összetevőit is kérdőre vonja. Herbert Braun szerint nincs értelme olyan, „önmagában létező istenség”-ről beszélni, amely vagy aki irányítja a „történelem folyását” (s itt nyilvánvalóan nem veszi figyelembe, hogy a teológia mindig is helyet adott a „másodlagos okoknak”, s az ember szabadságának). Mégis megőrizhető az istenfogalom, mondja, ha ti. Istent úgy fogjuk fel, mint az embertársi szeretetben megélt „pszichológián-túli történet”. „Az ember mint ember, a maga embertársiságában foglalja magában Istent”, vallja Braun, és mint újszövetségi biblikus, a szeretet gyakorlásában találja meg a keresztény istenhit végső értelmét. — Hasonló következtetésekre jut el Dorothee Sölle is. Mint híres könyvének már címében is kifejezi, nem-teista módon akar-hinni Istenben (Atheistisch an Gott glauben). Az emberrel szembenálló istenfogalom helyett (és ezzel az aláhúzással már tévedésének gyökerére is rá szeretnénk mutatni, ti. Isten nem „kontra” viszonyban áll velünk) szerinte a „tulajdonságok nélküli Isten” ideje jött el, aki az embertársakért való cselekvésben ragadható meg. Ennek alapján Sölle radikális politikai teológiáig jutott el. Következtetésére még visszatérünk.

Az évszázad problémáiban gyökerezik Ulrich Hedinger „messianisztikus teológiája” is. Ő a teizmusnak azt a mozzanatát veti kritika alá, hogy Isten a „legtökéletesebb létező”, ez ugyanis szerinte nem fér össze a katasztrófák, a szenvedés tényével. Szerinte a „látta Isten, hogy minden, amit alkotott, jó”, nem annyira tény, mint ígéret, elérendő cél; a teremtés állandó folyamat, amelyben a világ egyre tökéletesebbé válik, immár az ember közreműködésével is, és végső soron Isten országában válik majd teljessé (innen a „messianisztikus” jelző). S itt, valljuk meg, nem elégedhetünk meg azzal a metafizikai válasszal: a világ „hiányosságai” Istent „nem érintik”, Hedinger és mások problémafelvetése Isten és a szenvedés viszonyának újragondolását sürgetik — mutat rá Vorgrimler. E kérdésre szintén visszatérünk.

Isten a változás sodrában? A század talaján fogant teológiák sorában külön figyelmet érdemel az ún. folyamatteológia (Prozesstheologie), amelyet a híres filozófus és matematikus, Alfred North Whitehead (1861—1947) neve fémjeléz. Mint Mellert jelzett írása beszámol erről, ez a rendszer a teizmus számos axiómáját (Isten örökkévaló, változhatatlan, szellemi, nem függ a világtól) kérdőre vonja. Az arisztotelészi vagy

szenttamási létfogalommal ellentétben a lét itt alapvetően dinamikus, ezért Isten nem lehet „mozdíthatatlan Mozgató”, hanem maga is „processzus”, folyamat, amint azt már az európai kontinensen is számos teológus megfogalmazza (vö. Ebeling, Küng, sőt Ratzinger is). Whitehead azonban ennél is tovább megy. Azt tartja, Isten és a világ a lét két pólusa, így Istennek is van „fizikai” oldala, belülről éli át a világ térbeli-időbeli mozgását (tehát időben létezik), sőt nemcsak a világ függ Istentől, hanem Isten is a világtól.

A folyamatteológiának leginkább azt szokták szemére vetni, panteizmust takar. Mellert szerint szó sincs itt arról, hogy Isten és a világ azonos lenne. Nem panteizmusról, hanem panenteizmusról kell beszélnünk ebben az esetben: Isten és a világ két különböző valóság, de a világ Istenben áll fenn, amire az fogódzópont a Szentírásban is (Benne élünk . . .). A folyamatteológia tehát abban egyezik meg a hagyományos teizmussal — s egyúttal abban tér el a panteizmustól —, hogy megőrzi Isten egyedí voltát, viszont éppúgy, mint a panteizmus — szemben a teizmussal — kölcsönös függési viszonyt tételez fel Isten és a világ között. A szóhasználat, mondja Mellert, valóban meglepő, de gondoljuk csak át: vajon az imádsággal nem azt feltételezzük-e, hogy Isten „befolyásolható” (vö. a kánaáni asszony történetét!), s vajon a megtestesülés nem azt jelenti-e, hogy Isten (Jézusban) időben-létezővé, „testté lett”, értünk vállalt halálában „tőlünk függővé” vált? — A párbeszédet valahol itt kellene kezdenünk a folyamatteológiával.

De vajon hogyan állunk ugyanebben a rendszerben Isten személyes voltának kérdésével? Whitehead nem adott egyértelmű feleletet. Mellert szerint istenfogalma egyaránt értelmezhető úgy, mint létmozzanatok sorozata, vagy mint egyetlen, maradandó „tisza aktualitás”. Mindkét esetben elgondolható, hogy ahhoz hasonló ontológiai szerkezetű, mint az emberi személy, de úgy is elképzelhető, mint „személyfölötti”, a mi személyes létsíkunkat meghaladó valóság. Bármelyik irányba halad is a folyamatteológia — vallja Mellert —, a „perszonalista beszédmód” mindenképpen alkalmazható az Isten—ember kapcsolat leírására. Isten „időbelisége” és „ránkvonatkoztatottsága” lefordítható úgy is — s ez épp a keresztény hit alap-állítása —, hogy Isten és ember között kapcsolat, párbeszéd kezdődött. „Isten hatalma abban áll — mondja maga Whitehead —, hogy imádásra indít”. A folyamatteológia így hatásos eszköz lehet a keresztény hit ébrentartására. A velünk „együttjáró Isten” fogalma elmélyítheti a Szentírás alap gondolatát, hogy Isten tényleg a mi Istenünk, hogy elkötelezte magát mellettünk Jézus Krisztusban.

A teizmus védelmében. A teizmuson túllépő irányzatok mellett korunk teológiájában jelen van az az áramlat is, amely a teizmus megvédésére irányul. Ennek képviselőit is Vorgrimler írása alapján szeretném bemutatni. Evangélikusok köréből ott van mindenekelőtt H. Gollwitzer, aki „radikális” társaival szemben hangoztatja: a teizmus a keresztény hit feladhatatlan magvához tartozik. Elkerülhetetlen, hogy „teista mondatokat” alkossunk, amelyekben ti. Isten úgy szerepel, mint bizonyos „tett-kijelentések alanya”, még ha nem is dönthető el, mennyi ebben az emberi elem. — Hasonlóan vélekedik a szintén evangélikus H. Ott is. Arról beszél: a teizmus mélye igaz, sőt létezésünk legmélyét világítja át. Megpróbál választ keresni számos, a nem-teista irányzatok által felvetett problémára. Úgy látja: a helyesen értett teizmus nem állítja, hogy Isten világon-kívüli volna (vö. transzcendens és immanens voltát!). Ami Isten személyességét illeti, Ott szerint a „személy” kifejezés valóban csak analóg módon alkalmazható Istenre, helyesebb ha úgy mondjuk: személyfölötti. Valósága tényleg a lét kategóriájában ragadható meg (vö. Tillich, Bultmann), de a mi oldalunkról nézve, a hozzánk való vonatkozásában mégis valamiképpen személyes ez a viszony.

Mint láttuk, a nem-teista rendszerek másik s talán legfőbb vitapontja a rossz jelene. Jürgen Moltmann számára Auschwitz éppúgy kulcsszó, mint Sölléék számára, szerinte azonban éppen ez (a szenvedésről szerzett tapasztalat) vezet el Isten metafizikai létének árnyaltabb átértéséhez. A kereszt (benne minden ember szenvedése)

ugyan valóban kérdéssé teszi, beszélhetünk-e a klasszikus metafizikák „szenvedésre képtelen” (inpassibilis) Istenről, de világossá teszi, miben is áll Isten személyes léte: „Isten léte a szenvedésben áll, és a szenvedés magában Isten létében megy végbe, mert Isten szeretet”.

A század problémáira a katolikus teológia is figyelemmel van. Karl Rahner pl. szívesen alkalmazta a „negatív teológia” kifejezéseit (a sötétségnek, Isten hallgatásának és név-nélküliségének megtapasztalása). Akárcsak Moltmann, hangoztatta, hogy a keresztény élet dinamikája Jézus keresztjére (és feltámadására!) irányul, s hogy valóban ebben fedezhetjük fel igazán: Isten tényleg — szeretet. Rahner annak is sokszor hangot adott: a kinyilatkoztatásból feltáruló istenkép mérhetetlenül túllépi a metafizikai képet, a filozófiai teizmust. A teizmus mégis jogos irányzat, mindaddig, míg Isten önközlésének reflexiója marad. S ezen a ponton azt sem feledhetjük el: Isten egészen addig elment önközlésében, hogy az ember partnere lett, tehát mindig járható a „személyes megközelítés” útja.

E. Kunz a Braun-i és Sölle-i „embertársiság” eszményére próbál választ keresni. A Jézus által útraírdított szeretet az egyes emberek akarásától függetlenül is fennáll, így a szeretet abszolút forrására — magára Istenre — mutat vissza. Ha ennek az Istenből kiinduló szeretnek ontológiai szerkezetét vizsgáljuk, joggal fejezhetjük ki így magunkat: az „abszolút Te”, a személyes isteni Társ fordult ide hozzánk.

Ugyanakkor W. Kern figyelmeztetését is érdemes meghallgatnunk: a „személyes Isten” vagy „Isten — személy” kifejezéssel mindig óvatosan kell élnünk. Nem jelentheti az Abszolútum végessé határolódását vagy eldologiasítását. Sokkal inkább azt az élő dinamizmust kell kifejeznie, amelyet a kinyilatkoztatás tár elénk: azt a funkcionális párhuzamot, ami a cselekvő ember és a cselekedni képes Isten között fennáll: „Isten személyességét az alkotja, hogy szabadon, szeretetből képes cselekedni.”

Maga Vorgrimler a teizmus körüli vitát így foglalja össze: meg kell próbálnunk összeegyeztetni azt a kétféle beszédmódot, hogy Isten abszolút Te és a „lét mélye” vagy a legmélyebb létalap. Tudatában kell lennünk, hogy a Róla szóló beszéd mindig analóg, végül pedig: Isten hatalma, mindenhatósága sohasem értelmezhető úgy, mint emberellenes erő, Krisztus szenvedéséből sokkal inkább Isten együttérzése, sőt velünk együtt szenvedése (compassio) világlik ki.

A személyesség a Szentírásban. A főbb pontjaiban vázolt vita nyilvánvalóvá teszi, hogy a teizmus és központi magva, Isten személyessége kérdésében a döntő szót nem az ilyen vagy amolyan filozófiai rendszerekből előre megalkotott fogalmak, hanem csak Isten önvallomása, a Szentírás mondhatja ki. Mint Piet Schoonenberg írja ugyanebben a jelzett Concilium-számban (Gott als Person/als persönliches Wesen), a szentírási Isten-nevek személyességre utalnak. A Jahve név, amelyet „Egyiptom óta”, a kivonulástól kezdve alkalmaznak, úgy szerepel, mint „Izrael Istenének” megjelölése. A helyette használt Adonáj (Küriosz, Úr) név is megelőzi ezt a közvetlenséget, amit még tovább bensőségesít a Jézus által alkalmazott Abba név is. Jahve Izrael Istene és viszont: Izrael Jahve népe. A szövetség Jahve választásának gyümölcse, a nép pedig többször is Istenének választja; ezt a kétoldalú, eleven köteléket ez a formula önti szavakba; „Istenük leszek és ők az én népem”. A berith (szövetség) szót a Septuaginta diathéké-vel, a Vulgata testamentummal fordítja, ez is mutatja, hogy az olvasókban egyre nyilvánvalóbbá válik a felismerés: Isten, mint szabad kezdeményező — mint személy — „testálja” népére akaratát, maga alakítja a szövetség arculatát.

Az evangéliumokban ezt a szövetség-gondolatot Isten Országának eszméje viszi tovább, s hogy ez mennyire Isten kezdeményezéséből és ugyanakkor elkötelezettségéből fakad, mutatják azok a példabeszédek, melyek arról szólnak: emberi közreműködés nélkül is nő az elvetett mag, „míg a szántóvető alszik”. A keresztrefeszítés drámájának főleg jánosi leírásában ugyanennek az akaratnak a sodrát érezzük. A „mi Istenünk”, az „értünk létező” Isten fogalmát az értünk meghalt és feltámadt Krisztus konkretizálja számunkra.

Schoonenberg következtetése: ha keresztények akarunk maradni, a személyes Isten fogalmát nem adhatjuk fel. Ugyanaz érvényes erre, mint amit Szent Pál a feltámadás elvetéséről mond: enélkül „hiábavaló lenne a hitünk”. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza: magában a Szentírásban is vannak motívumok, amelyek túllépik a személyesség síkját. Jahve nemcsak Izraelé, hanem minden nép Ura, Istene. A zsoldárok gyakran utalnak „ég és föld Urára”, aki átfoghatatlan, mindenütt jelenlévő. Mindebben Isten transzcendenciája, egész-más-volta, személyfölöttisége nyilvánul meg. A személyes cselekvést kifejező igealakok mellett ott van az ún. *passivum divinum* is, ahol Isten, mint alany, nincs meghatározva, mintegy személytelenségbe burkolódik. Még a szinoptikusoknál is húsz ízben szerepel ilyen beszédmód, olyannyira, hogy Joachim Jeremias a „legjézusibb szavak” közt tartja őket számon. Mintha személytelenül cselekedne Isten akkor is, ha „helyettesek” lépnek színre — angyal, aki akár helyette is beszél, első személyben (Ter 22,16), küldött (saliach, aposztolosz). Néha Isten dicsősége, neve, lakása, mások bölcsessége, lelke képviseli, szól, tesz helyette, mint ahogy az Újszövetségben a Szentlélek jeleníti majd meg az Atyát, illetve a megdicsőült Krisztust (vö. Jn 14). Mindezek mintha Isten személyentúli oldalára, az emberi személy síkján mérhetetlenül túlmutató titkára utalnának.

A Szentírás tehát — mondja Schoonenberg — egyszerre igazolja Isten személyes és transzcendens voltát. Lényegében ezt a kettőséget fejezi ki az a két jánosi „definiáció” Istenről, amely mintegy az egész Szentírás summája: „Lélek az Isten” (Jn 4,24), épp ezért kultusza nem határolható le sem a jeruzsálemi templomra, sem más-hová, és ugyanakkor: „Isten — szeretet” (1Jn 4,8), és személyes elkötelezettségében odáig megy el, hogy vállalja a keresztrefeszítést.

Semmiképpen sem volna azonban teljes ez a kép Isten személyességéről, ha nem említenénk meg: a Szentírás nemcsak a „személyi létsíkon túli” irányban lépi túl az „egyediség” értelmében vett személyfogalmat (amely Boëthius óta uralkodott a közfelfogáson), hanem a személyek közti viszonyok (az interperszonalitás) és a többszemélyűség irányában is. Az újszövetségi istenkép mind Istenről, mind az Isten—ember kapcsolatáról mint személyek közti kölcsönhatásról szól. Kitűnően összhangba hozható ez a mai perszonalista irányzatokkal. Mint a már említett Ott is írja, ma a személy lényegét nem a „mindenkitől elhatároltságban” és az önállóságban, hanem a másik felé való nyitottságban látjuk. Az ember is csak én-te-kapcsolatban válik személylél. Pontos tükré ez annak a perichorézisizisnek, egymást-áthatásnak, amely kitölti a Szentháromság életét, és melybe Isten, Krisztuson keresztül bennünket is be akar vonni. A Szentháromság-hitből táplálkozó teizmus és teo-lógia, mint a Szeretet-Istenről szóló tanítás így sokkal inkább hiteles alap lehet az embertársiság és a másokért-élés programjához, mint a nem-teista rendszerek. Mint George Maloney írja szintén ebben a Concilium-számban: Isten agapéjának megtapasztalása valamennyiünket el-ségíthet ahhoz, hogy személylélé váljunk, túllépjük önmagunkat és eljussunk a szolgál-tatig. Így építjük fel a koinóniát, Krisztus testének szeretet-közösségét.

K Ö R K É P

Tarnay Brúnó

„NEM!” — JEGYZETEK A TEIZMUS ÉS KERESZTÉNYSÉG PROBLÉMÁJÁHOZ

Karl Barth tiltakozása ez a cím. Tiltakozás az „ész istenével” szemben, — elvetése annak, amit az I. Vatikáni zsinat „Dei Filius” kezdetű konstitúciója kifejtett. Csak kegyelem — nem a természetes ész, csak a kinyilatkoztatás — nem a kutató értelem, csak az Igében önmagát kimondó Isten és nem a bölcsélet vagy a vallások bálványai nyitnak utat Istenhez. Nincs semmiféle ontológiai megfelelés, létanaló-

gia, az isteni és a teremtett valóság közti szakadék áthidalására, egyedül Jézus Krisztus, a keresztrefeszített isteni Szeretet.¹ Csak egy filozófóli technika próbál a Lében feltárható hasonlóságot megállapítani a Teremtő és a teremtmények között. Az ilyen analógia pedig „az Antikrisztus találmánya. Úgy gondolom: ezéért nem lehetek katolikus.”² Analógiát csakis a Krisztusban kimondott isteni „igen” által találunk.

I. DIALÓGUS A BÖLCSELETTEL. NEM? — Tegyük egyelőre kérdőjelet a nagy protestáns teológus kemény tiltakozása után. Tagadása nagyon is érthető abban a korban, amelyben nevelkedett: az abszolút idealizmus hamis derülátása, bőbeszédű retorikája, racionalista tudományimádata légkörében. Ma sem vesztette el teljesen időszerűségét, mégis megkérdőjelezzük. — Manapság éppen protestáns teológusok, túlnyomóan nem katolikus lakosság körében élő gondolkodók (angolszász nyelvterületen) távolodnak ettől a felfogástól és foglalkoznak rendkívüli érdeklődéssel olyan „természetes” vagy másként „bölcseleti istentannal”, amely bizonyos hagyományokkal szakít ugyan, de annál nagyobb érdeklődéssel fordul a múlt és a ma gondolkodásának Isten-keresése felé.³

Az elmúlt két évtized vallással foglalkozó könyvtérmentéséét áttekintve szembeötlök pl. Heinrich Beck „Natürliche Theologie” c. négyszáz lapot meghaladó monográfiája, amelyben jó száz oldalon sorol fel Isten bölcseleti közelítésével foglalkozó munkákat, amelyek között 32 rendszeres „természetes teológiát” találunk, számos cikk és tanulmány mellett. Hozzá tehetnénk még legalább 30 keresztény és nem keresztény vallásbölcseleti monográfiát, amelyek részletesen elemzik az ún. istenérveket is. Feltűnő érdeklődéssel vitatják, főként a tamási „utaknak” formális felépítését legutóbb E. Nieznanski mutatta meg, különböző változatokban. Figyelemre méltó a Nemzetközi Tudományos Kutatóközpont (Salzburg) igazgatójának, Paul Weingartner professzornak és munkaközösségének programja.⁶ — A logikai érvény tisztázásának fontosságát nem lehet kétségbe vonni. Az idősebb nemzedék szemében ma is-mértékadó személyiségnek tekintett Schütz Antal sürgette ezt a vizsgálatot, megállapítva, hogy sajnálatos módon, még a nagy Garrigou-Lagrange sem állt a kor tudományos gondolkodásának színvonalán.

Bármennyire szükséges legyen is a logikai elemzés, mégis meg kell állapítanunk, hogy az I. Vatikánum (amelynek erre vonatkozó szakaszát a „Dei Verbum” szó szerint megismétli), biztos ismeret elvi lehetőségéről, nem pedig levezetéséről szól. A bölcselet kétségen kívül felmutatja, hogy az ember állandó benső késztetésnek engedve mindig is gondol a Feltétlenre. A mai antropológia képviselői szerint hasonlóképpen: az ember, ez a természeténél fogva „fészek-nélküli”, „otthon-talan” élőlény, kultúrát építve keresi a Szükségszerűt, — hogy úrrá legyen sorsának kiszámíthatatlan esetlegessége felett.⁹ — B. Welte, W. Pannenberg, R. Schaeffler építik tovább pozitív értelemben ezt a megállapítást. Különböző néven és változatos összefüggésekben minden ember kimondja, nyíltan vagy burkoltan „A Nevet”. — Martin Heidegger mondotta egy alkalommal bécsi kollégája, Leo Gabriel előtt: „Nem veszik észre ezek a teológusok, hogy én a kegyelemről beszélek!” — Jellemző, hogy egy magyar újszolasztikus valaha Heidegger a-theisztikus vizsgálódásait félreértve „a legszívárabb ateizmus”-nak bélyegezte analízisét. Akár Szt. Anzelmról, akár a későbbi virágzó skolasztikáról vagy az Újkor rendszerezett és módszeres gondolatmeneteiről legyen szó, mindig érvényes: a logikai eljárás akkor és csakis csak akkor alkalmas, ha az ember már előre tudja, burkolt vagy „háttéri” tudással (B. Weissmahr): minek vagy kinek a létezéséről van szó. Figyelemre méltó Szt. Tamás néhány ma nagyon is helytálló megjegyzése, „öt útját”-nak előterjesztése után. „Sem az (isteni)lét-aktust, sem Isten természetét nem tudhat-

juk (= bizonyított tudás), hanem csak ennyit: ez a kijelentés: — Van Isten! — igaz.”¹⁰

A mai nyelvbölcselet és szemantika kidolgozta a közönségesen tulajdonnévnek mondott és a (nyílt vagy burkolt) leírást adó megjelölés alapvető különbözőségét. A nominális megjelölés valójában nagyon keveset tud mondani arról, akire vagy amire céloz, ennek ellenére pontosan célba talál (ha azt mondjuk: „Caesar gyilkosa”, akkor ilyen logikai tulajdonnévről van szó, ha a kifejezés bizonyos gyanúsítottat jelöl meg. A gyanú tévesnek bizonyulhat, a névből tartalmazott leírást módosítanom kell, ez azonban nem változtat a megjelölés egyértelműségén, sem azon, hogy szükségszerűen létezett valaki, akire ez a leírás alkalmazható).

Bölcseletben és vallásokban egyaránt más és más a Feltétlen, az Abszolútum „megnevezése”: mindig a világszemlélet, társadalmi feltételek vagy filozófiai rendszer függvénye. A hagyományos keresztény bölcselet keretei között is: a tomista nem beszél „Legfőbb Lényről” vagy „Önmagától Valóról” (Causa sui, Ens a se), bölcselete számára „Maga a Lét”, „Önmagában fennálló Lét-aktus” (Esse Ipsum) a megjelölő leírás, amely egy teljes, összefüggő nyelvezet keretében értelmezendő. Ezt a jelentéstani rendszert esetleg vitatni vagy változtatni kell, megfelelő megokolással. A kifejezés mégis minden esetben megjelöl (denotat) valamit vagy Valakit, — egy szóval: az ember természeténél fogva, nem csupán egyedi hajlamai következtében, mindig is „gondol a Feltétlenre”. Amint a költő mondja: „Isten van valamiképpen minden gondolatnak alján, — Mindig neki harangozunk . . .” (Ady Endre).

Mivel apostoli küldetésünk és a krisztusi szeretet sürget, hogy a „természetes értelem” reprezentánsaival: tudománnyal és bölcselettel is dialógus folytassunk, azért kell megkérdőjeleznünk K. Barth szenvedélyes tagadását. — Valami csodás, majdnem mítikus elképzelésre utal az a felfogás, hogy a hit kegyelmét csak az Evangélium szóban történő hirdetése nyomán nyeri el az „Ige hallgatója” — írja K. Rahner.¹¹ A hit — csirájában! — megvan már a Teremtőtől belénk oltott értelem nyugodni nem tudó törekvésében. Sőt, ez a nyugtalanság tovább űzi, annál inkább, minél jobban vonzza a hitben megismert Isten szeretete: „Mondd Uram, irgalmasságodra kérlek, minek nevezelek?”¹² A formálisan kifogástalan gondolatmenetek sem leírást, sem meghatározást nem adnak Istenről. A konklúzió csupán egy elemzetlen és elemezhetetlen kijelentés (mint a mai logika pontosan kifejezi: O-fokú Predikátum): „Van Isten”. Aki ennek a mondatnak nyelvtani alapnyát a fent vázoltak alapján Valakivel azonosítani tudja, például imádságos tapasztalatában (mint Szt. Anzelm, aki imádságos párbeszéd formájában fejti ki Isten-érvét a Proslogion 2—3. fejezetében), — vagy aki a Mindenség és saját élete történéseiben egy rejtett Bölcsesség jeleit fedezi fel, annak és csak annak szemében nyerne az argumentumok meggyőző erőt.¹³ A már-hívó ésszerűsíti a maga hitét bölcselettel, logikával és tudománnyal. A teljesen elvont formális logikához egy értelmezési tartományt kell megjelölnünk, mintegy a valóság birodalmából egy szeletet kell kimetszeni, amelyre a kérdéses formula alkalmazható. Megbízhatónak (sound, zuverlässig) csak akkor bizonyul a formalizmus, ha a tények és a kijelentések kölcsönösen megfelelnek egymásnak. Tiszta logika segítségével, alkalmazás nélkül, nem lehet „két körtét sem tányérra tenni” — mondta egyszer Karl Popper. Ehhez a művelethez tudvalevően körte, tányér és ember is szükséges. Éppen itt van a bölcseleti teizmus érzékeny pontja: az ember. Meglepő az a sokféleség, ahogyan kétségtelenül őszintén hívő gondolkodók, sőt keresztény misztikusok, számot adni próbálnak Isten-élményükről. Vajon Eckhart Mester, Kues-i Miklós, Jakob Böhme vagy Paracelsus „pantheisták”, „panentheisták” vagy „monotheisták” voltak-e? Célszerű lenne ezeket az iskolás címkéket a vallásbölcselet régiségtárába helyezni! A hindu bhakti vagy a samkia-yogi éppen olyan kevésbé nevezhető pantheistának, mint Teilhard de Chardin. A helyes értelmezéstan azt követeli meg, hogy hagyjuk a szövegeket minél tovább és minél hosszabban „beszélni”, mi pedig csak hosszas és tanulékony hallgatás után tegyük hozzá a magunk értelmezését, annak

datában, hogy a beszéd igazi és saját értelmét csak bizonyos szellemi rokonsággal fedhetjük fel.

Az Abszolútumot megkönyékező bölcséleti rendszereket sem volna szabad egykönnyen a fenti osztályokba sorolni. Fiatal koromban úgy tanultam, hogy G. F. Hegel panteista. Szt. Tamás elismert értelmezője, Cornelio Fabro világosított fel Hegel és saját mestere között fennálló — nem jelentéktelen — hasonlóságokról, manapság pedig cikkek jelennek meg a „Hegel utáni krisztológiáról”, — ami természetesen csupán a hegeli metafizika némely vonásának termékenységére vonatkozik.

Nagyon is megszívlevélve K. Barth és követőinek tiltakozását, azt kell mondanunk, hogy a természetes ész „bálványait” először értenünk kell, mint a Teremtőtől ösztönzött tapogatózó keresést tiszteletben tartani, bennük „az Ige magvait örömmel felfedezni” (Ad gentes, 11.) — és csak mindezek után mondani róla ítéletet. Például a megbotránkoztató „Isten halála-teológiáját” először a kor mereven intézményes és verbalizmusra hajló légkörébe kell elhelyezni és a szerzők indítékait megérteni. Utána elgondolkozhatunk azon, vajon az akkori polgári vallásosság és ugyanígy az átlagos keresztény gyakorlat igazán a Biblia Istenét imádja-e? Vajon éppen az „egészen Más” és mégis minden időben immanens, minden történelmi kort szólító Isten, nem éppen azt kívánja-e, hogy beidegződött, szűk és gyakran önzésünket tápláló elképzeléseinket feladjuk, az Ő „lélekben és igazságban” való imádásáért? Hasonlóképpen, amikor Isten „történetéről” beszél még Ratzinger is, amikor az amerikai Hartshorne gyökeresen új szisztémát akar építeni a valóság, mint „Process” (folyamat) alapjára,¹⁴ — könnyen ellentétbe kerülünk a skolasztikus filozófia tételeivel (Isten abszolút egyszerűsége, örökkévalósága és változhatatlansága). De ha elég gazdag a tartalma annak, amit Isten szent Nevének említések gondolnak, akkor talán felismerjük: van „Process”, előrehaladás, a Kinyilatkoztatásban, a lélek istenelményében, Isten történeti megjelenésében közöttünk és számunkra. Sőt, a kora-középkor nagyon is dinamikus keresztény bölcsellete számára sem volt a gondolat egészen idegen. Az Ál-Dénestől és Boéthiustól függő Magister, Petrus Lombardus, gyakran visszatérő gondolata: minden evilági esemény és folyamat csak megnyilvánulása („manifestatio”) az örök „processio”-nak Isten mélységeiben, ahol a Fiú és a Szentlélek ered, származik az Atyától. A teizmus fogalmazása is sokféle. A panteizmust eléggé világosan határolják el a bibliai keresztény isteneszmétől: itt a világ és Isten azonos; ugyanígy a pan-en-theizmust: Isten a Világ Lelke, amely annak igazi egységét, rendjét, fennállását adja (ami többnyire egyenértékű azzal a felfogással, hogy csak ez a szellemi létforma igazán valóságos: „akozmikus” filozófia). A teizmus ellenben egészen eltérő vonásokat vehet fel: a Felvilágosodás deizmusában Isten hasonló bizonyos ősi népek „deus otiosusához” (= tétlen Isten), — de Arisztotelész „noésis noésésós”-a sem a kereszténység Istene, Szt. Tamás sajátos értelmezése nélkül. Az „Önmagát Gondoló Gondolat”, amely (aki?) csak az egyetemességeket ismeri, nem az egyesek sorsával törődik, akivel kölcsönösség és szeretetkapcsolatába lépni nem lehet; csak a világ vonzódik feléje, az pedig a fizikai mozgások végső oka, mozdulatlanul és érzéketlenül, mint aki után az evilági dolgok „vágódznak” (hős erőmenon).

II. A HÁROMSÁGOS ISTEN. — DIALÓGUS A MONOTEIZMUSSEL. A kereszténység Isten-híte nem akármilyen monoteizmus. Ősi, jézusi eredetű kifejezése ennek, hogy a mi Istenünk megszólítható, megnevezhető. Szt. Pál (Gal 4,6; Róm 15) tárja fel az „Abba”-kiáltás mélyeséges jelentését. Szituációja: az imádság, Valakihez beszélünk. A Név nem leíró jellegű, mint a filozófiákban. A hívő egyszerűen az Úr Jézus lelkületét teszi magáévá, csak az Ő Szentlelkében szólíthatjuk azt a Valakit, akiről nélküle éppen semmit nem tudunk. — Isten háromságos misztériumában a monoteizmus története sajátos fordulatot vett. Vessünk egy pillantást a Szentháromság titkának kifejtésére az egyházi hagyomány történeti fejlődésében. Isten nem azért nyilatkozott ki benső életének Háromságát, hogy vitákra ösztönöz

rejtvényt adjon fel a teológusoknak. A kereszténynek fel kell ismernie benne hivatásának és életformájának mintáját.

A kereszténység az első századokban úgy lép fel, mint a tiszta Egy-Isten-hit megalkuvást nem ismerő tanúja, szoros értelemben vett „martyr”. Ugyanakkor rögtön szembetalálja magát egy olyan monoteizmussal, amely archaikus eredetétől kezdve a hellénizmus kibontakozásáig és azon túl a császár, az Imperium, majd a Nyugat állameszméjének viszontagságos sorsában, nyilvánvaló társadalmi és politikai jegeket visel és ilyen célokat szolgál. Röviden fogalmazva: amint egy az Isten az égben, úgy egy úrnak kell lennie a földön. Yves Congar, széles és módszeresen feldolgozott patrisztikai tájékozottsága alapján vázolta ezt az utat. Részben az ő nyomait követjük a következőkben.¹⁵ Az archaikus (ősi) társadalmaktól kezdve a nagykultúrák monoteizmusáig az Egy-Isten az egységes abszolút földi hatalom transzcendens szentesítője. Ismeretes Babel, Asszúr, Egyiptom hatása az Ószövetségre: a trónraemelés, az intronizáció formulája a Zsoltárokból (2., 110.) ugyanaz, mint a nagyhatalmaknál: „Fiam vagy te!”. Ez a bibliai monoteizmus sajátosan szellemi, messiási jelentésű, a végső idők látomása kíséri. Hiszen ez a története során mindig nagyhatalmak között öröklődő nemzet nem tarthatott igényt politikai súlyra, mint a világhódító Nagy Sándor és utódai, majd Róma. Sándor maga nem hisz ugyan saját istenségében, de önérzetesen veszi át a szerepet, amelyet előtte Cyrusnak vagy az egyiptomi fáraónak, Ammon fiának tulajdonítottak. Memphisben, Susában istenné nyilvánítják, görög földön megilleti a proskynésis, a teljes leborulás és szokássá válik az uralkodó apotheózisa. Xenophón, Isokratesz, Arisztotelész a hatalom egységét látják szimbolizálva az isteni Óselvtől eredő monarchikus államformában. Róma követi a Kelet szokását: Augustus Caesar csak „a Városon” kívül hagyja magát isteníteni, dinasztikus költői csak az ideális, emberfölötti, üdvözítő hősökként dicsőítik. Utódai azonban egyre inkább saját személyük istenítésében látják az aranykor, a „Pax Romana”, az egész földre jólétet, üdvösséget árasztó Imperium örökkévalóságának biztosítékát. A római világvég-várás ennek az új ideológiának ad helyet: Octavianus Augustus, az isteni hős, a megjövendőlt katasztrófák elkerülésével hozta meg Saturnus korát, az „örök Róma”, Roma Aeterna, az antik világban a mi nyugati civilizációnk szekularizált messianizmusának előfutára.¹⁶

Erőszakos, a légiói fegyvereivel fenntartott „béke”! Már az apostoli idők kereszténysége leleplezi ennek a politikai monarchiának hazugságát: „Beszélnek istenekről, az égen és a földön(!), mivel sok istenük és sok uruk van, nekünk mégis egy az Istenünk, az Atya, akitől minden származik (1Kor 8,5—6). A háromságos Egy-Isten hite szembeszáll a politikai monoteizmus ideológiájával.¹⁷

Csak a judaizmus vagy az antik pogányság talaján maradhatott meg ez a politikai teológia, a keresztény hit minden reményt a természetfeletti, lelki szférába helyez; Krisztus békéje nem a „római béke”, annak nem az abszolút egyeduralom a záloga. Jellemző, hogy az ariánus írók kitartanak a Konstantin után megkeresztelt Róma és vele egy „keresztény Imperium” monarchiájának illúziója mellett, míg a Szt. Atanáz követők felismerik a földi uralom egységének átkos következményeit. A fél-áriánus Caesarea-i Eusebius magasztalja a birodalom egységét, amely lehetővé tette az evangélium elterjedését, az Apostoli Konstitúciók ariánus változata szerint Krisztus úgy töri meg a sok-isten-hitet, hogy helyreállítja Isten egyeduralmát — és vele együtt Róma újraalapítását. Csak egy személy (hypostasis) lehet az őselv (arkhé), amint csak egy ország, a Birodalom, a földön. Isten és az Ő Krisztusa közötti viszony a császár és a császár szobrához hasonló. — A monoteizmus és földi monarchia analógiája végigkísérhető az egyháztörténet során — állítják Congar, Peterson, H. Mühlen.¹⁸ — Ezzel ellentétben a Nicaenumot teljes mértékben elfogadó Nazianzi Gergely így írt: „Istenről az ősidők óta különféleképpen vélekedtek. Van anarchia, polyarchia, monarchia . . . Mi a Monarchiát tiszteljük, de nem egy személyre korlátozva, hanem a természet egyenlőségében fennálló Monarchiát, és a belőle Származók akaratának egyezését, eredetük azonosságát és az Egységbe való visszatérését.” Ennek az egységnek nincs evilági hasonmása, — hangoztatja!¹⁹

III. KÖVETKEZTETÉSEK. Ebben a szűk keretben nem vihetjük végig sem a történeti, sem a vallásbölcseleti elemzést. — Történeti szempontból megállapítható és igazolható lenne, hogy az egyház állam- és társadalombölcselete gyakran elhajlott az Imperium, az abszolút monarchia oldalára. De emlékeztetünk XII. Piusz 1946 Karácsonyán a rádióban elhangzott beszédére, amelyet pár héttel később a bitorosi testület előtt az egyházra alkalmazott;²⁰ az alattvalók személyek, szubjektumok — nem amorf, alaktalan tömeg, nem csupán tárgya a hatalom gyakorlásának. Az egyházra vonatkoztatva: Isten temploma élő kövekből, szabad, autonóm személyekből épül fel; a kegyelem, amely a teremtményt Isten bennünk-lakására képessé teszi, nem gyengíti, hanem megerősíti a személyiséget. Az egyház a Lélekben megerősödött, felnőtté vált személyek közössége. — Ezzel ellentétben áll az alattvalók dologiasítása, amely állítólagos magasabb érdekek képviseletében csak eszközként, sakkfiguráknak tekinti őket. Ellentétben áll a paternalizmus, amely gyermekkorban igyekszik a vezetésére bízottat visszatartani esetleg jóságos, de patriárkális erőszakkal. Van az egyházban lelki atyáság, de ez nem kisdedeket nemz, hanem testvéreket nevel. Erre utal az Evangélium „Ne hívassátok magatokat atyának, mert egy a ti Atyátok, aki a mennyekben van!”

Léon Harmel, a ma üzemi demokráciának nevezett berendezkedés mintaképe, így fogalmazott: „Mindent a vezetettek javáért, értük és velük, sohasem nélkülük vagy akaratok ellenére.”²¹

A vallásbölcselet viszont felmutathatja a keresztény teizmus, vagyis a háromságos egy-Isten hitében az emberi közösség mintáját, a politikai monoteizmus egyszerűsítő sémájától alapvetően különböző eszményét. Nem ilyenformán: Egy Isten — egy uralkodó — egyformaság a tömegben, — hanem: egy Atya, a Lélek egységében vele azonoslányegű és egyenrangú Fiúval, — önálló és érett emberi személy, aki a Lélekben szólítja a Fiúval együtt az Atyát, — személyek közössége az egyházban, Krisztus testében, akik saját, a szeretet és áldozat Lelkétől nyert szolgálatokban épülnek egybe Isten templomává. — Ez az eszmény soha nem valósult meg tökéletesen. A Szentháromság éppen azért nem lehet egy illúzió kivetítése, mert a megszokott tapasztalatoktól annyira idegen. Csak hinni lehet abban, hogy lehetséges.

Jegyzetek: 1. Nein! Antwort an Emil Brunner. In: Theologische Erkenntnis heute. 1934. — 2. Kirchliche Dogmatik 26. § I/1 VIII. — 3. Um die Redlichkeit des Glaubens. Ökumenische Hefte 13. Schweiz, 1979. — evangélikus fundamentális teológia Programjáról főként 295—299. — 4. Teljes irodalmat ld. Robert Brecher, Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence. Gower Pco. 1984. — 5. Újabb J. L. Mackie, The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God. Oxford, 1982. — Általában nem a logikai eljárás megbízhatósága, hanem az alkalmazott formális rendszer megválasztásával kapcsolatban gyakorolt kritikát. — 6. E. Nieznanski, in: Salzburger Jahrbuch 1983/84. 79—84. — Salamucha (1958), Bendiek (1956), Bochenski (1935), Rivetti-Barbo (1960), Policki (1970) nyomaitól eltérő formalizmust használ. — Weingartner munkájáról ld. „Mérleg” 1986/4. sz. 327—345. — 7. Dieu son existence, sa nature. 1928. — Schütz első bírálata „Az istenbizonyítás gnozeológiájához.” „Bölcseleti Közlemények” 1938. — 8. H. Plessner (1970) és A. Gehlen (1961) után ma H. Lübke, Religion nach der Aufklärung. Styria. 1986. és W. Dupré, Einführung in die Religionsphilosophie. Stuttgart, 1986. — 9. Summa theol. I. 3,4 ad 2. és 2,2 ad 14. — 10. Weissmahr Béla, Isten léte és mivolta, 1980. TTK. Róma — 11. Schriften IX. 507. — 12. Vallomások, I. 5. — 13. Aliqha téved I. Houston. „Is it reasonable to believe in God . . . ?” Edinburgh, 1984. — 14. M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Neukirchen, 1981. — R. Mellert, What is Process-Theology? Introduction to the philosophy of A. N. Whitehead and how it is being applied to Christian Thought Today? New York, 1975. — 15. Le monothéisme politique et le Dieu Trinité. Nouvelle Revue théologique 1984/1.3—17. — 16. Id. J. Hubeau, Les grands mythes de Rome. Paris, 1945. — 17. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Leipzig, 1935. — a hitleri diktatúra második évében jelent meg! — 18. H. Mühlen, Der hl. Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenden, Münster, 1969. 3.. — 19. Ld. 29. és 31. beszéde PG 36,76 és 169. — 20. AAS 1946. 195. — A mai egyházra vonatkozóan „La Civiltà Cattolica” 1985. nov. 2. „Mérleg” 1986/1. 100—102. — 21. Daniel-Rops, Un combat pour Dieu. 1963. 202—204.

HOGYAN KÖRVONALAZHATÓ A MAI ISTENTAN

A mai teológiában megfigyelhető egy sokirányú próbálkozás, amelyben arra töreksenek, hogy újragondolják az Istenről szóló tanítást, és bibliai alapokon állítják szemünk elé Isten jellegzetesen keresztény értelmezését. Ebben a cikkben először a modern Isten-tan néhány állandó perspektíváját látjuk, majd rámutat a cikk néhány gyújtópontra, amelyekben különösen is összesűrűsödik a teológiai kérdés-föltevés és kutatás. Ezekben szó esik arról az új formáról, amelyet korunk teológiájában már felöltött, vagy éppen felolteni készül az Isten-tan, de azokról a problémákról is, amelyek a teológiai kutatás előtt állnak; vagyis minden esetben szó van eredményekről és kívánalmakról. A cikk egy előadássorozat utolsó egységén alapszik, amelyet a szerző 1986 nyári szemeszterében tartott a würzburgi egyetemen. Günter Koch professzor dogmatikát és dogmatörténetet ad elő és a würzburgi Domschule vezetői közé tartozik.

Egy mai Isten-tan állandó perspektívái

Először azokról a szempontokról lesz szó, amelyek az Isten-tanra mint egészre vonatkoznak. A normatív bibliai Isten-tan és a hagyományos egyházi Isten-tan érintő mai kérdések alapján a következő három szempontot kell különösképpen hangsúlyozni: Isten kimeríthetetlen, de nem hozzáférhetetlen titok, — Isten a történelem Istene, — Isten az emberek üdvösségének az Istene.

1. *Isten titok.* Isten kimeríthetetlen, de nem hozzáférhetetlen titok. — Már a Szentírás is megvallja ezt teljesen egyértelműen. Az Ószövetség szerint Isten az, aki igazolja magát, aki a népért van: Jahve. Együttal ő a Szent, aki kivonja magát az ember rendelkezése alól, aki azonban mégis újra meg újra odafordul az emberekhez, szabadon vállalt hűséggel. De Isten nem számítható ki emberi számítgatással: „Az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és az én útjaim nem a ti útjaitok — mondja az Úr” (Iz 55,8). Az Újszövetség megerősíti Isten kimeríthetetlen és kikutathatatlan voltát: „Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának! Mily kifürkészhetetlenek szándékai, mily megfoghatatlanok útjai!” (Róm 11,33).

Bár az ősi himnusz (1Tim 6,16) szerint az, „aki egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik, akit senki nem látott, s nem is láthat”, mégis emberre lett Fiában felülmúlhatatlan módon, és véglegesen közeljött az emberekhez: „Az ő révén van . . . szabad utunk az egy Lélekben az Atyához” (Ef 2,18). Isten, aki titok marad, Jézus Krisztusban ismerteti meg velünk magát mint Atya. — Az egyház nagy tanításbeli és hitbeli hagyománya megőrizte Isten titokzatosságának ezt a gondolatát, sőt reflexióval tovább is fejlesztette. Gondoljunk csak az ún. negatív teológiára vagy a misztikára, amely Istent fénynek és sötétnek tapasztalta meg, sőt úgy is, mint „coincidentia oppositorum”. — Másrészt viszont a keresztény Isten-tan történetében egyáltalán nem mindig sikerült elkerülni a nagy veszélyt, hogy Isten szinte be akarták fogni a teológiai kutatások fogalmi hálójába; a fogalmak szorításába akarták őt fogni, mintegy definiálni kívánták, vagyis határok közé szorítani. A népi vallásosságban ennek az a nagyon is emberi igyekezet felelt meg és felelt meg, hogy Istenre szinte mágikus módon akarnak hatni, igazi odaadás nélkül rá akarják venni arra, hogy ideadja jótéteményeit: ez a szükségleteket kielégítő Isten. — Ezzel szemben a Biblia és a Hagomány tanítása egészen újszerűen aktuális. Egy olyan Isten, aki úgyszólván konkurenciaharcot vív a világ és a jövő alakításának emberi lehetőségeivel, ezen a téren szükségképpen a rövidebbet húzza. Ma általában úgy látják az emberek, hogy az egyes problémákat elvben meg tudják

oldani. De a világot mint egészet, hogy honnan jön és hová tart, a világ értelmét — sokan kibogozhatatlannak, megdöbbentőnek, sőt fenyegetőnek érzik; fenyegetőnek, de úgy, hogy közben őt magát is fenyegeti a mindent elnyelő Semmi. Az ember, ha őszinte, olyannak látja önmagát, mint aki mindenütt létének és világának a titka előtt áll. A keresztény örömhír mondja meg neki, hogy ez a titok nem az értelmetlen Semmi, hogy ez hordoz bennünket, ha Jézus Krisztus nevében egész egzisztenciánkkal rábizzuk magunkat: Isten az „abszolút Titok” (Karl Rahner), Urunk Jézus Krisztus Atyja, mindnyájunk Atyja. — Ez a középponti keresztény örömhír tartalmazza egyúttal az említett állandó perspektívák közül a másodikat is.

2. *Isten a történelem Istene.* Isten a történelem Istene, az üdvösség történetéé. A zsidó-keresztény meggyőződés szerint nem az isteninek vagy numinózusnak megtapasztalandó természetben van benne Isten döntő kinyilatkoztatása. A keresztény szemlélet szerint ez a történelmi Krisztus-eseményben van, ennek viszont Izrael történetében van egy sajátos előtörténete, az egyházban pedig működésének sajátos, de semmiképpen sem kizárólagos története. Isten mindenekelőtt a történelemben működik és abban nyilatkoztatja ki magát, felülmúlhatatlanul és végérvényesen (eszkatologikusan) a Krisztus-eseményben, Jézus Krisztus életében, halálában és föl-támadásában; ezért lesz fölismerhető Isten működése és kinyilatkoztatása a természetben és a Kozmoszban. Az Isten megismerésének ez a „struktúrája” a Bibliában egyértelmű, a Hagyományban versenyben van a görög filozófia „nem történelmi” Isten-felfogásával, s ez utóbbi időnként ráakódik és elhomályosítja. Korunkban új jelentőséget nyer a régi nézet: mint igazolás és korrekívum megfelel a modern ember történelmi gondolkodásának. Mennyiben? Ha Isten komolyan veszi a történelmet mint működésének és önmaga kinyilatkoztatásának kiemelt színterét, akkor megfelel — persze sajátos módján — a mai ember alapvető vágyainak. Ez a történelem lesz Isten üdvözítő működésének és önmaga kinyilatkoztatásának a színterévé, s nem egy majdani „jobb túlvilág”; az ő történelmében, s ez csak a szabadság története lehet, tudhatja az ember, hogy ő hordozza és vezeti, ebben a történelemben nyílik számára jövő. — Ezzel egyúttal azonban Isten működésének és önmaga kinyilatkoztatásának, így megtapasztalása döntő színterének is bizonyul az emberek egymáshoz való viszonya: az emberi kapcsolatokban, a szeretetben, a közösségben tud és akar megmutatkozni az Isten, itt lehet őt megtapasztalni, s ő akarja is, hogy itt tapasztaljuk meg. Isten „a béke Istene” (1Kor 14,32), Isten országa „igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben” (Róm 14,17). — Így merül föl közvetlenül a szemünk előtt a harmadik állandó perspektíva.

3. *Isten az üdvösség Istene.* Isten az emberek üdvösségének az Istene. Ez — amint láttuk — nem annyit jelent, hogy Isten az emberi szükségletek mindig rendelkezésre álló kielégítője. (Előfordulhat, hogy az embernek olyan vágyai és szükségletei vannak, amelyek kielégítése egyáltalán nem szolgálja az üdvösségére.) Azonban az egész bibliai történelem azt mutatja, hogy értelme erre az egyre irányul: Isten működése és önmaga kinyilatkoztatása az emberek üdvét szolgálja. Ezért az üdvösségért megy el Jézus Krisztus a végsőkig. Úgyszólván saját személyében megy az emberekért a halálba: „értünk, emberekért” és „a mi üdvösségünkért” adja oda magát, ahogy azt a Credo bibliai szellemben megfogalmazza. Isten nem irigylis az ember boldogságát, Isten akarja a boldogságát. Mindenesetre nem a mindenkori egyes ember önző boldogságát akarja (ez különben sem igazi boldogság), hanem a többi ember boldogságában, a boldog közösségben akarja az egyes ember boldogságát. Ha Isten valóban meghíúsít valamely boldogságot, akkor csakis a nagyon kicsi, önző boldogságot a valódi boldogság kedvéért, amit az odaadásban és a szeretetben találunk meg. — Ha igaz az, hogy a mai ember segítséget keres, segítségre szorul éppen a boldog közösségben élt élethez, akkor meg kell nyitnunk előtte az alapvető krisztusi örömhírt az üdvösségünket akaró Istenről: „Aki saját Fiát sem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyan ne ajándékozza nekünk vele együtt mindent?” (Róm 8,32). — Annak belátása, hogy Is-

tennek a Bibliában található kinyilatkoztatásában végső soron az emberek üdvössége a lényeges — ami természetesen az Istenhez való kapcsolatban, Isten tisztelésében és imádságában gyökerezik és teljeseedik ki —, ez a fölismerés egy további fontos utalással szolgál a keresztény Isten-tant illetően: a keresztény Isten-tan középpontjában az „értünk való”, s nem az „önmagában való” Isten áll. Ha ezt tudjuk, ez megóvhat bennünket az olyan spekulációktól, amelyek éppen a mai ember szemében idegennek és haszontalannak tűnhetnek.

A mai Isten-tanra vonatkozó teológiai kutatás gyűjtőpontjai

Az Isten-tanra vonatkozó mai teológiai kutatás gyűjtőpontjai minden erőltetés nélkül a keresztény Istenképnek a mai tudatban található öt nagy kérdőjele köré csoportosíthatók: Úgy látják, hogy Istent nem lehet megtapasztalni — Isten elsődlegesen fenyegető, büntető, irigy — Isten a magányos egoista — Isten mindannak a keze, ami jelenleg fennáll — Istenben nincs együttérzés, részvét. A bibliai tanítás részben máshová teszi a hangsúlyt, mint a keresztény hit történetének valódi, ill. vélt Isten-tana. Ezen háttér előtt állnak elénk a mai teológiai Isten-tan nagy feladatai.

1. *Föltánni Isten megtapasztalását.* Az a feladatunk, hogy a bibliai kinyilatkoztatás alapján elvezessük az embereket Istennek éppen ma lehetséges megtapasztalásához. Ehhez új teológiai misztagógiára van szükség. Isten megtapasztalása természetesen nem a mindenkor ellenőrizhető és bizonyítható megállapítás értelmében vett megtapasztalás. A ma nagyon központi helyet elfoglaló, de egységesen meg nem határozott fogalom, „megtapasztalás”, ezzel szemben azt jelenti, hogy az egész ember ébred tudatára annak, hogy ez az Isten-valóság, amellyel most hajlandó vagyok foglalkozni, hordozza az emberi életet, ez ad neki világosságot, értelmet, távlatot és tájékozódást, ez adja meg neki a közösségbe való beilleszkedést és a cselekvéshez szükséges motivációt. Ma sok esetben nem úgy jelenik meg Isten, mint a bibliai Isten-megtapasztalás sok — ha messze nem is minden — bizonyosságában, hanem mint aki kivonta magát a megtapasztalás alól, mint aki hallgat. Nagyon mélyen bele kell hallgatóznunk önmagunkba, hogy föl tudjuk fedezni őt saját bensőnkben, de az embertársunkhoz fűződő kapcsolatunkban is — az odaadásban. A keresztény ember számára Istennek ilyen megtapasztalása éppen a Názáreti Jézus sorsára és működésére való föltekintésben tárul föl, aki fölmagasztaltatván jelen van az Atyánál, jelen van egyházában, jelen van minden embernél. Karl Rahner így fogalmazta meg egy új misztagogikus teológia feladatát: „Segítségnyújtás Isten közvetlen megtapasztalásához, amelynek során megvilágosodik az emberben, hogy az a megfoghatatlan Titok, amit Istennek nevezünk, közel van, megszólítható, és éppen akkor ad boldogító biztonságot, hogyha . . . feltétel nélkül átadjuk magunkat neki.”¹ Az Isten megtapasztalásának — amely azután képes megtalálni Istent minden dologban — ezen individuális kiindulópontja mellett ma a felszabadítás teológiájában föltűnik egy másik, inkább kollektív indítású megfogalmazás is. A közösségben elkötelezett hit sajátága Leonardo Boff szerint „a szellemi érzékenység, mert megragadja és megéri a társadalmi adottságokban Isten jelenlétét, ill. tagadását”;² elsősorban ott érzi meg Istent, ahol gyakorlattá lesz „a szegények opciója”.

2. *Megmutatni Istent, mint az emberek barátját.* Meg kell mutatni továbbá — a bibliai kinyilatkoztatáshoz csatlakozva — Istent, mint az emberek barátját. — Nem kevés emberben még ma is egy olyan Isten-kép fejt ki sötét hatását, amelyben Isten főképpen úgy jelenik meg, mint aki fenyeget, büntet, sőt irigyli az ember boldogságát. Ha a Biblia tanúbizonyossága szerint Isten fenyeget és büntet (hogy Isten irigyli az ember boldogságát, az pogány gondolat), akkor azt végső soron az ember üdvössége és boldogsága végett teszi. Isten igaz életet akar az embereknek szeretetben és odaadásban, és nem görcsös, halálos befeléfordulásban. — Jé-

zus Krisztus megváltói művében is, amely Jézust a kereszthalálba vitte, nem úgy jelenik meg Isten, mint aki haragszik, s akit előbb ki kellett engesztelni az Isten-Ember véres áldozata által. Isten maga „engesztelődött ki velünk Krisztusban”, ő „engesztelődött ki Krisztusban a világgal” (2Kor 5,18 sk.). Az emberek barátja ő, a — természetesen nem olcsó, mindent engedő — emberszeretet, a filantrópia Istené ő (vö.: Tit 3,4 sk.). Eppen és csupán az igazi emberség végett tud Isten kemény lenni az emberhez.

3. *Megismertetni a mindent megújító Istent.* A bibliai tanításhoz kapcsolódva meg kell továbbá ismertetnünk azt az Istent, aki mindent megújít, aki jövőt és reményt ad. Végül is minden ember reménységének az alapját keresi. A szélsőségesen konzervatívok ezt az alapot elsősorban a múltban keresik, a fönnállónak a megőrzésében és biztosításában, az adott hatalmi és tulajdonviszonyok konzerválásában. A szélsőségesen haladók reménységüket a jövőre alapozzák. Ők elképzeléseiknek és vágyaiknak megfelelően — esetleg erőszakkal — meg akarják változtatni azt, ami jelenleg fönnáll. A keresztény kinyilatkoztatás Istenét sem az egyik, sem a másik oldal törvényes módon nem sajátíthatja ki magának. Isten egy értelemben fogja össze a kettőt, persze nem egyenlegszerű értelemben: Megújítja és tökéletessé teszi azt, amit alkotott, kiszabadítja az igazságtalanságból és a megmerevedésből, és így ad számára reményt és jövőt. Ő, aki azt mondja: „Íme, újjáalkotok mindent” (Jel 21,5), azt akarja, hogy az emberek munkatársai legyenek az új Ég és az új Föld megvalósításában (Jel 21,1). Nem azt akarja, hogy mert valami előbb volt, maradjon olyan, mint amilyen volt. Ennyiben a jövő Istene ő.

4. *Érthetővé tenni Istent, mint a felfoghatatlan Szeretetet.* Döntően fontos, hogy érthetővé tegyük Istent, mint a felfoghatatlan Szeretetet. Bár ma sok ember úgy gondolja, hogy Isten magányos egoista, — a Szentírás és az egyház tradíciója az ellenkezőjére tanít bennünket: Isten a háromságos Szeretet. S az üdvtörténeti működésében mint Atya, Fiú és Szentlélek megmutat nekünk valamit legbenső lényének titkából: Isten nem mint magányos önállóság „van”, hanem kölcsönös odaadásban „él”, már önmagában is odaadó Szeretet. — Tehát ez a világ nem az önkényben bírja okát, még kevésbé egy abszolút egyeduralkodó hobókás hangulatában, hanem az Atya, a Fiú és a Szentlélek kölcsönös szeretetében. S az emberek arra vannak rendelve, hogy Isten országának tökéletes közösségében részesei legyenek az isteni Szeretetnek: ragyogó titok ez, amelyben egyúttal benne van a kulcs az emberi egzisztencia és történelem legmélyebb, látszólag megválaszolhatatlan kérdéseinek megfejtéséhez is. Isten mint a felfoghatatlan Szeretet teszi érthetővé ezt a világot.

5. *Megmutatni, hogy Isten együttérző Isten.* Végül az Írás tanúságának megfelelően, meg kell mutatni, hogy Isten részvevő, együttérző, „szüm-pathikus” Isten. Úgy tűnik, mintha ezt a szemléletet a hagyományos Isten-tannak egy elmozdíthatatlan alapvonala nehezítené meg: Isten változatlanságának a dogmája. Azonban már az őskeresztény hagyomány tudott ennek a tökéletes ellenkezőjéről is: a szabad Isten Fiában, Jézus Krisztusban a végsőkig menően odaadta magát ezért a világért. Csak később, de — hála Istennek — egészen sohasem szorították vissza ezt a központi ismeretet, ill. nem rakódott rá egy inkább merev Isten-fogalom. Ma megkísérlik újraéleszteni azt a tudást, amelyre oly nagy szüksége van az embereknek, hogy tudniillik Istent nagyon mélyen érinti az emberi történelem, hogy „az idegeire megy”. Ezért az evangélikus teológiában is megpróbálják új fogalmakkal átgondolni azt, hogy Istenben magában van szenvedés és egyúttsszenvedés, sőt, hogy valami olyan is van benne, mint a létrejövés és fejlődés. Hogy hogyan lehet az Istenben boldog örökkévalóságával és változatlanságával egyszerre gondolni szenvedést és változást, erre válaszolni korunk teológiájának egyik legnagyobb feladata. A kérdésnek sima, a feszültséget megszüntető megoldása nem található meg, sőt nem is szabad azt keresni. A teológiának és az igehirdetésnek Jézus Krisztusra tekintve ma azt

kell világossá tennie: a keresztény kinyilatkoztatás Istene együttérző, részvevő, nem a-pathikus, hanem szüm-pathikus Isten.

Jegyzetek: 1. Karl Rahner, idézi Klaus P. Fischer: Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986. 27. l. — 2. uo. 140. l.

Fordította: Bánhegyi B. Miksa

André Frossard

TALÁLKOZÁS AZ ISMERETLEN ISTENNEL

Az író megbízása alapján műveiből összeállította és magyarra fordította

REMÉNYI JUDIT.

Belépek templomaid csendes magányába, és Istenem, a távoli félhomályban tabernákulumod előtt lobbanni látom az örökmécs kis piros lángját és ujjongó örömmre emlékezem.

Hogyan is felejthetném el azt! — Hogyan is felejthetné el az ember azt a napot, amelyen felfedte magát az az ismeretlen Szeretet, aki által szeretünk és lélegzünk; azt a napot, amelyen tudatára ébredt, hogy nem elhagyatott, hogy egy láthatatlan jelenlét hatja át, veszi körül és vár reá, hogy az érzékek és a képzelet határán túl létezik egy másik világ, amely mellett ez az anyagi világmindenség, ha mégoly szép is, ha bármily hangsúlyosan mutatkozzék is meg, csak az őt megalkotó Szépség távoli visszfénye. Mert létezik egy másik világ. Nem feltevés, nem ésszerű következtetés, nem hallomás alapján szólok róla.

Én tapasztalatból beszélek. — Annak a kis adriai kikötőnek a templomában is, ahol gyermekeimmel nyaralni szoktam, minden nap újra vesz rajtam az Ismeretlennel történt első találkozásom megrendülése. Soha senkit nem látni a csendes helyen. Hozzád imádkozom Istenem, örömmel sodródva Feléd a félhomályban, gondolatfoszlányok nélkül adva át magamat annak az ígézetnek, amellyel Te minden létezőre hatsz, és hagyom, hogy a tehetetlenségi erő útján, hallgatásom sajkáján magadhoz vonzzál.

Senki. Csak leghátul a templomban ott áll az osztály legrosszabb tanulója, aki sokféle jelből világosan látja, hogy a világ eltávolodik Tőled, és aki ég a vágytól, hogy felmondja a leckét, amire tanítottad, és amelyet mégis oly rosszul tud.

Emlékezem. — Húsz éves voltam és Franciaország még örök volt, de már nem sokáig. Az erkölcs és a kultúra talaja, amelyre az ország évszázadokon át épült, lassan süppedni kezdett; a nemzet közben múlt szédülést érzett, amit azonban a fáradtság és az időjárásnak tulajdonított.

Családilag, mondanom sem kell, ateisták voltunk. Ennek a meggyőződésnek alapja az elutasítás. Annak az emberképnek az elutasítása, amelyet a sötétnek és elnyomónak mondott századok alakítottak ki; a Teremtő és Legfőbb Törvényhozó elutasítása; annak az elutasítása, hogy az ember valakinek a képmása, ahogyan azt a Biblia tanítja (. . . saját képére és hasonlatosságára teremtette őket . . .), ha ez a „más” akár az a tündöklő Lény is lenne, Akit a keresztények Istennek neveznek, és imádatának mondanak, mielőtt még Omegának hívták volna. Ma saját magukon kívül már senkit sem imádnak az emberek.

Természetem és hajlamom szerint szellemi és erkölcsi vonatkozásban — sőt amennyire ez lehetséges, még fizikailag is — igyekeztem mindenhol távol maradni. Egész akkori bölcsességem három szóból állt: „nem jelen lenni” (és nem vagyok bizonyos abban, hogy e tekintetben megváltoztam-e), így csak szórakozottan követtem a parlamenti és a politikai eseményeket a kulisszák sarkából. Magam,

mint minden kíváncsiságot sajnálatosan nélkülöző ifjú karikaturista-riporter, kétség-telenül továbbra is legszívesebben csak görög templomokat rajzolgattam volna. Ezenfelül tétlen szkepticizmust ápolgattam magamban, annyira, hogy embertársaimmal kapcsolatot létesítenem csaknem megoldhatatlan nehézséget okozott.

Nem volt identitásom. Isten volt az, aki először nevemen szólított, mint ahogyan titeket is megszólít, akik most engem olvastok és akiket, akár nagyok vagy kicsik, híresek vagy ismeretlenek vagytok is, egyedül csak Ő ismer.

Akkoriban történt, hogy véletlenül, vagy véletlenek sorozatának köszönhetően beléptem egy párizsi kápolnába és néhány perccel később katolikusként léptem ki onnan, ami néhány olvasómnak később azt a feltételezést sugallta, hogy protestáns gyülekezeti helyről talán protestánsként, mecsetből mohamedánként távoztam volna. De lehet-e a dekorációnak ekkora mágikus erőt tulajdonítani? Minden, amit mondani tudok, csak az, hogy azon a napon katolikussá lettem, tetőtől talpig, minden kétséget kizáróan katolikus (majdnem azt mondtam, amilyen ma már nincs is), és se nem protestáns, se nem muzulmán, se nem zsidó. Éppúgy meg voltam lepve, amikor a kápolnából kilépve katolikusként tudtam magam, mint amennyire meglepett volna, ha az állatkertből zsiráfként jövök ki. Pedig semmilyen intézmény nem volt idegenebb számomra a katolikus egyháznál, és ha a kifejezés nem foglalná magában aktív ellenszenvet is, úgy így is mondhatnám: antipatikusabb. Számomra az egyház olyan távol volt, mint a Hold vagy a Mars. Voltaire nem mondott nekem róla semmi jót és én főleg őt és Rousseau-t olvastam 12 éves korom óta.

De hogyan is lehetséges, hogy egymillió kortársához hasonló fiatalember, akinek csak arra volt sajátos hajlama, hogy fehér felületeket telerajzolva befektítsen, és minden képzelőerejét görög templomok oromzatába álmódja bele; akibe nem annyira a családja, mint inkább olvasmányai ültettek meggyökeresedett előítéleteket a kereszténységgel szemben (amely csak a szocializmusnak kezdetleges és a csuhások által már régóta eltorzított formája), az egyházzal szemben (amely a tudatlansághoz kötődik és vele együtt el fog tűnni), és Istennel szemben (akinek emberfeletti volta már önmagában olyan igazságtalanság, amely őt elfogadhatatlanná teszi); — amely nézetek számára és környezetének már annyira közhellyé váltak, hogy nem is érezték szükségét tartalmukat elemezni; hogyan lehetséges tehát, hogy egy ilyen fiatalember nyomban annyira megváltozzék, hogy nem ismer önmagára és hívő katolikust lel annak a hitetlen gúnyolódónak a helyén, akit a kapuban hagyott?

Hogyan eshetett meg, hogy aggályok nélküli békés ateistaként közönyösen lépve be egy templomba, néhány perccel később bensőleg ujjongva lépjen ki onnan afőlötti örömeiben, hogy az Igazság ennyire szép, olyannyira szép, hogy szinte nehéz hinni benne, mégsem nehéz azonban szeretni azt; hogy türelmetlenség hajtsa a boldogságát az egész világgal megosztani, csak nehezen tartva vissza magát attól, hogy a járókelők figyelmét felhívja arra, hogy ők is a Végtelen peremén járnak és bármikor a Fénybe zuhanhatnak; — végül pedig meggyőződve arról, hogy nincs a világon méltóbb, édesebb, szükségesebb és sürgetőbb feladat, mint Istent dicsérni, Őt magasztalni azért, *hogy létezik, és hogy Ő az, AKI?*

Minderről a „Van Isten én találkoztam Vele” című könyvemben lelkiismeretes gondossággal, az aggályoskodás és a bizalom különös ötvözetével számoltam be, annak az embernek a felelősségével, aki tudja, hogy ki előtt szól, és aki csak azért emelte fel szavát 34 évi hallgatás után, mert egy bizonyos órában minden kereszténynek tanúságot kell tennie, és mert valóban mindegyikük tanúskodik, akár megszólal, akár hallgat. Ha tudjuk, hogy nincs és nem is lesz e Földön más remény az ember számára, mint a keresztény reménység, akkor kimondjuk azt.

Tehát azon a bizonyos júliusi napon, egy pompás nyári délutánon slapaj (újságírógyakornok)-kollegám viharvert kocsján elindulunk, hogy együtt vacsorázzunk. Aznap estére találkám volt egy német diáklánnyal, aki — úgy tűnt — nem fog ostromomnak sokáig ellenállni. Ma ünnepi vacsora vár ránk, mert barátom váratlan jutalmat kapott főnökünktől egy jól sikerült riportjáért. Az Ulm utcában lefékez, megállunk. Gondo-

lataim e pillanatban? Nem emlékszem. Bizonyára határozatlanok és szerteágazók mint szokásosan. Lelkiállapotom? Kitűnő. Semmiféle zavar, se szerelmi bánat, se egyéb szorongás. Az este kellemesnek ígérkezik. — Társam kiszáll és megkérdezi, hogy elkísérem-e vagy inkább várok néhány percig. Megvárom. Bizonyára rövid látogatást tesz. Láttam átballagni az úttesten és a kis ajtót betaszítani egy nagy vasrácsos kapu mellett, amely mögött átlátszik egy bent álló kápolna teteje. Úgy, tehát imádkozni megy, vagy gyönni; valamelyiket a kettő közül, amelyek a keresztények annyi idejét rabolják el. Egy okkal több, hogy ott maradjak, ahol vagyok.

Az idő 17 óra 10 perc. — Két perc múlva keresztény leszek. Az a higgadt ateista, aki voltam, magától értetődően mit sem sejt erről, amikor társam szerintem véget érni nem akaró ájtatoskodása miatt a várakozást megunva, magam is betaszítom a kis vasrácsos ajtót, hogy mint grafikus, vagy nézelődő közelebről megtekintsem az épületet, amelyben — úgy tűnt — hogy már egy örökkévalóság óta tartózkodik. Valójában 3—4 perc lehetett . . .

Ez azon neogótikus épületek egyike, amelyben az építészmérnökök a középkori stílus rendszerezésére törekedtek és ezáltal attól fosztották meg, ami élő és mozgalmass benne. A belső tér sem vonzóbb: sivár hajógyári műhelycsarnok. Mindenesetre a művészi elragadtatás nem játszhatott közre abban, ami elkövetkezett. A templomhajó világosan három részre tagozódik. Az első, a bejárathoz közeli, a félhomályban imádkozó híveké. A környező magas épületek miatt az ablakokon csak kevés fény jut át és szóródik szét sápadtan. — A második, a középső részt a szerzetesnővérek foglalják el fényezett fa-stallumaikban. Fekete fátylaikban, sorban ülő madárrajra emlékeztetnek. Később majd megtudom, hogy ők az engesztelés (örökimádó) nővérei. Valamilyen, váltakozóan felelgetős imát mondanak kórusban, amely a templomhajó egyik oldaláról a másikra hullámszik át és tér onnan vissza. Nem tudom, hogy zsolttárokot mondanak, azt sem, hogy az esti zsolozsma lágy ritmusa ringat. — A helyiség túlsó része fényárban úszik. A fehérbe öltöztetett főoltáron rengeteg zöld növény, virág, gyertyatartó és egyéb gazdag díszítés között nagy, keresztformájú ötvösretekemű emelkedik, közepén matt-fehér koronggal. A kereszt három végén egy-egy további, ugyanolyan nagyságú, de alig észrevehető árnyalattal eltérő fehérségű korongdísz. Műalkotások kedvéért megfordultam már templomokban, de sohasem láttam még imádásra kitett szentségtartót, sőt, azt hiszem, ostyát sem még. Nem tudom tehát, hogy az Oltáriszentség előtt állok, amely mellett két sor égő gyertya tör a magasba. A további fehér korong és a kísérő díszítés dús aranyozása még nehezebbé teszik számomra, hogy felismerjem ezt a távoli Napot.

Mindennek a jelentősége annál is kevésbé tudatosul bennem, minthogy nem is kutatom. Az ajtó mellett állva szememmel kollegámat keresem, de az előttem térdelő alakok egyikében sem sikerül felismernem őt. — Tekintetem a sötétebből a világosság felé vándorol, majd visszatér a jelenlévőkre anélkül, hogy valamiféle gondolatot is hordozott volna, továbbcsiklik a hívőkről a mozdulatlan nővérekre, róluk tovább az oltárra, majd — nem is tudom miért — megállapodik a keresztől balra égő második gyertyán. Nem az elsőn, nem is a harmadikon, hanem a másodikon. És ekkor hirtelen rendkívüli dolgok sorozata szabadul el, amely kérlelhetetlen erejével egy pillanat alatt feltöri azt az abszurd lényt, aki én vagyok, hogy napvilágra hozza azt a — világosságtól elvakított — gyermeket, aki sohasem voltam. — Legelőször a következő szavak sugalmazását észlelem: *lelki élet*. Nem mondják nekem, nem magam mondom ki őket, — úgy hallom, mintha mellettem halkán ejtené ki azokat valaki, aki már látja azt, amit én még nem látok. — Alig éri el tudatom küszöbét e suttogott előjáték utolsó szótagja, amikor fordított irányú lavina indul meg. Nem állítom azt, hogy megnyílik az ég. Nem, nem nyílik meg. Hirtelen a magasba lendül, szárnyal, fellövell, — néma villámlás — ebből a kápolnából, amelyben titokzatosan benne foglaltatott. Hogyan is írjam körül ezekkel az elkoptatott szavakkal, amelyek megtagadják a szolgálatot és azzal fenyegetnek, hogy elgáncsolják gondolataimat és az ábrándok tárházába zárják őket? A festő, akinek megadtnék, hogy ismeretlen színeket lásson meg, ugyan mivel festené meg azokat?

Ez itt egy eltörölhetetlen, megsemmisíthetetlen, végtelenül áttetsző kristály, csaknem elviselhetetlen, inkább kékes ragyogás (egy fokozattal több elpusztítana), egy Világ, egy másik világ, olyan fénylő, olyan tömör, hogy mellette a mi világunk csak a befejezetlen álmok szertefoszló árnya. Maga a Valóság, az Igazság, az, amelyet arról a sötét partról szemlélek, ahol még fogva vagyok. Létezik egy Rend a mindenségben, és annak csúcán a szikrázóan tündöklő ködfátyolon túl az Isten bizonyossága. Az a bizonyosság, amely jelenvaló, az a bizonyosság, amely személy, Ő, akit még egy pillanattal előbb tagadtam, akit a keresztények „mi Atyánk”-nak szólítanak, és, Akinek szelid jóságát most magam tapasztalom meg, az Ő senki máshoz nem hasonlító édességét, amely nem az e megjelöléssel illetett passzív fogalom, hanem tevékenység, átható, minden erőszakot felülmúló gyöngeség, amely a legkeményebb sziklát is képes megtörni, és azt, ami még ennél is keményebb: az emberi szívet. — Lenyűgöző áradását olyan öröm kíséri, mint amilyen a még idejében kimentett hajótörött újjongása, azzal a különbséggel persze, hogy én csak abban a pillanatban ébredtem tudatára annak, hogy eddig tudtomon kívül milyen iszapos mocsárban elmerülve éltem, amikor az üdvösség magához vont, — és azt kértem magamtól, aki féltesttel még benne vagyok, hogy hogyan is tudtam ebben élni, benne lélegezni?

Egyidejűleg új családot is kaptam: az egyházat. Az ő feladata, hogy elvezessen oda, ahová el kell jutnom. Mert az világos, hogy minden látszat ellenére az út hátralevő részét még magamnak kell végigjárnom, ami csak a gravitáció leküzdésével sikerülhet.

Mind Ezek az érzékelések, amelyeket kinlódva igyekszem a gondolatoknak és képeknek a lényegét nem tükröző nyelvére lefordítani, egyidejűek, az egyik a másikat is magában foglalja. Évek múltán sem tudtam tartalmukat teljesen kimeríteni.

Mindenen, a beláthatatlan sokaságon át és azon túl, Annak jelenléte dominál, Akinek a nevét soha többé nem tudom már leírni anélkül, hogy el ne fogna az aggodalom, hogy gyöngédségét megsérthessem, Aki előtt annak a bocsánatot nyert gyermeknek boldog örömevel állok, aki ráébredt, hogy minden ajándék.

Barátom átható, orvosi pillantással nézett rám: „Mi történt veled?” — „Katolikus vagyok” válaszoltam, és mintha féltém volna, hogy ez így nem elég világos, hozzáfűztem: „apostoli, római”, és hogy hitvallásom teljesértékű legyen: „VAN ISTEN!”

A csoda egy hónapig tartott. Minden reggel újra rátaláltam a Fényre, amely elsápasztotta a Napot és arra a szelid Jóságra, amely egész teológiai ismeretemet jelenti. Az Ulm utcai kápolnából kilépve négy bizonyosságot tudtam: — létezik egy másik világ, — Isten személy; — meg vagyunk váltva és paradox módon még mentésre szorulunk; — az egyház isteni intézmény.

Közben a ragyogás is, az édes elragadtatás is naponta vesztett valamit intenzitásából. Végül eltűnt anélkül, hogy újra magányossá váltam volna. Az Igazságban ma másképpen részesülök:

Keresnem kell, miután már megtaláltam.

ANDRÉ FROSSARD francia író, korunk nagy megtérője. Élményét „Dieu existe, je L'ai rencontré” (1969) és „Il y a un autre monde” (1979) műveiben foglalja össze.

* * *

A TEOLÓGIA 1987. ÉVI TÉMÁI: — 3. ISMERJÜK-E A BIBLIÁT? — 4. „AKI ISTENT SZERETI, SZERESSE TESTVÉRÉT IS” (1Jn 4,21) —
A 4. SZÁM KÉZIRATÁNAK BEKÜLDÉSI HATÁRIDEJE: 1987. JÚLIUS 1.

SZENT, SZENT, SZENT

„Uram, kihez mennénk? Tiéd az örök életet adó tanítás. Mi hittünk és tudjuk, hogy te vagy az Isten Szentje” (Jn 6,69). Jézus Krisztusban Isten kinyilatkoztatta magát nekünk: ő Atya, Fiú és Szentlélek. Isten már az Igében ránk bízta magát; az Ige pedig körülölel minket a magasból, a mélyből, oldalról, belül, kívül, a múltból, a jelenből, a jövőből. Nem mi foglaljuk magunkba a Szót, hanem a Szó foglal magába minket.

Vitathatatlan, hogy Isten az én nyelvemen nyilatkoztatta ki magát; de amikor azt hiszem, elérem, kiszélesedik mint a horizont, mindig közel van és mégis mindig messze. Az egyház, hogy kimondja az egy Nevet, az egyetlen Szót — Atya, Fiú, Szentlélek — állandóan hallgatja őt és imádkozik.

DICSŐSÉG AZ ATYÁNAK. Az egyház térdenállva hallgatja annak a nevét, aki az Atya. Atyát mond, nemcsak Teremtőt. Aki Istent Atyának nevezi, határozottan létünkkel hozza őt kapcsolatba. Magát a szót gyorsan ki lehet mondani, de hihetetlen fáradságba kerül, ha le akarunk hatolni annak mélységébe. — A prófétaknak és a bölcsseknek ezer évekre volt szükségük ahhoz, hogy úgy fejezzék ki Isten és Izrael kapcsolatát, mint az atya és a fiú találkozását. Isten termékenységé csak Krisztusban válik abszolút nyilvánvalóvá. Sőt, a misztérium Krisztusban éri el ezt a teljességet: az Atya az „Abba”, aki a Fiúban lett testté és adja magát nekünk. Krisztus az Atya képmása, az emberi testben láthatóvá vált dicsősége, az isteni tűz vakító ragyogása.

DICSŐSÉG A FIÚNAK. Az egyház térdenállva hallgatja annak a nevét, aki öröktől fogva a Fiú. Az egész Ószövetség szüntelenül ismétli Istennek az ember felé irányuló megismételhetetlen atyaságát. Ha azonban Isten csak Ádám születésével kezdett volna el atya lenni, örökkévalósága terméketlen lenne: mintha a sárból született ember nélkül áthidalhatatlan magány elviselésére lett volna kényszerítve. — A szeretet nem lehetett magány. Isten öröktől fogva kiárasztotta atyai lényét, hogy azt ajándékkul adja egy Fiúnak, aki viszont azt teljességében elfogadta egy olyan szeretetnek végtelen ajándékaként, aki egészen odaadja önmagát, hogy önmaga maradjon.

DICSŐSÉG A SZENTLÉLEKNEK. Az egyház térdenállva hallgatja annak a nevét, aki a Szentlélek. Ez a név egyszerre nyilvánult meg előtte, de hogy ezt a nevet hallgassa, szüntelenül újabb tapasztalatokra van szüksége. A Szentlélek Isten, aki egyenlő az Atyával és a Fiúval, a földön is befogadható „ajándékként” nyilatkozik meg. A Lélek közlés, kiáradás, vigasztalás: egyszerű forrás, amely által méríthetünk az isteni életből, tűz, amely fellobbantja bennünk az igaz, a jó és a szép utáni vágyat. Az értelem élessége és kiegyensúlyozottsága, a válogatott bölcsesség, a megértés szintézise, a szépérzék, az erkölcsi erő, a gyöngéd jámborság, Isten jelenlétének szívremegtető érzése: mindez a Szentlélek megnyilvánulása.

MINDÖRÖKKÖN ÖRÖKKÉ. Krisztusban, a Szentlélek erejével mi is eljuthatunk az Atyához, felajánlva neki a képére és hasonlatosságára alakított lényünket. A Szentháromságban élünk, mozgunk és maradunk. A Szentháromságban lettünk fiak, a szeretetben megszentelt testvérek. — Amikor majd eljutunk a mennyországba, akkor élhetjük meg és mondhatjuk majd a tudatosság és a szeretet teljességével: dicsőség az Atyának, a Fiúnak, a Szentléleknek; dicsőség az embernek, akinek átalakult arcán felragyog az Atyához, a Fiúhoz és a Szentlélekhez való hasonlóság.

Erre a napra várva szemléljük és imádjuk Őt.

(*Signore, da chi andremo?* Il catechismo degli adulti, Ed. C. E. I., Roma, 1981. 481—482.)

Fordította: Puskely Mária

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Vértessaljai László

„NE KÉSZÍTS MAGADNAK FARAGOTT KÉPET”

(Akik az Isten képét eltorzítják)

A folyóirat e számának vezérfonala akarva-akaratlan elgondolkodtatott. A „mi Istenünk” birtokos névmása olybá tűnt, mintha Isten megosztott volna a mindenkori Apollók, Pálok, Kéfások között, vagy ami még rosszabb, mintha több Isten lenne, s köztük egy, a miénk, szemben másokéval. — Pedig Valakiről, az eredendő egyről van itt szó, akit a keresztények megvallanak: Ábrahám, Izsák, Jákob Istenéről, a Jézus által feltárt Istenről, Máté, Márk, Lukács, János, Pál Istenéről, az egyházat útjára indító Istenről, Szent Ferenc, Szent Teréz stb. Istenéről.

Mégis, elemi erővel kéne hangzania e szónak: Isten a miénk, az emberek, azaz mindenki Istene — megosztás nélkül. Az Isten nemcsak önmagáé, hanem hozzánk, emberekhez is tartozik, nevét, gesztusait, gondolatait ismerjük. A közös hozzátartozás több-let, pozitívum, mely szemben áll hiányával, a Theosz az a-theosszal. Ha ez a többlet már öröm bennünk, akkor még korábban, s ami még fontosabb, még igazabban örülhetünk: nem mert birtoklunk valamit az Istentől, hanem, mert Ő birtokol minket. Amíg az első viszony beteljesedése eleve lehetetlen, addig a másik, és csakis a másik megközelítés teljesen helytálló: mi vagyunk az Istené, az Ő tulajdona vagyunk. Mindig is Ő a kezdeményező. Ő az, aki „előbb szeretett minket” (Jn), Ő az, aki „előbb keresett minket” (Pascal). Joggal nevezzük Őt abszolútnak, minden köteléktől, függőségtől föloldottnak, azaz függetlennek. Ezt tapasztalja elsőként és drámai módon Mózes, akinek meghatározó élménye lesz Isten bemutatkozása. Ő még csak eladogná saját nevét — egy sereg meghatározással —, hogy „úgymond a vízből húztak ki” és meg is elégedne Isten viszony-lagos nevével: „Ábrahám, Izsák, Jákob Istene”: csak küldetése miatt fessegeti a titkot. Maga a kérdés meglepő, arcátlan, amolyan felségértés. A válasz nem kevésbé meghökkentő. Hangulatilag úgy is lehetne fordítani: „mi közöm hozzád?”, vagy még pontosabban: „semmi közöm hozzád!”

A Titokkal szemközt a kuporgó, sarutlan ember feszeng, kínlódik. Érzi, a többiek valami új meghatározást várnak majd tőle, egy új jelzőt Istenről, kézzelfoghatót, ehelyett látszólag „üres kézzel” tér hozzájuk. Miként is érthetné, hogy a pusztá, mindentől független létet-életet jelölő szó, JAHVE a legtöbbit mondja el Istenről — méghozzá páratlan pontossággal. Ez a szó, Jahve nem tagadás, hanem éppen azt a valakit jelöli, akinek *egyedül* nem kell bemutatkoznia. Neki nem kell, de mindenki másnak és minden másnak igen, azaz korlátok közé kell magát szorítania. Ahhoz, hogy egyértelműen állíthassuk magunkat, 4-5 „megkötést” kell tennünk: anyánk, apánk neve, születésünk ideje, helye stb. Egyedül Istennek nem kell ilyen beszűkítést végeznie — s ha mégis erre kéri, a név „kikényszerítőjének”, Mózesnek el kell takarnia az arcát, arcnélkülinek, „arcátlanak” kell lennie. Isten tehát felfedi nevét, mondhatnánk az igazit: Jahve, ám hozzá is fűzi a látszólag melléket: Ábrahám, Izsák, Jákob Istene. Erre a két összekapcsolt névre mondja azután: „Ez az én nevem minden időkre, s így kell neveznetek nemzedékről nemzedékre” (Kiv 3,15). — Csírájában ez az Isten-név teológia tartalmazza mindazt a két vonást, amely lehetővé teszi Isten egyidejű transzcendenciáját (Jahve, mi vagyunk az Övé) és immanenciáját (az atyák Istene, Ő a mi Istenünk).

Az üdvtörténet, továbbá annak reflexív szintű elemzése, a teológia története mutatja e két szempont örökös *szükségszerű feszültségét*, valamint az abszolutizálás buktatóit. Bármelyik szempont túlhangsúlyozása végzetes következményű. A történelem során a hívő emberek körében Isten „lefokozása, konkretizálása, antropomorfizálása” a legnagyobb kísértés.

Nyilvánvalóan Isten az általa választott nép életeményeiben, önértelmezésében, lelkiségében konkrétizálódik, történetileg megnyilvánul (meghívások, szövetségkötések, segítő és büntető kegyelem), ám mindig úgy, ahogyan azt Ő akarja. Isten mindig utólagosan, a-posteriori ismerhető fel, legalábbis ami megnyilvánulása teljesebb értelmét jelenti („ezeket a dolgokat a szívbe véteni, el-elgondolkodni rajta” = szükségyszerűség). — Innen ered a hívő ember magatartásának ket-tős szála. Az egyik a már történelmileg megnyilvánult isteni felé mint pozitívum felé irányul — természetesen a mindenkori újraértelmezés igényével —, a másik szál ugyanakkor nyitottan és figyelmesen várja az esetleges újabb kegyelmi befogadást. „Ráülni a hagyományra”, vagy „szájtáti csodavárónak lenni” nem más, mint a hit megcsúfolása és elferdítése.

Hajlamosak vagyunk az Isten-kép és hit eltorzulásait az Isten megnyilvánulásait követő korok okoskodó, intézményesítő mivoltára visszavezetni. Megdöbbenő, hogy Isten némelykor maga siet segítségünkre, jelezvén a buktatókat (vö. Az egyház még meg sem született igazában, de Jézus már imádkozik egységéért, Jn 17,20—24). — Isten egyik súlyos intését épp Mózeshez intézi, s rajta keresztül az egész néphez. A színhely ismét a Hóreb-Sinaj, ahol Isten saját nevét kinyilatkoztatta. A Tízparancsolat ünnepélyes meghirdetése ez. Megint elhangzik Isten „abszolút neve”: Jahve, korrelatívumként most a nagy szabadító esemény kapcsolódik a képhez: „az, aki téged kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából” (Kiv 20,2). Legendás nagyságúvá lehet szóni ezt az isteni művet: „erős kézzel, száraz lábbal . . .” stb., de még mielőtt megszaladna a fantázia, Isten már előre figyelmeztet: „ne csinálj magadnak faragott képet, vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt!” Olyan ez, mint egy használati utasítás, melynek figyelmen kívül hagyása végzetes következményekkel jár: az aranyborjú! „Készíts nekünk Istent, mely előttünk jár!” (E képet használva Marx valláskritikája — groteszk módon — a Mózes és Istenét nélkülöző, az aranyborjúval „megszegényített” nép vallásának kritikája. Mózes „valláskritikája” viszont nemcsak drasztikus, hanem teljesen más.) — Az ilyen „előttünk járó” Istennek aztán már bátran lehet mondani merre menjen, előre vagy hátra, de az mégsem „engedelmeskedik”. Ezt bizonygatja a 115. zsoltár gúnydala: „szá-juk van, de nem beszélnek, szemük, de nem látnak, fülük, de nem hallanak.” A teremtéstörténet tanítása szerint Isten a saját képmására alkotja az embert. Ezt az irreverzibilis viszonyt bontja meg az „aranyborjú-szindróma”, mely az Istent akarja az ember képmására átformálni. Ez is a mi Istenünk lenne?

Némely ponton kísérteties hasonlóságot látok az ószövetségi dráma és jelenkorunk egyes jelenségei között. Kiindulópontja az előbbinek az egyiptomi szabaddulás a Vörös tengeren át, mint a keresztség előképe — az utóbbi pedig az a tény, hogy az ország nagyobbik fele napjainkban is megkeresztelkedik, formálisan kereszténnyé lesz. Belekerül egy olyan keretbe, amely őt ilyen állapotában nem tudja, s nem is akarja föl vállalni. Hiányzik az a kulturális-szellemi háttér, ahol fogódzópontokra lelhetne. A megkereszteltek kisebbségének csak amolyan házi szubkultúra tud támaszt nyújtani, s amennyiben ez a családi háttér egyházi közösséggel (plébánia, kisközség stb.) találkozik, érezhet reményt a fönmaradásra. A kapcsolódási pontokról lemondó keresztény kicsiben akarja megvalósítani azt, amit a „normál” helyzetben nem tudott megtenni. Saját magát zárja gettóba; nem a világ felé intéz kihívást, hanem elfordul attól, hogy egyebütt megtalálja csoport-üdvösségét (= szekták).

Egyre nagyobb az esélye annak, hogy az ember hitbelileg (vele arányosan emberségében is?) elkallódik. A társadalom kényszerítő ereje, benne rejlő tendenciái szükségyszerűen kényszerítik erre. Nevezhetnénk a társadalom e tünetcsoportját „puszta-szindrómának”: se víz, se kenyér, se szellemi vezér, se Isten. — Olyan szülők kereszteltetik meg gyermeküket, akik kicsinyeiknek a hit pohár vizét, egy miatánynyi imádságot sem kínálnak. Nagyszülők föllángoló lelkesedése „tor-náztatja” el őket esetleg a hit kenyéréhez, az elsőáldozásig (dacolva a karate,

kunfu távol-keleti „isteneivel”). A megkereszteltnek — sajnos — csak a kisebbik fele jut el az Úr oltáráig. A nagyobbik rész magával visz „valamit”. Ebből a valamiből kellene megélnie vallásosságát. Igazi Dávid—Góliát harc ez, hit és nem hit között, legalábbis arányait tekintve. Ami az eredményt illeti, az egészen más. Szóserint más. Gyermekkorban szerzett hitismereteknek kell dacolniuk tudományos, de leginkább féltudományos fogalmakkal. A helyzet előbb-utóbb tarthatatlanná válik. Érdekes módon azonban radikális szakítás helyett egy sajátos együttélés alakul ki, ahol az élet reflexív szintjén, a hétköznapi világban az Istenről-elfeledettség uralkodik, ám határhelyzetekben a lappangó „én Istenem — mi Istenünk” kép bukkan elő. E képnek egzisztenciálisan még mindig sokkal több mondanivalója van, mint a tudományos ideológiák adta válaszoknak. Plébániai lelkipásztor számára ez mindennapos jelenség, gondoljunk csak a keresztelési és jegyesoktatási beszélgetésekre. Egészen meglepő azonban az a magabiztosság, ahogyan az emberek ebben a számukra is új helyzetben önmagukat vallásosnak tartják. „Járnak-e templomba? — Nem. (Karácsonykor igen.) Imádkoznak-e? — Nem, azazhogy . . . Ismerik a Szentírást? — Nem”. Mit ér valójában az ilyen hit? A lelkipásztornak végül is döntenie kell, mert vagy keresztel, vagy nem . . .

A választ egy egészséges gondolkodású nyugdíjas hívőnk adta meg, amikor családjának gondjairól beszélt: „Nem mennek azok templomba, nem imádkoznak . . . a tarka varjút imádják”. (N.B. A tarka vajú seholsincs madár, nem létezik.) Megjegyzem, nem tartom ezt a hitet „semminek”, üresnek, de a szomorúság mellett mindig a mózesi indulat fog el. Beszéltetem őket, szóljanak az Istenükről. Többnyire nagyon nehezen tudnak. Van ugyan istenképük, de ez teljesen evilági, magukcsinálta. Jézus Krisztus óta senki vallásos ember nem lehet „self made man”. A „mi Istenünk” arcát senkinek sem kell kitalálnia, az ilyen törekvés eleve kudarcra ítéltetett. Amiről Izajás jövendöl, amit Pál hirdet, az teljesen új, hisz „szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta” (1Kor 2,9).

„Isten titokzatos, elrejtett bölcsessége” az, amivel „elő kell állni, akár alkalmas, akár alkalmatlan”, ugyanis a hit, a „mi Istenünkbe” vetett hit „hallásból ered”. Már Mózes is hallja, majd hallatja Isten szózatát, amit aztán Jézus maga is megismétel: „Halld Izrael! Az Úr, a mi Istenünk egyetlen Úr. Szeresd Uradat, Istenedet teljes szivedből, teljes lelkedből, teljes erődből” (2Törv 6,4). A mi Istenünk nemcsak egy fogalom, amit fel kell ismernünk, hanem féltékeny Istenként teljesen igényt tart ránk. Az adható emberiből a legfontosabbat kéri: szeretetünket — feltétel nélkül. Csak a „hallásból” ismerhetem meg, hogy ez az igényes Isten saját Fiát sem kímélte. — Csak a már megismertnek szeretete indíthat viszont-szeretetre. Isten meg-nem-ismeréséből, elképzeléséből csakis torz méricskélés születhet az emberben; nem adja meg az Istennek, ami az Istené; csak valamit ad, amiről azt reméli, hogy Ő beéri ennyivel. Aránytalanul hamis felosztást végez a „császár” javára, aki számára mindig a közelebbi, a konkrétabb, és aki jobban megfogalmazza követeléseit. Ez az értelmezés távol áll Jézus szándékától, aki az Istent teszi az első helyre és csak ennek a kapcsolatnak a függvényében, eredményeként születhet meg az, ami a császárnak adható. Nincs tehát „rész-arányos” felosztás, nincs „rész-Isten”. Erről az „istenről” a transzcendens név, Jahve „aki van”, már ki sem mondható. Az ember kezébe kerülő Isten manipulálható (manus = kéz). Egészen más az, ha Ő adja magát önként kezünkbe, ajándékként, végrendeletként: „vegyétek . . .”. Ekkor viszont a „manipulálás” az, hogy kijelentem: „nem veszem kezembe” az Isten Fiát.

Az Isten-képet manipulálók sebezhető Achilles pontja a megtestesülés, a Karácsony ünnepe. Karácsony az a találkozási pont, ahol a végtelen végesre fogja magát. Nos, tényleg ott a helye minden megkereszteltnek Karácsonykor a „kereszt-úton”, az emberi és isteni utak kereszteződésében, mert ott szemlélhetővé lesz „Isten dicsőségének kisugárzása, lényegének képmása” (Zsid 1,3) — ez pedig Krisztus emberi, törekény arca, a valódi „objektívációs pont”. Erre a „kará-

csonyi keresztútra" rálépni azt jelenti, hogy követem Krisztus bemutatkozását, azaz rajta és benne lelem meg Atyjának, a mi Atyánknak igazi arcát. Ez az igazi istenarc induláskor még nem ismerhető fel. Az ember minden egyes új élethelyzete megkérdőjelezheti az eddigit, hiteles válasz csak akkor nyerhető, ha az úton rajta állok, hiszen ott és csak ott találok meg az objektivációs pontok rendes sorát (= dogmák, mint Isten—ember élő kapcsolatának biztosítékai), melyek egyedül tudják garantálni, hogy a szóródó emberi szeretet a nagy Titok felé haladtában el ne tévedjen.

Vonz bennünket ez a Titok, az Istennek lenyúló és felemelő szeretete. Mai válaszuk együttal örök is, ahogy azt Charles Foucauld imádkozta: „Neked adom magam . . . határtalan bizalommal, mert Te vagy az én Atyám.”

Gúthy Andor

„A ZSIDÓKNAK BOTRÁNY, A POGÁNYOKNAK MEG BALGASÁG” (1Kor, 1,23)

Szent Pál a megfeszített Krisztusról írja a fenti szavakat, de ha jól meggondoljuk, azok egész keresztény Isten-képünkre és hitünkre vonatkozhatnak. Zsidókon és pogányokon persze nem az izraelitákat, illetve a természetvallások követőit vagy az ateistákat kellene értenünk, hanem egy bizonyos fajta, Istenben jóformán csak a Mindenhatót, a hatalmas Uralkodót látó Isten-hívót (s ez korántsem jellemzett minden igazhitű zsidót), és egy bizonyos fajta, teljesen racionálisan gondolkodni akaró (de persze az igazi rációig fel nem érő) Istenben nem hívót. És talán azt is mondhatjuk, hogy igen sok ember e két csoportba tartozik, esetleg egyszerre mindkettőbe is, nem véve ki számos keresztényt sem. Hiszen a legtöbben a hagyományos, a nem botránkoztató Isten-képet keresik vagy éppen azt vetik el, botrány vagy balgaság, esetleg mindkettő címén.

Persze, elsősorban a megfeszített Isten botrány és balgaság. De vajon nem az-e már maga a hárm-as-egy-Isten is? Nem az-e a mindenható Teremtő, aki megengedi, sőt szereti, ha gyarló és bűnös teremtménye Atyának szólítja, sőt ennél is gyöngédebb szóval „Abbának”, szinte „apukának”? És a Második Személy, aki nem úgy lett emberré, mint a pogány mítoszok istenei, látszat vagy esetleg alkalmi, átmenetileg felvett, majd ismét levetett embertesttel. Valóságos emberré lett, aki fogantatott, született, dolgozott, elfáradt, gyötrődött, sírt és szenvedett — örült is persze —, s végül meghalt; feltámadva pedig test szerint is örökké ember marad Isten-volta mellett. S a Lélek nem botrány és balgaság-e, ha azt valljuk róla, hogy a — lényegét illetően — tévedhetetlenül vezet az egyházat, ezt az szellemileg és erkölcsileg egyaránt gyakorló és esendő, tévelygő emberekből álló társaságot? S bár az egyház Lelke Ő, mégis ott fű, ahol akar s kegyelme az egyházon kívül is működik és irányít?

Íme, ez ragadott meg elsősorban, mikor a mi Istenünkről próbálom írni, hogy ti. botrányok és balgaságnak tűnik Ő és minden megnyilvánulása „zsidóknak és pogányoknak” egyaránt. Ahhoz nincs erőm, hogy elmondhassam, hogyan látom őt, vagy akár hogy elképzelhessem, hogyan van jelen az emberek világában, az én világomban. Számunkra ő elképzelhetetlen és kimondhatatlan Valaki. Még a legnagyobb misztikusok is csak dadogni tudnak, ha róla akarnak szólni. Gyarló számvaimmal én is el szeretném dadogni rácsodálkozásomat a mi Istenünkre. Út volt ez számomra, út lehet mások számára is a mi Istenünkbe vetett hithez.

A mi Istenünket nem az emberek, nem is mi keresztények találtuk ki. Ezt az Istent nem lehetett kitalálni. Sem az ősidők mágikus sejtelméi, sem az emberi logika, sem az emberben lakó művészi érzés és vágy, sem a társadalmi együttélés szükségletei nem vezethették az embert a keresztény Isten, a mi Istenünk fogalmához — bár ismerete előre lendítette a bölcséletet, legnagyobb ihletője lett a mű-

vésznek s irányt mutat (még félreismerve is) a társadalomnak. Nem mi találtuk ki őt: a háromszemélyű Egy Isten második Személye jött el közénk, hogy megmutassa az Istent. És íme, három évi együttlét és oktatás után az utolsó vacsorán Fülöp még mindig arra kéri őt: „Uram, mutasd meg nekünk az Atyát!” Jézus válasza: „Aki engem látott, az Atyát is látta!” (Jn 14,8—9). De hát megint ott vagyunk a botránynál és balgaságnál! Emberarc tükrözheti-e Istent? Ha megkérdeznék akárhány embert, együgyűeket és tudósokat, szenteket és bűnösöket, ám mind olyanokat, akik nem ismernék az evangéliumot: mondják el, hogyan képzelnék el Isten földreszállását és az emberek közti életét, — biztos, hogy senki sem hibázna rá Jézus történetére. Leginkább talán a csodatevőt emlitenék. Pedig nem a csodák tárják eléink legjobban a mi Istenünket. A csodák sem a fáraót, sem a zsidók többségét nem győzték meg. S valóban: miért volna csodálatosabb, ha a kő felfelé esnék, mint az, hogy lefelé hullik? Jézus csodái igazi jelek, de azok legmélyebb jelentését a szemtanúk is ritkán fogták fel.

Bizonyos azonban, hogy a megkérdezettek közül senkinek sem jutnának eszébe a „botránys és balga” elbeszélések Istenről az emberek között, akit nem ismernek fel, akit büntetlenül fogságba vetnek, megcsúfolnak, arcul ütnek, megrugdossnak, leköpdössnek, aztán két lator között keresztre szegeznek. És akik ezt tették vele, meg sem bűnhődtek. A Feltámadott nem jelent meg nekik, nemhogy eltiporta volna őket, vagy legalább rájuk olvasta volna feltámadásának megdönthetetlen bizonyosságával bűnüket. Ilyen az Isten? Bizony csoda, hogy valaki is elhitte ezt! A Feltámadottat csak kevesen látták, mégis egyre többben hittek benne; s hozzá olyan hittel, amelyért kínhalált halni is érdemesnek tartották! Az apostolok, s aztán a szent könyvek is ezt a képtelen botránnyt és balgaságot hirdették. És „hol maradt a bölcs? Hol az írástudó? Hol az evilági tudás szószólója?” . . . „Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében, úgy tetszett Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvözítse a hívőket” (1Kor 1,20—21). És a képtelen botránny és balgaság tanítása fennmaradt immár kétezer éve, igaz, néha eltorzítva, képmutató módon kiforgatva vagy ostobán félreértve, de mégis úgy, hogy a rátapadt portól meg lehet tisztítani; úgy, hogy azon mindig átragyog az eredeti szépség fényessége. Sem a gyarló és bűnös hívők, sem a jó vagy rossz indulatú hitetlenek nem tudták elfojtani ezt a hitet, sem lerombolni ezt a bűnös, de az igaz hitet mégis megőrző egyházat.

A keresztény istenhit fennmaradásánál csak maga a kinyilatkoztatás ténye csodálatosabb. Az emberi logika nem vezethetett el Hozzá, ha egy-egy oldalát felvillanították is pogány filozófusok, és a modern természettudomány is mintha valószínűsíteni tudná, sokszor akarná is az istenhitet. A hit által megvilágított ész azonban már sokat fel tud mutatni ennek az Isten-fogalomnak a nagyszerűségéből. (ld. Ágostont, Tamást, vagy akár a mi századunknak nagy látnokait, pl. Prohászkat, Teilhard de Chardint). Az emberi lélek érző rezdülései, a művészet is csak közelítést adhat, sejtésszerűen, — még ha keresztény ihletésű is. Ahogy fiatal koromban egy ifjú lány mondta egyházzenei hangverseny után: Tudja, én nem hiszek Istenben, de ha Beethoven zenéjét hallom, szeretnék letérdelni és imádkozni. — Imára serkent sokszor a művészi ihlet, de a mi Istenünket csak megsejtenni tudja, nem megmutatni. És mennyire eltorzíthatja az istenfogalmat, a társadalom életének kutatója vagy irányítója . . . Elfelejtji, hogy a mi Istenünk „szétszórta a szívükben gögősöket, letaszította trónjukról a hatalmasokat, az alázatosakat pedig felemelte. Az éhezöket jóllakatta, de a gazdagokat üres kézzel küldte el.” (Lk 1,5—53).

Hogyan is mutathatná meg őt a tudomány, a művészet vagy a társadalmi program, mikor ő nem elvont fogalom, nem emberi alkotás, hanem élő Személy! Mindannyiunkat mérhetetlenül szerető Személy! Ez a legfontosabb, amit tudnunk kell róla s ha ennyit tudunk, elég a boldogsághoz. Csak a mesében vagy ábrándos fiatalok lelkében találkozunk ilyen csodával: a királyfi, a daliás hős éppen a szegény pásztorlányt szereti meg, vagy a világszép, szentéletű királyleány éppen a szegény pásztorfiút. Mi mindannyian ilyen szegény pásztorfiúk, pásztorlánykák vagyunk, s mind-

annyiunkat el nem múló szerelemmel szeret egy csodálatos Lény, a mi Istenünk. Ő, aki az egész világnak Ura és Teremtője. Nem múlik-e felül minden elképzelhető, hogy egy ilyen Lény nemcsak köztünk van, megmutatja magát, de megkeres és szeret is minket? Ahogyan Szent János első levelében olvassuk: „A szeretetnek nem az a lényeges, hogy mi szeretjük Istent, hanem, hogy ő szeret minket és elküldte Fiát, bűneinkért engesztelésül” (1Jn 4,10). Úgy kellene hát várnunk, fogadnunk őt, ahogyan a pásztorleány vagy pásztorfiú várja, fogadja szerelmesét s ahogyan ő szeret minket, olyan önfeláldozó, mindent odaadó, olyan botrányos és balga szerelemmel!

Persze, ez csak a mesében sikerül igazán. Vagy néha egy-egy nagy szent életében: Szent Pálnál, aki a harmadik égbe ragadtatott (2Kor 12,2), meg a vértanúk áldozatában. — Vagy sikerült ez a józan polgárok által bolondnak tartott Szent Ferencnek, az írástudatlan „egyházdoktornak”, Sienai Katalinnak, az éjszaka álruhában a szegények közt kincseit osztogató István királynak, az adakozása miatt a Wartburgból kiűzött Erzsébetnek, a nagy misztikus kármelitáknak, Teréznek és Keresztes Jánosnak, a missziókban életüket áldozó férfiak és nők ezreinek. De hát az ő életük is mindig botrány és botorság volt...

Mi készítette őket erre? vagyis hogy Ki? Ugye, a mi Istenünk... De amint a mesébeli pásztorleány-pásztorfiú is hiába kereste volna a királyfit vagy királylányt (eszükbe sem juthatott ilyesmi), úgy mi, emberek is hiába keresnénk az igaz Istent. Őt magunktól sohasem találhatjuk meg, ha ő nem keres, nem szólít meg minket. Magunktól azt sem tudnánk, kit, milyen Istent keressünk, Ő keres minket, aki alkotott és azért, hogy az övé legyünk. De nem mint teremtett tárgyak: szabadságot adott s azzal kell felé fordulnunk, elfogadnunk hívását. Hív, és ezt mondjuk kegyelemnek. A kegyelemre adott válaszuk a hit. Szépen jelképezi ezt Michelangelo mennyezet-freskója a Sixtus Kápolnában: az ember teremtése. Isten lefelé nyújtott uja a kegyelem s Adám felemelt karja a hit jelképe. Vagy ahogyan Szent János tanítja: „A szeretet Istentől van, és mindenki, aki szeret, Istentől való és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet” (1Jn 4,7).

A főparancs: szeresd Uradat, Istenedet és szeresd embertársadat, — válogatás nélkül! Nemde, a mi Istenünk legfőbb parancsa is botrány és balgaság!? És ha Jézus szenvedésének botrányát és balgaságát próbáljuk megérteni, a Szeretet-Istent, akkor fogjuk fel Szent Pál sóhaját: „Ki szakíthat el bennünket Krisztus szeretetétől? Nyomor vagy szükség? Üldöztetés vagy éhínség, ruhátlanság, életveszély vagy kard?” (Róm 8,35). És akkor értjük meg a Zsidóknak írt megdöbbenő tanítását: „Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, szenvedésből engedelmességet tanult” (Zsid 5,8).

A hit kegyelem, ajándék, de vigyáznunk kell rá, amíg a földi létben botladozunk. Növekedése általában lassú, mint a Jézus példabeszédeiben említett növényeké. Ha azután az igaz Istent, a mi Istenünket megismertük, nehéz már tőle elszakadnunk (a hitetlenek általában hamis istenképtől fordulnak el). Ahogy az igazi szerelem sem múlik el egykönnyen az életben elkerülhetetlen gyarlóságainkból fakadó surlódások miatt. A szerelemben és az igazi hitben már nem botrány és balgaság többé az, ami a kívülálló számára annak látszott: valódi bölcsességgé változik! És ahogy a szerelmesek szívesen táncolnak, nekünk, hívőknek is újjongó, táncos kedvünk kellene hogy legyen Istenünk színe előtt. Amint Dávid király is táncolt a Jeruzsálembe hozott frigyláda előtt. Így örülni nem lehet sem ideológiának, sem elvont isteneszmének, csakis Személynek, akit szeretünk, akinek nemcsak eszünket, de szívünket is oda tudjuk adni.

Végül is milyen hát a mi Istenünk? Persze, hogy nem tudtam elmondani, eldadozni sem, pedig kisgyermek korom óta ismerem, azaz hogy látom: botrányosnak és balgaságnak tűnik minden, ami vele kapcsolatos. Olyan botrányos és balgaság, ami képzeletünket felülmúlóan gyönyörű és értelmünket meghaladóan nagyszerűen igaz! Úgy gondolom és érzem, csak e botrányos és balga istenkép tudja kielégíteni értelmünket, érzelmeinket és vágyainkat. Igaz, végül is ismeretlen Isten ő, a mi Istenünk. Tőlünk és minden elképzelésünktől egészen különböző, egészen más. De Jézus Krisztusban mégis annyit megmutatott önmagából, hogy tudjuk: ő a Szeretet, — és

ez a legfontosabb. Krisztus számunkra az út, az igazság és az élet. Út, amely a mi Istenünkhöz vezet, végső Igazság, amit nem lehet elvetni, és Élet, ami Isten szerető kegyelméből nem ér véget a halállal. Milyen hát, kicsoda hát a mi Istenünk? Teremtőnk ő, Gondviselőnk, és minket, tékozló fiait hazaváró szerető Atya! Haza vár és ott majd megtudjuk, meglátjuk, milyen is ő igazában! „Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről-színre” (1Kor 13, 12). S akkor teljeseedik be, amit Szent Péter ígér: „Mi mindnyájan, akik födetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlónak változunk át, az Úr Lelke által” (2Kor 3, 18). Majd csak odaát fogjuk teljesen megérteni az elmélkedésünk címeként választott idézet csattanóját: „Hiszen istennek a ‚balgasága‘ bölcsebb az emberekénél, és Istennek a ‚gyöngesége‘ erősebb az embereknél” (1Kor 1, 25).

VÉLEMÉNYEK ÉS VALLOMÁSOK A BEFOGADOTT HITRŐL

A görög katolikus fiatalok és felnőttek felmérését OBBÁGY LÁSZLÓ és OROSZ LÁSZLÓ készítette elő.

„Őszintén szólva nem vagyok biztos abban, hogy a kérdésekben rejlő racionalizáló, rendszerezésre törekvő tendencia jót tesz-e tárgyunknak.” — fejezi ki aggodalmait a 45 éves festőművész, aki szerint „Isten szentháromságos életének értelme csak ritka szerencsés másodpercben sejthető”, s a Jézusról alkotott képünk „más reggel és este, egészséges állapotban és betegen: hogyan állíthatnám meg az örök folyamatot?”

Személyes hitvallások egybevetésekor a statisztikai értékelés komoly veszélyeket rejt magában. Mivel a kérdésfeltevések eleve nem a hittételek tárgyilagos megfogalmazására irányultak, ezért a válaszok sem kategorizálhatók az objektív leírások mértéke szerint. A frappáns feleletek mellett figyelembe kell venni a szakkifejezésekkel küszködő válaszokat és a kérdések megválaszolhatatlanságára utaló visszajelzéseket is. Megnyugtató tapasztalat az, hogy a megfelelő szavakat kereső fiatalok vallomásai sem teológiai tájékozatlanságról árulkodnak. Nem jellemzőek olyasfajta „problémás kérdések” sem, amelyekről pl. nyugati felmérések alapján a Diakonia 1984/3. sz. ír. G. Biemer nyugatiakat értékelő megjegyzéseivel ellentétben sem fiataljaink, sem a felnőttek nem tekintik jelentéktelennek a Szentháromságnak, Jézus istenségének s Mária istenanyaságának dogmáját.

A HITET a görög katolikus egyházban elkötelezett városi fiatalok létfontosságúnak tartják. Többen is említik (teljes joggal!) a szülői ház hatását („beleszülettem, ebben neveltek”), de az iskolában tapasztalt ellenhatások már mindnyájuk életében egyéni döntést is követeltek. „A hit éltető, az életnek értelmet és célt adó érzés és magatartás”. — „Támaszt, célt, formát, elvet, metodikát ad életvitelemnek.” Egyesek számára a hit „ajándék, melyet érdem nélkül kaptam”. — „Ingyen kapott felmerhetelen kincsnek tartom, melyet én is elveszíthetek, mint annyian körülöttem. Értelmet, célt ad, átvezet Istenhez”.

A hit forrásaként fiatalok és felnőttek egyaránt az Istennel való kapcsolat krisztológiai és kozmológiai útját jelölik meg. Gyakori a negatív tapasztalatokból leszűrt következtetés is: „Isten nélkül nem lehet élni. Nem hiszem, hogy az ember tudományosan leírható maradéktalanul. Van benne egy evilági metrummal nem kifejezhető transzcendentális ‚valami‘: ez a hit”.

Az első kérdésre adott válaszok még csak arra vonatkoznak, hogy mit jelent a hit egyéni életünkben. A közösségi vonatkozásokat ezért legtöbben csak az egyházra vonatkozó kérdéseknél fejtik ki. Itt is többen utalnak viszont a hitben megélt optimizmusra, biztonságérzetre, örömeire.

A hit sokak életében nemcsak ajándék, hanem feladat is. Hitük legfontosabb mozzanatát egyesek a hűségben, az Istenhez való ragaszkodásban látják, s itt fölvetik az állandó fejlődés igényét: „tisztuljon, erősödjön, mélyüljön”. Még nyugdíjasok is em-

lítik ezt: „növekednem kell az Isten-hitben”, „fontos, hogy segítsem az egyházat”. Főleg középkorú értelmiségieknél fogalmazódik meg a *hit gyakorlatra váltásának igénye*: „A hit alapjaiban meghatározza életvitelemet.” „Élni az evangéliumot ott, ahol vagyok.” „Legfontosabb a hitemnek a gyakorlati életben való megnyilvánulása, megélése.” (pedagógusok).

HOGYAN INDOKLOM HITEMET magam és mások felé? — hangzott a hitre vonatkozó második kérdés. A válaszokból kiderül, hogy egyesek már maguk számára sem keresnek kimerítő magyarázatot, mások számára pedig szinte lehetetlennek tűnik a meggyőző indoklás. A felnőtt értelmiségiek által képviselt hagyományos istenervek a fiatalok számára elavultnak tűnnek, s ezért ők inkább egzisztenciális fogódzópontot keresnek: „Az életnek a hit ad értelmet.” „Az út, az igazság és az életből kiindulva indoklom.” Olykor még közhelynek is tűnik a válasz: „Jó emberként kell élni.” „Segítség magadon, s Isten is megsegít.” Van, aki őszintén bevallja tehetetlenségét: „Konkrét okokkal indokolni nem tudom.” Pedagógusok között is akad olyan, aki nem vállalhatja hitének kifejtését: „Mások felé nem szoktam indokolni.” Egy másik pedagógus viszont épp a devalválódott emberi kapcsolatokra hivatkozik: „Az emberi kapcsolatok hamar kiüresednek, az ember tanácstalanul tengeti életét.”

A SZENTHÁROMSÁGGAL KAPCSOLATBAN fiatalok, középkorú értelmiségiek és nyugdíjasok egyhangúlag az egyház tanítását vallják, hangoztatva azt is, hogy „a Szentháromság titkához nem ér fel az értelem”. A Titok előtt még teológiaiag képzett felnőttek is szélszavúvá válnak, mert „a misztérium figyelmeztet az Isten emberi értelmet meghaladó voltára”. „Nem foglalkoztam még a megfogalmazásával, mert nem is kételkedtem abban, hogy Istenben három személy lakik.” A frissen megtért fiataloknál itt-ott még teológiai pontatlansággal is találkozunk, s néhol a Szentírás Szentháromság-modellje keveredik későbbi filozófiai spekulációkkal. A megfogalmazás bizonytalanságai azonban feloldódnak az imádságban: „Minden nap a keresztvetésben.” „Liturgikus imáink lépten-nyomon a Szentháromságra irányítják a figyelmet.” „Titok. Amit magamnak lesűrök belőle, az a tökéletes egységnek megélése szolgál példaként.” „Ahogy az Atya él Jézusban, úgy él bennem is Jézus a Lélek által.”

„KICSODA SZÁMODRA JÉZUS KRISZTUS?” — hangzott a következő kérdés. A fiatalok válasza személyes hangvételűek, de nem érzélgősek. Jézus a „Megváltóm, Testvérem, Barátom”, — „Isten Fia, aki mint testvérem megmutatja, hogyan kellene élnem” — „Oltalom. A mindent átfogó Egynek a megtestesültsége. Béke, Igazság, Szeretet, Csend, Ifjúság, Szépség, Türelem, Tisztaság, Élet — egyszóval mindaz, ami nem vagyok és éppen ezért ami szeretnék lenni: mindig egy tiszta lap.” Egyik fiatal tanuló Krisztus-képén belső bizonytalanság tükröződik: „Jézusban sokszor csak az embert látom meg, háttérbe szorul az Isten benne. Pontosan nem tudom megmondani, ki ő számomra. Van és kész”.

Jézus istenségének a tudatosításában nagy szerepe van a hagyományos liturgikus formuláknak: „Egy a szent, egy az Úr, Jézus Krisztus”. „Te vagy valóban Krisztus, az élő Isten Fia, ki a világra jöttél üdvözíteni a bűnösöket, akik között az első én vagyok.” „A Szent Pálnál olvasható megfogalmazással tudok válaszolni: Nekünk egy Istenünk van, az Atya, és egy az Urunk, a Jézus Krisztus. Az Atya Krisztusban képzelte el az embert. Krisztus szerepét a legjobban a görög Pantokrátor ikonok tudják számomra kifejezni.” A Szentírás, illetve a liturgikus-ikonográfiai hagyomány Krisztus-képét a megkérdoztetek többsége korunk eszményképeként mutatja be: „Ő az, aki életével megmutatta számomra, hogy meg lehet tartani Isten parancsait emberként is”. „Ő az, aki értelmet ad az életnek, halálnak, szenvedésnek, mindennek.” — vallják fiatal orvosok. „Életemben a legfontosabb személy Jézus, rá tettem fel mindent. Nem tudnám benne az embert és Istent szétválasztani, csak mint Istenembert nézem.”

SZŰZ MÁRIA — főleg nők számára — „a tisztaság, jóság, figyelmes szeretet sugárzója”, de ugyanakkor „összekötő kapocs Isten és ember között”. A fiatalok válszaiban is megtalálható egy sor fontos teológiai kifejezés: „Istenszülő, új Éva, az Egyház előképe”. Több utalást találunk arra is, hogy ő „közbenjáró”, hogy „bajban hozzá jobban tudok imádkozni”, hogy „közel került szívemhez, és ez a ‚szív’ fontos szó”.

A VILÁGBAN LEVŐ ROSSZ, A SZENVEDÉS ÉS HALÁL megítélésében jól tükrözi a megkérdezettek véleményét egy 48 éves orvos válasza: „Az eredendő bűn következményének érzem, vagyis a sátán utánunk való leselkedésének, csábításának, amely ellen csak Krisztus segítségével győzhetünk”. Az eredeti bűn hatását megtapasztaló emberek válasza a Szentlélek kegyelmének és megszentelő működésének diadalára utal. A rossz megtapasztalása „nem gyöngíti hitemet, csak sajnálatot kelt bennem. A sátán próbálkozik. Imádkozom, nem siránkozom.” Sokan említik, hogy igazságtalannak érzik az ártatlanok szenvedését, de valamennyien bíznak abban, hogy a szeretetből elvállalt szenvedés nem értelmetlen. „Ha már nehezé tettük egymás életét, azért csak hálásak lehetünk, hogy van célja” — írja egy huszoneves főiskolás. Egy fiatal orvos pedig így vall: „Minden rossz, nyomorúság, emberi aljasság láttán erősödik a hitem, s kötelességemnek érzem, hogy harcoljak ellenük.” A válaszokban gyakran előfordul a szenvedésnek „próbátétel”-ként való értelmezése, s „Isten büntetése” is.

A szenvedés és rossz elleni küzdelemben sokaknak a *halál utáni örök élet* ad megnyugtató bizonyosságot. Ez az élet „a földi élet meghatározója, hitem alapja” — vallja egy 37 éves tanítónő. Együttal azonban „Isten ítélőszéke előtti megjelenést s megmérettetést” is jelent, s ezzel néhányan a „félelem” szót társítják. Több vallo-más szerint az Istennel való találkozás távlata „bűnbánatra indít”, s egyfajta üdvös istenfélelem egész természetes módon kapcsolódik az örök élet örömteli reményéhez. Többen írnak arról, hogy egy-egy pillanatig itt a földön is megérezhető az eljövendő boldogság. „Itt csak egy-egy rezdülés sejteti azt a csodát, ami ott vár minket.” Néhány fiatal viszont nem adott választ a halál utáni életre vonatkozó kérdésre. Messze-menő következtetéseket ebből sem szabad levonni, de kétségtelen, hogy nem minden keresztény fiatal alakít ki maga számára megnyugtató választ e kérdésre. A megkérdezettek nagy többsége természetesnek veszi a test—lélek egységét s az egész ember üdvösségét.

A SZENTSÉGEK VÉTELÉT ÉS AZ IMÁDSÁGOT a megkérdezettek fontosnak tartják. „Alapvető fontosságúak, mint a test számára a táplálék.” — „Számomra mind a hét nagyon fontos: alkalom a Találkozásra.” — „Fontosak az ember számára, de a bűnbánat szentségi formája nem biztos, hogy a katolikus egyházban a legmegfelelőbb.” — írja egy pedagógus. A fiatalok többsége is rendszeresen gyónó és áldozó, s öröm forrásának tekintik a szentségeket. — „Hála Istennek, hogy katolikus vagyok és élhetek ezekkel” — írja egy 26 éves tanárnő. Egy 19 éves adminisztrátor a szentségekkel élő embereknel boldogságról ír: „Ez a boldogság a kegyelem kisugárzása”. Némelyek bevallják, hogy nem mindig érzik át a találkozást az Eucharishtiában. „Hiszem, hogy ha sokszor nem is élem át, akkor is Jézus közelít felém tapasztalható alakban.” — „Ha nem is érzem át mindig a lényegét, de az akkor is növeli a szeretetet bennem.” — írják fiatalok.

Az Oltárszentség mellett legtöbben a kereszttség fontosságát hangsúlyozzák. A bérmálást külön senki sem említi, hiszen a görög szertartás szerint a bérmálás szentségét már a keresztelekor kiszolgáltatták a gyermekeknek. A szentségek vételén kívül a keresztény élet alapvető sajátosságaként jön szóba a szeretet gyakorlása és az imádság. Ezen a téren is sokan elégedetlenek önmagukkal. „Nem tudok bármikor imádkozni, csak ha szükségem van rá.” — „Sok az eldarált Miatyánk az életemben.” — vallják be pályakezdő fiatalok. S ha a szentségekkel kapcsolatban nem került szóba a közösség-élmény, itt az imával kapcsolatban többen is utalnak „a

szentek egyességére". Ennek ellenére kevés szó esik az egyház imádságáról. A szeretet gyakorlását mindenki életfeladatának tekinti, de sokak számára szinte megoldhatatlannak tűnik az ellenségszeretet. Az élet kedvezőtlen tapasztalatai sokakban tudatosították már azt is, hogy a szeretet nemcsak érzelem, s hogy a lelkesedést könnyű letörni.

AZ EGYHÁZ a görög katolikus fiatalok számára mindenekelőtt élő közösség. — „Remek dolog: sok ember együtt egy célért” — írja egyik gimnazista. Némelyeknek mégis gondot jelent külső szervezete: „Az Egyház szó ma legtöbbször üres formalitást jelent.” Az egyetemisták többsége már tisztában van a hibákkal is: „Egy jóra törekvő emberhez hasonlítanám, aki attól, hogy a jóra törekszik, még gyarló.” — „Az Egyház sem tökéletes, de szent.” Az elkötelezett keresztényeknek mégis örömet és biztonságot nyújt az egyházhoz tartozásuk: „Bizonyosságot arról, hogy Isten Országá közöttünk van.” — „Jó látni, hogy jelen van a világban, még amikor megmosolyogni való is. Látom benne Isten szeretetét és nyugalmát.” „Az egyház tagjának lenni . . . öröm.”

A felnőttek többségének elsősorban isteni alapítású intézményt jelent az egyház: „a vallásgyakorlat kereteit”, „vázat, ami nem engedi, hogy korlátlanul csak saját lelkiismeretünkben bizzunk” — „segít eligazodni a hitigazságokban”. A megkérdozett vidéki értelmiségiek egyhangúlag tagadják azt a hipotézist, hogy idővel változhatna az egyház tanítása: „az örök igazságok változatlanok”. A budapestiek egy része már árnyaltabban fogalmaz, s a lényegi változhatatlanság mellett hangsúlyozza a rugalmasság mai követelményét: „Ahogy a különböző társadalmakban változik az emberek közti viszony, úgy az egyház erkölcsi tanításának is változnia kell.” „A kor igényeinek megfelelően az aktuális problémákat előtérbe helyezve a kornak megfelelő stílusban kell szervezeti formáját megteremtenie és megtartania.” A fiatalok körében némi bizonytalanság tapasztalható ennél a kérdésnél, de szinte mindenki egyetért abban, hogy „a dogmákban sohasem foghat mellé az Egyház”. — „Hiszek abban, hogy Krisztus vezeti az Egyházat úgy, hogy ebben Egyház (katolikus) tévedhetetlen”.

AZ EGYHÁZ SZEREPÉRŐL minden válaszadó komoly felelősségtudattal nyilatkozik. Az egyház felelős az emberért, viláágért, a társadalomért — vallják a megkérdozettek. „Az egyháznak tömegbefolyását is latba vetve kell kiállnia a világproblémák megfelelő megoldása mellett” — írja egy fiatal orvos. „Úgy kell formálnom az életvitelemet, hogy a nemkeresztények „kritikus pillantásait” elbirja.” — vallja egy egyetemista. Egy fiatal festőművész szerint „luxus volna tétlenül végignézni, miként pusztul körülöttünk a természet, a társadalom, a kultúra és az erkölcs”. Az idősebbek inkább az imádságban megvalósítható felelősségvállalást hangsúlyozzák: „Minden emberért felelősek vagyunk, ezért imával is segíteni kell.” A felelősségtudat kapcsán felvetődik a bűntudat is: „Hiszem, hogy nagyon sok rosszért a világban mi, keresztények vagyunk a felelősek. Mert nálunk az igazság, és nem jól élünk vele.” „Nehogy azt higgyék, minden keresztény olyan, mint én vagyok, ha valamit rosszul csinálok vagy mondok.” Egyesek viszont a felelősségtudat mellett arra is figyelmeztetnek, hogy „ennek láncolatát teljes egészében s az esetek többségében nem látjuk”. „Az egyház a társadalmi s világproblémák megoldásába csak közvetve tud beleszólni a vezetők lelkiismeretét ébresztgetve.”

AZ EGYHÁZ MAI HELYZETÉT értékelve többen fájlalják, hogy az egyháznak „jelentősen csökkent a tömegbázisa”, nincs meg a rangja.

„Az Egyház a csőd szélén áll . . . bizom benne, hogy talpra áll.” „Helyzetét nehéznek érzem, nagy a konkurencia, sok más csábítja az embereket. Sokkal jobb papságra lenne szükség.” „Az Egyháznak fel kell fedeznie újból önmagát: nagy kincsei mentek feledésbe.” A legsürgetőbb feladat „az evangélium megélése”, az „újra-evangelizálás” lenne. „Hirdesse az örömhírt, s ne hagyja magát kísérteni a kor divatos áramlataitól!” — hangoztatja egy tanár. „Tanúságtevő életével hasson, élje meg az Istennek tetsző életet!”

Széll Margit

„SENKI SEM JÓ, CSAK AZ ISTEN” (MK 10,18)

(Reflexiók Isten jóságáról)

„Uram, félek. Lelkem habozva rendül / mert érzem, kell, hogy szeresselek. / De hogy öleljem által térdedet, / hiszen az erény is fél süjtő kezdetől? Írja Paul Verlaine Jóság című versében (Kosztolányi Dezső fordítása).

Napjainkban világszerte egyre többen vágyódnak Isten után. Az élet csapásainak súlya alatt mégis olyan gyakran tör fel a lélekből az elkeseredés: Nincs Isten! — Velük beszélve kitűnik, nem a végtelen Úrnak, a Mindenhatónak a létét vonják kétségbe, hanem azt: Egyáltalán jó-e az Isten? — Irgalmaz-e nekem? Nehézségeikre nem találnak választ tudós könyvekben. A különféle érvek a mai ember szemében erőtleneek. A hívőket pedig a gyakran túl szigorúvá formált istenkép teszi aggályossá. Helyzetünk hasonlít *Pascal*nak, a tudós filozófusnak (1623—1662) a korához, melyben maga is sokat gyötrődött Isten jósága miatt. Egyszer mégis felülkerekedett benne a reménység és felkiáltott: Fogadjunk! Tegyük Istenre és nyerni fogunk! (Akkoriban mindenre fogadtak!) Ezzel a lépéssel máris fellazította lelkét a kegyelem befogadására: „Bizonyosság, öröm, béke, Jézus Krisztus Istene!” — ezekkel a szavakkal jegyzi fel nagy istenélményét, aminek szövegét halála után találták meg ruhájába bevarrva. — Ha mi is rászánjuk magunkat és keresünk egy fogódzó pontot, akkor a legegyszerűbb dolgok is Isten sugárzó jelévé válhatnak.

Létünk fenntartásához sokféle jóra, javakra van szükségünk. Zord hidegben, rekkenő hőségben, éhségben, szomjúságban csak nagy akaraterővel tudjuk életben tartani magunkat. Aki ilyent átélt, az tudja, a legnagyobb jót annak köszönheti, aki megmentette életét. Mindaz tehát ami, aki az életet védi, gyarapítja az jó, az jót akar. Minden élő mérhetetlen erővel keresi a jót, csak így mentheti meg magát. Nézzünk az akváriumba! A növények a fény felé fordulnak, az általuk felszabaduló oxigénre odatolulnak a halak, mert egymástól kölcsönösen kapják a jót. Figyeljük a fészkekből kiesett fiókat, a vackából kiesett kisállat csipogva-vonyítva erőlködik vissza a pelyhes melegbe, anyai védettségre.

— Ma a létezésnek, az életnek gyakorlati oldalát tartjuk fontosnak. Az anyákat időben felkészítik arra, hogyan kell „jól élniök”, hogy kicsinyeik kezdetől károsodásmentesen „jól érezzék magukat”, mert ez az időszak eltörölhetetlenül beépül természetükbe. A kezdeti jó közérzet előfeltétele az egészséges személyiségnek és *első*, bár még nem tudatos *őstapasztalása a létadó Jóságnak*. Egy vallást nem ismerő kismama veszélyeztetetten, aggodalmak között hordta ki gyermekét. Amikor szép, egészséges fiát meglátta, így kiáltott fel: Istenem köszönöm gyermekemet! Tudom, mindent neked köszönhetek.

Az életveszélyben, a lét reménye peremén mindenki tudatosul, hogy élete kiszolgáltatott. De azt is felismeri, VAN, lennie kell VALAKINEK, akihez fordulhat, aki nem játszadozik életével, akinek feltétlen és felelős védelmét egyszer mindenki megtapasztalja.

Am nemcsak elfogadjuk a jót, hanem mi is adjuk tovább, sokszor lemondások, áldozatok árán. Élővilág is ezer példát mutat: fiókját etető madár egytödére fogy, mégsem nyeli le a falatot kicsinye elől. A vadak királya, az oroszlán a végsőkig legyengülve, pusztulásig táplálja kicsinyét, hogy életben maradjon. Csak az ember képes önzően mások elől megkaparintani a javakat, amint *Lamouroux*, a francia orvos írja: „Köt még a földi jó, a bűn, a földi örvény. / S tehozzád bűnömért, lásd, Isten, nem juthatok.”

Konrád Lorenz, a magatartás törvényeként mutatta ki: Akitől kiskorában megvonták a testi javakat, a gyöngédséget, jóságot, az mindig szorongó marad, aligha lesz belőle jó anya, és érzéketlenül válik az istenkeresésre is. Viszont egy jó szó, szere-

tettel nyújtott falat felkeltheti a reményt a végtelen Jóság iránt. Teréz anya leányai áldozatos szolgálatukat a haldoklóknál kezdik, mert tudják, az emberséges gondozás felkelti bennük a bizalmat az örök Jóságban, a gondviselő Istenben. A jót áldozatosan ajándékozók láttán eljuthatunk ugyanis Ahhoz, aki lényegénél fogva jó és fogyhatatlanul árasztja felénk jóságát. Mi — akiknek jósága oly törékeny, evilági létünk annyira rövid — megsejtjük, hogy az igazi jó nem a pillanatnyi élvezetet szolgálja, hanem előíze egy titokzatos üdvrendnek, amint a nagybeteg Babits Mihály írja: Szent Balázs! „ . . . Te jól tudod, mennyi kint bír az ember, mennyit nem sokall / még az Isten jósága sem s mit ér az élet . . . ” (Balázsolás) Istenben azonban megnyugszik minden, mert Ő nem véges jóval, hanem Önmagával táplál.

Áldjuk az Urat, mert jó! (Zsolt 135,2) A megtapasztalt jóságban lassan kirajzolódik az istenarc, és egyre többet akarunk tudni róla. Ilyenkor vesszük kézbe a Szentírást. „Nagy csalódásom után a Bibliában fedeztem fel, hogy igazán csak az Isten jó!” — valotta egy fiatalember.

A bibliai ember nyíltan és érzékletesen szól a lélek dolgairól is. Számára a legjobb íz az édes, ezért Istent is gyakran nevezi édesnek. A 34. zsoltár 9. versének két olvasata ugyanazt jelenti:

„Ízleljétek és lássátok, milyen édes — milyen jó s á g o s — az Úr!”

A héberben a *tob* szó jelenti a jót, de kapcsolatban van a hűséggel és az irgalommal is. Tóbiás könyvének szerzője (neve azt jelenti: Tóbijahú: Isten jó!) így mutatkozik be: „Én, Tobit egész életemben igaz úton jártam, jót tettem.” (1,3) és egész családjával hirdette Isten jóságát. Izrael népe kezdettől úgy ismerte Istenét, hogy „Jahve szerető és kegyes, hosszantűrő, jósággal teljes” (Kiv 34,6—7) Úgy óvja népét, mint a jó anya kicsinyét: Gyermekek voltak még Izrael, amikor megszerettem, karomon hordoztam . . . olyan voltam hozzájuk, mint aki arcához emeli csecsemőjét, lehajoltam hozzá, enni adtam neki (Oz 11,1.4) Milyen gyöngéd leírása az empátiának, a kezdeti védettségnél és átélésnek! — „De mégis megcsalták szájukkal őt (az Istent), nyelvük hazugul beszélt, szívük nem volt hozzá igaz” (78. zsolt) Ám az oly gyakran hűtlenkedő nép rettegni kezd Isten haragjától, de a próféta emlékezteti őket az isteni jóságra: „Megfeledezhetik-e csecsemőjéről az asszony, megtagadhatja-e szeretetét méhe szülöttétől? — És ha megfeledeznek is, én akkor sem feledkezem meg rólad — mondja az Úr” (Iz 49,15).

A Teremtőtől, mint láttuk, megkaptuk a létezés ajándékát. Azonban visszaéltünk szabadságunkkal, önzően társaink és Isten ellen fordultunk. Ő azonban nem hagyott veszni minket: „szívem megindul, megkönyörülök rajtad” (Jer 54,10)

A jóság csúcsa az irgalmasság, a mértéken felül ajándékozó szeretet. Emberileg alig értjük ezt. Úgy tartjuk, hogy aki irgalmas, az gyöngé, mert megengedi a rosszat, engedi, hogy visszaéljen vele. Ám Isten „gyöngesége” erősebb az embereknél, minden emberi gonoszánál (vö. 1 Kor 1,25) — Másokat Isten „hatalma” riaszt vissza. Sokáig bizony úgy emlegették, mintha uralomra vágyó, megtorló lenne. Emberi gyarlóságunkat vetítették ki rá. Isten hatalma valójában erejét, mindenhatóságát jelenti, Őt magát, a megmentő Jóságot, aki mérhetetlen erővel árasztja fényességét és megvilágítja a bűn sötétjét. Valóban:

„Megjelent közöttünk üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete és Jézus Krisztus megmentett minket irgalmassága folytán.” (Tit 3,4) „Az isteni Jóság látható középpontja Jézus Krisztus. Benne megjelenik az Atya megtapintható jósága és irgalma . . . A szeretet és irgalom öltött testet az emberi történelemben és ezt a nevet kapta: Jézus Krisztus!” (Redemptor hominis 10.9.)

Ezt kell folytonosan tudatosítani az embereken! Isten úgy szeretett minket, hogy a második Ádamban, Jézus Krisztusban újra formált bennünket és hatékony erőt adott nekünk, hogy példája szerint cselekedjünk, és így az Atya újra felismeri bennünk jó-

ságának képmását! — tanítja Nagy Szent Leó pápa akkor, amikor teljes erővel támadták Jézus istenségét.

Mennyei atyánk jóságos kegyelme emberi szívbe ültette Fiának lelkét, hogy többé ne rettegjünk Isten fenséges hatalmától. Vegyük észre jóságát, amit úgy adott át nekünk, árasztott ránk, hogy közbe kiüresítette magát egészen a halálig a keresztfán. *Dantét* is mélyen megrendíti ez a titok: „Mert úgy nő a jöttet becse nagyra /amint belőle tükröződik áldva/ a szív jósága, melynek kútja s atyja /az égi Jóság, mely egész világra nyom bélyeget . . . /S az Igazságot más semmilyen út be nem tölthette, csak Isten Fiának önalázása, testet venni húsból . . .”

Paradicsom VII. énekéből Ford. Babits Mihály

Elinduláskor láttuk, hogy legfontosabb számunkra a létezés jósága, a VAN. — Isten így nevezi meg magát népének: ÉN VAGYOK! (Kiv 3,14) — Jézus pedig ezt jövendőli megváltásáról: Amikor majd felmagasztalják az Emberfiát, megtudhatjátok, hogy ÉN VAGYOK (Jn 8,28)

Amikor ott állunk a minden javától, még életétől is megfosztott, emberi ronccsa semmisült Megváltónk lábainál, akkor talán már kezdjük sejteni, mit is jelent az önmagát felénk árasztó Isten jósága. Ehhez a fogyhatatlan szeretetforráshoz csak a kicsinyeiért magát feláldozó madár jelképével könyöröghetünk:

Kegyes Pelikánunk, Jézusunk,
mosd tisztára véreddel éltemet,
Vérednek egy kis csöppje
bűneitől megváltja a népeket.

Aquinói Szent Tamás: Adoro Te . . .himnuszából

A BÁRÁNY

Aki a trónon ül az Az, akitől minden kiindul és akihez minden visszatér: Az Atya, a világ Teremtője, a lét Ura. Ő az úr minden felett, ami a jelenésekben történik. De közvetlenül nem Ő az, aki cselekszik, hanem az, akit küldött, Krisztus.

Már találkoztunk vele a bevezető kinyilatkoztatásban, mint azzal, aki a gyertyatartók között jár. A jelenések könyvének ötödik fejezete egy másik alakban mutatja be, a BÁRÁNY alakjában. Ez áll ott:

„Akkor a trónon ülő jobbán egy kívül-belül teleírt könyvtékercset pillantottam meg, mely hét pecséttel volt lepecsételve. Aztán láttam egy hatalmas angyalt, aki harsány hangon hirdette: „Ki méltó arra, hogy kibontsa a könyvtékercset és feltörje a pecsétet?” De senki sem volt képes rá sem a mennyben, sem a földön, sem a föld alatt, hogy kinyissa a könyvet és beletekintsen. Erre keserves sírásra fakadtam, mert senki sem volt méltó rá, hogy kinyissa a könyvet és beletekintsen. A vének egyike így szólt hozzám: „Ne sírj! Nézd, győzött az oroszlán, Juda törzséből, Dávid sarja. Ő nyitja ki a könyvet és töri fel hét pecsétjét”. Akkor láttam, hogy a trón, a négy élőlény és a vének között ott áll a Bárány, mintegy megölve. Hét szarva és hét szeme volt: ezek Istennek az egész földre szétküldött hét szelleme. Odament és átvette a trónon ülő jobbájából a könyvet. Amint átvette a könyvet, a négy élőlény és a húszonnégy vén leborult a Bárány előtt. Hárfája és tömjénnel telt aranycsészéje volt mindegyiknek: ezek a szentek imádságai. Új éneket énekeltek: „Méltó vagy (Uram), hogy átvedd a könyvet és feltörd a pecsétjeit. Hiszen megöltek, a véreddel megváltottál minket Istennek minden törzsből, nyelvből, népből és nemzetből. Istenünk országává és papjává titted őket és uralkodni fognak a földön!” Amint néztem, sok angyal szavát hallottam a trón, az élőlények és a vének körül. Számuk meghaladta az ezerszer ezret és a tízezerszer tízezetet. Harsány hangon kiáltották: „Méltó a Bárány,

akit megöltek, hogy övé legyen a hatalom, a gazdagság, a bölcsesség, az erő, a tisztelet, a dicsőség és az áldás." Erre hallottam, hogy minden teremtmény, amely a mennyben, a földön és a föld alatt, a tengeren és a tengerben van, így kiáltott: „A trónon ülőnek és a Báránynak áldás, tisztelet, dicsőség és hatalom örökkön-örökké”. A négy élőlény ráfelelt: „Amen”. A vének pedig arcraborultak és imádták (az örökkön-örökké élőt). (Jel 5, 1–14).

A Bárány a trón, a négy élőlény és a vének körében, tehát a trónon ülő előtt áll. Ez az „előtt” fontos. A teremtés terét jelenti. Az „Isten előtt” van minden teremtmény, és előtte történik minden történés. Ő teremtette és állította maga elé azokat. Ő hordozza és tartja fenn. Ő látja és ítéli meg. A helyes Isten-ismerethez tartozik ennek a megértése. Mikor az imádsághoz összeszedem magam, és azt mondom: itt vagyok, és itt van Isten — akkor az első és a második „itt lét” nem ugyanazon értelműek. Isten nem úgy van ebben a szobában, mint én, hanem abszolúte, magában és minden másra való vonatkozás nélkül. A szoba pedig és én és az asztal és a szék és minden már „előtte” vagyunk. Az ima akkor lesz helyes, ha ehhez az Istenhez irányul, aki abszolúte van . . . A Bárány tehát az „előtt” áll, aki a trónon ül, mert az Isten Fia belépett a teremtésbe. Krisztus Isten „előtt” élt; és nemcsak ténylegesen, mivel az Atyát szerette és az iránta való engedelmisségben élt. Hanem maga egyúttal Isten is. Így hát a fejezet, amelyről beszélünk, abba az imádságba csendül ki, mely a trónon ülőnek és a Báránynak együtt szól.

. . . A Bárányról az áll, hogy az elveszetteket kiváltotta a szolgaságból, az érzékek rabságából, az élet kevésségéből, a földi alkotások varázslatából, a halál hatalmából. Mindenki ebben a rabságban sínylődik, és pedig annál mélyebben minél biztosabbnak érzi magát az ember, és minél többet beszél a szabadságról. A Bárány megszabadított tőle, mert mindennek az alapjáig szállott le. Szóltunk már egyszer a sötét semmiről, amelybe Krisztus megváltó tervével lehatolt. Megváltottjait „Istennek királyaivá és papjaivá tett”; a szent és uralkodó jellegét adta nekik. És nem csak egyiknek, vagy másiknak nem csak a természettől megajándékozottaknak, nem csak különleges emberi adottságok szerint, hanem „minden nyelvből, nemzetségből és népből” az emberi lét minden területéről szedte össze a megváltottakat nagy, „új népet”. Megszámlálhatatlanul sokat. Először halljuk az apokaliptikus tömegek hangját . . . Ott álltak a trón és a Bárány színe előtt fehér ruhába öltözve, kezükbe pálmaágakkal, nagy szóval kiáltották: Üdv Istenünknek, aki a trónon ül, és a Báránynak! . . . Áldás és dicsőség, bölcsesség, hála és tisztelet, hatalom és erő Istenünknek mindörökkön örökké. Amen.

. . . A trón közepén álló Bárány legelteti és az élő vizek forrásához tereli népét. Isten pedig letöröl szemükből minden könnyet. Itt nem a szolgaság az, amitől az emberek megváltatnak, hanem a bűnösség. „Ezek fehérre mosták ruhájukat a Bárány vérében”. És megszabadultak a lét bajaitól: éhségtől és szomszúságtól, a Nap és minden csapás tüzétől. Megváltattak az élet teljességére.

Részlet Romano Guardini „Az Úr” c. művéből

Számunk írói: Bánhegyi B. Miksa OSB, a Hittudományi Főiskola tanára, Pannonhalma — Cselényi István Gábor, a Gk. Hittudományi Főiskola tanára, Nyíregyháza — Frossard, André író, Párizs — Gál Ferenc, a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia ny. professzora, Budapest — Gúthy Andor, a Szent István Társulat elnöke, Budapest — Illés Róbert lelkész, Strasbourg — Koch, Günter egyetemi tanár, Würzburg — Koncz Lajos, a Hittudományi Főiskola tanára, Eger — Lukács László Sch P, a VIGILIA főszerkesztője, Budapest — Orosz László gk. lelkész, Budapest — Obbágy László gk. lelkész, Budapest — Pannenberg, Wolfhart, egyetemi tanár, München — Puszkely Mária iskolai nővér, Bécs — Schweitzer József professzor, az Orsz. Rabbiképző Intézet igazgatója, Budapest, — Széll Margit szerkesztő, tanár, Budapest — Tarnay Brúnó OSB, a Hittudományi Főiskola tanára, Pannonhalma — Vértesaljai László lelkész, Budapest.

INHALT

AUFSÄTZE

LAJOS KONCZ: Der Gott der Heilsgeschichte

LÁSZLÓ LUKÁCS: Die Heilige Dreifaltigkeit in unserem Leben

JÓZSEF SCHWEITZER: „Höre, Israel!“ — (Einige Charakteristika des nachbiblischen Gottesbegriffes der Juden)

FERENC GÁL: Das Gottesbild des Islams

ANDRÁS SZENNAY: Unser Gott

GESPRÄCH DER „TEOLÓGIA“ MIT PROF. WOLFHART PANNENBERG

Über einige wichtige Fragen der heutigen Theologie (Róbert Illés) (übersetzt: B. Miksa Bánhegyi)

PERSPEKTIVEN

ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI: Das Person-Sein Gottes im Spiegel des Theismuskommunikation

UMSCHAU

BRÚNÓ TARNAY: Karl Barth's „NEIN“ — Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Theismus

GÜNTER KOCH: Umriss einer Gotteslehre von heute (übersetzt.: B. Miksa Bánhegyi)

ANDRÉ FROSSARD: Begegnung mit dem unbekanntem Gott

MÁRIA PUSKELY: Heilig, heilig, heilig!

THEOLOGISCHE—SEELSORGLICHE FRAGEN

LÁSZLÓ VÉRTESALJAI: „Du sollst dir kein Gottesbildnis machen“ (Dtn 5,8) (Die das Gottesbild verzerren)

ANDOR GUTHY: „Für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit“ (1Kor 1,23)

Meinungen und Bekenntnisse vom angenommenen Glauben (gesammelt von László Orosz und László Obbágy)

MARGIT SZÉLL: „Niemand ist gut ausser dem einen Gott!“ (Mk 10, 18) (Reflexionen über die Güte des Gottes)

ETUDES

LAJOS KONCZ: Le Dieu de l'histoire du salut

LÁSZLÓ LUKÁCS: La Sainte Trinité dans notre vie

JÓZSEF SHWEITZER: Quelques particularités de concept de Dieu
dans le judaïsme post-biblique

FERENC GÁL: L' image de Dieu dans l'Islam

ANDRÁS SZENNAY: Tel est notre Dieu

ENTRETIEN DE „TEOLÓGIA” AVEC PROF. WOLFHART PANNENBERG
Sur quelques questions majeurs dans la théologie d'aujourd'hui (*Róbert Illés*)
(trad.: *B. Miksa Bánhegyi*)

TOUR D'HORIZON

ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI: Le Dieu personnel: une question controversée
du theïsme

PERSPECTIVES

BRÚNÓ TARNAY: „NEIN” par Karl Barth
(Apropos de l'histoire du théïsme chrétien)GÜNTER KOCH: Esquisse d'une doctrine de Dieu pour aujourd'hui (trad.:
B. Miksa Bánhegyi)

ANDRÉ FROSSARD: Rencontre avec Dieu inconnue

MÁRIA PUSKELY: Saint!Saint! Saint!

QUESTIONS THÉOLOGICO—PASTORALES

LÁSZLÓ VÉRTESALJAI: „Tu ne feras aucune image sculptée” (Dt 5,8)
(Ceux qui défigurent l'image de Dieu)ANDOR GUTHY: „Scandale pour les Juifs et folie pour les païens”
(1Co 1,23)Opinions et témoignages sur la foi récipiée (propos recueillis par *László Orosz et László Obbágy*)MARGIT SZÉLL: „Nul n'est bon, que Dieu seul.” (Mc 10, 18)
(Réflexions sur la bonté de Dieu)

TEOLÓGIA negyedévi folyóirat, megjelenik február, május, augusztus és november közepén. — Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége. — Szerkesztőség és kiadóhivatal: 1053 Budapest, Károlyi M. u. 4—8. III. lép. I. B. (A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni.) — Felelős szerkesztő: dr. Szennay András. — Főmunkatárs: dr. Gál Ferenc. — Felelős kiadó: Magyar Ferenc. — Egyházi jóváhagyással. — Előfizetési díj 1 évre 160 Ft. Egyes szám ára: 40 Ft. Előfizetés és egyházi terjesztés a kiadóhivatalban. Utcai árusítás a Posta Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál. — Csekk száma száma: 324—VII—1. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj: 1 évre 10,50 USA dollár vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54.) a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendeltetésének (Teológia előfizetés) a feltüntetésével. — Terjeszti a Magyar Posta. — Minden jog fenntartva. —

Készült: 87 70637 Pannon Nyomda, Veszprém — Felelős vezető: Danóczy Balázs

Index szám
25 821

ISSN 0133—1779