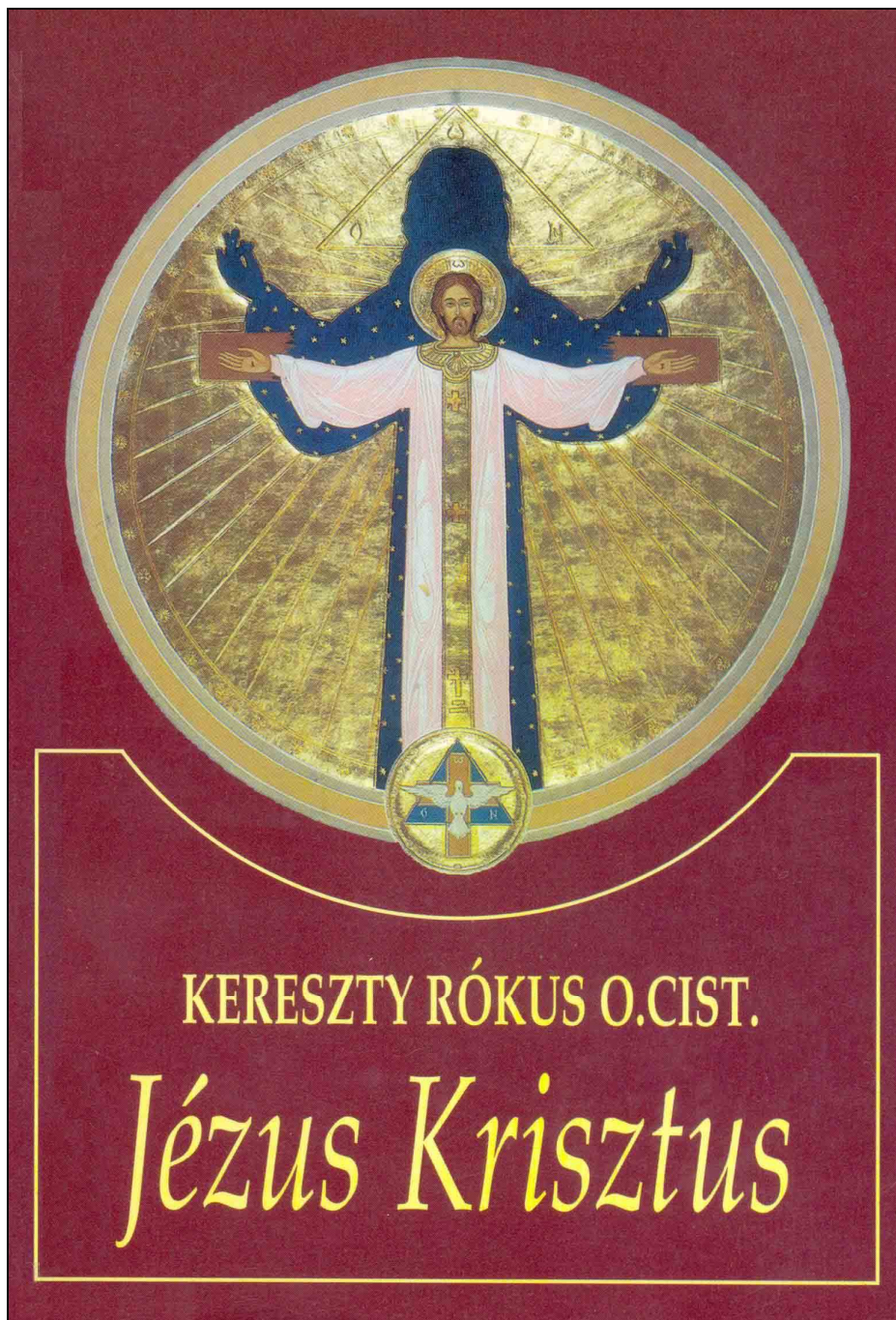


## Kereszty Rókus Jézus Krisztus Krisztológiai alapvetés

Mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)  
– a magyar nyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért  
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



# Impresszum

**Kereszty Rókus O. Cist.  
Jézus Krisztus  
Krisztológiai alapvetés**

Zirci és dallasi ciszterci testvéreimnek

Nihil obstat  
1995. május 10.  
Balás Dávid O. Cist. S. T. D  
censor deputatus

Imprimi potest.  
Farkasfalvy Dénes, O. Cist.  
dallasi apát

---

## A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció R. Kereszty, O. Cist., *Jesus Christ. Fundamentals of Christology* (Communio Book, New York: Alba House, 1991) című könyve átdolgozott magyar fordításának azonos című elektronikus változata. A biblikus és rendszerező rész átdolgozását és fordítását a szerző, a történeti rész fordítását Csizmazia Placid O. Cist. végezte. A magyar kiadás 1995-ben jelent meg a Szent István Társulat gondozásában az ISBN 963-360-809-0 azonosítóval. Az elektronikus változat a szerző, Kereszty Rókus. O. Cist. és a Szent István Társulat engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más jog a szerzőé.

A könyvet Sárkány Péter vitte számítógépbe.

## Tartalomjegyzék

Impresszum .....	2
Tartalomjegyzék .....	3
Bevezetés .....	7
Rövidítések jegyzéke .....	10
Első rész: Biblikus krisztológia .....	11
Első fejezet: A biblikus krisztológia módszere.....	11
1. A „liberális Jézus-kutatás” és az „új Jézus-kutatás” kritikája.....	11
2. A történettudomány módszertanához .....	14
3. Jézus története a teológia fényében.....	15
4. Az újszövetségi Jézus-hagyományok megbízhatósága. A történetiség kritériumai .....	17
a) A különbözőség, illetve ellentét kritériuma .....	18
b) Jézus személyes stílusa.....	19
c) Többszörös előfordulás.....	19
d) A szükségszerű magyarázat kritériuma .....	19
Második fejezet: Jézus halála és feltámadása .....	20
A) Jézus kereszthalála.....	20
B) Jézus feltámadása.....	21
1. Források .....	21
a) A feltámadás kérügmája (1Kor 15, 3-8) .....	21
b) A feltámadásról szóló elbeszélések az Evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben .....	24
2. Történetileg bizonyítható tények .....	27
3. A Feltámadás minden formáját tagadó feltevések.....	28
4. Jézus feltámadásának különböző értelmezései .....	29
5. A Feltámadás az alapvető teológiában.....	33
a) Az ismeretelméleti kérdés.....	33
b) Mennyiben vezet el az értelem a Feltámadás hitéhez?.....	34
Harmadik fejezet: A kezdet .....	36
1. Jézus szüzi fogantatása .....	36
2. Jézus „testvérei” .....	38
3. A Szent Család.....	40
4. Jézus Dávidi származása.....	41
5. A tizenkét éves Jézus a Templomban .....	43
6. Jézus élete a nyilvános működés előtt .....	44
Negyedik fejezet: Jézus és az Isten Országá.....	45
1. János keresztsége .....	45
2. Jézus megkísértése .....	47
3. Jézus nyilvános működésének főbb állomásai.....	49
4. A központi téma: elérkezett az Isten Országá.....	50
5. Jézus csodái.....	52
a) A csoda szerepe Jézus nyilvános működésében .....	52
b) A csodatörténetek történelmi alapja .....	53
c) Filozófiai és teológiai megfontolások .....	54
6. A kenyérszaporítás: Fordulópont Jézus működésében? .....	56
Ötödik fejezet: Az Isten Országá és a Jézus halála közötti kapcsolat.....	57
1. „Takarodj előlem Sátán!” .....	57

2. Az Isten Országáa és az Utolsó Vacsora .....	58
3. A Szolga áldozata .....	59
4. „Én Istenem, én Istenem! Miért hagytál el engem?” .....	60
5. Megjövendölte-e Jézus a feltámadását? .....	60
6. Az Isten Országáa és a történelem vége .....	61
7. „Ki vagy te?” .....	63
Hatodik fejezet: Krisztus misztériumának megértése az apostoli egyházban .....	68
A) „Az Írások szerint” .....	69
1. „Minden Írásban” (Lk 24, 27).....	69
2. Az Isten Szolgája .....	70
3. Az Emberfia .....	71
4. Jézus az új, eszkatológikus Izrael .....	72
5. Jézus a főpap és a tökéletes áldozat .....	72
6. Jézus a Messiáskirály .....	74
7. Jézus, mint Ádám fia, és a második Ádám .....	74
8. Jézus Isten végső és teljes teofániája .....	75
9. Az Újszövetség újdonsága .....	76
B) „Úr”, „Isten Fia”, „Isten” .....	77
1. Jézus az Úr .....	77
2. Jézus az Isten Fia .....	79
3. Jézus Isten .....	81
4. Az Ószövetség értéke a mai keresztény számára .....	82
Jegyzetek .....	84
Második rész: Történeti krisztológia .....	102
Bevezetés a patrisztikus krisztológiába .....	102
1. A patrisztikus krisztológia jellege és jelentősége .....	102
2. A kereszténység és a nem-keresztény vallások viszonya .....	103
Első fejezet: Az atyák tanítása a megváltás művéről (szótériológia) .....	105
1. A bűn .....	105
2. A megváltás .....	106
a) A megváltás metafizikai megalapozása .....	107
b) Krisztus a közvetítő .....	107
c) „Ugyanaz szállt fel, aki leszállt” .....	108
d) „Csodálatos csere” .....	108
e) A megváltás, mint győzelem és felszabadítás .....	111
f) A megváltás, mint áldozat .....	112
g) Krisztus tanítónk és példaképünk .....	113
h) A megváltás, mint a világmindenség egyesítése Istennel.....	114
Összefoglalás .....	116
Második fejezet: Az atyák krisztológiája .....	117
1. Doketizmus és gnoszticizmus .....	118
2. Adopcionizmus .....	119
3. Arianizmus .....	120
4. Apollinarizmus .....	120
5. A nyugati krisztológia kifejlődése .....	122
6. Az alexandriai iskola .....	123
7. Az antiókiiai iskola .....	124
8. Az efezusi és a kalkedoni zsinat (431, 451).....	125
9. A II. és III. konstantinápolyi zsinat (553, 680-681).....	129
Harmadik fejezet: A középkor krisztológiája .....	131

1. Clairvaux-i Szent Bernát.....	131
2. Canterburyi Szent Anzelm.....	133
3. Aquinói Szent Tamás.....	135
Negyedik fejezet: A reformáció krisztológiája.....	138
1. Luther.....	138
2. Kálvin.....	143
3. A liberális protestantizmus krisztológiája.....	145
a) Kant.....	146
b) Hegel.....	148
c) Schleiermacher.....	151
Ötödik fejezet: Protestáns krisztológia a huszadik században.....	152
1. Krízisteológia.....	152
2. Rudolf Bultmann.....	153
3. Karl Barth.....	155
4. Dietrich Bonhoeffer.....	160
Jegyzetek.....	164
Harmadik rész: Rendszerező krisztológia.....	174
Bevezetés: A krisztusi misztérium egysége.....	174
Első fejezet: A bűn, mint többszörös elidegenedés.....	176
1. A bűn.....	176
2. A bűn büntetése.....	178
3. A megváltás szükségessége.....	180
4. Megváltás a megtestesült Fiú halála révén?.....	181
Második fejezet: A megtestesülés misztériuma.....	182
1. Az Ószövetség: az emberiséggel való közösség kezdete Izraelen keresztül.....	182
2. A megtestesülés, mint a teljes közösségvállalás metafizikai előfeltétele.....	183
3. Az örök Szentháromság, mint a megtestesülés szabadságának előfeltétele.....	184
4. A keresztény teológia feminista kritikája.....	185
a) Történeti áttekintés.....	185
b) Rendszerező összefoglalás.....	187
5. Az unio hypostatica metafizikai megfogalmazása.....	189
6. Az unio hypostatica pszichológiai megközelítése.....	191
7. Az unio hypostatica „érthetősége”.....	195
8. A megtestesülés, mint egzisztenciális folyamat.....	196
a) Az Isten emberré válása.....	197
b) Az ember Jézus „megistenülése”.....	198
Harmadik fejezet: A Fiúisten embersége.....	199
1. Jézus egyedi emberi természete és az egyetemes emberiség.....	199
2. Miért emberi természetet tett magáévá az Isten?.....	199
3. Miért csak egy megtestesülés?.....	201
4. Miért a bűnbe esett ember természetét tette magáévá?.....	202
5. Jézus emberi tudása.....	204
a) Érzéki ismeret.....	204
b) Jézus Isten-ismerete.....	205
6. A Fiú emberi akarata.....	206
Negyedik fejezet: Megváltásunk: a meghasonlás állapotából a Szentháromság életében való részesedésig.....	208
1. Az Atya szerepe megváltásunkban.....	208
2. A Fiú szerepe megváltásunkban.....	210
a) „Van-e olyan szenvedés, mint az enyém?”.....	210

b) Jézus áldozata .....	212
c) Krisztus áldozata, mint engesztelés vagy elégtétel .....	213
3. A Szentlélek szerepe megváltásunkban .....	218
4. A megváltás teljessége .....	221
5. Az anyagi világ „megváltása” .....	223
Jegyzetek .....	225
Függelék .....	236
Első függelék: Krisztus és a nem-keresztény vallások .....	236
1. A megtestesülés és a Krisztus áldozata az összehasonlító vallástörténet tükrében .....	236
2. Milyen értelemben állítja a keresztény hit a krisztusi kinyilatkoztatás végleges és egyedülállóan teljes voltát? .....	239
3. A nem-keresztény vallások Krisztushoz való viszonya a keresztény hit fényében .....	240
Második függelék: Ha léteznek más világegyetemek és más égitesteken élő értelmes lények, hogyan viszonyulnak Krisztushoz? .....	242
1. A Szentírás és a szenthagyomány .....	243
a) Más világegyetemek .....	243
b) Földönkívüli értelmes lények .....	243
2. Teológiai következtetések .....	244
Zárógondolatok .....	246
Jegyzetek .....	247

## Bevezetés

Jelen munkám az 1991-ben angolul megjelent *Jesus Christ. Fundamentals of Christology* alaposan átdolgozott magyar kiadása. Bár fölhasználom benne az 1977-ben megjelent *Krisztus* c. kis könyvem anyagát is, a *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés* új mű: az első könyvem vázlatos gondolatait igyekszik elmélyíteni, és az újabban felmerült problémákkal szembesíteni.

Célom, hogy bemutassam Jézus Krisztus misztériumát. A katolikus Egyház krisztusképéből indulok ki; igyekszem annak hiteles történeti alapjait megmutatni, s egyben keresem mélyebb megértését. Abban bízom, hogy vizsgálódásaim végén Krisztus személye és műve még egyértelműbben isteni misztériumként jelenik meg: meghaladja az emberi értelem határait, de ugyanakkor új értelmet ad az emberi életnek és a világegyetemnek.

Könyvemet elsősorban egyetemi, illetve főiskolai tankönyvnek szántam, de Amerikában sokan használták lelkiéletük gazdagítására, vagy prédikációs előkészületre. A biblikus krisztológia, a történeti és rendszerező rész sok olyan témát tartalmaz, amely a hitetlenül kereső, általános műveltséggel rendelkező olvasó számára is érdekes olvasmány lehet.

Ahelyett, hogy a mai gyorsan változó krisztológiai irányokat részletesen ismertetném, a Krisztus-misztérium egészére figyelek, s annak fényében igyekszem a mai olvasó kérdéseire válaszolni.

Módszerem a következő alaptételre épül:

**A keresztre feszített Krisztus feltámadása után a Szentlélekben velünk maradt, és a történelem folyamán – minden emberi egyoldalúság és tévedés ellenére – segíti Egyházát misztériuma fokozatos megértésében.**

Ebből az alapigazságból a katolikus hagyomány fényében három fontos következtetést vonhatunk le:

1. A Szentlélekben velünk maradó Krisztus garantálja az Újszövetség hitelességét. Könyvei az 1. század második felében és a 2. század első évtizedeiben íródtak, és a földi és feltámadt Jézus szemtanúinak sok emlékét megőrizték. Ez az időbeli közelség és a szemtanúkra való támaszkodás önmagában is a hitelesség mellett szól. De teológiai szempontból számunkra az a döntő érv, hogy ezeket az iratokat a Szentlélek irányítása alatt írták. A Lélek maga emlékeztette az apostoli írókat arra, amit „Jézus tett és tanított”. Ő „vezette be őket minden igazságba”. Abban is segített, hogy az Ószövetséget egészében nézve helyesen értelmezzék, mint a Krisztus-esemény ígéretét, előkészítését és elővételezését. Ezért nem válogatok a szentírási szövegek között, mintha egyesek a valóságos Jézust, mások pedig csak elferdített képét rajzolnák meg. Az egész Szentírást, Ó- és Újszövetséget elfogadom a maga pluralizmusában, egymást kiegészítő, sőt egymásnak ellentmondó részleteiben, mint a Jézus-esemény Szentlélek által sugalmazott értelmezését. Röviden: abból indulok ki, hogy csak Isten tudta hitelesen értelmezni az Isten történetét.

A Szentírás sugalmazott volta azonban nem jogosít fel arra, hogy szövegeit a történeti és kulturális környezetüktől függetlenül vizsgáljuk. A Szentlélek az emberi kultúra állandóan változó formáin, irodalmi műfajain keresztül működik, nem pedig azok semmibevevételével, vagy erőszakos megváltoztatásával. Ezért a sugalmazás csak azt garantálja, hogy a Biblia az isteni üdvösségterv szempontjából hitelesen mutatja be és értelmezi Jézus történetét. A szentírókat azonban nem varázsolja modern történészekké, hogy a mai (állandóan változó) tudományos történetiség követelményei szerint írjanak. Ugyanakkor a szentírók Jézus valóságos történetét értelmezik, nem vallásos képzelet szülte mítoszt. Olyan tények értelmét világítják meg, amelyeket a történészek a történettudomány mai módszerei szerint is komolyan kell vennie.

2. Krisztus nemcsak a Szentírást író és a kánont megállapító Ösegyházat segíti Szentlelke által, hanem más módon ugyan, de az egyháztörténelem további szakaszaiban is működik. Ezért fontos számunkra a krisztológia története is. Modern krisztológiák ezt gyakran elhanyagolják. Mikor egy mai krisztológiai kérdéssel foglalkoznak, a krisztológia egész történetét átugorva, közvetlenül a szentírási szövegekben (helyesebben az általuk leghitelesebbnek tűnő szentírási szövegekben) keresik a választ. Az eredmény legjobb esetben hiányos, egyoldalú következtetés, más esetekben azonban súlyos torzítás: a mai világnézetek többé-kevésbé kritikátlanul elfogadott előítéletei alapján saját képükre és hasonlatosságukra faragnak krisztusképet.

Igaz ugyan, hogy a krisztológia történetét tévedések és egyoldalú elképzelések sorozata árnyékolja be. De az is tény, hogy az Újszövetségben rögzített normatív apostoli tanúságtétel olyan kimeríthetetlen gazdagságot tartalmaz, amelyet csak fokozatosan, az egész történelmet átfogó folyamat eredményeképpen lehet többé-kevésbé kielégítő módon megfogalmazni. Új kultúrák és korszakok, új népek és egyének új kérdéseket tesznek fel az Evangéliumnak, és így fokozatosan fedezzük fel annak rejtett gazdagságát.

Természetesen minden új krisztológiát a bibliai tanítással s annak az egyházi tanítóhivatal által megfogalmazott értelmezésével kell egybevetni. Ez azonban nem jelentheti, hogy minden későbbi igaz krisztológiai tanítás logikai módszerekkel levezethető az újszövetségi krisztusképből. De ha igaz az új krisztológiai fogalmazás, akkor mégiscsak a Szentírás mélyebb megértéséből származik. A katolikus hit szerint végső fokon az egyházi tanítóhivatal illetékes annak eldöntésében, hogy egy új krisztológiai feltevés összeegyeztethető-e a szentírási krisztusképpel. A tanítóhivatal szerepe ugyan perdöntő ebben az értékelési folyamatban, de korántsem egyedülálló. Igen gyakran maguk a teológusok, tudományuk módszerét használva hatékonyan bírálták, befolyásolták és kiegészítették egymás munkáját.

Tudjuk, hogy Krisztus Lelkének jelenléte nem korlátozható a katolikus Egyházra. Különböző módon és mértékben jelen van más keresztény egyházakban és felekezetekben is. Ezért, ha teljességre törekszünk, fel kell dolgozzuk a nem-katolikus krisztológusok értékes munkáit is.

A katolikus Egyház azt is tanítja, hogy Isten nemcsak a kereszténynek, hanem minden embernek elégséges kegyelmet ajánl fel az üdvösségre. Az Atyák értelmezésében Jn 1, 9 azt jelenti, hogy Isten Igéje megvilágosít minden embert, aki kitarja lelke ablakát az Ige fényének. Tehát krisztológiánknak figyelembe kell vennie azt, hogy a nem-keresztény vallások tanításában és élményvilágában is találkozunk a mindenütt működő isteni Logosz (Ige) részleges önkinyilatkoztatásával.

3. A krisztológia megértése (mint a teológia művelése általában) elválaszthatatlan a lelkiélettől, azaz a Lélekben való élettől. Nyilván mind a teológia művelésében, mind elsajátításában, tiszteletben kell tartanunk az emberi értelem autonómiáját, többek között a történettudományos és a filozófiai gondolkodás törvényeit. De ahhoz, hogy a Krisztus misztériumát valóságként fogadjuk el, hogy a misztériumot elemző, belőlük következtéseket levonó gondolatmenetek egzisztenciális súlyát felfogjuk, szükségünk van a bennünk lakó Lélek működésére. Egyrészt tehát a Krisztus Lelke garانتálja számunkra a krisztológia tárgyának valóságát; másrészt a krisztológia pontosabb, racionális megértése elmélyíti lelkiéletünk szilárd, tárgyi alapjait; megóv a lelkiélet elferdüléseitől.

Az itt leírt módszernek megfelelően munkánkat három, nagyjából egyenlő részre osztjuk fel, és két függelékkel bővítjük.

1. Az első rész a biblikus krisztológiát tárgyalja. A *Krisztus* c. könyvemmel ellentétben, egy rövid módszertani összefoglalás után azonnal a két legkönnyebben bizonyítható történeti tényre összpontosítok: Krisztus halálára és feltámadásának meghirdetésére. Hiszen a megfeszített és feltámadt Krisztus kérügmája a legbiztosabb történeti alapokhoz s egyben az Egyház kezdetihez vezet vissza bennünket. Ennek a kérügmának az eredetét kutatva érkezünk el a feltámadásba vetett hit megalapozásához és teológiai megértéséhez. Csak ez után kíséreljük



meg, hogy a feltámadás fényében Jézus életének és halálának fontosabb tényeit teológiailag feldolgozzuk. Módszerünkben kettős előnyt látunk: egyrészt olyan történetileg bizonyítható alapokra építünk, amelyeket a nem-hívő történészek is el kell fogadnia. Másrészt ezek a történeti alapok természetesen vezetnek tovább Jézus történetének teológiai megértéséhez.

A bibliai rész utolsó fejezete a Krisztus-misztérium megértését tárgyalja az apostoli Egyházban. Az apostoli Egyház Krisztus indítását követve az ószövetségi Szentiratokból érti meg a Jézus-esemény világtörténeti jelentőségét, sőt Jézus kilétének és művének radikális újdonságát is.

2. A második rész krisztológiai történeti válogatás. Részletesen foglalkozik a patrisztikus tanítással; a középkor krisztológiájából három szemelvényt ad: Szent Anzelm, Szent Bernát és Szent Tamás tanítását. A modern korból csak a protestáns krisztológiai történetet tárgyalom szemelvényesen Luthertől Bonhoefferig, tekintve, hogy a katolikus olvasó számára ez sokkal kevésbé ismert, mint az újkori katolikus krisztológia. A 20. század nagy katolikus teológusainak meglátásait (elsősorban H. U. von Balthasarra, Rahnerre és Lonerganre gondolok) a rendszerező részben veszem figyelembe.

3. A rendszerező rész feladata, hogy a két előző rész időtálló következtetéseit feldolgozza, és a mai kor kérdéseinek figyelembevételével újrafogalmazza. Azt gondolom, hogy a „közösség” az az átfogó fogalom, amely a biblikus és történeti krisztológia elemeit egységes rendszerbe foglalhatja. Sajnos a magyar „közösség” szó nem olyan pontos jelentésű, mint a görög *koinonia* vagy a latin *communio*. Olyan értelemben használjuk a „közösség” szót, amely analóg módon egyszerre alkalmazható a Szentháromság három személyének kimondhatatlanul szoros, egymásban létező szeretetkapcsolatára, és az Egyház tagjainak egymással és a Szentháromság személyeivel való viszonyára.

Két függelék vizsgálja a Krisztus-misztérium egyetemes jelentőségét: az első a Krisztus és a nem-keresztény vallások kapcsolatával foglalkozik; a második a Krisztus-misztérium jelentőségét kutatja egy feltételes más világegyetem, illetve a mi bolygónkon kívül esetleg létező értelmes lények számára.

Minden nehezen elkerülhető hiányosság ellenére arra törekedtem, hogy a szó teljes értelmében katolikus krisztológiát adjak. Remélem, hogy nemcsak római katolikusok, hanem ortodox és protestáns keresztények is felismerik benne közös krisztushitünk megalapozását.

\*\*\*

Könyvem megírásáért a legnagyobb hálát a ciszterci közösség iránt érzem, a zirciek iránt, akik neveltek, s a dallasiak iránt, akik könyvem megírásában segítettek. A közös hit és imádság, az állandó teológiai eszmecserék nélkül ez a munka soha meg nem született volna. A közösségen belül különösen is hálás vagyok Farkasfalvy Dénes apát úrnak és Balás Dávidnak; krisztológiai meglátásaik olyan szervesen beleépültek könyvembe, hogy igen nehéz volna minden egyes helyen külön utalni a „forrásra”. Hálásan köszönöm Csizmazia Placidnak a történeti rész gondos fordítását, Lelóczky Donátnak a biblikus rész lektorálását.

Végül könyvem két nyilvánvaló hiányosságáért az olvasó szíves elnézését kérem. Egyrészt több, eredetileg német és francia nyelven írt könyvnek csak az angol fordítása állt rendelkezésemre; ezért csak angolból fordított szövegüket idézhettem. Másrészt, texasi életkörülményeim miatt nem jutottam hozzá magyar krisztológiai könyvek olvasásához.

## Rövidítések jegyzéke

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>ACTA CON OECUM</i>	<i>Acta Conciliorum oecumenicorum</i>
<i>An Cist</i>	<i>Analecta Cisterciensia</i>
<i>AKG</i>	<i>Arbeiten zur Kirchengeschichte</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>DBT</i>	<i>Dictionary of Biblical Theology (Vocabulaire du Théologie biblique, szerk. X. Léon-Dufour, angol fordítása)</i>
<i>DS</i>	<i>Enchiridion Symbolorum, szerk. H. Denzinger és A. Schönmetzer 36. k. 1965.</i>
<i>MS</i>	<i>Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, szerk. J. Feiner és M. Löhrer</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>SDB</i>	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i>
<i>S. T.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament</i>
<i>WA</i>	<i>M. Luther művei (Weimarer Ausgabe)</i>

## Első rész: Biblikus krisztológia

### Első fejezet: A biblikus krisztológia módszere

Ha elfogadjuk a keresztény hit központi misztériumát, hogy a názáreti Jézusban Isten maga lett emberré, jobban megértjük, mi történt emlékével. A megtestesült Istent nem lehetett szenttelen tárgyilagossággal megfigyelés tárgyává tenni. Jézussal szemben senki sem maradhatott semleges. A vele való találkozás kezdettől fogva vagy hitet, vagy elvetést váltott ki. Így a modern kritika szkeptikus megnyilatkozásaiban alapjában véve igen kevés az új tartalmi elem. Pl. azt a vádat, hogy Jézus házasságon kívül született, nem egyes, ún. felszabadulás-teológusok találták ki, hanem János Evangéliuma szerint már a korabeli zsidók is hangoztatták [1]. Ugyanígy nem Reimarus találta ki, hogy a feltámadás legendája az apostolok sírablásán alapszik: Mt 28, 11-15 elmondja, hogy ez a mese az Evangélium írásakor már el volt terjedve a zsidók között. Nem Bousset és Bultmann vetették el először a megtestesülés misztériumát, mint primitív, művelt emberhez méltatlan mítoszt. A 3. században a pogány filozófus, Celsus hasonlóképpen vélekedett [2].

Ugyanakkor naiv az az elképzelés, hogy a 2. és 3. századi Egyház a mai fundamentalista aggályosságával ki akart küszöbölni minden történeti ellentmondást Jézus történetéből. Ha mindenáron történeti harmonizáció lett volna a célja, soha nem vette volna föl a kánonba mind a négy Evangéliumot, hanem vagy egyet választott volna, mint a 2. századi eretnek Marcion, vagy pedig elfogadta volna a kezdetben divatos Evangélium-harmonizációk egyikét [3]. A négy Evangéliumból álló kánon tanúsítja az Egyház meggyőződését, hogy a négy különböző, részleteiben ellentmondó, de lényegében egymást kiegészítő elbeszélés **együtt** ad Krisztus tanításáról, művéről és személyéről hiteles képet. Azzal, hogy az Egyház ugyanannak a történetnek a négy változatát őrizte meg, kifejezte meggyőződését, hogy „a négyformájú Evangélium” [4] igazsága nem függ az egymásnak ellentmondó részletek történeti pontosságától.

### 1. A „liberális Jézus-kutatás” és az „új Jézus-kutatás” kritikája

Mindezt össze kellett foglalnom ahhoz, hogy világosabban lássuk, mi az új a felvilágosodásnak a Bibliához való viszonyában. Nem a négy Evangélium különbözőségének a felfedezése, (bár ezt is jobban hangsúlyozta, mint az előző korok tették), nem is a hit Krisztusa elleni támadások, (hiszen ezekben soha nem volt hiány az Egyház története folyamán). Az igazán új jelenség kétarcú. Egyrészt a (már a reneszánsz korában elkezdődő) irodalmi és történeti kritika tudományának kifejlődése, és ennek a bibliakutatásra, illetve a Jézus-eseményre való rendszeres alkalmazása. Másrészt ennek a kritikának a szoros összefonódása a felvilágosodás eszmevilágával [5]. A felvilágosodás ideológiája szerint az igazság végső mércéje az emberi értelem. Amit az emberi értelem nem tud fölfogni, az nem történt meg, mivel nem történhetett meg. Ennélfogva az egyházi, illetve bibliai krisztuskép nem lehet igaz, mivel „irracionális” elemeket tartalmaz: az Isten emberi formában való megjelenéséről, önmagát véres áldozatként följajnló haláláról, csodákról, angyalokról és ördögökről beszél. A felvilágosult történész feladata, hogy szétválassza a történeti „magot” a szándékos elferdítésektől, vagy az emberi lélek mítoszteremtő képzeletének alkotásaitól.

Az első híres mű ebben az ún. „liberális Jézus-kutatásban” Reimarus *Töredékek* címen kiadott könyve volt a 18. század végén [6]. Elsősorban német protestáns egyetemi körök versenyeztek egymással új és új Jézus életrajzok kiadásában. Mindegyik mű azon fáradozott, hogy a „valóságos Jézust” kiszabadítsa a rárakódott egyházi dogma bilincseiből. D. Strauss máig is divatos (bár ma más értelemben használt) terminológiájával a kutatás célja, hogy a „történeti Jézusról” leválasszuk a „hit Krisztusának” a páncélját [7]. A tárgyilagosság kedvéért meg kell említenem, hogy ez írók között sok, a maga módján vallásos, de az egyházi dogmát elvető történész is volt. Saját történettudományos módszerekre támaszkodva akarták a történeti Jézust rekonstruálni, hogy vallásosságuknak objektív, racionális alapokat teremtsenek. A vállalkozás azonban igen kevés objektív és racionális eredményhez vezetett. Minden történész megteremtette a maga „valóságos, történeti Jézusát”, amely azonban lényegesen különbözött minden előtte író Jézus-képektől. A Jézus-életrajzok kb. egy századig burjánzottak, és akkor a 20. század elején a hatalmas mozgalom hirtelen megszűnt. W. Kasper három okban Jelöli meg a liberális Jézus-kutatás megtorpanását [8].

Az első „csapást” Albert Schweitzer 1906-ban megjelent könyve, *Von Reimarus zu Wrede*, mérte a mozgalomra. Schweitzer megvizsgálta a „Leben Jesu Forschung” minden fontosabb termékét, s arra a következtetésre jutott, hogy minden kor, sőt minden szerző a saját eszményei szerint teremtette meg a maga ún. történeti Jézusát: a szocialista szociális reformszervezőnek, a racionalista az erényes élet példaképének, az idealista filozófus pedig a hiteles embereszmény megvalósítójának mutatta be Jézust. De egyetlen szerző sem tudta Jézus történeti valóságát megérteni. Schweitzer szerint a valóságos Jézus elhaladt mindegyik történész mellett, és visszatért saját korába úgy, hogy egyik sem tudta megragadni [9].

A második „csapás” a műfajkritika (*Formgeschichte*) oldaláról jött. A *Leben Jesu Forschung* képviselői Márk Evangéliumát biztos életrajzi alapnak vették (természetesen miután „megtisztították” minden természetfeletti elemtől). Bultmann, Dibelius és K. L. Schmidt, az új műfajkritika (*Formgeschichte*) képviselői azonban kétségbe vonták a Márk-Evangélium történeti keretét, mint késői és ezért történetileg megbízhatatlan irodalmi alkotást. Szerintük az egzegétának az a feladata, hogy az Evangéliumok építőköveiként szolgáló apróbb irodalmi egységeket megvizsgálja. Ezekből csak azt állapíthatja meg, hogy az Ösegyház mit tanított a missziós hithirdetésben, a katekézisben, és hogyan alakult liturgiája. Más szóval, mivel az Evangéliumok nem Jézus-életrajzot írtak, hanem az Egyház krisztushitét foglalták össze, az egzegéta is csak az Egyház hitét éri el, nem a történeti Jézust, amint az a valóságban élt, cselekedett és tanított [10]. Így lett a két világháború között egészen 1953-ig a német protestáns teológusok között az uralkodó irány az a krisztológia, amely az Egyház hithirdetéséből, nem pedig az ún. történeti Jézusból indult ki [11]. Bár Bultmann és Barth, ezen időszak két legnagyobb hatású protestáns teológusa, különböző irányban fejlődik, de abban mindkettő megegyezik, hogy a krisztológia kiindulópontja nem lehet a történettudomány módszerével rekonstruált „történeti Jézus”. Ez történettudományos szempontból kilátástalan, teológiaiilag pedig helytelen vállalkozás, mivel ellentmond a keresztyén hit természetének. A hitet történeti kutatással igazolni éppolyan keresztyéntelen eljárás, mint az a kísérlet, hogy jótettekből igazuljunk meg. Az Isten Igéje önmagát igazolja.

A harmadik ok, amely megállította a Jézus-életrajzok burjánzását, az a gyakorlati felismerés volt, hogy a keresztyén hitet és hithirdetést nem lehet a történeti kutatás futóhomokjára építeni. A történészek állandóan változó krisztus-portréi mind a protestáns híveket, mind a keresztyén hitet komolyan vevő lelkipásztorokat súlyos krízisbe döntötték.

Ám a bultmanni, illetve barthi módszer, az Egyház hitéből való kiindulás sem hozott tartós megoldást. Bultmann saját tanítványai is felismerték, hogy mesterük álláspontja mind történettudományi, mind teológiai szempontból tarthatatlan. A kérügmán, az Egyház hithirdetésén keresztül, éppen a műfajkritikai módszer felhasználásával, megbízható ismereteket szerezhetünk Jézusról. Ez volt a témája 1953-ban E. Käsemann „A történeti Jézus problémája”

című, új korszakot nyitó előadásának, amelyet Marburgban, a régi Bultmann tanítványok előtt tartott. Käsemann és társai meggyőzően kimutatták, hogy a bultmanni hozzáállás szöges ellentétben áll az újszövetségi írók szándékával: Bultmann az egyházi kérügmát tette a hit végső tárgyává: azon túl nem mehetünk. Az Újszövetség hite ezzel szemben nem az Egyházra, hanem Jézus Krisztus személyére központosul.

A 19. századi liberális Jézus-kutatás kizárólag protestáns vállalkozás volt. A katolikus teológusokat teljesen elidegenítette a felvilágosodás ideológiája, amely az egyházi hit Krisztusát szembeállította a valóságos Krisztussal. Emiatt a kritikai módszer objektív elemeivel szemben is gyanúperrel éltek, s így a katolikus Jézus-életrajzok pusztán jámbor elmélkedések és naiv evangélium-harmonizációs kísérletek maradtak. Az „Új Jézus-kutatásban” azonban, amely Käsemann előadásával kezdődött, egyre több katolikus bibliatudós is részt vett [12]. Az egyházi tanítóhivatal ugyanis a negyvenes évektől fogva határozottan bízta a katolikus biblikusokat, hogy fogadják el, és fejlesszék tovább mindazt, ami értékes az irodalmi és történeti kritika módszeréből és a módszer által elért eredményekből (hiszen a módszer nincs szükségképpen semmilyen hitellenes ideológiához kötve) [13]. E pozitív hozzáállást az is segítette, hogy az „Új Jézus-kutatás” a hithirdetés különböző írásos lecsapódásaiból indult ki, s ezért sokkal nagyobb megértéssel volt az egyházi Krisztus-kép iránt, mint a 19. századi liberális történészek. Az új kísérletek valóban pontosabb módszerrel és kevesebb előítélettel dolgoztak. Megállapították (több-kevesebb egyöntetűséggel) azokat a kritériumokat, amelyek alapján több-kevesebb valószínűséggel bizonyították, hogy ez vagy az a Jézus-mondás, illetve jézusi tett történetileg valóban hiteles [14].

Pozitív eredmények ellenére az „Új kutatás” mégsem volt igazán sikeres vállalkozás. A legtöbb mű nem határozza meg világosan a „történeti Jézus” fogalmát [15]. Általában nem mondják ki határozottan, hogy az ún. „történeti Jézus”, amely a történeti kritika széljárása szerint évről évre változik, korántsem azonos a valóságos Jézussal (azzal, aki a történelemben élt, tett, tanított, meghalt, és feltámadása után megjelent), hanem annak (legjobb esetben) csak töredéke.

Másik hibája az „Új kutatásnak”, hogy nem nézett szembe a történeti kutatás filozófiai előfeltételeivel, s így többé-kevésbé kritikátlanul elfogadta a felvilágosodás történetírás eszményét: egy konkrét történeti tényt annyiban értünk meg, amennyiben helyesen tudjuk hasonló tények közé besorolni. Az újat mindig csak már megtörtént tényekkel és múlt személyekkel összehasonlítva, azokra redukálva tudjuk felfogni. Kétségtelen, hogy a történettudomány módszerének része az összehasonlítás és kategorizálás. Azonban amint Pannenberg és Kasper helyesen kimutatta, ez a racionalista alapfeltevés éppen annak a megértését akadályozza meg, ami az emberi történelmet sajátosan emberivé teszi, ti. hogy minden személyben, sőt minden szabad döntésben valami minden másra visszavezethetetlenül új jelenik meg a történelem színpadán. Mennyivel inkább áll ez Jézusra. Ha Jézusban Isten maga jelent meg valóságos emberként a történelemben, akkor szükségképpen ellenáll minden besorolási kísérletnek. A múlt egyetlen történeti kategóriáját sem lehet ráhúzni anélkül, hogy a Jézus-eseményt valamiképpen meg ne hamisítanánk [16]. Különösen áll ez a feltámadt Jézus megjelenéseire. Mivel itt az emberi történelemben egyedülálló tényekről van szó, sok történész a jelenségeket vagy figyelmen kívül hagyja, vagy pedig nem Jézus, hanem az Egyház történetébe sorolja, s ezzel a tanítványok, nem pedig Jézus történetének részévé teszi [17]. Emiatt Jézus valósága a földi Jézusra korlátozódik, s elmosódik a Jézus-esemény egyedülálló jellege.

Az „Új kutatás” még ma is egyre-másra hozza létre az új Jézus-könyveket [18]. Egyesek torzítanak, mások igazi meglátásokkal gazdagítják a történettudományt és a krisztológiát. De legtöbbjük Jézus-képe töredékes, csak egy-két jellegzetességet emelnek ki, s a többi adatot vagy figyelmen kívül hagyják, vagy a kiemelt vonásokra redukálják. Így pl. Bornkamm Jézusának legfőbb tulajdonsága a szuverén szabadság. Schillebeeckx számára Jézus az eszkatológikus próféta; Küng Jézusára az jellemző, hogy Isten helytartójaként cselekszik, Conzelmann

Krisztusát elsősorban az jellemzi, hogy szava Isten végső szava az emberiséghez. E vonások valóban jellemzik Jézust, de milyen alapon lehet Jézust egy-egy ilyen vonás, vagy akár a minden egyes történész által említett vonások összessége alapján jellemezni? Milyen alapon tehetjük meg a történészek Jézus-képét annak a mércének, amely szerint az Újszövetség Jézus-képét kiértékeljük? Felállíthatunk egy kánont a kánonon belül?

A következőkben saját módszeremet vázolom fel. Az „Új kutatás” eredményeinek felhasználásával olyan módszert próbálok kiépíteni, amely megfelel ugyan a modern történettudomány követelményeinek, de a történettudomány határain túlmenve Jézus történetét a katolikus teológia fényében igyekszik megérteni.

## 2. A történettudomány módszertanához

1. A pozitívista történettudomány eszményképe az a történettudós volt, aki minden értelmezés nélkül gyűjti össze és mutatja be a pusztá, objektív tényeket. Újabb gondolkodók meggyőzően kimutatták, hogy ennek az eszménynek a megvalósítása se nem lehetséges, se nem kívánatos [19]. Az ún. objektív tény a történész konstrukciója. S ezt a tényt nemcsak objektív adatok [20] határozzák meg, hanem a történész személyes hozzáállása is. Érdeklődése, érzékenysége vagy érzéketlensége mind meghatározó tényező abban, hogy milyen tárgyi adatokat vesz észre és mit hagy figyelmen kívül, hogyan írja le, és hogyan rendezi össze az adatokat. Ezért az ún. „történeti tény” mindig sajátos ötvözetek annak, ami valóban történt és annak, ahogyan a történész a történeteket értelmezi. A mindig jelenlévő szubjektív tényező nem szükségképpen torzítja el a történelem adatait, de minden történeti leírásnak részleges és megközelítő jelleget kölcsönöz. Ami a „valóságban történt”, mindig több és gazdagabb annál, mint amit egy történész, vagy akár a történészek közössége fel tud fedezni, le tud írni, és rendszerbe tud foglalni.

2. A történelmi adatok összegyűjtése, leírása és rendszerezése azonban korántsem meríti ki a történész feladatát. P. Ricoeur szavaival: „Az emberi történelem tárgya maga az emberi személy.” [21] Tegyük fel, hogy egy történésznek sikerült a lehetetlen, valóban minden objektív adatot felfedezett, egybegyűjtött, leírt és rendszerezett, és úgy gondolta, hogy ezzel feladatát befejezte. Ha Ricoeurnek igaza van, történészünk így is meghamisította a történelmet. Ti. feltételezte, hogy az emberi történelem nem más, mint objektív adathalmaz. A valóságban az emberi történelem, mint személyek története, túllép az objektív adatokon. Pontosabban maguk az objektív adatok vezetnek önmagukon túlra. Ti. minden emberi szó és tett szükségképpen önközlés, olyan jel, amellyel az önmagában megközelíthetetlen személy kifejezi önmagát. Akár szándékos, akár nem, minden szó, tett és gesztus mond valamit – ha homályosan és kétértelműen is – az illető személy belső világáról; szándékot, attitűdöt, értékítéletet, érzelmeket, vágyakat, célokat jelez. S minden jel értelmezést igényel. Ezért ha sajátosan emberi történelmet írunk, nem állhatunk meg az adatgyűjtésnél, pl. ki mit mondott, tett és szenvedett. Értelmeznünk is kell. Csak így remélhetjük, hogy megértjük az emberi történelem szereplőit, az emberi szubjektumokat.

3. Ha a történelemírás a cselekvő személyek megértését is magában foglalja, akkor a tárgyi adatok összesítésére szorítókozó megfigyelő éppen a tárgyat nem tudja a valóságnak megfelelően értelmezni. Ahhoz, hogy valaki megértse egy másik személy többé-kevésbé egyértelműen kifejezett magatartását, érzelmeit, motívumait és céljait, „egy hullámhosszon kell legyen” az illető személlyel. Csak egy bizonyos „szimpátia”, az időt, kultúrát, minden elválasztó különbséget áthidaló, beleérző intuíció képes arra, hogy egy letűnt kor személyeinek érték-, gondolat- és érzelmvilágát többé-kevésbé pontosan olvassa ki a felgyülemlett objektív adathalmazból.

4. Továbbá, ha a történelem valóban az emberi személyek története, akkor tarthatatlan az az elv, hogy minden új jelenség maradék nélkül kategorizálható, azaz visszavezethető hasonló

jelenségekre [22]. A szabad emberi tett nem vezethető vissza maradéktalanul már meglévő külső vagy belső erőkre: egyedül a cselekvő személy az elégséges oka. Minden szabad tettben egy senki mással be nem helyettesíthető egyedi személy nyomja rá egyéni, semmi mással nem azonosítható bélyegét a világra. A szabad tett, amennyiben szabad, mindig valami egyedülállóan újat „teremt” [23]; soha nem sorolható be maradéktalanul valamilyen egyetemes kategóriába. Ezért a történész szerepe nemcsak a kategorizálás, hanem a történelmi tettnek a cselekvő egyedi személyre vonatkoztatott megértése [24].

5. Az emberi személyt igazán csak halála után tudjuk kiértékelni. Előbb be kell fejeznie szavait, tetteit, szenvedéseit és életét ahhoz, hogy jobban megértsük, „milyen óriás” vagy milyen törpe volt valójában. Csak akkor derül ki jobban, milyen értékek és célok mozgatták, hogyan befolyásolta embertársai életét, milyen kis vagy nagy szerepe volt az emberi történelemben. Ugyanakkor a halál sok mindent örökre el is rejt a szemünk elől. Mindenki legalábbis néhány titkot magával visz a sírba. A halál egyszerre leleplezi és elrejt a személyt előlünk.

De tegyük fel, hogy valaki halála után új életre támad, és a halált legyőzve jelenik meg ismerőseinek. Ez a nem várt fejlemény mindenképpen arra serkentené a jelenések tanúit, hogy az illető egész korábbi életét újraértékeljék. Az ilyen ember életét igazán csak a halála és feltámadása fényében lehet értelmesen megírni, ahogyan minden más életet is csak a halál tesz valamennyire érthetővé.

6. Téves volna azonban az emberi történelmet a szándékos emberi cselekvések szövevényére leegyszerűsíteni. Tetteinket nemcsak tudatos, szabad elhatározásaink mozgatták, hanem sok esetben többé-kevésbé tudatalatti erők is, amelyek gyakran a tudatos szándék ellenében működnek. Egy-egy személyes tett pedig olyan társadalmi láncreakciót indíthat el, és olyan irányban, amelyre a kezdeményező aligha számított. Továbbá egy embercsoport ösztönösségéből származó, de azoktól később már függetlenül ható erők, mint pl. politikai és gazdasági struktúrák is megakadályozhatják, vagy visszajára fordíthatják az eredeti szándékot. Ezenkívül számolnunk kell a természet és az ember által okozott, de előre nem látott katasztrófákkal, mint pl. egy véletlen atommagrobbanás, járvány vagy földrengés. A történész feladata tehát nemcsak az emberi célok és szándékok kutatása, hanem annak az egész (embertől és emberen kívüli erőktől függő) ok- és okozathálózatnak a vizsgálata, amely a maga szinte kibogozhatatlan szövevényében alkotja az emberi történelem eseménysorozatát.

7. Mikor egy eseményt, még inkább mikor egy egész emberi életet, de leginkább mikor az emberi történelem egészét vizsgáljuk, nem kerülhetjük el a kérdést: mi volt mindennek az értelme? Vegyük pl. a francia forradalom értékelését. Megtörténte óta egészen napjainkig megosztotta nemcsak a francia nemzetet, hanem a világtörténelemszöveget is. Egyesek haladásnak, mások visszaesésnek tartják a történelmi fejlődésben. Ismét mások szerint a kérdés megválaszolhatatlan, vagy pedig semmi más értelme nincs, mint hogy ékesen bizonyítsa az emberi történelem értelmetlen voltát: a semmiből a semmibe halad minden irány vagy értelem nélkül. Bármit is feleljen a történettudós, két dolog szükségképpen kiderül válaszából. Egyrészt, egyetlen történész sem kerülheti el a kérdést: mi a történelem értelme? Másrészt, válaszában túl kell lépnie a történettudomány illetékességi körén, a történetfilozófia, vagy a teológia területére. Még akkor is, ha a történelem értelmére vonatkozó válasza teljesen negatív, ezzel a negatív válasszal is kénytelen-kelletlen elismerte a kérdés valóságát és az állásfoglalás elkerülhetetlenségét. Ugyanakkor a történelem értelmére vonatkozó egyetlen válasz sem vezethető le pusztán történeti adatokból, hanem filozófiai, illetve teológiai meglátásokat tételez fel.

### 3. Jézus története a teológia fényében

Ha az előző megfontolások érvényesek, akkor a történettudomány természetével nem ellenkezik a Jézus-esemény olyan megközelítése, amelyben történelem és teológia szervesen

egybefonódik. Ti. ha a történész elkerülhetetlenül bizonyos szempontok szerint válogat a történeti adatok között, akkor jogos az az Evangéliumokat követő eljárás, amely a hit szempontjából fontos adatokat válogatja ki, és nem egy hézag nélküli, szervesen felépített életrajz megírására törekszik. Ha a történelem elsősorban az emberi személy története, és a történész a megvizsgált emberek tetteiből és szavaiból az egyedi emberi személy megértésére törekszik, akkor Jézus tanítása, tettei, halála és főleg halála után történő megjelenései olyan rejtély elé állítják a történészt, amelyet saját tudománya határain belül nem képes megoldani [25]. Még kevésbé tud megfelelni arra az alapvető kérdésre: mi az egész Jézus-esemény értelme? Ha a történész nem képes a saját illetékességi körén belül a Jézussal kapcsolatos legfontosabb kérdésekre megfelelni, nem utasíthatja el *a priori* azt a kísérletet, amely „teológiai történetet” ír, azaz a Jézus-eseményt Isten üdvösségterve szempontjából értékeli, mint annak beteljesedését: Isten maga jött el, és lett valóságos emberré Jézusban.

Főforrásunk az újszövetségi Jézus-ábrázolás lesz. A modern egzegézis eredményeit felhasználva az Újszövetség üdvösségtörténeti távlatából törekszünk a Krisztus-misztérium megértésére. Az Egyház azokat az iratokat vette be az újszövetségi kánonba, amelyekben hiteles apostoli tanúságtételt ismert fel Krisztusról [26]. Az Egyház tudatában volt annak, hogy ezeket a szent iratokat a Szentlélek sugalmazta, ugyanaz a Szentlélek, aki Krisztusban működött. Ezért a szentírók képesek voltak áthidalni azt a szakadékot, amely az ő szubjektivitásukat Jézusétól elválasztotta, és Isten tervének távlatából értelmezték a Jézus-eseményt.

Az újszövetségi iratokat nemcsak Jézus halála után, hanem feltámadásának távlatából írták. Személyének misztériumát, életének „titkát” Jézus nem vitte magával a sírba, hanem kinyilatkoztatta azoknak, akiknek feltámadása után megjelent.

Ha egyszer megértjük Jézus misztériumát, azt is felismerjük, hogy minden szavában és tettében az egész misztérium tükröződik, hiszen minden tette és szava a megtestesült Isten önkifejezése. Szent Ágoston szavával: az Ige minden tette tele van igével, azaz Isten önközlésével. Fordítva is áll: az Ige minden szava hatékony isteni tett emberi formában: lélek és élet, amely új életre támasztja azokat, akik hittel befogadják. Ha így nézünk az Evangéliumokra (amit mondtunk, elsősorban János Evangéliumára áll, de bizonyos fokban a szinoptikusokra is), akkor nem tartjuk veszteségnek, hogy az evangélistáknak nem volt szándékuk modern igényeknek megfelelő, térben és időrendben pontos és kimerítő Jézus-életrajzot adni. A történelmi részletek sem önmagukért érdeklik őket, mint egy mai történészt, hanem pusztán annyiban, amennyiben Krisztus misztériumát konkrét történeti megvalósulásában fejezik ki.

Könyvemben tehát normatívnak fogadom el az Újszövetségben lecsapódó teljes apostoli tanúságtételt, relatív ellentmondásaiban és alapvető konvergenciájában. Az Újszövetség fényében értem meg annak előkészítését és elővételezését az ószövetségi szent iratokban.

A biblikus rész II. fejezete Jézus halálát és feltámadását tárgyalja. Ennek fényében igyekszem Jézus fogantatásával kezdődő történetét megérteni a III., IV. és V. fejezetben. A III., IV. és V. fejezetet divatos kifejezéssel elbeszélő krisztológiának („narrative christology”) is nevezhetnénk, amennyiben Jézust nem róla szóló tanításokból, hanem az evangéliumi történetek alapján akarja megérteni. De nem mondható elbeszélő krisztológiának abban az értelemben, mintha az események történetiségét, mint lényegtelen körülményt zárójelbe tenném. Az újszövetségi Jézus-történet az Isten valóságos történelembe-lépését akarja bemutatni. Az egyes események történetiségének megítélésénél azonban számolnom kell az elbeszélések irodalmi műfajával [27]. Bár elsősorban tetteinek és tanításának teológiai értelmére összpontosítom figyelmemet, a fontosabb eseményeknél és mondásoknál meg akarom mutatni, hogy a történet értelme valóban megfelel a történeti valóságnak. Így különös gondot fordítok arra, hogy Jézus halálának és a feltámadt Jézus megjelenéseinek történetiségét a mai kritikai kutatás fényében megalapozzam. A következőkben tehát meg kell vizsgáljuk a mai egzegézis történetiségre vonatkozó kritériumait.



## 4. Az újszövetségi Jézus-hagyományok megbízhatósága. A történetiség kritériumai

Amint fentebb említettük, az újszövetségi iratok (beleértve a négy Evangéliumot is) nem akarják azt a benyomást kelteni, hogy minden Jézusra vonatkozó adatot tartalmaznak. Az Evangéliumok nem életrajznak készültek, hanem tanúságtételnek [28]. Válogatott történeti események alapján azt tanúsítják, hogy Jézus személyében és működésében Isten megváltotta a bűnös emberiséget, és felkínálja minden embernek a Szentháromság isteni szeretetközösségében való részesedést. Tanúságtételük őszinte, amennyiben legjobb tudásuk szerint mondják el a Jézus-eseményt és annak értelmét. Tanúságtételüket megerősíti a legtöbb apostol vértanúhalála [29]. Krisztusról való tanúságtételüket életüknél is többre tartották. Az apostoli tanúságtétel nemcsak őszinte, hanem igaz is. Igaz annyiban, amennyiben a Szentlélek sugalmazására helyesen látja meg és írja le a Jézus-esemény értelmét Isten üdvösségtervében.

Fontos azonban azt is látnunk, hogy sem az iratok tanúságtétel jellege, sem a Szentlélek működése nem zár ki minden történeti tévedést a Szentírásból. Továbbá sem az iratok tanúságtétel jellege, sem a Szentlélek működése nem veszi el azt az írói szabadságot, amellyel abban az időben és milióban a történeti eseményeket elbeszélték. Sem az ókori zsidó ember, sem a hellén történetíró nem ismerte azt az aggályos (és mégis sokszor olyan szánalmasan sikertelen) modern különböztetést a tények és a tények magyarázata között. Az apostoli Egyház hithirdetői és katekétái a teremtő írói (vagy inkább teológiai) szabadság és a szigorú hagyományhűség meglepő egységét mutatják. Egyrészt állandóan emlékeztetik önmagukat és a rábízottakat az Úr Jézus szavaira és tetteire [30]. Másrészt a hagyományt állandóan alkalmazzák a különböző egyházi helyzetekre és olvasóikra, az eredeti Jézus-hagyományban új meg új aktuális értelmet fedeznek fel.

Világos, hogy mindebből sok történeti bizonytalanság származik. De lehetett volna ez másképpen, ha egyszer az Isten valóban emberré lett Palesztinában, 2000 évvel ezelőtt, és rábízta magát tanítványai (és ellenségei) emlékezetére, úgy, hogy csak a tanítványain keresztül ismerhessék meg az emberek? Szentlelke nem változtatta meg erőszakkal az akkori gondolkodás- és írásmódot, nem adott az apostoloknak egy gyorstalpaló tanfolyamot az ún. modern történetírás műhelyitkairól [31]. Amint már írtuk, a Szentírás sugalmazottsága csak azt garantálja, ami üdvösségünkhöz és az Egyház küldetéséhez szükséges, ti. hogy az apostolok helyesen fogalmazzák meg a Jézus-esemény értelmét és jelentőségét Isten üdvösségtervében.

A Jézus-kutatásra alkalmazott kritikai módszer azonban nemcsak történeti tudásunk határait mutatja meg, hanem értékes eszközöket is nyújt arra, hogy Jézus tanításáról és életének sok fontos eseményéről történetkritikailag megalapozott ismereteket nyerjünk. Ennek részletes tárgyalása a szentírástudományhoz, illetve az alapvető teológiához (apologetika) tartozik. Itt csak a legfontosabb általános megfontolásokat és a legfontosabb részleges kritériumokat foglalom össze.

Jézus a vele hosszabb ideig együtt élő tanítványokat minden valószínűség szerint még földi életében missziós útra küldte, hogy az Isten Országa eljöttét meghirdessék. Ahhoz, hogy ezt meggyőzően hirdethessék, szükségük volt Jézus mondásainak, példabeszédeinek és az általa végbevitt hatalmas tettekről szóló elbeszéléseknek a gyűjteményére. Tehát a Jézus-hagyományok összegyűjtése, emlékezetbe vésése és továbbadása valószínűleg már Jézus földi életében elindult [32]. A halál és feltámadás után a Jézus-hagyomány egy részét bizonyos idő eltelté után valószínűleg írásban rögzítették. Föltételezzük, hogy egy ideig az írott és a szóbeli hagyományok párhuzamosan, illetve egymást gazdagítva „futottak” az egyházakban. Az igehirdetők ugyan meglepő szabadsággal alkalmazták a különböző Jézus-hagyományokat a különböző egyházak különböző helyzeteiben, de a „Tizenkettő” (1Kor 15, 3-8), illetve az „Ige szemtanúi” (Lk 1, 2, ApCsel 2, 2) Pál és Lukács tanúsága szerint kezdettől fogva fontos konzerváló és ellenőrző szerepet töltek be. Pál 15 napot tölt Péternél apostoli szolgálata

elején, hogy Kéfást megismerje (Gal 1, 18). Később újra Jeruzsálembé jön, hogy Jakabbal, Kéfással és Jánossal elfogadtassa Evangéliumát, helyesebben, hogy kiderüljön, hogy csak egyetlen Evangélium van, amelyet minden apostol szolgál (Gal 1, 6-7; 2, 1-10).

A négy Evangélium az 1. század második felében íródott. Keletkezésük, kölcsönös és esetleges más forrásoktól való függésük kérdésében még nincs kielégítő, közmegegyezésnek örvendő válasz. Függetlenül attól, hogy valaki az ún. szinoptikus kérdésben milyen föltevést fogad el, tagadhatatlan az a tény, hogy a négy Evangélium több különböző miliőben egymástól függetlenül megfogalmazódó Jézus-hagyományt dolgoz fel [33]. E különböző egyházakban létrejött hagyományoknak a vizsgálata egyrészt alapvető harmóniát, másrészt a részletekben eltérést, sőt ellentmondást hoz felszínre. Ennek a kettősségnek a legkézenfekvőbb magyarázata, hogy a különböző hagyományok közös történeti tényekre és tényleges jézusi mondásokra nyúlnak vissza. De a tényekre és mondásokra mindegyik kicsit másképpen emlékezik, és a különböző igényeknek megfelelően különböző módon alkalmazza őket.

Ezek a megfontolások legalább annyit megalapoznak, hogy az Evangéliumok általános történeti megbízhatóságát *a priori* nem vethetjük el. Semmi okunk sincs arra a gyakran ki nem mondott, de annál erősebben ható föltelezésre, amely minden evangéliumi elbeszélés, illetve Jézus-mondás történetiségét eleve kétségbe vonja.

Ám ezek az általános megfontolások nem biztosítják egy konkrét evangéliumi mondás vagy tény történeti hitelességét [34]. Az utóbbiak különböző bizonyosságfokon való megalapozására a biblikusok több ún. hitelességi kritériumot dolgoztak ki. Ezek közül a legfontosabbakat az alábbiakban ismertetem.

### a) A különbözőség, illetve ellentét kritériuma

1. Ha egy jézusi mondás vagy Jézusról szóló történet nem vezethető le sem a korabeli zsidó vagy hellén környezetből, sem az őskereszténység hagyományformáló erőiből, sem az evangelista teológiai célkitűzéséből, viszont természetesen beleillik Jézus valamelyik ismert élethelyzetébe, nehezen kerülhetjük el a következtetést: az illető mondás vagy esemény Jézus életéből és tanításából származik. Pl. e kritérium alapján mutatja ki J. Dupont, hogy Jézus megkísértésének története alapvonásaiban valószínűleg magától Jézustól származik, mivel Jézus életében van a legvalószínűbb „Sitz im Leben”-je, azaz Jézus élethelyzetébe illik bele legjobban [35]. A Sátán azzal kísérti Jézust, hogy kenyéradó, a föld országait meghódító messiáskirály legyen. Az Ősegyháznak semmi oka nem volt arra, hogy ezt a történetet kitalálja, hiszen számára a politikai messiásvárás már nem okozott kísértést. Ezzel szemben Jézust földi életében a zsidó tömegek állandóan a felszabadító, nemzeti-politikai messiáskirály szerepébe akarják belekényszeríteni. Ezért a történet jézusi eredete sokkal kézenfekvőbb, mint bármilyen más magyarázat.

Még biztosabb a következtetés, ha a kérdéses mondás, vagy esemény nemcsak különbözik, hanem ellentétben áll a korabeli zsidó és hellén miliővel és az Ősegyház hagyományformáló erőivel. Így pl. Jézus názareti származása teljesen ellentmond a kor messiásvárásának (vö. Mt 2,4-6). Nátánael kérdése: „Ugyan jöhet-e valami jó Názáretből?” – minden szentírástudó és fajtisztaságára büszke zsidó meggyőződését kifejezte. Semmi jövendölés nem szólt arról, hogy a Messiás Galileából származnék. A júdeai zsidók meg is vetették a galileaiakat, mivel kevert, félvér népségnek tartották. Az apostoli Egyháznak be kellett bizonyítania, hogy Jézus galileai származása ellenére mégiscsak a megígért Messiás. Miért talált volna ki az Ősegyház olyan tényeket, amelyek ige hirdetését megnehezítik?

Hasonlóképpen zavarba hozta az első nemzedékeket a földi Jézus nyíltan bevallott nemtudása a világtörténelem végének időpontjáról: „Azt a napot vagy órát senki sem tudja, sem az ég angyalai, sem a Fiú, csak az Atya” (Mt 24, 36; Mk 13, 32). Ez a mondás kezdettől fogva nehézséget okozott az Egyháznak, amely a feltámadás után felismerte Jézusban az Isten Fiát. A

megbotránkozás olyan nagy, hogy Máté több kézírata kihagyja a Fiúra vonatkozó részt. Hogy Márk Evangéliuma és Máté több kézírata mégis megőrizte az egész mondást, csak jézusi eredetével magyarázható.

## **b) Jézus személyes stílusa**

Jézus személyes stílusa felismerhető sajátos kifejezéseiben és példabeszédeiben [36]. Tanítását gyakran így kezdi: „Bizony mondom nektek (amén legó hümin)”. Atyját rendszeresen „Abba”-nak, „édesapának” szólítja. Mindkét kifejezés egyedülálló, senki másnál meg nem található jellegzetesség. Amint később látni fogjuk, pusztán e két szólás jelentése dióhéjban az Egyház egész krisztológiáját magában foglalja.

Hasonlóképpen Jézus példabeszédeinek a megszokott istenképet felforgató, az Isten mélységeit a mindennapi élet legegyszerűbb valóságain keresztül megmutató ereje egyedülálló az Újszövetségben, sőt az egész világirodalomban. Az Ósegyház két nagy géniusza, János és Pál nem írt példabeszédeket. Vagy azt állítjuk, hogy az evangéliumi példabeszédek egy valamilyen oknál fogva elfelejtett ismeretlen zseni szerzeményei, vagy elfogadjuk jézusi szerzőségüket.

## **c) Többszörös előfordulás**

Az Evangéliumok általános megbízhatóságával kapcsolatban már említett kritériumot, a különböző egyházakban kialakult különböző hagyományok alapvető harmóniáját, konkrét mondásokra, vagy eseményekre is alkalmazhatjuk. Ha ugyanaz a történet vagy mondás több változatban különböző, egymástól függetlenül kifejlődött szentírási szövegben is megtalálható, a legkézenfekvőbb az a magyarázat, hogy olyan hiteles jézusi hagyománnyal állunk szemben, amelyet a különböző keresztény közösségek vagy az egyes evangelisták különböző módon értelmeztek. Így pl. az Eucharisztia jézusi eredetét legalábbis három egymástól független hagyományban találjuk meg: Máté-Márknál egyfelől, az első korintusi levélben és Lukácsnál másfelől, különböző formában ugyanazon Eucharisztia alapításával találkozunk. János az alapítást föltételezi, és az Eucharisztia magyarázatát Jézus szájába adja (Jn 6, 1-71; 15, 1-17). Bár a Máté-Márk és a Pál-Lukács-féle megfogalmazás műfajilag valószínűleg liturgikus szöveget és nem közvetlenül történeti elbeszélést tükröz, az Eucharisztia ilyen gyors és általános elterjedése a különböző keresztény közösségekben legegyszerűbben azzal magyarázható, hogy maga Jézus alapította.

## **d) A szükségszerű magyarázat kritériuma**

Ha egy Jézussal kapcsolatos tény sorozat semmilyen más módon meg nem magyarázható, mint ahogyan az Újszövetség teszi, akkor ezt a magyarázatot kell a legvalószínűbbnek elfogadnunk [37]. A következő fejezetben ezt a kritériumot fogom felhasználni arra, hogy megmutassam: azok a történeti adatok, melyek a Jézus kereszthalála utáni állítólagos megjelenéseihez kapcsolódnak, minden redukciós kísérletnek ellenállnak. Vagy feladom a magyarázat lehetőségét, vagy elfogadom az Evangéliumok állítását: Jézus halála után valóban megjelent tanítványainak és Saulnak [38].

Természetesen a fenti kritériumokat nem szabad kizárólagos értelemben alkalmaznunk, mintha mindaz a hagyományanyag, amely a fentiek alapján nem bizonyítható, szükségképpen az Ósegyház alkotása lenne. Pl. sok modern tanulmány megmutatta, hogy Jézus mennyire a zsidó hagyományban gyökerezik. Nem szabad tehát a különbözőség és ellentét kritériumát a visszájára fordítani: nem élhetünk gyanúperrel mindazzal szemben, ami Jézus tanításában és viselkedésében megegyezik a zsidó milióval.

Ezért a fenti kritériumok alapján összeállított nagyon is töredékes Jézus-kép, az ún. „történeti Jézus”, korántsem azonos a földi, még kevésbé a feltámadt Jézus valóságával. Ennek ellenére ez a történeti rekonstrukció minden töredékessége ellenére igen fontos az alapvető teológia, illetve hitvédelem szempontjából. Ti. a történelemtudomány módszereivel megmutathatjuk, hogy a katolikus keresztény hit Krisztusa nem áll ellentétben azzal, amit a történettudomány bizonyíthatóan mondhat Jézusról. Ellenkezőleg, a történetileg rekonstruált Jézus-kép az általános és zsidó vallástörténet minden szokványos kategóriáját szétfeszíti. Jézus több volt, mint egy próféta, vándorló rabbi, karizmatikus gyógyító. Mindaz, amit bizonyíthatóan megtudhatunk róla, olyan rejtély elé állítja a kutatót, amelyet a történettudomány eszközeivel nem képes megoldani. Röviden: „a történeti Jézus” történetkutatáson belül megoldhatatlan rejtélye kényszerít arra, hogy túllépünk a történelemtudomány keretein [39].

A következőkben ezt az apologetikus módszert csak a legfontosabb események, illetve tanítások elemzésénél fogom használni, hogy megmutassam: a teljes újszövetségi Jézus-kép a történelmi valóságban gyökerezik. Léon-Dufour szerencsés hasonlatával élve, az újszövetségi Jézus-kép úgy viszonylik egy soha meg nem írható teljes, tudományos Jézus-életrajzhoz, mint fényképsorozat a művészi festményhez. Lehet, hogy a lefestett személy életének egyetlen pillanatában sem volt pontosan olyan, mint amilyennek a portré ábrázolja. Mégis, ha a portré nagy művész alkotása, akkor minden fényképnél mélyebben fejezi ki a személy lényeges vonásait.

## Második fejezet: Jézus halála és feltámadása

Amint említettük, Jézus történetéhez a legszilárdabb kiindulópontot két általánosan elfogadott tény képezi: kereszthalála és a tanítványok feltámadást hirdető kérügmája. Húsvét előtt nem volt Egyház, csupán szétszórt és megfélemlített tanítványok kis csoportja. Ez a kis csoport azonban nem sokkal a mesterük szégyenletes kudarca után teljes magabiztossággal meghirdeti annak feltámadását és a Lélekben köztük maradó, aktív jelenlétét. Ekkor lesz a kis maradékból igehirdető, keresztelő, Eucharisziát ünneplő, hihetetlen gyorsasággal az egész Római Birodalomban elterjedő világegyház. A feltámadás hite nélkül a tanítványok legfeljebb olyan Jézus-mozgalmat kezdeményezhettek volna, mint Keresztelő Szent János tanítványai. Talán még a buddhizmushoz hasonló vallást is szervezhetek volna, amelynek középpontja a Buddhához hasonlóan Jézus tanítása. De a feltámadás hite nélkül nehezen képzelhetjük el egy olyan világméretű közösség gyors létrejöttét, amelynek középpontjában kezdettől fogva a tanítványaiban élő és működő Jézus áll [40].

Ez a két tény (a kereszthalál és a feltámadás hirdetése) nemcsak történettudományosan bizonyítható alapokat nyújt, hanem egyúttal a történettudomány határain is túlmutat, sőt elvezet a krisztológia kezdetéhez, amennyiben felveti a kérdést: mi magyarázza meg a tanítványok hitét Jézus feltámadásában?

### A) Jézus kereszthalála

Minthogy a kereszthalál tényét ma általában minden történész elfogadja, itt csak a legfontosabb érveket foglalom össze. Legalább két Újszövetségen kívüli forrás említi. A Babilóni Talmud ezt írja: „A Húsvét előestéjén Jézust felakasztották.” [41] Josephus Flavius, az ismert zsidó történétíró az *Antiquitates Judaicae* című könyvében említi Jézus kereszthalálát [42].

Jézus kereszthalálát az Újszövetség szinte minden írásában megtaláljuk. Az Ősegyház számára Jézus kereszthalála a legnehezebb botránykö volt. Egyetlen zsidó sem várt olyan Messiást, akinek az élete ilyen szégyenletes kudarccal végződött volna. „Átkozott mindaz, aki a

fán függ” – mondja a törvény (MTörv 21, 23), s Pálnak nincs könnyű dolga abban, hogy népének megmagyarázza: éppen ezt az átkozott halált használta fel Isten Izrael és a világ megváltására (Gal 3, 11-14). Izrael tudatában nyoma sem volt annak, hogy az eljövendő Messiásnak szenvednie kell. Semmilyen jelét nem látjuk annak, hogy Jézus korában az izajási Szervedő Szolga énekeket a Messiásra alkalmazták volna [43]. Mindezek után igen valószínűtlen, hogy az Ósegyház talált volna ki egy olyan halálnemet alapítójának, amely missziómunkáját csak megnehezítette [44].

Ugyanezen az alapon fogadhatjuk el történetileg bizonyítottak, hogy mind a zsidó Szanhedrin, mind a római helytartó, Poncius Pilátus részt vett Jézus halálra ítéelésében. Történészek vitatkoznak azon, hogy a kettő közül melyiknek volt nagyobb a felelőssége, de ahhoz, hogy mind a zsidó főtanács, mind a helytartó hozzájárult a kivégzéshez, nem férhet kétség. Ez a tény ugyanis szintén igen nagy nehézséget okozott a hithirdetésnek. Milyen törvénytisztelő zsidó fogadna el egy olyan állítólagos Messiást, akit az ország legfőbb vallási hatósága Isten előtt bűnösnek talált? Milyen törvénytisztelő római állampolgár ismerne el egy olyan vallásalapítót, akit felségsértés címén a császár helytartója a legközönségesebb bűnözőknek és lázadó rabszolgáknak kijáró halálnemmel kivégeztetett? Az Újszövetségnek semmilyen más oka nem lehetett arra, hogy mindezt megírja, mint hogy valóban így történt.

## B) Jézus feltámadása

### 1. Források

#### a) A feltámadás kérégmája (1Kor 15, 3-8)

Általánosan elfogadott vélemény, hogy a kérégma legkorábbi összefoglaló formuláit Pál leveleiben találjuk meg [45]. A legfontosabb korai szöveg, amely a feltámadás legteljesebb kérégmáját tartalmazza, az Első Korintusi Levélben található:

Eszetekbe juttatom, testvéreim, az Evangéliumot, amelyet hirdettem nektek, amelyet át is vettetek, amelyben meg is maradtatok. Átala üdvözültök is, ha megtartjátok úgy, ahogy én hirdetem nektek, különben hiába lettetek volna hívőkké. Én ugyanis elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam; hogy ti. Krisztus meghalt bűneinkért az Írások szerint. Eltemették, és feltámadt a harmadik napon az Írások szerint, és megjelent Kéfásnak, majd a tizenkettőnek. Azután megjelent több mint ötszáz testvérnek egyszerre, akik közül a legtöbben még életben vannak, egyesek azonban elhunytak. Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak. Legutoljára pedig az összes között, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is. Én ugyanis a legkisebb vagyok az apostolok között, arra sem méltó, hogy apostolnak hívjanak, hiszen üldöztem az Isten Egyházát (15, 1-9) [46].

Az is köztudomású, hogy Szent Pál az Első Korintusi Levelet kb. 25-30 évvel Jézus halála után írta, és a 3b-5. versig terjedő szöveg nem Pál fogalmazása [47]. Saját állítása szerint maga is mint hagyományt kapta az Evangéliumnak ezt az összefoglalását, amelyet korintusi tartózkodása alatt (Kr. u. 50-51) átadott hallgatóinak. Állítását megerősíti a szövegrész stíluselemzése: tömör, ritmikus szerkezete arra vall, hogy Pál már egy kialakult, állandósult hitvallás összefoglalásaként vette át még korintusi tartózkodása előtt, feltehetőleg akkor, amikor megtérése után felment Jeruzsálembe, hogy Pétert megismerje (Gal 1, 18) [48]. Ha ez a szöveg valóban ilyen régi, ebből fontos következtetéseket vonhatunk le: a Jézus halálának üdvözítő volta, a feltámadás hite, a feltámadt Jézussal való találkozások hagyománya nem későbbi „fejlődés” eredménye, hanem egyidős az Egyház kezdeteivel.

Lássuk röviden e kérégma tartalmát. Jézus halálát nem mint egyszerű tény említi, hanem mint „bűneinkért” való, azaz üdvösséget szerző halált. Nem is váratlan, előkészítetlen tény: a

halál az „Írások szerint”, azaz Istennek az ószövetségi szent iratokban kinyilvánított terve szerint ment végbe. A 4. vers Jézus feltámadását szembeállítja eltemetésével. A szöveg tehát sírból való, testben történő feltámadást jelez, hiszen a feltámadás csak akkor lehet a sírba-helyezés ellentéte. Ezt az értelmezést megerősíti az a gondolatvilág, amelyben a szöveg született: a zsidó felfogás nem ismeri az embernek testre és szellemre, mint metafizikai összetevőkre való felosztását. A test az emberi személy a maga valóságos, aktív jelenlétében. Ezért egy test nélküli, pusztán szellemi továbbélés nem jelenthet teljes értékű életet a zsidóság számára.

A zsidóság egy része várta a halottak, elsősorban az igazak feltámadását az ítélet napján. A kérügma (és Pál) ezt a jól ismert eszkatológikus ígéretet alkalmazza Jézusra: az új kor hajnala felvirradt, mert Jézust Isten feltámasztotta; Ő az elsőszülött az új életre támadó halottak között [49].

Nemcsak a Pál előtti kérügma, hanem Pál számára is Jézus új élete testben való feltámadást jelent: nem a biológiai törvényeknek alávetett testben, hanem a „dicsőség testében”, amelyhez az általános feltámadáskor mindannyiunk teste hasonlulni fog (Fil 3, 21). Ezért, amit Pál a mi feltámadt testünk tulajdonságairól mond, jogosan alkalmazhatjuk Krisztus feltámadt testére is. A feltámadt test „lelki test” (*sóma pneumatikon*), azaz romolhatatlan, Isten dicsősége és hatalma tölti be (1Kor 15, 42-44). Jézus testét a Szentlélek olyan gyökeresen „átlelkesítette”, hogy Pál egy helyen ilyen merész azonosítást tesz: „Az Úr pedig a Lélek” (2Kor 3, 17).

Első olvasásra a „lelki test” kifejezés önellentmondásnak látszik. Pál azonban csak ilyen paradox módon tudja kifejezni azt a transzcendens új valóságot, amely teljes mivoltában meghaladja tapasztalati világunkat. S az újdonság ellenére mégis csak van némi hasonlóság a földi test és a lelki test funkciója között. Amint a földi test kinyilvánítja a személyt a világnak, és a világgal valós kapcsolatba hozza, hasonlóképpen a lelki test új módon nyilvánítja ki Jézust, amennyiben Szentlelkét közli, és bennünket Lelke által feltámadt testéhez kapcsol [50].

A föltámadt Krisztus azonos a názáreti Jézussal; a föltámadás révén azonban a szolgálta alakjában szolgáló Jézus „Úrrá” magasztalódik minden földi, földalatti és mennyei teremtmény fölé, és a „minden név felett való nevet”, Jahve nevét kapja meg. Ezért minden teremtmény úgy imádja Jézust, amint egyedül Jahvét lehetett imádni az Ószövetségben [51].

Miért említi a kérügma, hogy „feltámadt a harmadik napon az Írások szerint”? Ozeás 6, 2 az egyetlen ószövetségi szöveg, amely a harmadik napon történő „feltámadást” említi: „A harmadik napon feltámaszt minket, hogy jelenlétében éljünk.” A próféta itt a bűnös és megbüntetett Izrael metaforikus feltámasztásáról beszél. Ezért nem valószínű, hogy valaki ebben a szövegben Jézus feltámadásának megjövendölését látta volna, hacsak nem a „harmadik napon” kifejezés miatt. De ha emiatt választották, ez azt jelenti, hogy a „harmadik napnak” kezdettől fogva jelentősége volt. S erre a jelentőségre a legkézenfekvőbb magyarázat, hogy az üres sírt a harmadik nap reggelén fedezték fel az asszonyok, és Jézus először harmadnap jelent meg az asszonyoknak, illetve tanítványainak.

A föltámadás valóságát a kérügma és Pál a megjelenések valóságával bizonyítja. Pál az 5-7. versekben egy hagyományos megjelenéslistát idéz [52]. Azzal, hogy a neki szólót a Kéfásnak és a tizenkettőnek való megjelenéssel egy sorba állítja, Pál azt a meggyőződését jelzi, hogy a Föltámadott ezen utolsó megjelenése ugyanolyan természetű volt, mint az előzők. Ezért, ha Pál élményét elemezzük (amelyről gyakran beszél), megtudjuk, mit gondol a Föltámadott többi megjelenéséről is.

„Legutoljára pedig az összes között, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is” (8. v.). Pál gondosan megkülönbözteti ezt a találkozást azoktól a misztikus elragadtatásból eredő látomásoktól és kinyilatkoztatásoktól, amelyekben később részesült (2Kor 12, 2-5: *ophthasiai* és *apokalipsei*). Pál szerint a föltámadt Krisztussal való találkozás egy egyszeri eseménysorozat része: Jézus halála után, a Péternek, a tizenkettőnek, a több mint ötszáz testvérnek, Jakabnak és az összes többi apostolnak való megjelenés után történt. Lássuk részletesebben, mit gondolt Pál erről a találkozásról. Két szövegben különböző módon beszél róla. Az első helyen kérdés

formájában állítja: „Nem láttam-e Jézust, a mi Urunkat?” (1Kor 9, 1). Másutt pedig egy Istentől jövő kezdeményezésről szól: Isten választotta ki Pált, és hívta meg arra, hogy „Fiát kinyilatkoztassa neki” (Gal 1, 16). E két szöveg ugyanakkor a találkozásnak a két oldalát írja le. A „láttam Jézust, a mi Urunkat” jelzi, hogy a feltámadt Jézus ebben a világban, az érzéki ismeret rendjében jelent meg Pálnak. Az, hogy Isten nyilatkoztatta ki Fiát neki (vagy benne) mutatja, hogy nem mindennapi eseményről volt szó. A normális emberi találkozásban látom és felismerem a másik embert, ha látóközbe ér, akár akarja az illető, akár nem. Itt azonban a kezdeményezés nem a látótól, hanem Istentől indul ki. Pál csak azért látta Jézust (és egyedül Pál látta, kísérői nem [53]), mivel Isten örök terve szerint csak Pálnak mutatta meg Fiát. A görög igeforma, *óphthé* (amelyet „megjelent”-tel fordítottunk) mindkét szempontot összefoglalja. A görög Ószövetségben a héber *nr'h*-nak, illetve az arám *ythmy*-nek felel meg, és Isten megjelenéseire vonatkozik (Ter 18, 1; 26, 2. 24; Kiv 3, 2). Azt fejezi ki, hogy az önmagában láthatatlan isteni valóság személyes kezdeményezés alapján néhány választottnak rövid időre érzékelhetővé teszi jelenlétét [54]. Szövegünkben ez az önmagában láthatatlan isteni valóság a keresztre-feszített és feltámadt, megdicsőült Jézus, akit Isten kegyelemből megláttat azokkal, akiket erre kiválasztott.

Sokan sokat vitatkoztak azon, hogy a Pálnak (és a többi apostolnak) való megjelenés „objektív” vagy „szubjektív”, azaz külső vagy belső történés volt-e. Úgy gondoljuk, hogy ezt az egyedülálló történetet egyik kategóriába sem lehet beleszorítani: mindkettőn túlmutat, illetve mindkettő elemeit integrálja.

Egyrészt Pál meg van győződve arról, hogy nem autogén, azaz nem belső pszichológiai okokból megmagyarázható hallucinációról van szó. A feltámadt Krisztus kezdeményezte a találkozást, Ő láttatta meg magát Pállal. Ebben az értelemben objektív történésnek nevezhetjük, hiszen nem a szubjektum, hanem a szubjektumon túli valóság okozta. Sőt történeti eseménynek is nevezhetjük, hiszen az érzéklés rendjében történő eseményről van szó, amelynek valóságát Pál tanúsítja, és beleállítja hasonló, szintén szemtanúkkal igazolt események időrendi sorozatába. A 6b verset („akik közül a legtöbben még életben vannak, egyesek azonban elhunytak”) valószínűleg Pál adta hozzá a kéréshez. A megjelenések történetileg igazolható jellegét azzal is hangsúlyozza, hogy fölhívja olvasói figyelmét: saját tanúságtételét egybevetethetik a még életben lévő sok száz testvér tanúságával.

Másrészt a feltámadt Krisztus nem csupán objektív, azaz Pálon kívül álló valóság. Krisztus egyszerre Pál felett és Pálban volt, és a találkozás átformálta Pál szubjektumának a legmélyét. Más, „normális” ember csak Pálon kívül létezhet, nem „benne”. Krisztus azonban, bár végtelenül Pál fölött áll, mégis végtelenül közel van Pálhoz, – hiszen a feltámadt Úr Isten transzcendens és immanens létmódjában részesedik. Krisztus Pál lelkének legmélyére hatol, megtör minden ellenállást, átformálja értelmét és akaratát, teljes megtérést, „metanoiá”-t hoz létre. Pál belép az Egyházba, amelyet eddig üldözött, és megkeresztelkedik. Meghal eddigi „énje”: többé már nem az a buzgó és magabiztos farizeus, aki a törvény hűségével dicsekszik. Mindaz, amire eddig büszke volt, most „szemétnek” tűnik, mindazt, amit eddig nyereségnek tartott, odaadja, csak hogy Krisztust megnyerje. Új ember, új teremtés, akinek egyetlen öröme, hogy Jézus Krisztus szolgája és apostola lehet. Krisztus él benne, és ő Krisztusban (vö. Fil 3, 7-14; Gal 1, 13-17; 2, 15-21).

Az Apostolok Cselekedeteinek első elbeszélése Pál megtéréséről (9, 1-9) mindenben megegyezik a Páli levelek utalásaival, de elmélyíti a Jézussal való találkozás teológiáját. A damaszkuszi találkozásakor Jézus apokaliptikus dicsőségben nyilvánítja ki magát. A vakító fény Pált földre dönti, de nem veszi el szabadságát. Csak azután ismeri föl Jézust, miután hisz szavának: „Én vagyok Jézus, akit te üldözöl”. A feltámadt Jézus egyrészt közvetíti azt a kezdeti hitet, amelyben Pál felismeri Jézust, másrészt a Feltámadottal való találkozás Pál hitének tartós alapjává válik [55].

Pál apostoli méltóság- és küldetéstudata is ezen a találkozón alapszik. Azért tartja magát „Jézus Krisztus apostolának”, mivel látta az Urat (1Kor 9, 1). A feltámadt Krisztus benne él, és apostoli munkájában, az üldözésekben és gyöngeségében ki nem apadó erőforrás (2Kor 5, 6-7; Gal 2, 20).

Foglaljuk össze vizsgálódásunk eredményeit:

1. A Jézus föltámadásában való hit nem későbbi fejlődés, azaz mítoszképződés eredménye, hanem jelen van az Egyház kezdetétől fogva. Nincs kereszténység a feltámadás meghirdetése nélkül.

2. Az a hit, hogy Jézus halála megbocsájtja bűneinket, hogy halála és feltámadása beteljesíti Isten üdvösségtervét, amint azt a zsidó szent iratok megjövendölik, szintén része a legrégebb hithirdetésnek.

3. A Jézus feltámadásában való hitet az Egyház azoknak a tanúságtételére alapozza, akiknek a Feltámadott megjelent. A megjelenések jegyzéke a legősibb kérésma szerves része.

4. Jézus feltámadása az ősi kérésma és Pál szerint nem visszatérés a mi biológiai életünkbe: Isten őt Úrrá magasztalta, azaz Jahve dicsőségében, hatalmában és méltóságában részesedik.

5. Az ősi kérésma és Pál jelzik, hogy Krisztus testben támadt fel. Szent Pál szerint Jézus „elki testén” keresztül közli velünk önmagát, és kapcsol magához.

6. Pál szemében a feltámadt Jézussal való találkozás egyszerre történeti esemény és kinyilatkoztatás. Egész életét átalakította, és Jézus Krisztus apostolává avatta.

## **b) A feltámadásról szóló elbeszélések az Evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben**

Az Evangéliumok és az Apostolok Cselekedetei két oldalról egészítik ki a feltámadás kérésmaját: elbeszélnek az üres sír felfedezését, és részletezik a Föltámadott megjelenéseit.

### **1. Történetek a Föltámadott megjelenéseiről**

Bár ezek a történetek végső formájukat tekintve később keletkeztek, mint a Páli levelekben és az Apostolok Cselekedeteiben azonosítható kérésma-összefoglalások, téves volna arra következtetnünk, hogy a kérésmára alapított költött elbeszélések. Igaz, hogy az elbeszélések megírását az író teológiai célja is befolyásolja, de a történetek nemcsak a kérésmára, hanem a kérésmán kívül megőrzött történeti adatokra is támaszkodnak. Éppolyan alaptalan volna ennek az utóbbi ténynek a tagadása, mint azt képzelni, hogy az Apostolok Cselekedeteinek rövid kérésma-összefoglalásai szolgálnak egyedüli forrásul az Evangéliumok Jézus-mondásai és Jézus-történetei számára.

A sokféle próbálkozás megmutatta, hogy szinte lehetetlen a Föltámadt megjelenéseiről szóló különböző elbeszéléseket egységes földrajzi és időrendi sorrendben elhelyezni. Ez a nehézség arra figyelmeztet, hogy – ellentétben a szenvedéstörténettel – itt az evangélisták nem akartak, illetve nem tudtak összefüggő és kimerítő történetesorozatot adni. Mindegyik a maga célja és olvasói szükségletei szerint válogatta, sűrítette, illetve magyarázta a rendelkezésére álló hagyományokat. Máté egy asszonyoknak történt megjelenésről ír a sír közelében Jeruzsálemben (28, 9-10), és egy „hivatalos” megjelenésről Galileában (28, 16-20). Lukács 40 napon keresztül tartó sok megjelenésről beszél, de csak hármat ír le részletesen (beleértve a mennybemenetel látomását is). Mind a három Jeruzsálemben, illetve közvetlen környékén történik [56]. János Evangéliuma három megjelenésről számol be, az első Mária Magdolnának a sírnál, a második az apostoloknak Tamás távollétében, a harmadik egy héttel később a többi apostol jelenlétében elsősorban Tamásnak szól. Mind a három találkozás helye Jeruzsálem. Csak az Evangélium függeléke mondja el a találkozást hét tanítvánnyal a Tibériás tónál, Galileában (21) [57].

Ahelyett, hogy én is megkísérelnék egy időrendi és földrajzi sorrendet összeállítani, könnyebb, de teológiailag fontosabb feladatra vállalkozom [58]. Azt keresem, hogy a



megjelenésekről szóló elbeszélések hogyan erősítik, és hogyan egészítik ki az ősi kérügmát és Pál leírását a Feltámadottal való találkozásról, illetve mennyiben térnek el ez utóbbiaktól.

1. Az Evangéliumok, sőt az Evangéliumot megelőző de abba beleépített hagyományok szerzői is meg vannak győződve arról, hogy a Feltámadottal való találkozások az érzékelhető valóság rendjébe tartoznak. Jézust látják, hallják és tapintják. Máténál csak az asszonyok fogják át Jézus lábait (28, 9), de Lukács és János számos részlettel hangsúlyozza a feltámadt test test voltát, föltehetőleg azért, hogy korai gnosztikus tévedésekkel szemben megvédje Jézus megdicsőült testének valóságát.

2. Bár az Evangéliumok szerint a feltámadt Jézus a mi érzékelhető világunkban jelenik meg, de ugyanakkor a mi világunkon túli valóság, ezért pusztán természetes érzékszerveinkkel, a hit „szeme” nélkül nem tudjuk fölismerni. Az Emmausba menő tanítványok csak azután ismerik fel, miután az Írások magyarázatával lángra lobbantotta hitüket (24, 25-32). A hét halászó tanítvány közül csak az ismeri fel Jézust, „akit Jézus szeretett” (Jn 21, 7). Hitből fakadó szeretete teszi éles-szeművé.

A hit, amellyel Jézust tanítványai felismerik, senkire sem kényszeríthető ajándék. Vissza is lehet utasítani. Egyesek továbbra is kételkednek a feltámadt Jézus jelenlétében (Mt 28, 17). Így akárcsak Pálnál, az Evangéliumokban leírt megjelenések is egyszerre külső és belső események: a tanúnak nemcsak érzéki ismeretre, hanem hitre is szüksége van ahhoz, hogy felismerje a feltámadt Krisztust. Egyrészt a Feltámadott csak a hitben ismerhető fel, másrészt éppen a Feltámadott jelenléte váltja ki a felismerő hitet, és a Feltámadottal való találkozás meghatározza a tanítványok egész további életét.

3. Ez az érzéki ismerettel és hittel megragadott valóság nem olyan „újraélesztett test”, mint Lázáré, vagy Jairus lányáé, akik a mi világunkba, a halandó életbe tértek vissza [59]. Jézus biológiai élete a kereszten végérvényesen befejeződött. A feltámadt Jézus Isten transzcendens világába tartozik, nincs alávetve a mi térben és időben létező világunk korlátainak. Zárt ajtók és falak nem akadályozzák; akarata szerint jelenik meg, és tűnik el ismét.

4. Transzcendens létformája ellenére a feltámadt Krisztus azonos a keresztre feszített názáreti Jézus személyével. A tanítványok akkor ismerik föl, amikor az Ismeretlen a földi Jézus egy jól ismert gesztusát ismétli meg: megtöri, és odaadja nekik a kenyeret (Lk 24, 30-31), a magdalai Máriát nevéen szólítja (Jn 20, 16), megjelöli a hálóbedobás helyét (Jn 21, 6-7). A feltámadt Jézus teste megőrizte a szegek és a lándzsa nyomát (Lk 24, 39-43; Jn 20, 27).

5. A Feltámadottal való minden találkozás kiszámíthatatlan: Jézus szuverén akaratától, nem a tanítványok kívánságától függ. Megjelenése váratlan, megdöbbeneti, zavarba hozza őket. Időbe telik, mire elhiszik, hogy valóban Jézus van velük. Érzékelhető jelenléte rövid, mintegy villanásszerű: néhány gesztus, néhány szó, és újra eltűnik szemük előtt.

6. E rövid, *látható találkozások* meggyőzik az apostolokat Jézus új, állandó és *láthatatlan jelenlétéről* köztük és bennük (Mt 28, 20; Mk 16, 20). Lukács és János szerint Jézus állandó jelenléte bennünk és közöttünk a Szentlélek által valósul meg (Lk 24, 49; Jn 14, 16-26; 15, 1-8). Éppen azért, mert Jézus testét nem korlátozzák többé az anyagi világ törvényei, új, bensőséges és hatékony módon van jelen Egyházában és minden hívőben. A feltámadásban nyert transzcendenciája új immanencia, új velünk-lét és bennünk-lakás forrása lesz.

7. Minden egyes megjelenés küldetésben végződik: Jézus az asszonyokat „testvéreikhez”, illetve az apostolokhoz, az apostolokat pedig az egész világra küldi [60]. A megjelenések Jézus egyházalapító tevékenységének szerves részét képezik. Csak attól fogva van legyőzhetetlen jó-hír, Evangélium, amit érdemes mindenhol meghirdetni, amióta Jézus feltámadt. Csak attól kezdve létezik Egyház, hogy a feltámadt Jézus jelenlétével élteti, óvja és tanítja közösségét. A Feltámadott látható megjelenései szükségesek ahhoz, hogy a tanítványok felfogják a jó-hír valóságát és Jézus állandó jelenlétét; megalapozzák az apostolok hitét, amelyre minden következő nemzedék hite épül. „Akik nem láttak, és mégis hisznek”, azok tanúságtételének hisznek, akik láttak, és hittek (Jn 20, 29).

A fentebbiek alapján elmondhatjuk, hogy nincs lényeges különbség az apostoli kérügma valamint Pál tanúsága és az Evangéliumok, illetve az Apostolok Cselekedeteinek elbeszélései között. Az utóbbiak ugyan jobban hangsúlyozzák a megjelenések testi mivoltát, a Feltámadottal való fizikai kapcsolat különböző formáit. De ugyanakkor Pál is tudja, hogy Jézus dicsőséges *testben* támadt fel, és az evangelisták is hangsúlyozzák, hogy Jézus teste nem biológiai test.

Az Apostolok Cselekedetei (9, 1-9, 22, 3-16; 26, 2-18) apokaliptikus nyelvezettel írja le a Feltámadott megjelenését: a napnál ragyogóbb mennyei fény dönti Sault a porba, és a hang az égből szól hozzá. Pál maga nem említi a fényt, de a találkozást mint apokalipszist értelmezi (*apokalipszai*: Gal 1, 16).

Máté feltámadt Krisztusa valahol középúton van a damaszkuszi út fényes látomása és a Feltámadott meghitt, jól ismert emberi alakja között Lukács és János történeteiben. Az apokaliptikus fény nem a feltámadt Jézust, hanem a követ elhengerítő angyalt világítja meg. Jézus egyszerre jól ismert barát, akinek átfogják lábát az asszonyok, de ugyanakkor minden égi és földi hatalommal felruházott király, aki előtt imádvá borulnak földre tanítványai.

Jézus transzcendens hatalmát Lukács és János is érzékelteti, de a hangsúly a feltámadt Úr és a földi Jézus azonosságán van. Nincs vakító fény és mennyei látomás, nincs hegyen álló mindenható király. A tanítványok a Feltámadottban szeretett Mesterüket ismerik fel, aki előttük étkezik, illetve megvendégeli őket, s akinek sebhelyeit kezükkel tapinthatják.

Ez tehát a misztérium két pólusa: égi fényben tündöklő Úr, és a felismert jóbarát. A kettő együtt jelzi a feltámadás értelmét: a keresztre-feszített názáreti Jézus jól ismert emberi alakjában megvalósult az emberi történelmet lezáró új kor, eljött az Isten Ország, amelyről Izrael apokaliptikus irodalma álmodott.

## 2. Elbeszélések az üres sírról

Amint láttuk, a kérügma nem említi az üres sírt, pusztán feltételezi. Az üres sírról való történetek a kérügmától függetlenül kialakuló hagyományt alkotnak. A kérügma a keresztre feszített és feltámadt Jézusról szóló hivatalos tanúságtétel, amely egy törvényszék előtt is hitelesíthető. Ezért csak férfiak tanúságát tartalmazhatja, mivel nőket abban az időben nem fogadtak el hiteles tanúnak a zsidó törvények [61].

Mind a négy leírás megegyezik abban, hogy a Jézus kíséretéhez tartozó asszonyok közül egyesek a keresztre-feszítés utáni harmadik nap hajnalán, a zsidó hét első napján, Jézus sírját üresen találták [62]. Márk szerint egy fehér ruhába öltözött ifjú, Máté szerint egy angyal, Lukács szerint két férfi fénylő ruhában fogadja az asszonyokat, és magyarázza meg, hogy miért üres a sír. Az elbeszélés itt, a feltámadás meghirdetésében éri el csúcspontját (Mk 16, 5; Mt 28, 2; Lk 24, 4). Máté szerint az asszonyok félelemtől és örömtől reszketve futnak a tanítványokhoz, hogy közöljék a hírt (és közben találkoznak a Feltámadottal: Mt 28, 9-10). Márk szerint magukon kívül vannak: „remegés és döbbenet” fogja el őket, olyan döbbenet, amely az Isten misztériumának megtapasztalásakor fogja el az embert. Senkinek sem mernek szólni arról, amit hallottak (Mk 16, 8-9) [63]. Lukács szerint az apostolok üres fecsegésnek tartották az asszonyok beszámolóját az üres sírről és a feltámadásról (Lk 24, 11). János szerint a magdalai Mária fedezi fel, hogy a kő el volt hengerítve a sírbarlang szájától. Úgy látszik, be sem néz, hanem rögtön elszalad a hírral Simon Péterhez és a másik tanítványhoz, akit Jézus szeretett, és így szól hozzájuk: „Elvitték az Urat a sírból, és nem tudjuk, hova tették” (Jn 20, 2) [64]. Péter és a szeretett tanítvány együtt sietnek a sírhoz. Mindketten látják, „hogy a halotti leplek ott fekszenek, és hogy az a kendő, amely a fején volt, nem a leplekkel együtt fekszik, hanem külön összehajtván egy másik helyen”. De csak a szeretett tanítvány „látta, és hitt” (Jn 20, 6-8).

Az üres sír látása tehát egymagában csak a szeretett tanítványnak elég. A többi tanítványt csak a Feltámadottal való találkozás vezeti el a hithez.

## 2. Történetileg bizonyítható tények

Megvizsgáltuk a Jézus haláláról és feltámadásáról szóló legfontosabb és legkorábbi történeti forrásokat. A következő lépésben a fenti (és más közismert) források alapján kiválogatjuk és összefoglaljuk azokat a tényeket, amelyeket a történeti módszer határain belül maradván minden olyan történész bizonyítani tud, aki a történelemben megjelenő újat és váratlant nem akarja mindenáron a megszokottra visszavezetni.

a) Jézust Poncius Pilátus alatt keresztre feszítették. Ez a szégyenletes halálnem mélyen megingatta a tanítványok hitét Jézusban.

b) Ennek ellenére, röviddel halála után ugyanezek a tanítványok meghirdetik feltámadását. Nemcsak azt, hogy tanítása, személye és „ügye” örökérvényű oly módon, ahogyan egy nagy gondolkodó, művész vagy vallásalapító emléke és hatása továbbél tanítványaiban. Személyes, testben való feltámadását állítják. A keresztre feszített názareti Jézus megdicsőült, lelki testében új életre támadt Istenben és Egyházában.

c) A tanítványok (a tizenegy, Péterrel az élen, Jakab, az „Úr testvére”, több mint ötszáz tanítvány, és Pál, az Egyház kezdeti ellensége) azt tanúsítják, hogy a Feltámadt Jézus valóban megjelent nekik. A feltámadást tehát nem másoktól hallották, nem is valami belső intuícióval megérezték, hogy ennek így kellett történnie. Azt állítják, hogy egyedül a Feltámadottal való találkozás ütötte el kétségeiket.

d) Jézus sírját halála után üresen találták. Ezt legalábbis három gondolatmenettel igazolhatjuk. 1. Ha az üres sír története későbbi legenda terméke lenne, szerzői nem nőkre hivatkoztak volna, hanem a „hivatalos tanúkra”, az apostolokra. Hiszen így saját maguk gyengítették történetük hitelét. Azzal a ténnyel, hogy az evangéliumi hagyomány asszonyok nevéhez kapcsolja az üres sír fölfedezését, jóhiszeműségét bizonyítja. 2. Azok a zsidók sem tagadják az üres sír tényét az 1. század második felében, akik nem hisznek a feltámadásban. Sőt az a hír terjedt el közöttük, hogy az apostolok lopták el Jézus holttestét (Mt 28, 11-15). 3. Hogyan hirdethették volna az apostolok Jeruzsálemben Jézus testben való feltámadását, ha ellenségeik ilyen egyszerűen nevetség tárgyává tehetnék volna őket: „Nézzétek csak meg a sírban oszladozó holttestét.” [65] P. Althaus szavaival: „A feltámadást egy napig, egy óráig sem lehetett volna Jeruzsálemben hirdetni, ha az üres sír nem lett volna általánosan elfogadott tény.” [66]

e) A feltámadásban való hit gyökeresen megváltoztatta a tanítványok gondolkodását és életét. Jézus tragikus bukását új fényben látják: megértik, hogy mindennek így *kell*ett történnie az Írásokban megtalálható örök üdvösségterv szerint. A szétzilált, rejtőzködő kis csapat egyszerre nyugodt biztonsággal hirdetni kezdi a növekvő üldözés ellenére, hogy a názareti Jézus valóban feltámadt.

f) A Feltámadt Jézus tanúi közül sokan, Péter, Pál és Jakab, „az Úr testvére” történetileg biztosan életüket adták hitükért.

g) A kor történeti forrásaiból tudjuk, hogy rövidesen milliók fogadják el a Feltámadt Jézust. A szemtanúk elbeszélése olyan meggyőződést sugároz, hogy a hallgatók tömegei elfogadják: ezek az emberek igazat mondanak, arról beszélnek, amit láttak és hallottak. Mindez annak ellenére történik, hogy a testben való feltámadás a hellén kultúra számára elfogadhatatlan; továbbá a kereszténység gyökeres szakítást kíván a birodalomban elterjedt erkölcsi zülléssel (a nemi szabadosság, homoszexualitás, magzatelhajtás, csecsemőgyilkosság, gyermektelen házasságok és válás nagyobb mértékű volt, mint a mi új-pogány kultúránkban). Kb. három évszázadon belül a kereszténység lesz a Római Birodalom legerősebb vallása.

A következő lépés: azt kell megvizsgálunk, hogy milyen feltevés alapján tudjuk az összes fent említett tény kielégítően megmagyarázni.

### 3. A Feltámadás minden formáját tagadó feltevések

Először azt a három feltevést vizsgáljuk meg, amely a feltámadás minden formáját illetve értelmezését kizárja.

a) A legkorábbi tagadó magyarázat egyidős a kereszténységgel: A tanítványok ellopták Jézus holttestét, és elterjesztették a hírt, hogy feltámadt. Ez a hír még Máté Evangéliumának megírása előtt elterjedt a zsidók között (28, 11-15). Az újkor elején Reimarus lényegében ugyanezt a csalás-elméletet próbálta népszerűsíteni [67].

De milyen érdek vezette volna a tanítványokat egy olyan hazugság terjesztésére, amely kizárólag üldözést, és végül is kivégzést eredményez? Ha szándékos csalást követtek volna el, a megkínzástól való félelem legalábbis egyeseket vallomásra kényszerített volna.

A fenti „elmélet” egy változata szerint Jézus nem halt meg, csak eszméletét veszítette [68]. Ebbe az irányba mutatna az a tény, hogy az elítéltek sokszor csak néhány nap múlva haltak meg a kereszten. Pilátus is meglepődött, amikor meghallotta Jézus állítólagos gyors halálát. E feltevés szerint tehát Jézus a sírban, vagy a sírból való kivétel után valamelyik tanítványa házában magához tért, és a tanítványok gondos ápolása révén felgyógyult sebeiből. Ez a felgyógyulás lenne a feltámadás meséjének a történeti magja.

E változatnak azonban ugyanaz a sebezhető pontja, mint a Reimarus-féle elgondolásnak. Mindkettő feltételezi a tanítványok rosszhiszeműségét: szándékosan félrevezették a népet, mikor a feltámadás történetét terjesztették. De ki hazudik érdek nélkül? Ki vállal vértanúhalált azért, amiről tudja, hogy csalás és ámtítás? Manapság komoly történész egyik feltevést sem tartja.

Első meggondolásra sokkal tetszetősebbnek látszik a következő két feltevés, külön-külön is, de főleg akkor, ha összekapcsoljuk:

b) Jézus feltámadása mítosz [69], hasonló a többi ókori misztériumvallás elképzeléséhez, amelynek központi témája egy isten (pl. Adonisz, Dionüszosz, Mithrasz) évenként megisméltődő halála és föltámadása. A misztériumba beavatott ember titkos szertartások keretében részesül az isten halálában és új életében. Az ókori ember ily módon keresett választ a halál szorongató problémájára.

A felszíni hasonlóság ellenére a Jézus feltámadásáról szóló tanítás lényegesen különbözik minden feltámadásmítosztól. Egyrészt nem évszakosan megisméltődő folyamatról van szó (a természet évenkénti halálának és feltámadásának megszemélyesítéséről), hanem egyszeri történeti eseményről. Másrészt az összehasonlító vallástörténet egyetlen párhuzamot sem talált arra, hogy egy történeti személyről, közvetlen halála után földi életének szemtanúi állítsák valóságos, testben való feltámadását. A mítosz születéséhez hosszú idő kell. Márpedig láttuk, hogy a Jézus feltámadásáról szóló híradás szemtanúktól származott, néhány évvel halála után már hitvallás formájában kristályosodott ki, és féltve őrzött, gondosan továbbadott hagyományt képezett. Összehasonlításként említsük meg a buddhizmus fejlődését. Buddha (Szidharta Gautama) közvetlen tanítványai sohasem állították, hogy mesterük az „egyetemes Buddha-természet” időben és térben való megjelenése. Több száz évnél kellett eltelnie, amíg ez az elgondolás a mahajana buddhizmusban kialakult.

c) A következő elmélet pszichológiai okokkal próbálja megmagyarázni a feltámadáshit keletkezését [70]. A tanítványok olyan mélyen meg voltak győződve Jézus személyes nagyságáról, hogy halála utáni levertségük csak rövid ideig tartott. Észrevétlenül, tudat alatt, végletes kétségbeesésük végletes lelkesedésbe csapott át: „Jézus, akit mi ismertünk, nem halhatott meg!” S így éppen fordítva történt, mint ahogyan az Egyház hirdeti: a feltámadás hite okozta a feltámadt Jézus jelenéseit. Egyik látomás előlédzte a másikat: a tömeghisztéria közismerten gyorsan terjed. E magyarázat tehát mindent a tanítványok lelkiállapotára vezet vissza: az egyensúlyt veszített képzelőerő szüleményei. A pszichológiai elmélet nem vonja kétségbe a tanítványok jóhiszeműségét, de annál inkább – több-kevesebb nyíltsággal –

élméljűségüket: a Feltámadott „tanúi” olyan súlyos lelki válságba süllyedtek, hogy csak hallucinációk révén tudtak a krízisből kikerülni.

Viszont, ha ez a feltevés igaz, akkor az apostolok egész további életét betöltő missziós és egyházépítő munka, valamint vértanúságuk is néhány rövid lázalom, hallucináció következménye. De teremhet-e egy beteg fa egészséges gyümölcsöt, és ilyen hihetetlen mennyiségben? A lelkileg beteg csak a másik beteget vonzza, s egymás lelki ferdeségeit csak tovább erősítik, amint ezt a valósággal meghasonlott szektatagoknál megfigyelhetjük. Az apostoli munka eredménye ezzel szemben mindenütt virágzó, egymást és az embereket szerető közösségek létrejötte; életformájuk még a pogányok csodálatát is kivívja. Milliók fordulnak el züllött, önző és hiú életmódjuktól a tisztaság, és nagylelkű felebaráti szeretet ideálja felé. Lehet-e mindez egy maroknyi beteg ember lázalmának a következménye? [71]

A legfőbb nehézség azonban a pszichológiai elmélettel szemben Pál megtérése. Ő nem volt a földi Jézus tanítványa, hanem a kezdődő keresztény mozgalom veszedelmes ellensége. Hogyan magyarázhatnánk meg Pál tanúságtételét azzal az állítólagos pszichológiai folyamattal, amely szerint a Jézus iránti rajongás okozta a Jézus-jelenéseket?

Az eddig tárgyalt feltevések mindegyike világosan tagadja a feltámadás bármilyen formáját, és a feltámadás hitével kapcsolatos tényeket más módon igyekszik megmagyarázni. Reméljük, hogy elemzésünk megmutatta: egyik elmélet sem képes *minden* igazolható tényt elégségesen megmagyarázni: bizonyos tényeket vagy elferdít, vagy figyelmen kívül hagy. Ha valaki tagadja Jézus feltámadását, a feltámadás hitével kapcsolatos tények összessége kibogozhatatlan rejtély elé állítja.

Most azokat az elgondolásokat vesszük szemügyre, amelyek valamilyen formában elfogadják az újszövetségi állítást Jézus feltámadásáról, de különbözőképpen értelmezik. Minthogy e magyarázatok mind azt állítják, hogy az Újszövetséget hitelesen értelmezik, a történeti kérdés előtt a hermeneutikai kérdést is tárgyalnunk kell: ti., hogy az egyes elméletek mennyiben felelnek meg az újszövetségi szövegek értelmének.

#### 4. Jézus feltámadásának különböző értelmezései

A 19. századi és a 20. század első felében dívó átlag katolikus és protestáns hitvédelmi iratok elég könnyen meg tudták mutatni, hogy a fenti elméletek a történeti tények súlyos elferdítésén, illetve elhallgatásán alapszanak. Ugyanakkor a vita hevében a keresztény apologéták jó része naiv módon elfogadta ellenfeleik alapállását, ti., hogy a történész csak azt fogadhatja el igaznak, amit a történettudomány racionalista módon megfogalmazott módszere bizonyítani képes. Ezért a feltámadt Jézus megjelenései vagy beteg lázalmok, hallucinációk, vagy olyan objektív tények, amelyekről minden jelenlévő személy érzéki ismeretén keresztül meggyőződhetett. Szerintük tehát a föltámadt Jézus jelenlétét ugyanolyan módszerrel lehet bizonyítani, mint minden földi személyét, a megbízható tanúk egybevágo tanúvallomása alapján [72].

Mivel az apologetikus irodalom kritikus vizsgálat nélkül elfogadta a racionalista történettudomány előítéletét, ti., hogy csak az történeti tény, amit elvben minden normális ember érzékelhet, nem volt képes felfogni a Feltámadott megjelenéseinek igazi értelmét. Hiszen éppen arról van szó – s ezt a Páli levelek és az evangéliumi elbeszélések egyaránt hangsúlyozzák –, hogy valami gyökeresen új és több jelent meg a történelmünkben, mint eddig bárhol és bármikor: a Feltámadt Krisztus, akiben a történelem már véget ért, akiben Isten eszkatológikus (történelmet lezáró és örökkévaló) Országa már teljes egészében valóság. Minthogy a mi világunkban jelenik meg, érzékeink számára elérhető, de mivel a mi világunkat meghaladó transzcendens valóság, csak a hit által megtisztult érzékek ismerik fel. Ezért, ellentétben egy mindennapi történeti eseménnyel, nem minden jelenlévő látta, mikor Pálnak megjelent (lásd ApCsel 9, 7). Vajon, ha az apostolokon kívül mások (pl. a Jézust gyűlölő farizeusok) is a szobában lettek volna, mikor Jézus megjelent a tizenkettőnek, felismerték volna? Az Apostolok

Cselekedetei alapján azt kell mondanunk, hogy csak akkor, ha azokhoz az előre kiválasztott tanúkhöz tartoztak volna (10, 41), akiknek Isten ezt a különös kegyelmet megadta [73].

Érthető, hogy a 20. század sok biblikusa hevesen ellentmondott ennek a „naiv realista” értelmezésnek mind az Újszövetség, mind az ún. modern ember nevében: szerintük elferdíti a bibliai szövegek értelmét, a modern ember számára pedig nem hihető. Ezzel a szűk látókörű racionalista értelmezéssel szemben olyan magyarázatot kerestek Jézus feltámadására és megjelenéseire, amely egyrészt tiszteletben tartja az újszövetségi írók írói szándékát, másrészt elfogadható a „modern ember” számára. Itt csak a legfontosabb neveket, illetve irányokat említjük.

b) R. Bultmann számára Jézus feltámadása nem új esemény kereszthalálához képest. A történetileg igazolható tény egyedül Jézus kereszthalála. A „feltámadás” ennek a kereszthalálnak az értelme: hit „a kereszt üdvözítő erejében”. Ehhez a hithez úgy jutunk el, hogy az egyházi kérügmában az Isten Szava „megszólít” bennünket. Arra hív, hogy Krisztussal együtt haljunk meg eddigi világi egzisztenciánknak (annak a görcsös ragaszkodásnak, amellyel a földi dolgokban keresünk biztonságot), és támadjunk új életre Krisztussal itt és most, vagyis egészen új módon értsük meg egzisztenciánkat: szabadon, minden biztos evilági fogódzópontra elengedve nyílunk meg az Isten abszolút jövőjének [74]. Bultmann szavaival:

Az igazi húsvéti hit, hit a hithirdetés szavában, amely megvilágosít. Ha az, ami Húsvét napján történt, valamilyen értelemben új eseményt ad hozzá a kereszthalálhoz, ez csak a feltámadt Úrban való hit keletkezése, minthogy ez a hit vezetett az apostoli hithirdetéshez [75].

Ebből érthető, hogy Barth Bultmann értelmezését így foglalta össze: „Jézus a kérügmába támadt fel.” Bultmann egyetértését fejezte ki ezzel a barthi összefoglalással, föltéve, hogy a következőképpen értelmezik: „a kérügma eszkatológikus esemény; állítanunk kell, hogy Jézus valósággal jelen van a kérügmában, és hogy az, aki a kérügmát hallgatja, valóban Jézus szavát hallja.” [76]

Ebből a szövegből arra következtethetnénk, hogy Bultmann hisz a feltámadt Jézus megdicsőült, személyes valóságában. Hiszen Jézus szaváról és a kérügmában való valóságos jelenlétéről beszél. Más szövegekben azonban Jézus kérügmában való jelenlétét egyszerűen Isten Szavával azonosítja, amely átformálja a hívőt. A feltámadt Jézusnak nem tulajdonít egyedi személyes létet. Az Isten Szavának tényleges hirdetésétől elvonatkoztatva nem beszélhetünk a feltámadt Krisztusról [77].

Bultmann természetesnek tartja, hogy a testben való feltámadás, az üres sír, a Feltámadott megjelenése a mi világunkban soha meg nem történt, minthogy nem történhetett meg. Isten nem függeszti fel csodálatos módon a természet szükségszerű folyamatait. A „modern ember” számára hihetetlen, hogy Isten beavatkozzék a természet szükségszerű ok- és okozathálózatába. Mindaz, ami az Újszövetségben ilyen csodálatos természeti beavatkozást ír le (mint pl. Jézus testi feltámasztása), mitológikus nyelv, amelyet az emberi egzisztencia isteni átalakítására kell átértelmezni.

De tegyük fel, hogy ilyen csodás esemény megtörténhetett, és megtörtént: Bultmann szerint a keresztény hit számára teljesen lényegtelen, sőt ártalmas lett volna. A hívő Isten Szavának hisz, amely az igehirdetés aktusában önmagát hitelesíti. Ha csodás bizonyítékokra támaszkodna a hitünk, mint pl. az üres sír, vagy a feltámadt Krisztus látható megjelenései, ez a „sola fides”, a semmi emberi bizonyítékra nem támaszkodó, egyedül üdvözítő hit tisztaságát kezdené ki [78].

c) W. Marxsen krisztológiájának középpontjában nem a kereszt üdvözítő ereje, hanem a földi Jézus működése és tanítása áll. Marxsen elismeri, hogy a kereszthalál után a tanítványoknak volt valamilyen élményük („Widerfahrnis”) Jézusról. Ezt az élményt kétféleképpen értelmezték. A legkorábbi, pusztán „funkcionális” értelmezés: a tanítványoknak folytatni kell „Jézus ügyét”. Amint az Isten Országáé közénk jött a földi Jézus igehirdetésében, úgy folytatódik most a tanítványok munkájában [79].

Marxsen szerint a második értelmezés, ti., hogy Jézus valóban feltámadt, csak később lett az igehirdetés központi témája. Ez a tanítványok idejében szükségszerű folyamat lehetett, azonban a „modern ember” számára teljesen elfogadhatatlan. Vissza kell térnünk az eredeti, funkcionális értelmezéshez. Jézus megjelenései annyit jelentenek; hogy „ügye”, az eszkatológikus esemény folytatódik az Egyház igehirdetésében. Így Marxsen más úton ugyan, de Bultmannhoz hasonló végkövetkeztetéshez jut el: a Feltámadás azt jelenti, hogy Jézus jelen van a tanúi kérügmájában [80]. Azonban ez a jelenlét nem a halálának üdvözítő erejét, hanem a földi Jézus tanításának eszkatológikus érvényességét jelenti.

d) H. R. Schlette és R. Pesch Bultmann-nal és Marxsennel ellentétben világosan állítják, hogy Jézus valóban, személyesen létében föltámadt. Nemcsak szava, illetve ügye, hanem Ő maga él örökre Istenben. Schlette és a korai Pesch nem a feltámadást, hanem a Feltámadott megjelenéseinek a valóságát vonják kétségbe. Az utóbbi úgy gondolja, hogy a megjelenések a zsidó apokaliptikus iratokból kölcsönzött irodalmi elemek, amelyek nem valóságos megjelenéseket akarnak kifejezni. Az előbbi szerint pedig semmi biztosat nem tudhatunk meg a Feltámadásba vetett hit keletkezéséről [81]. De mindkettő afelé hajlik, hogy a tanítványok pusztán közös megfontolás és elmélkedés révén jutottak el ahhoz a meggyőződéshez, hogy Jézus valóban él:

Egyre elképzelhetlenebbnek tűnt számukra, hogy ez a Jézus úgy meghalt és eltávozott volna közülük, mint Ábrahám, Dávid és Jeremiás. Amikor beszélnek róla, amikor együtt ülnek, esznek és isznak, meg vannak győződve arról, hogy Ő velük van. Az a Jahve, aki Jézust küldte, most megengedi, hogy közöttük éljen [82].

Pesch különben megváltoztatta nézetét: megértette, hogy a feltámadott Krisztus megjelenéseiről szóló szövegek valóban megtörtént eseményekről szólnak [83]. Ugyanakkor Fiedler és Broer újabban ismét föllevenítették – kisebb változtatásokkal – Pesch korábbi feltevését [84].

A fent említett szerzők (Bultmann, Marxsen, Schlette, a korai Pesch, Fiedler és Broer) nézeteiben értékeljük azt a szándékot, hogy egyrészt hűek akarnak maradni az újszövetségi iratok tulajdonképpeni mondanivalójához, másrészt a „modern ember” számára érthetővé és hihetővé akarják tenni a Feltámadás üzenetét. Nem a hitet akarják kiküszöbölni, csak a hitet fölöslegesen megnehezítő „naiv” elképzeléseket. De véleményünk szerint egyik célt sem érték el.

Mindegyikük – különböző fokon és módon – elferdíti a biblikus szövegek értelmét. Többek között mindegyikük figyelmen kívül hagyja mindazt a világos bizonyítékot, amely szerint az Újszövetség az üres sírt mint tény, és mint a Feltámadás jó-hírének szerves részét tárja elénk. Továbbá sem Bultmann, sem Marxsen nem látják, hogy Pál és a többi újszövetségi irat számára a feltámadt Jézus megdicsőült teste és megdicsőült személyes léte a kérügma sarkköve. Aki mindezt lehántható mitológikus „burokként” kezeli, az akarva vagy akaratlanul, de meghamisítja az Evangéliumot.

Érdemes jobban szemügyre venni, hogyan értékeli Bultmann a Föltámadott megjelenéseit. Szerinte ezek a történetek ugyanarra az egzisztenciális történésre utalnak, amelyben minden hívőnek része van, mikor a kérügmában Isten Szavával találkozik. Ugyanakkor Bultmann elismeri, hogy Pál nem így értelmezi 1Kor 15, 3-8-at. De nem is fogadja el a kérügma részeként az itt megadott jelenések listáját. Ti. Bultmann szerint Pál itt „végzetes” irányban indul el, amennyiben „bizonyítékot keres a kérügma számára”. [85] Itt azonban kiderül, hogy Bultmann nem engedi, hogy az újszövetségi szerzők szabják meg, mi tartozik valójában a kérügmához; önkényesen, saját filozófiai és teológiai előítéletei alapján ő maga dönti el.

Amint láttuk, Marxsen elismeri, hogy Jézus halála után a tanítványokkal valami történt, valamiképpen megtapasztalták Jézust. De szerinte ez az élmény olyan meghatározatlan volt, hogy többféleképpen lehetett értelmezni. Szem elől téveszti, hogy Pál és az Evangéliumok szerint Jézus halála utáni megtapasztalása nem valami homályos érzés vagy meghatározatlan

élmény, hanem egyértelműen a Feltámadottal való találkozás; semmi kevesebbre nem lehet redukálni. Pál és az Evangéliumok nemcsak azt akarják mondani, hogy Jézus ügye továbbra is érvényes. Azért érvényes, azért örökre eszkatológikusan aktuális, mert Jézus személyesen legyőzte a halált. Marxsen értelmezésében Jézus végső fokon nem élhet tovább másként, mint ahogyan a költő él „ifjú szívekben”, ahogyan minden nagy gondolkodó, vallásalapító vagy politikus „ügye” túléli az illető személy halálát. Valaki vallhat ugyan ilyen nézetet Jézusról, de állíthatja-e, hogy ez az Újszövetség Feltámadotról szóló üzenete a mai kor számára?

Amint már összefoglaltuk, a korai Pesch (Schlette is efelé hajlik), Fiedler és Broer azt gondolták, hogy a megjelenések kérügmája és elbeszélései pusztán az apokaliptikus irodalomból kölcsönzött írói fogások, amelyek nem valóban megtörtént jelenésekre utalnak. De nem vették figyelembe, hogy az evangelisták nem a szokványos apokaliptikus irodalmi formát használják, amely a halottaknak a történelem végét jelző, világkatasztrófával egybekötött feltámadását írja le. A Feltámadottal való találkozás elbeszélése egy eddig nem ismert irodalmi formát alkot: az Új Teremtés, az Új Világ úgy kezdődik, hogy a feltámadt Jézus jól ismert emberi alakja megjelenik övéi között, s a régi világ látszólag zavartalanul folytatódik [86]. Ennek az új irodalmi formának a megalkotása arra mutat, hogy a tanítványoknak olyan új élményben volt részük, amelynek kifejezésére semmilyen meglévő formát nem találtak elégségesnek.

A fenti elgondolás egy másik történetkritikai nehézségbe is ütközik: Jézus szégyenletes kereszthalála mélyen megrendítette tanítványait. Ha semmi új nem történt velük (csak éppen megvitatták maguk között a történeteket), hogyan állíthatják, hogy Jézus nemcsak úgy él tovább, mint Ábrahám, Dávid és Jeremiás, Istennel és Istennél, hanem úgy, mint az Egyház jelenlévő és aktív Ura, aki Isten saját dicsőségét és méltóságát birtokolja, és Isten hatalmát gyakorolja?

Ha meggondoljuk, hogy milyen sokrétű és milyen mennyiségű tanúságtételt tartalmaz az Újszövetség arról, hogy a tanítványoknak Jézus valóban megjelent, nem tudunk megszabadulni a gyanútól: nem a szöveg tárgyilagos vizsgálata, hanem a hermeneutikán túli okok miatt állítják a fenti szerzők, hogy az Újszövetség szerint a megjelenésekről szóló szövegek valójában nem megjelenésekről szólnak. Arra kell következtetnünk, hogy itt (kritikusan meg nem vizsgálta) filozófiai előfeltételek befolyásolják az egzegéta következtetéseit, mégpedig a Bultmanni iskola előfeltételei: a világ zárt ok- és okozatrendszer, amely kizárja az isteni beavatkozás lehetőségét. Isten csak az emberi szubjektum mélyén hat. Ez a filozófia teljes egészében csak Bultmann és Marxsen egzegézisét határozza meg, de kisebb mértékben a korai Pesch, Schlette, Fiedler és Broer gondolkodására is hat. Ezért látszik számukra valószínűtlennek, vagy egyenesen lehetetlennek, hogy a feltámadt Jézus eszkatológikus valósága érzékeinkkel is felfogható módon jelenjék meg a mi világunkban.

A bultmanni világnézet végső fokon feltételezi az embernek az anyagi világtól való elidegenedését. Az ember ugyan a technika révén megpróbálja meghódítani és kihasználni az anyagi világot, de lelke mélyén meghasonlott vele [87]. Isten csak az emberi tudatban működhet, és ezért az anyagi világ, az emberi test, Krisztus sírban fekvő, keresztre feszített testét is beleértve, kívül esik az üdvösség lehetőségén. Krisztus teste nem támadt új életre, mivel ilyen „csoda” lehetetlen. De, ha fel is támadt volna, ez teljesen fölösleges és értelmetlen „beavatkozás” lett volna.

Foglaljuk össze eddigi vizsgálataink eredményét. Először a Feltámadással és a Feltámadott megjelenéseivel kapcsolatos szövegeket elemeztük, különös tekintettel a legkorábbi és legteljesebb kérügmá szövegre (1). Utána a szövegek alapján összefoglaltuk azokat a történeti tényeket, amelyek a történeti kritika módszerével megállapíthatók (2). Majd azokat a fölteséseket vettük sorra, amelyek úgy próbálják a fenti tényeket megérteni, hogy a Feltámadás minden lehetőségét kizárják. Láttuk, hogy ilyen alapon egynek sem sikerült a tények összességét ferdítés, illetve elhallgatás nélkül megmagyaráznia (3). Végül néhány olyan fontos mai feltevést vizsgáltunk meg, amelyek elfogadják ugyan valamilyen formában a Feltámadást, de – különböző filozófiai előfeltételek alapján – különböző módon magyarázzák az újszövetségi



szövegek értelmét. Míg az előző csoport nyíltan elvetette az újszövetségi értelmezést, ezek a biblikusok az újszövetségi író „szándéka” szerint akarják a történeteket megmagyarázni (4). Erőfeszítésük azonban nem járt sikerrel, mivel az Újszövetség szerzőivel szembenálló filozófiai előítéleteik alapján a szentírási szövegeket félremagyarázták.

Az említett feltevések vizsgálata több pozitív meglátáshoz is vezetett.

1. Jézus halála és feltámadása elválaszthatatlan: együtt alkotják a megváltás egyetlen eszkatológikus művét.

2. A Feltámadás azonban nem redukálható Jézus kereszthalálának értelmére. A sírba temetett halott Jézust Isten Lelke új életre keltette: a Feltámadott az Új Ember, a végleges, eszkatológikus Világ kezdete.

3. Ez az „eszkatológikus kezdet”, az elsősülött a sok testvér közül, kinyilvánítja magát a mi világunkban azoknak, akiket Isten erre kiválasztott. Csak azok, csak akkor és csak addig látják, amikor és amíg Ő akarja: a Feltámadott valósága és a mi világunk között „végtelen minőségi különbség” van. De éppen transzcendens, isteni létmódja teszi lehetővé, hogy a feltámadt Jézus nemcsak rajtunk kívül, hanem bennünk is létezzen, belülről formáljon át, a mi új életünk forrása legyen.

4. Az üres sír kiegészíti a megjelenések mondanivalóját. A Feltámadott váratlan megjelenései és eltűnései a két világ közötti beláthatatlan különbséget mutatják; az üres sír azonban azt hirdeti, hogy az új világ és a régi között mégis van folytonosság. Hiszen Jézus nem merőben új és más testet kapott, hanem a Szentlélek Jézus földi testét, a régi kozmosz szerves darabját alakította át az új, végleges Teremtés középpontjává. Krisztus feltámadt testéhez fog a mi feltámadott testünk is hasonulni [88], az anyagi világ pedig nem semmisül meg, hanem végleges, eszkatológikus formájában a feltámadt emberiségnek lesz megfelelő „környezete” [89].

## 5. A Feltámadás az alapvető teológiában

Miután összefoglaltuk az irodalom- és történetkritikai kérdéseket, a következőkben a feltámadt Jézus valóságát és a feltámadás tényének hitelességét fogjuk a filozófia és teológia egészének szempontjából röviden megvizsgálni.

### a) Az ismeretelméleti kérdés

Eddigi vizsgálódásaink megmutatták, hogy el kell kerülnünk két végletes ismeretelméleti álláspontot: 1. Nem fogadhatjuk el azt a naiv realizmust, amely szerint Pál és a tanítványok a feltámadt Jézust a maga teljes eszkatológikus valóságában látták. 2. Ugyanúgy tarthatatlan az a nézet, amely szerint a feltámadt Jézus megjelenéseiről szóló szövegek a szubjektív képzelet szüleményei, vagy – ami végső fokon egyre megy – olyan irodalmi fogások, amelyek nem tényleges megjelenést, hanem valami mást akarnak kifejezni [90].

Hogy pontosabban fogalmazhassunk, vizsgáljuk meg azt az újszövetségi írást, amely véleményünk szerint a legvilágosabban fejezi ki az Újszövetség álláspontját a feltámadt Krisztus megismeréséről.

Szeretteim, már most Isten gyermekei vagyunk, de hogy mik leszünk, az még nem nyilvánvaló. Tudjuk azonban, hogy amikor megjelenik, hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk Őt úgy, amint van (1Jn 3, 2) [91].

A hagyomány szerint az Urat úgy látni, „amint van”, Isten színelátását jelenti, mivel a feltámadt Krisztus teste – a földi Jézus halandó testével ellentétben – többé nem rejti el az isteni dicsőség sugárzását; ellenkezőleg, a Szentlélek Jézus emberségét annyira tökéletessé tette, hogy az az istenséget minden „szűrés” nélkül, teljesen transzparensten közvetíti. Az Urat tehát csak akkor láthatjuk meg úgy, „amint van”, amikor teljesen megtisztultan, feltámadt testünk az Ő feltámadt testének természetében részesedve, hozzá egészen hasonlók leszünk. Ez nyilván az

apostolokra is vonatkozott. Így érthető, hogy Szent Tamás a hagyományt összegezve, a Feltámadt Úr megjelenéseit „nyilvánvaló jeleknek” (*evidentissima signa*) tartja, amelyek által Jézus megmutatta magát övéinek [92]. *Jelek* voltak, amennyiben a tanítványok érzéklő ismeretmódjához és szükségleteihez mérten különböző módon közvetítettek [93]; *nyilvánvaló jelek* voltak, amennyiben felismerhetően jelezték és közölték a Feltámadt Úr valóságát. Pál elsősorban a Feltámadt Úr eszkatológikus dicsőségét fogta fel, a tanítványok a Feltámadt testének a megfeszített testével való azonosságát. Máskor a megjelenés Jézus Isten dicsőségébe való bemenetelét jelentette ki (a mennybemenetel Lukács Evangéliumában és az Apostolok Cselekedeteiben: Lk 24, 50-53; ApCsel 1, 6-11. Vö. Jn 20, 17-18). Félreismernék a mennybemenetel látomásának jel voltát, ha ezt valóságos úrutazásnak gondolnánk, és a fölemelkedés sebessége után érdeklődnénk. Amit az apostolok láttak, a számukra láthatatlan és kifejezhetetlen transzcendens valóságot fejezte ki: Jézus embersége emberi voltát megtartva Isten létmódjában részesedik. Hasonlóan értelmetlen volna az a kérdés, hogy vajon Jézus megemésztette-e azt a darab halat, amelyet a tanítványok szemeláttára elfogyasztott (Lk 24, 42-43). Az étkezéssel ugyanis pusztán azt jelezte, hogy nem szellem, hanem valóságos testben támadt fel.

Fontos, hogy megvizsgáljuk az érzékek szerepét és jelentőségét a Feltámadott felismerésében. Rendszerint az érzékek felismerik valakinek a jelenlétét (Saul kísérői hallják a hangot, de senkit sem látnak: ApCsel 9, 7; Mária Magdolna kertésznek véli Jézust: Jn 20, 15; az Emmauszba igyekvő tanítványok nem ismerik fel az Idegent: Lk 24, 16; mikor a tizenegyedik megjelenik Jeruzsálemben, kísértetnek nézik: 24, 37), de csak a hit megvilágosodásával ismerik fel ebben a valakiben Jézust [94]. Szent Tamás szép kifejezésével: az apostolok *oculata fide* (szabadon fordítva: szemmel látó hitben) ismerik fel a Feltámadott Urat. Az érzéki tapasztalás szerepe mutatja, hogy a Feltámadott valóban a mi világunkban jelenik meg. A hit szükségessége pedig kinyilvánítja, hogy a Feltámadott a mi világunkat meghaladó, eszkatológikus valóság. Úgy is mondhatjuk, hogy ez az új ismeretmód, a hit által éleslátóvá tett szem, megfelel a jelenések természetének, amennyiben ezek a Feltámadott végső, eszkatológikus megjelenését elővételezik. Az apostolok testükkel és lelkükkel, egész hit által megszentelt emberségükkel tapasztalják meg a Feltámadottat. Ezzel tanúi lesznek annak a valóságnak, amiben az idők végén minden választott részesedni fog: testünkkel, lelkünkkel, egész megdicsőült emberségünkkel fogjuk a Feltámadottat látni: „Ez a Jézus ... úgy jön el, ahogyan szemetek láttára mennybeszállt” (ApCsel 1, 11). Ennyiben az apostoli tanúságtétel egybefogja a földi Jézus életét, a Feltámadott megjelenéseit, és elővételezi az eszkatológikus beteljesedést is.

A Feltámadott megjelenései megtanítják az Egyházat, hogy fölismerje Krisztus állandó jelenlétét és működését a szentségekben, elsősorban az Eucharishtiában. Az Eucharisztikus jelenlét és a Feltámadott megjelenései között szerkezeti hasonlóság van. Mind az Eucharisztia, mind a húsvéti megjelenések hatékony jelei Krisztus személyes jelenlétének és a hívőt átforgató tevékenységének. Mindkét esetben az érzéki ismeret és a hit együttes működésére van szükség ahhoz, hogy a jelet, mint jelet fölismerjük. A különbség abban rejlik, hogy a megjelenések magát Krisztust láttatják meg az apostolokkal olyan formában, amely felfogható és elviselhető a halandó ember számára. A szentségek azonban nem emelik fel érzékeinket a Jézus-látásig: érzékeinkkel az Eucharishtiában csak kenyeret és bort tapasztalunk. De a hit révén felfogjuk benne az élet kenyerét és a lélek italát, magát Krisztust, aki lelkünket és testünket önmagával táplálja az örök életre. Így a megjelenések szükséges előkészítői a szentségi rendnek. A tanítványoknak előbb meg kellett látniuk az Urat a kenyértörésben, hogy az egész Egyház hitét megerősítsék az Eucharishtiában való láthatatlan jelenlétében.

## **b) Mennyiben vezet el az értelem a Feltámadás hitéhez?**

Jézus feltámadása nem tartozik a megszokott történeti események sorozatába. De kezdőpontja (*terminus a quo*) (Jézus halála, sírban fekvő holtteste) és hatásai (pl. az üres sír, a

tanítványok hite Jézus feltámadásában, igehirdetésük rendkívüli sikere, vértanúhaláluk) minden további minősítés nélkül történelmi tények. A mi világunkban, meghatározott helyen és időben történtek, és elvben mindenki meggyőződhetett valóságukról. A Feltámadás végpontja (*terminus ad quem*) azonban a megdicsőült Krisztus, aki túllépett a mi világunkon, és az isteni létrendbe tartozik [95]. De éppen azért, mert a történelmen túli isteni valóság, új módon egyúttal a történelemben is jelen van, mint annak transzcendens beteljesítője. Olyan végcél, aki az emberiséget és az egész világegyetemet önmagához vonzza [96]. A Feltámadás utáni rövid megjelenések ennek az állandó aktív jelenlétnek a látható jelei. A történelemtudomány e jelenések egészen új feladat elé állítja, amennyiben minden eddigi történelmi kategóriát szétfeszítenek. Elvben nem tapasztalhatta meg őket mindenki, hanem csak Istentől előre kiválasztott tanúk, akiknek a Feltámadott szuverén szabadsággal megjelent. Ugyanakkor egymástól független tanúk egybehangzó tanúságával bizonyítható, ami minden történelmi tény előfeltétele. A történelemtudomány ezért alapos szorítóba kerül: egyrészt nem zárkozhat el a jelenések ténye elől, másrészt a saját illetékességi körén belül nem tudja „elhelyezni” őket. Mint történelemtudomány csak annyit állíthat, hogy az általánosan igazolható történelmi tények összefüggéseit (a Feltámadás előzményeit és evilági következményeit) semmilyen evilági okkal nem lehet elégségesen megmagyarázni. Minden olyan redukciós kísérlet, amely a valóságos Feltámadást és a valóságos megjelenéseket kizárja, csak az általánosan igazolható tények elhallgatásával, vagy elferdítésével sikerülhet. Ahhoz azonban, hogy valaki a Feltámadás és a Feltámadott megjelenéseinek valóságát elismerje, a történelmi kutatás nem elégséges: ehhez már hit kell. Olyan hit, amellyel elfogadjuk az Atya lelkünk mélyén meghallható tanúságát a Fiúról. A történelemtudomány mégis nagy szolgálatot tesz a hitnek, amennyiben megmutatja, hogy a racionalista kibúvók zsákutcába torkollnak.

Önmagában azonban a legalaposabb történelmi érvelés sem elegendő arra, hogy valaki a Feltámadást hihetőnek gondolja el, ha filozófiai feltevései ennek lehetőségét eleve kizárják. Ezzel szemben, ha a Feltámadást egy egyetemes fejlődési folyamat transzcendens betetőzésének fogjuk fel, egyszerre sokkal érthetőbbé válik. A világmindenség egyetemes fejlődésének filozófiai megértése megmutatná, hogy a Feltámadás minden alapvető újdonsága ellenére sem mond ellent az egyetemes fejlődés filozófiai törvényszerűségeinek, bár mint a történelemtudomány immanens erőin túlmutató transzcendens beteljesülés, abból le sem vezethető. Itt csak a gondolatmenet vázlatát adhatjuk.

Az a gyakran hangoztatott és még gyakrabban föltételezett elképzelés, hogy a természet önmagában megmagyarázható, zárt ok és okozati rendszert alkot, se tudományosan, se filozófiai nem igazolható, ugyanakkor gyökeresen szemben áll a teremtés keresztény tanításával. Ti., ha a világot egy Transzcendens Szabad Ok teremtette, a világ szükségképpen nyitott ennek a Szabad Oknak a kezdeményezéseire. A Transzcendens Ok nem kapcsolja ki a teremtett, másodlagos okok tevékenységét. Ellenkezőleg: arra képesíti őket, hogy természetük szerint tevékenykedjenek. Sőt bizonyos rendszerességgel arra emeli fel a teremtett okot, hogy önmaga természetét felülmúló okozatot hozzon létre [97]. Ebben az elgondolásban a kozmosz fejlődési folyamata természetes analógiája a biblikus csodáknak, és mindenekelőtt Krisztus Feltámadásának. Azokra az ontológiai „ugrásokra” gondolunk, amely az élettelen anyagtól az élőhöz, és az élőből a szellemi létezőhöz vezet. Ahhoz, hogy ezekből az ugrásokból Isten transzcendens teremtő tevékenységére következtethessünk, a következő alapelvek érvényességét tételezzük fel: 1. Az ok és okozat között szükségszerűen arányosság van; egyszerűbben: semmi sem adhatja azt, amit valamiképpen nem birtokol. Ennek az elvnek a tagadása végső fokon arra a képtelen következtetésre vezetne, hogy a semmi és a valami között nincs különbség. 2. Az élettelen és élő anyag, továbbá az ember és a többi élőlény között minőségi különbség van: az élő anyag magasabb fokú létező, mint az élettelen; úgyszintén az ember magasabb létrendbe tartozik, mint a többi biológiai létező. Ha ez így van, akkor nemcsak az élettelen anyag, hanem az élő létrejötté, és az ember létrejötté is olyan sajátos transzcendens oksági tevékenységet

kíván, amely az élettelen anyagot arra képesíti, hogy közreműködjék az élet létrehozásában, az ember őseit pedig arra, hogy szellemi lélekkel megáldott lény(eke)t szüljenek [98].

Krisztus feltámadása gyökeresen különbözik a kozmikus fejlődés ezen „csodáitól”, inkább a teremtés kezdeti aktusához hasonlítható. Ti. itt a másodlagos okok képessége és a végső eredmény között beláthatatlan távolság van, ezért az isteni beavatkozás is szemmel láthatóbb és radikálisabb. Krisztus halott testének életre támasztása, az új és végleges teremtés kezdete: Krisztus az elsőszülött sok testvér közül, az eszkatológikus emberiség zsengeje. Mégis e végtelen „ugrás”, e végtelen minőségi különbség ellenére is megállapíthatunk bizonyos folytonosságot. Az új teremtés nem semmiből jön létre, hanem a Krisztus keresztre feszített és sírba helyezett testéből és lelkéből, amellyel az örök Fiú az emberi szeretet legnagyobb aktusával a kereszten véglegesen átadta magát Atyjának. De ezek az emberi „okok”, helyesebben előfeltételek elégtelenek arra, hogy a feltámadt Krisztus valóságát létrehozzák: az Atya isteni ereje támasztotta Jézust új életre.

Ha egyszer a Feltámadás valóságát hitben elfogadtuk, a világmindenséget és az emberi történelmet egészen új fényben látjuk. Többek között:

1. Megértjük, hogy a kozmikus fejlődés pozitív cél felé halad. A fejlődés minőségi ugrásai (élettelenből élő anyagig, állatból az emberig) nem a véletlen kegyetlenül abszurd játéka, amely a naprendszer előregedésével előbb-utóbb szükségszerű tragédiába torkollik, hanem a fejlődési folyamatból le nem vezethető végső beteljesedés első lépései.

2. Ha a Krisztus feltámadása valóság, akkor az emberi szívnek az élet, igazság, jóság és szeretet abszolút teljességére irányuló vágyai nincsenek halálra ítélve, hanem legvakmerőbb reményeinket is meghaladó beteljesülést nyerne.

3. S ez a beteljesedés az ember természetes testi-lelki egységét nem szakítja szét, hanem inkább tökéletessé teszi. Krisztus feltámadt testével egyesülve az ember lelke és teste együtt részesedik az örök életben, és otthonra talál egy új, Isten Lelkétől átformált teremtésben.

## Harmadik fejezet: A kezdet

### 1. Jézus szűzi fogantatása

Az Újszövetség a szűzi fogantatást az Evangélium szerves részeként mutatja be. De nem a tömegeknek szánt látványos csoda: az Evangéliumok szerint csak Mária, József, esetleg Erzsébet tud róla.

A szűzi fogantatás és a feltámadás titka között mély alkati hasonlóság, illetve folytonosság van: az első az Új Ember teremtésének kezdete, a második annak beteljesedése. Bibliai és patrisztikus nyelven, az Új Ember első és második, végső születését jelentik. Mindkettő Isten közvetlen teremtő működésének eredménye; valóságát és értelmét csak az fogja fel, akinek Isten kinyilatkoztatta.

Bultmann és követői szerint Jézus szűzi fogantatását nem lehet ténynek tekintenünk. Az újszövetségi történet formája ugyanis hellén mítoszból ered: a földre szálló isten teherbe ejt egy szűz leányt; a születő gyermek ember-formájú félisten lesz. Az Újszövetség ezt a mitológikus formát használta fel arra, hogy Jézus születésének üdvösséghez vezető jelentségét érzékeltesse. Ha valóságos tényként fogjuk fel, félreismerjük a mítosz értelmét, és a mai hívőt fölösleges hitbéli nehézség elé állítjuk: a mai ember nem tudja elfogadni, hogy Isten ilyen közvetlenül beavatkozzék a biológiai élet rendjébe [99].

Újabban több katolikus teológus is követi ezt az irányt. Elismerik a szűzi fogantatás értelmét: Jézus Isten ajándéka az emberiségnek; de megkérdőjelezi történeti valóságát. Szerintük a történet a fenti elvont igazság konkrét, legendaszerű kifejezési formája [100].

Mi ennek ellenére azt tartjuk, hogy a szüzi fogantatás értelme elválaszthatatlan annak tényétől. Nemcsak azért, mert az általános egyházi tanítóhivatal alapján ez a tény hitünk szerves része, hanem mert azt már a szentírási szövegek is világosan tanítják. Vizsgáljuk meg előbb részletesebben a szüzi fogantatás szentírási értelmét, majd tényyszerűségét.

A szüzi fogantatásról szóló hagyományok nyelvezetéből és stílusából arra következtetünk, hogy nem hellén-keresztény, hanem palesztinai zsidó-keresztény miliőben formálódtak. Már ez a tény is valószínűtlenné teszi, hogy hellén mítoszok hatására íródtak. Tartalmuk is lényegesen különböző: A mítoszok istenei a szüzekkel hálnak – Mária szüzi fogadásának leírásában semmilyen szexuális motívum nem játszik szerepet. A Szentlélek nem nemzi, hanem Mária testéből, emberségéből teremti Jézust [101]. Ereje „beárményolja” Máriát, mint ahogyan Jahve titokzatos jelenléte felhővel árnyékolja be a Templom szentélyét. A mítoszokban az istentől teherbe ejtett nő olyan emberfeletti hőst szül, aki félig isten, félig ember. Mária egy egyszerű embert szül, akinek istenfűsága nem teszi emberfölöttivé emberségét, sem embersége nem kisebbíti istenfűságát.

Az újszövetségi szüzi fogadás elbeszélésekhez az Ószövetségben vagy a nem-kanonikus zsidó irodalomban sem találunk szoros értelemben vett párhuzamot. Ennek ellenére a legközelebbi hasonlóságot az ószövetségi meddő asszonyok történetei nyújtják: Sára, Manóah felesége, és Anna. Férjük erejéből ezek az asszonyok nem képesek gyermeket foganni. Egyedül Isten irgalma veszi el szégyenüket, meddőségük „átkát”. Ezért a gyermek (Izsák, Sámson és Sámuel), jóllehet a férj és feleség közösüléséből származik, Isten különleges ajándéka: a szülők természetesen Istennek szentelik, és különleges szerepe lesz az isteni üdvösségtervben. Ez az ószövetségi háttér megvilágítja Jézus szüzi fogantatásának titkát, de egyben kiemeli összehasonlíthatatlan újdonságát is:

Mária szüz, aki még nem élt férjével. Nem vágyik gyermekre, és emberileg nem számíthat gyermekre – (Jézus fogadása) a teremtés meglepetése. Nem arról van szó, hogy Isten nagylelkűen teljesít egy emberi kérést; Isten kezdeményező tette túlmegy mindazon, amit férfi vagy nő valaha is álmodott [102].

Lukács könyvében ez az isteni tett a második Ádámot hozza létre (3, 23. 38), az új teremtés kezdetét. A teremtés hajnalán az ősvizek felett lebegő Lélek életet hív elő, hasonlóképpen az Új Teremtés a Szentlélek műve Mária méhében (Ter 1, 2; Lk 1, 35).

Máté Evangéliuma szerint a Szentlélek teremtő aktusa Üdvözítőt hoz közénk, aki „megszabadítja népét bűneitől” (Mt 1, 21).

Mind a két elbeszélés megmutatja, hogy az emberiség, férfi és asszony a saját erejéből sem az új emberiséget (Lk), sem a bűnbocsánatot nem tudja létrehozni (Mt). Az Üdvözítő, az Isten Szentje, nem születhetett emberi kezdeményezésből, hanem egyedül a Szentlélek erejéből. Jézus nem két ember, férj és feleség egymás iránti szerelmének a gyümölcse, hanem az Isten irántunk való szeretetének emberi tevékenységgel ki nem érdemelhető ajándéka [103].

Lukácsnál a szüzi fogantatás nemcsak az isteni ajándék abszolút ingyenességét, hanem Jézus istenfűságát is kijelenti. Lk 1, 34-35 világossá teszi, hogy Jézust azért fogják Isten Fiának hívni, mert a Szentlélek erejéből szüzen fogantott. Az „Isten Fia” kifejezés itt biztosan több mint messiáskirályi cím: Jézus azért Isten Fia, mert Ő a *to gennomenon hagion*, „a születendő szent”, akit egész valóságában a Szentlélek teremtett. Közvetlen Istenhez tartozása kizárja a földi atyaságot: egyedül Isten lehet atyja. Ezért Jézus teljes valósága és élete, minden szava és gesztusa mennyei Atyjához való viszonyát fejezi ki.

Ha Jézus mennyei Atyjához való viszonyát összehasonlítjuk a mi Istenhez való kapcsolatunkkal, a különbség szembeszökő. Mi földi apánk gyermekeinek születünk, és egész életünkön át ez a kapcsolat (vagy e kapcsolat hiánya) pozitív és negatív értelemben befolyásolja azt, amik leszünk. Az a tény, hogy a keresztségben és hitben Isten gyermekeivé válunk, egész lényünket megszenteli, fölemeli, de a földi apához való természetes kapcsolatot nem szünteti meg. Még a legnagyobb szentről sem mondhatjuk el, hogy minden megnyilvánulása „maradék

nélkül” a mennyei Atyát nyilatkoztatja ki: a földi apától való származása, és a vele való kapcsolat az Istennel való kapcsolatot közvetetté teszi. Nem mondhatjuk el róla, hogy egész lénye és élete a mennyei Atyáról beszél nekünk. Sok szava és tette pusztán csak földi atyjára emlékeztet [104].

Miután a szüzi fogantatás jelentését megvizsgáltuk, lássuk, mit lehet a tényről történetileg megállapítani.

1. Ellentmond a tényeknek az a meglehetősen elterjedt feltevés, amely szerint a Jézus származása iránti érdeklődés csak jóval Jézus halála után, az evangéliumi hagyományképződés utolsó szakaszában ébredt fel. Hiszen Jézus Dávidi származása már a legősibb, a Római Levél írása előtt megfogalmazódott kérügmá része (Róm 1, 3).

2. Máté és Lukács nemcsak megemlíti, vagy föltételezik a szüzi fogantatás tényét, hanem az Evangélium szerves részeként állítják [105].

3. Jn 1, 13 a korai Atyáknál előforduló, minden János-Evangélium kéziratot megelőző szövegváltozata szintén állítja a szüzi fogantatás tényét:

... mindazoknak, akik hisznek annak a nevében, aki (ti. Jézus) nem vérből, sem a test ösztönéből, sem a férfi akaratából, hanem Istenből született [106].

Egyébként az általánosan elfogadott szövegváltozat, ha közvetlenül nem is arról beszél, de feltételezi a szüzi fogantatás ismeretét. Ti. az egyszülött Fiú szüzi születésének mintájára írja le a hívők lelki újjászületését: „akik nem vérből, nem a test ösztönéből, sem a férfi akaratából, hanem Istenből születtek”: ez szó szerint csak a szüzi születésre vonatkozhat, a hívőkre csak másodlagosan [107].

4. Nemcsak az egymástól különböző környezetben, különböző szerző által írt három Evangélium állítja a szüzi fogantatás tényét; mind a három szerző már az Evangéliumok előtt kialakult közös hagyomány(ok)ból merít [108]. Egyébként a Lukácsnál korábbi Máté-Evangélium olyan tömören, egyetlen kifejezéssel mondja el a szüzi fogantatást („ami benne fogant, az a Szentlélektől van” (1, 20)), hogy az csak olyan olvasó számára érthető, aki erről már előzőleg részletesebben értesült. Ugyanis a szüzi fogantatásról az olvasó nem találna eligazítást semmilyen párhuzamos ószövetségi vagy egyéb nem-keresztény héber szövegben. E tömör fogalmazás tehát feltételez egy részletesebb, az Evangéliumot megelőző hagyományt [109].

Tehát a szüzi fogantatás hagyományának a három Evangélium előtti, palesztinai zsidó környezetre visszanyúló hagyománya igazolható adat. A szüzi fogantatás ténye azonban rejtve marad a történelmi kutató előtt: csak hittel tudjuk elfogadni, és a hit fényében tárul fel értelme [110]. A történelmi adatok azonban, amint láttuk, nem mondanak ellen a hit állításának. Sőt, R. Brown szerint „könnyebb az újszövetségi adatokat történelmi alapon megmagyarázni, mint azt föltételezni, hogy a szüzi fogantatás pusztán teológiai célt szolgáló irodalmi fikció” [111].

## 2. Jézus „testvérei”

A 4. századtól kezdve vannak adataink arról, hogy az Egyház egyhangúlag tanította Mária örökös szüzességét. A 16. században létrejött protestáns egyházak ezt a tanítást elvetik, de elfogadják Jézus szüzi fogantatását (az utóbbit csak a 18. században kezdik tagadni a racionalista protestáns biblikusok). A protestáns kritika arra hivatkozik, hogy az Újszövetség Jézus testvéreiről beszél, tehát Máriának Jézuson kívül több más gyermeke is volt; így nem maradhatott szüz egész életére.

Az újszövetségi adatok azonban korántsem ilyen egyértelműek. A Szentírás sehol nem említi, hogy Máriának Jézuson kívül gyermeke lett volna. De tény, hogy többször utal „Jézus (fiú) testvéreire” (Mk 3, 31-35; 6, 3; Jn 2, 12; 7, 3-9; Gal 1, 19; 1Kor 9, 5), Márk egyszer leánytestvéreit is megemlíti (6, 3). A fiútestvérek közül négynek a nevét is tudjuk: Jakab, József (illetve Józész vagy Józét), Júdás és Simon (Mk 6, 3).

A megfelelő arám szó jelenthet akár édestestvért, akár más közeli vérrokont. Az Újszövetség sehol sem világítja meg, milyen értelemben használja ezt a kifejezést. De több jel mutat arra, hogy Jézus esetében nem édestestvérekre, hanem közeli rokonokra utal.

Ha Jézus testvérei Mária gyermekei, Jézusnál fiatalabbnak kellett lenniük. Jézus elsőszülött a lukácsi hagyomány szerint (Lk 2, 7). De a korabeli zsidó társadalomban fiatalabb testvérek nem viselkedhettek úgy az elsőszülött fiúval szemben, mint ahogyan a hagyomány szerint Jézus „testvérei” tették: „bölcs” tanáccsal látják el (Jn 7, 3-5), sőt véget akarnak vetni nyilvános működésének (Mk 3, 21. 31).

A 2. század kezdetétől fogva találunk kifejezett állításokat Mária örök szüzességéről [112]. Ugyanabban az időben több apokrif irat, mint ismert tényről említi, hogy Jézus „testvérei” József előző házasságából származnak [113]. Azonban a tanítás csak az Efezusi Zsinat után lesz általánossá; fokozatosan hivatalos egyházi tanítássá válik, és mind a keleti, mind a nyugati liturgiában a „mindenkor szűz” Mária egyik leggyakoribb megszólításává emelkedik [114].

Mindebből világos, hogy a Szentírás és a korai hagyomány alapján a kérdés eldönthetetlen. Ugyanakkor egyik sem tagadja Mária örök szüzességét; sőt, több szentírási és korai hagyományból származó adat ezzel könnyebben összeegyeztethető. A katolikus hívő számára azonban a döntő érv az általános rendes tanítóhivatal tanítása; emiatt fogadja el.

Ha megvizsgáljuk ennek a hittételnek az összefüggéseit, akkor kiderül, hogy nem jelentéktelen történelmi részletkérdésről van szó. Csak Mária örök szüzességének fényében érthetjük meg az Egyház misztériumát, és az Egyházon belül a szűzi hivatás fontosságát. Nyugodtan állíthatjuk, hogy még mielőtt kifejezett tanítássá emelkedett volna, a Mária örök szüzességében való hit már adva volt Mária és az Egyház titkának kölcsönös egymásban-foglaltságában. Az Egyház hivatása, hogy megőrizze örök szüzességét, azaz, hite és szeretete sértetlen maradjon, és minden belső megosztás nélkül adja át magát vőlegényének, Krisztusnak (vö. 2Kor 11, 2; Ef 5, 25-27). Mária a Szentírás és a hagyomány szerint az Egyház e végső tökéletességének elővétele és záloga. Ha az Egyház hivatása örök szüzesség, Máriaé is az kell, hogy legyen [115].

Bár a gnosztikus keresztény iratok is feltételezik Mária örök szüzességét, félreértik jelentőségét. Szerintük Mária azért maradt szűz, mert a gyermekszülés az önmagában rossz anyagi világot sokasítja. Bár a nemiség negatív értékelése valóban befolyásolja a kezdeti monasztikus élet egyes formáit, az Atyák nem gnosztikus alapon értelmezik Mária örök szüzességét: Mária egészen és visszavonhatatlanul Istennek szentelte magát; ez a Lk 1, 34-ben kifejezett szándék értelme: „Hogyan történik meg ez, hiszen férfit nem ismerek?” Mária méhe az Atyák szerint az Újszövetség új frigyszekrénye, amelyet a Szentlélek beárnyékol, az új szentély, amelyet Isten jelenléte mindörökre megszentelt. Senki nem léphet be abba a szentélybe, amelyet Isten önmagának választott lakásul. Elképzelhetetlen számukra, hogy ezt a teljes és végleges Istennek szenteltséget Mária nemi kapcsolatokkal kompromittálja. Nem mintha a nemi kapcsolat erkölcsi rossz volna. De a teremtett világhoz köt, és összeférhetetlen a jelen üdvrendben a *közvetlenül* Istennek szenteltség állapotával [116].

Mária örök szüzessége nem azt jelenti, hogy anyasága Jézusra korlátozódik. A lelki anyaság rendjében Jézus csak elsőszülött gyermeke Máriának. Mária hite, teljes Istennek adottsága egyetemes anyaságban teljesedik ki. Az Atyák szerint Jn 19, 25-27 (ha együtt olvassuk Jn 16, 21 és Jel 12, 1-6. 17-tel) megmutatja Mária szerepét a hívők születésében. Jézus anyja a kereszt lábánál állva, hitével és szeretetével egészen közletről vesz részt Fia áldozatában. Ezért Jézus a keresztben a szeretett tanítványban jelképezett minden tanítványát Mária gyermekének jelenti ki: „Asszony, íme a te fiad”. Mária anyasága tehát olyan egyetemes kiterjedésű lesz, mint az Egyházé: a föld minden népét, az egész történelmet átfogja. Ezt az egyetemes lelki termékenységet nem korlátozhatja a néhány gyermekre kiterjedő biológiai anyaság [117].

### 3. A Szent Család

Jézus szüzi fogantatása sok félreértésre adott alkalmat: ha Jézus nem Józseftől született, ha József és Mária nem éltek nemi életet, nem is lehettek igazi házastársak: látszólagos házasságuk egyetlen célt szolgált csupán: megvédeni Mária tisztességét azok előtt, akik Jézus igazi történetébe nem voltak beavatva. Ilyen különös helyzetben, hogy fejlődhetett ki igazi bensőséges házastársi kapcsolat? Hiszen az csak bűnre vezető alkalom lett volna. Továbbá, ha Jézust nem József nemzette, akkor József csak *pater putativus*-a lehet Jézusnak: az emberek Jézus atyjának vélik, de valójában semmilyen értelemben sem atyja.

Az Evangéliumok figyelmes olvasása révén azonban egészen más képet nyerünk. Máté és Lukács egyszerre állítják a szüzi fogantatás tényét és Mária és József házasságának valóságát (Mt 1, 16. 20. 24; Lk 2, 5). Máté különösen is hangsúlyozza, hogy József Isten parancsára veszi magához feleségét, Máriát és gyermekét. Az angyal József parancsára adja a Jézus (Jehoshuah) nevet a megszületett gyermeknek. Ez utóbbi a zsidó társadalomban jelzi, hogy fiának fogadja el (Mt 1, 24-25). Az Evangélium szerint így, József révén lett Jézus Dávid házának tagja, és azon ígérek beteljesítője, amelyeket Isten Dávid családjának tett [118].

A fiúvá fogadás jogi tényét igen komolyan vették Izraelben. A törvényesen örökbe fogadott fiút mindenben egyenlőnek tekintették a biológiai leszármazottal. Ám Jézus esetében nemcsak jogi tényről van szó. Isten adja a gyermeket Józsefnek, s ez az isteni adomány sokkal valóságosabb kapcsolatot teremt Jézus és József között, mint amilyenre bármilyen jogi aktus képes: Jézus bizonyos értelemben József gyermeke lesz. József különleges „atyaságát” jobban megértjük, ha más örökbefogadó apa helyzetével hasonlítjuk össze. Az utóbbi esetében mindig van egy „valódi, biológiai apa”, aki a gyermeket nemzette, és ezáltal állandó vérségi kapcsolat van közte és gyermeke között, akkor is, ha soha nem látták egymást. Ez a természetes apához fűződő vérségi kapcsolat egy egész életen át – kimondottan vagy kimondatlanul – zavarni fogja az örökbefogadó apához való kapcsolatot. Jézusnak azonban nincs más földi apja, akiről időnként elgondolkozhatna, hogy vajon miért is mondott le fiáról. Jézus mennyei Atyjához való transzcendens kapcsolata nem zavarja nevelőapjához való viszonyát, sőt annak alapot és értelmet ad. Máté szerint József a mennyei Atya képmása és eszköze Jézus életében. József azt teszi Jézusért, Isten Fiáért, amit Jahve tett fogadott fiáért, Izraelért: megmenti a biztos halálból, és visszahozza Egyiptomból az Ígéret Földjére (2, 15). Lukács szerint Jézus a mennyei Atyja iránti engedelmisséget nemcsak közvetlenül, hanem közvetve is gyakorolja azzal, hogy aláveti magát József és Mária akaratának (2, 51).

Amint láttuk, az Evangéliumok hangsúlyozzák, hogy József és Mária valóban házastársak voltak, és Mária fia valóban József fia is lett. Ezen túl találunk néhány olyan fogódzópontot is, amelyből egymáshoz és Jézushoz való kapcsolatukra következtethetünk. Máté szerint (vagy legalábbis azon arám szöveg szerint, amelyből Máté görög szövegét megalkotta) József nem hűtlenség gyanúja miatt akarta Máriát titokban elbocsátani, hanem azért, mert megérezte, hogy Isten avatkozott be jegyese életébe. El akart válni tőle, mert az isteni misztérium közelsége félelemmel töltötte el. A zsidó törvények szerint a házassági hűség kötelezte az eljegyzett menyasszonyt is. Más férfival való nemi kapcsolata házasságtörésnek számított, amelyért a mózesi törvény szerint halálbüntetés járt. Minden igaz, törvénytisztelő izraelitának kötelessége volt, hogy a bűnös nőt feljelentsen. Ez lett volna József kötelessége is, aki egyedül volt biztos abban, hogy Mária gyermeke nem tőle származott. Ezért, ha József házasságtörés gyanúja miatt cselekedett, érthetetlen az evangélista megjegyzése:

Férje, József, *mivel igaz ember volt*, nem akarta őt feljelenteni, hanem arra gondolt, hogy titokban bocsájtja el (Lk 1, 19).

Ez a szövegösszefüggés alátámasztja Krämer elgondolását, aki szerint a görög mögött álló arám szöveget így kellene fordítani:



József, Dávid fia, ne félj magadhoz venni feleségedet, Máriát, amiatt, hogy az, ami benne fogant, a Szentlélektől van (1, 20).

A Szentírásban az isteni üzenetet közlő angyal nyelvén a „ne félj” mindig az isteni misztériumtól való rettegésre utal: Az Isten jelenléte először mindig menekülésre készítet, mivel a megtapasztalt isteni szentség elviselhetetlen súly a halandó és bűnös ember számára. Az angyal ilyenkor biztat, amint itt Józsefet is: Ne félj, Isten azért jön, hogy üdvözítsen, hogy megmentse népét bűneitől [119].

Bár József engedelmesen magához veszi Máriát, feltételezzük, hogy iránta való magatartásában mindig megmaradt a misztérium iránti tisztelet és a „szent félelem”. A kifejezés, „a gyermek és anyja”, amely négyszer szerepel az egyiptomi menekülés történetében, jelzi azt a tiszteletet, amellyel József a gyermeket és anyját körülvette. Azt a sejtést, hogy ez a szórend, „a gyermek és anyja”, szándékos és fontos Máténál, megerősíti Mt 2, 20-21 Kiv 4, 19-20-szal való összehasonlítása. A két szöveg hasonlósága szembeűnő, de annál inkább kiemeli a szórendi változást Máténál: Mózes „fogta feleségét és fiait”, József „a gyermeket és anyját” [120]. Máté elbeszélésében a gyermek áll József gondoskodásának a középpontjában. Mária annyiban József felesége, amennyiben a gyermek anyja.

Mindebből azonban téves volna arra következtetnünk, hogy József és Mária érzelmi magányosságban, lelkileg mintegy elváltan élt volna. Az a Gyermek, aki az isteni misztérium iránti tiszteletre ihlette szüleit, ugyanakkor a lehető legmélyebben össze is kapcsolta őket. Más házaspár történetében a kölcsönös szeretet, amelyet a házassági fogadalom megszentel, és a nemi egyesülés beteljesít, hozza létre az egységet és a gyermeket. A Szent Család esetében a Gyermek (aki Isten ajándéka Máriának először, és Márián keresztül Józsefnek) hozza létre a két házastárs mély egybetartozását. Mind Máté, mind Lukács tanúsítja, hogyan egyesíti Máriát és Józsefet a Gyermek közös szolgálata. Együtt indulnak Betlehembe, együtt szenvedik el, hogy minden szállásról kivetik őket, együtt mentik a Gyermeket üldözői elől, együtt mutatják be a Templomban, együtt keresik és találják meg az elveszett Jézust. A Gyermek állandóan új feladatok elé állítja szüleit. Nemcsak gondoskodniuk kell róla, nemcsak védik, táplálják és tanítják; Jézus sorsa, egyre kibontakozó öntudata újra meg újra próbára teszi Mária és József hitét. Azt gondoljuk, hogy ebben a Jézus szeretetére és szolgálatára kapott közös hivatásban, az egyre nagyobb hitet kívánó misztérium iránti közös engedelmisségben bontakozott ki egymás iránti meleg emberi szeretetük.

A szent család egyedülálló jelenség a világtörténelemben. Azonban Isten az egész emberiségért hozta létre, azért hogy minden keresztény közösség alaptípusa és példája legyen. Hiszen a keresztény közösséget nem az egymás iránti természetes vonzódás hozza létre, hanem a Jézusban való közös hit, a Jézus szeretetére és szolgálatára kapott közös hivatás. Nemcsak a szerzetesi és egyéb keresztény közösségek részesednek a Szent Család misztériumában, hanem a keresztény családok is. Igaz ugyan, hogy legtöbbször még a keresztények sem a Jézus szeretete miatt házasodnak meg, hanem azért, mert szeretik egymást. De ha hívők, akkor a házasság szentségében kérik és megkapják, sőt egymásnak közvetítik Jézus visszavonhatatlanul egyesítő szeretetét. Jézus jelenléte fokozatosan átjárja szerelmüket, segíti őket, hogy átvészeljék kapcsolatuk válságait. S ha a kegyelemmel kitartóan együttműködnek, egymás iránti szeretetük egyre inkább egybeesik Jézus iránti szeretetükkel.

## 4. Jézus Dávidi származása

Az Ősegyház igehirdetésében fontos elem Jézus Dávidi származása. Az apostolok ezzel is bizonyítják, hogy Jézus a megígért Messiás. Az Írások szerint ugyanis a Messiásnak Dávid családjából kell származnia (Mt 2, 5-6).

Ezzel a határozott egyházi állásponttal szemben meglepő, hogy Jézus egyetlen hagyomány szerint sem hivatkozik Dávidi eredetére. Sőt az Evangéliumok szerint ellenségeinek felteszi a kérdést:

Hogyan mondhatják az írástudók, hogy a Messiás Dávid fia? Maga Dávid a Szentlélek sugallatára ezt mondta:

Így szólt az Úr az én Uramhoz:

ülj a jobbomra,

míg ellenségeidet lábad alá zsámolyul alázom.

Maga Dávid Urának hívja őt; hogyan lehet akkor a fia? (Mk 12, 36-37).

Jézus szerint tehát a Messiás azonosságát nem lehet Dávidi származásával kielégítően megmagyarázni. Ha a Messiás egyszerűen Dávid sarja, akkor Dávid (akit Jézus a korabeli zsidósággal együtt a 110. zsoltár szerzőjének tart) nem hívhatja őt urának: hagyományos zsidó felfogás szerint a leszármazott soha nem lehet ura ősének. Jézus nem feleli meg saját kérdését; hagyja, hogy hallgatói elgondolkozzanak rajta: ezzel sejteti, hogy a Messiás eredete és azonossága a Dávid-fiúságnál sokkal titokzatosabb: a Messiás Dávid felett áll.

Ugyanakkor az Evangéliumok szerint Jézus soha nem tagadja Dávidi származását. Megengedi, hogy mások Dávid fiának kiáltás ki, de soha nem akarja Dávidi eredetével igazolni küldetését. János Krisztusa még tartózkodóbb, mint a szinoptikus hagyományé. Feleletre sem méltatja ellenségei kihívását:

Nem az Írás mondta-e, hogy Dávid magvából, abból a faluból, ahol Dávid élt, Betlehemből jön el a Krisztus? (Jn 7, 42)

Jézusnak ez a minden evangéliumi hagyományban tükröződő tartózkodása, továbbá a Máté és Lukács Evangéliumaiban közölt családfa feloldhatatlan ellentmondásai több biblikust arra a következtetésre készítettek, hogy a Dávidi származás minden történeti alapot nélkülöz; legendájukat teológiai cél hozta létre: azt akarják bizonyítani, hogy Jézus az Írások szerint megígért Messiás.

Az ilyen válasz azonban nagyon felszínes vizsgálaton alapszik. Igaz ugyan, hogy a két családfa irodalmi alkotás (pl. a nemzedékek számát úgy határozzák meg, hogy annak szimbolikus jelentősége legyen). Egyik szerző sem akart (minden bizonnyal nem is tudott) pontos vagy teljes családfát adni. Ebből azonban nem következik, hogy a Dávidi származás minden történeti alapot nélkülöz. Máté és Lukács gyermekségtörténete egymástól függetlenül alakult ki. Teológiájuk, nézőpontjuk különböző. Mégis mindkettő megegyezik abban, hogy Jézus a törvény szerinti apa révén (és ezért a zsidó jogszokások szerint) valóban Dávid házából származik.

A legfontosabb érv a Dávidi származás történetisége mellett azonban a Pál által megvizsgált és Róm 1, 2-4-ben megőrzött, az Egyház kezdeteire visszavezethető ősi kérügma. Eszerint Jézus Krisztus „a test szerint Dávid magjából született” (1, 3) [121]. A történész legalábbis annyit megállapíthat, hogy a Dávidi eredet hagyománya egyidős az Egyházzal. Sőt a nem könnyen meggyőzhető R. Brown szerint többet is:

Az a Pál idézi (ezt a hagyományt), aki ismerte a palesztinai helyzetet, és mindig nagyon érzékeny volt a jeruzsálemi (egyháztól jövő) bírálatra. Vajon idézte volna (Jézus Dávidi eredetét), ha tudja, hogy Jézus nem Dávidtól származott? Sebezhetővé tette volna magát Jézus jeruzsálemi követői (Gal 2, 12) vagy azok előtt, akik éppen azon az alapon vonták kétségbe Pál apostol voltát, mert olyan keveset tudott a földi Jézusról. Azok a tudósok, akik azt állítják, hogy Pál valószínűleg sohasem vizsgálta meg Jézus származását, elfelejtik, hogy a farizeusi

neveltetésű Pál számára a Messiás Dávidi eredete igen fontos adatnak számított... Nehezen képzelhető el, hogy Pál, aki kétszer is hangsúlyozza Benjámín törzséből való származását (Róm 11, 1; Fil 3, 5), ne érdeklődött volna Jézus Dávidi eredete iránt [122].

Jézus tartózkodása érthető: ha földi életében használta volna a „Dávid Fia” címet, azt a hamis várakozást erősítette volna a tömegekben, hogy földi hatalomra törő, politikai Messiás akar lenni. Az Ósegyházban már nem volt meg ez a veszély. Nyugodtan hívhatták Jézust Messiásnak (*Chistos*) és Dávid Fiának. Jézus életművének megértésével ennek a címnek a tartalma már egészen átalakult számukra. A „Dávid Fia” címet mégis megtartották, mert Isten ígéreteihez való feltétlen hűségét fejezte ki.

## 5. A tizenkét éves Jézus a Templomban

Az apokrif evangéliumok élvezettel írnak a gyermek Jézus csodáiról és csodás tudásáról. Varázslataival lépten-nyomon kitűnt játszótársai közül. Mikor agyagból madarakat gyúrnak, a kis Jézus madarai természetesen szárnyra kelnek. Megátkozta tanítóját, aki testi fenytésben részesítette, s az a helyszínen összeesik [123]. Egy csillagász kérdésére megmondja az eget és égitestek pontos számát, és sok egyéb olyan dolgról értekeznek, amely meghaladja az emberi elme határait [124]. Egy orvost a fizika és az élő szervezetek törvényeiről tartott előadásával kápráztat el. A konferencia végén az orvos „felállt, leborult az Úr Jézus előtt, és így szólt: »Uram, mától fogva tanítványod és szolgád vagyok.«” [125]

Ezzel szemben Lukács serdülőkori Jézusa teljesen „normális”, semmilyen csodával, semmilyen rendkívüli szaktudással nem hívja fel magára a figyelmet. Lukács elbeszélése inkább azt hangsúlyozza, hogy Jézus növekedése és fejlődése valóságos: nemcsak években gyarapodott, hanem „bölcességben, Isten és emberek előtti kedvességben” is (2, 52). A bölcesség az Ószövetségben Isten szándékainak és törvényeinek a megértését, valamint az Isten akarata szerinti életet jelenti. Lukács tehát jelzi, hogy Jézus fokozatosan értette meg Isten gondolatait, és lépésről lépésre haladva ismerte fel akaratát. Ezt a normális fejlődési folyamatot teljesen összeegyeztethetőnek tartja Jézus istenfiúi méltóságával. Sőt talán azt is mondhatnánk, hogy a jelen elbeszélés nemcsak Jézus korai bölcességének, de bölcességben való növekedésének is egy fontos megnyilvánulását meséli el [126].

Háromnapos keresés után szülei megtalálták Jézust „a Templomban. Középen ült a tanítók között. Hallgatta és kérdezte őket” (2, 46). Az elbeszélés burkoltan jelzi, hogy Jézus az igazi Tanító. Ő ül középen, és minden hallgatója magán kívül van a csodálkozástól feleleteinek értelmességén. Azonban Jézus úgy tanít, hogy hallgat és kérdez [127]. Lukács Evangéliuma különösen is hangsúlyozza, hogy az az igazi tanítvány, aki Isten szavára hallgat, és azon elmélkedik [128]. Jézus itt annyiban tökéletes Tanító, amennyiben tökéletes Tanuló: olyan hévvel keresi Atyja szavának értelmét és Atyja akaratát, hogy minden más, még szülei aggodalma is elhalványul tudatában. A történet csúcspontja Jézus nyugodt válasza anyja szemrehányó kérdésére:

„Gyermekelem, miért tetted ezt velünk? Lásd, apád és én aggódva kerestünk téged?” – „Miért kerestetek? Nem tudtátok, hogy nekem Atyám házában kell lennem?” (2, 49) [129].

E kettős kérdésben Jézus szembeállítja egyetlen igazi Atyját Józseffel, és ezzel kijelenti saját legmélyebb önzonosságát. Ugyanakkor megfogalmazza hivatását is: „nekem Atyám házában kell lennem”. [130] A szülők meglepett értetlensége arra mutat, hogy Jézus eddig soha nem beszélt velük ilyen világosan Atyjához való viszonyáról. Jézus válaszából azt is feltételezhetjük, hogy a Templomban saját kiléte, Istenhez való viszonya és jövő hivatása új világosságot kapott. Emellett minden más jelentéktelenné vált, még a legszentebb családi kötelék is [131].

Lukács elbeszélésének több vonása arra következtet, hogy a fiatal Sámuel történetét használta részleges mintául (1Sám 2, 19-26; 3, 1-18). Lukács szerint Jézus a végső idők prófétája, aki minden előző próféta művét beteljesíti. Ezért hasonlítja össze Jézus templomélményét Sámuelével. Lukács mondanivalójának megértéséhez tehát mind a párhuzamok, mind az ellentét kiemelése egyaránt fontos. Mind Jézus, mind Sámuel nőtt kedvességben Isten és emberek előtt (1Sám 2, 26; Lk 2, 52). Mindkettő az Úr szentélyében kapja az egész életét meghatározó istenélményt. Azonban ez a párhuzam csak még jobban aláhúzza Jézus élményének egyedülálló jellegét. A gyermek Sámuel Isten szentélyében alszik. Jahve háromszor szólítja, de Sámuel nem ismeri fel hangját. Az öreg papnak, Élinek kell megmagyaráznia, hogy Sámuel az Úr szólítja. Isten misztériuma még egészen idegen számára. Először nem is meri teljesíteni az Istentől kapott megbízatást (3, 15). Jézus ezzel szemben nem a kívülről hívó Idegen hangjában, hanem saját Atyjának világosabb felismerésében tapasztalja meg Istent. Számára Isten és saját kilétének misztériuma elválaszthatatlan.

## 6. Jézus élete a nyilvános működés előtt

Mínthogy az Evangéliumok aránytalanul hosszú része Jézus nyilvános működéséről szól, könnyen elfelejtjük, hogy a nyilvános működés Jézus életének egészen rövid szakaszára, legfeljebb három évre korlátozódik. A gyermekkor és a megkeresztelés közötti időszakra csak az Evangéliumok elejtett megjegyzéseiből következtethetünk (Mt 13, 55; Mk 6, 3; Lk 2, 39-40). E rövid utalások azonban részei az Evangéliumnak, és jelentős mondanivalójuk van: Jézus életének kilenczted részében semmi rendkívüli nem történt. Növekedett, dolgozott, együtt élt Názáret és környéke népével. Bár születésében és halálában megízlelte a teljes számkivetettséget és nyomort, de ifjú és felnőtt korában „ácsmester” volt, és így valószínűleg Názáret középosztályához tartozott [132]. Abban az időben a *tektón* szó szoborfaragótól hajóácsig és toronyépítőig mindenfajta építő- és kézműves-mestert jelentett: sokkal fontosabb és megbecsültebb társadalmi helyzete volt, mint egy mai falusi ácsnak [133].

Jézus részt vett népe vallásos életében. A szombati zsinagóga-istentiszteleten figyelt az olvasmányokra, imádkozta a zoltárokat. Évenként egyszer felment Jeruzsálembe a húsvéti ünnepekre. Későbbi példabeszédei és mondásai mutatják, hogy a Biblia világa, képei és nyelvezete saját gondolatainak spontán kifejezési formájává vált. Nem úgy tanít, mint az írástudók, akik csak az ősök hagyományát ismétlik. Lelkében a látszólag össze nem illő szövegek váratlanul megvilágítják egymást, eddig nem sejtett új értelmet nyernek. Ezt a tudást a „rejtett” názáreti évek alatt sajátíthatta el.

A hosszú názáreti évek alatt annyira része volt a városka életének, annyira természetesen egy volt a sok közül, hogy mikor hatalmas prófétaként visszatér, földijei nem képesek felfogni az új helyzetet:

Honnét vette mindezt, és miféle bölcsesség adatott neki? És milyen hatalmas tetteket visz végbe kezével? Nem az ács ez, Mária fia, és Jakab, Józét és Júdas és Simon testvére? És nem itt élnek-e közöttünk leánytestvérei is? És megbotránkoztak benne. (Mk 6, 3; vö. Mt 13, 53-58; Lk 4, 23-30).

Ez az értetlen botránkozás mutatja, hogy Jézust milyen egyszerű embernek ismerték azok, akikkel valószínűleg harminc évig egy városban élt. A hívó számára azonban éppen ez a minden feltűnést elkerülő egyszerű názáreti élet világítja meg a megtestesülés valóságát. Isten Fia nem az égből szállt alá rövid néhány órás vagy éves köztünk tartózkodásra, mint a pogány mítoszok istenei tették. Valóban emberré lett; mint minden ember, asszonytól született. Nem könnyítette, vagy rövidítette meg fejlődése útját csodás beavatkozásokkal, hanem átment a szülők tekintélye alatt való élet, a kenyérkeresés és a sokrétű emberi kapcsolatok felnőtté érlelő folyamatán.

# Negyedik fejezet: Jézus és az Isten Országáa

## 1. János keresztsége

Az Ősegyház még ismerte János tanítványainak és tisztelőinek csoportját. Ezeket meg kellett győznie arról, hogy Jézus összehasonlíthatatlanul magasabb méltóságú, mint János. Ezért az a hagyomány, hogy János megkeresztelte Jézust, nem származhatott az Ősegyháztól. Ti. Jézus ezzel a tettel alávetette magát Jánosnak. Az a tény, hogy a maga módján mind a négy evangélista feldolgozza Jézus Jánosi keresztségét, szintén történetisége mellett szól. A teológust azonban az is érdekli: miért történt így? Hogyan egyeztethető össze János tekintélyének hangsúlyozása Jézus páratlan tekintélytudatával? Miért kapcsolódik egymáshoz olyan szorosan két látszólag annyira különböző küldetés?

Schillebeeckx-nek igaza lehet: Jézus Jánosi keresztsége az az értelmezőkulcs („hermeneutical key”), amely megnyitja az ajtót Jézus nyilvános működésének és mondanivalójának megértéséhez [134].

János olyan hosszú történeti időszak után jön, amely alatt Isten próféta nélkül hagyta népét. Ezért kelt olyan nagy feltűnést megjelenése. Mondanivalója Illésre és a többi hatalmas prófétára emlékeztet, és szöges ellentétben áll kora messiási elképzeléseivel. Kortársai egy második, hatalmasabb Dávidot vártak, aki felszabadítja népét a római szolgaság alól; mások apokaliptikus isteni beavatkozásról álmodtak, amely új világot teremt. De mindkét irány követői Izrael felmagasztalását, és ellenségeinek elpusztítását remélték. János üzenete azonban homlokegyenest ellentmond e szűk nacionalizmusnak: Isten Izraelt fogja megítélni:

Viperák fajzata! Ki tanított arra, hogy fussatok a fenyegető megtorlás elől? Teremjétek hát a megtérés méltó gyümölcsét. És ne gondoljátok, hogy azt mondhatjátok magatokban: Ábrahám a mi atyánk! – mert mondom nektek: tud az Isten ezekből a kövekből is fiakat támasztani Ábrahámnak. A fejsze már a fák gyökeréhez ért. Ezért minden fa, amely nem terem jó gyümölcsöt, kivágatik és tűzre vettetik (Mt 3, 7-10; vö. Lk 3, 7-9).

János olyan mélyen ismeri Isten szentségét és Izrael bűneit, hogy nem tud vigasztalni: csak Isten haragjának fenyegető közelségét látja. Izrael megérett az ítéletre. A végleges pusztulástól való menekülés egyetlen útja a *metanoia*, a megtérés. Életünk, magatartásunk, tetteink meg kell hogy változzanak. Azokat kereszteli meg, akik elismerik bűneiket, valamint ennek a belső megtérésnek és új életnek a szükségességét.

János szerint az Eljövendő nem megbocsátó üdvözítő, hanem Isten igaz ítéletének végrehajtója:

Szórólappáttal kezében kitakarítja szérűjét, és csűrbe gyűjti búzáját, a pelyvát pedig olthatatlan tűzben elégeti (Mt 3, 12; vö. Lk 3, 17).

Jézus tanítása a felületes szemlélő számára szemben áll Jánoséval. Jézus jó-hírének középpontjában Isten irgalmas, megbocsátó szeretete áll – János pedig azzal fenyeget, hogy a fejszét a fa gyökerére tették, és a pelyvát hamarosan tűz fogja elemészteni. Igaz ugyan, hogy Jézus tanítása túlmegy a Jánosi üzeneten, de a megbocsátás meghirdetése feltételezi a bűn valóságát és az ítélet jogosultságát. A szolga csak akkor fogja fel ura határtalan nagylelkűségét, ha előbb megérti, hogy képtelen adósságát megfizetni. Csak akkor tudjuk az apa minden képzeletet felülmúló szeretetét értékelni, ha előbb megértjük, hogy a tékozló fiú nem érdemli meg. Jézus maga is világossá teszi, hogy Isten megbocsátó szeretete olyan szent és félelmetes,

hogyan elvetése a legsúlyosabb következményekkel jár. Jézus is meghirdeti: ha a fügefafa egy éven belül nem terem gyümölcsöt, kivágják. Mindazok számára, akik megvetik a megbocsátás jó-hírét, és nem térnek meg, a jó-hír ítélethirdetéssé válik. Jézus nem az önelégült igazhoz jött. Röviden: Az *euaggelion* egyszerre *krisis* is a szó eredeti görög értelmében, vagyis a jó-hír egyszerre elválasztó ítélet is: elválasztja a megbocsátást nyerő bűnöst az önelégült igaztól, aki azt tartja, hogy nincs szüksége bűnbocsánatra (pl. Mt 9, 13; Lk 5, 32; Mt 18, 1-9; 23, 1-30; 25, 41; Lk 16, 1-9).

E rövid vizsgálódásból talán kiderül, hogy János küldetése miért elválaszthatatlan Jézusétól. Az ő tanítása nélkül Jézus határtalan szeretetének természetét könnyen félreismernénk [135]. Ha nem vagyunk ítéletre megérett bűnösök, csak szegény és tökéletlen teremtmények, akkor nem megbocsátásra van szükségünk, hanem megértésre, együttérzésre, és súlyosabb esetben pszichiátriai kezelésre. Továbbá, ha Isten ilyen szerencsétlen, gyöngye teremtményeket hozott a világra, akkor jogunk van elnéző babusgatására. Ezért kell Keresztelő Szent Jánosnak minden nemzedéket előkészítenie a jó-hír megértésére: Jézus tűzzel keresztel. Szeretete kiéget minden bűnt a megtért bűnös lelkéből, de örökre emésztő tűz a megátalkodottaknak [136].

Az eddig mondottak még nem magyarázzák meg, miért vetette magát alá Jézus János keresztségének. Jézus követi a próféták gyakorlatát: nemcsak beszél, hanem prófétai, jelképes cselekedetekkel is tanít [137]. Keresztsége nyilvános prófétai jeleinek kezdete: jelzi, hogy elfogadja János tanítását: Izrael valóban elfordult a hittől, és gyökeres megtérésre van szüksége [138]. De ezen túl a keresztség kifejezi Jézus mély szolidaritását bűnös népével. Seholy, semmilyen újszövetségi hagyományban sincs nyoma annak, hogy Jézus bűnbánatra, újrakezdésre szorult volna. Ennek ellenére a bűntelen a bűnösökkel együtt alámerül a Jordán vizébe. Legvilágosabban Lukács fejezi ki ezt a bűnösökkel való szolidaritást: „Történt, hogy amikor az egész nép megkeresztelkedett, Jézus is megkeresztelkedett...” (3, 21).

Az Atya szózata további fényt vet Jézus keresztségének értelmére. Máté szövegében, „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik” (3, 17), az Atya ünnepélyesen bemutatja a Fiút. Márknál és Lukácsnál az Atya közvetlenül Fiához szól: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (Mk 1, 11; Lk 3, 22). Mindkét szövegváltozat Zsolt 2, 7-et és Iz 42, 1-et kapcsolja össze: a messiási király trónfoglalását az első Szenvedő Szolga ének kezdetével. A szinoptikusok szerint tehát az Atya Fia keresztelesekor kijelenti, milyen messiási hivatást szánt neki: nem azt, amit a nép vár tőle; az Izajásnál megrajzolt Szolga hivatását kell teljesítenie. Nem fog kiabálni és lármázni, nem fog látványos jeleket véghezvinni (42, 2) [139], Isten népével való szövetségét valósítja meg önmagában. De Isten világosságát közvetíti minden pogány népnek is, és Isten igazságát, vagyis igazságos rendjét fogja megvalósítani az egész földön (42, 4-6).

Jézus azonban végtelenül több, mint szolga. Az Atya szózata megváltoztatja az izajási szöveget: „ez az én szeretett szolgám”-ból „ez az én szeretett Fiam” lesz (Iz 42, 1; Mt 3, 17). De Fiú voltát Jézusnak nem kiváltságai mutogatásával, hanem szolgálattal kell itt a földön megvalósítania. Ennek a hivatásnak a megértésére és megvalósítására száll le reá a Lélek.

Jézus nyilvános működése folyamán halálát végső keresztségnek fogja fel: „Keresztséggel kell megkeresztelkednem, és milyen szorongás tölt el, amíg be nem teljesedik” (Lk 12, 50; vö. Mk 10, 38-39). A halálba való alámerülésben válik véglegessé a bűnös emberiséggel való szolidaritásvállalása, amelyet a Jordánba való alámerülés csak elővételez. A vízből való kiemelkedés pedig a halálból való feltámadást jelképezi. Mint az Új Izrael (Mt), és mint az újjáteremtett emberiség első tagja (Lk) emelkedik ki a vízből egy új, Isten Országának szentelt életre.

## 2. Jézus megkísértése

A megkísértés története mind a három szinoptikus Evangéliumban szervesen a keresztség alkalmával kapott kinyilatkoztatáshoz kapcsolódik. A kísértő el akarja Jézust téríteni attól a szándékától, hogy istenfiuságát az Atyától kapott kinyilatkoztatás szerint élje meg.

Dupont szerint a Jézus kísértéseiről szóló hagyományok legvalószínűbb *Sitz im Leben*-je Jézus élethelyzete [140]. Mind a három kísértés Jézus nyilvános működésének kísértéseit elővételezi. Az ördög azt akarja elérni, hogy Jézus olyan Messiás legyen, aki megfelel a nép várakozásának. Az elbeszélések tehát jól beleillenek Jézus élethelyzetébe, de távol állnak az Ósegyházétól, ahol a politikai messiásvárás a Feltámadás után már nem volt időszerű. Továbbá valószínű, hogy egyik példabeszédében Jézus erre a személyes élményére utal:

Senki sem törhet be az erős ember házába, és nem rabolhatja el holmiját, hacsak előbb meg nem kötözi őt (Mk 3, 27).

Az a tény, hogy a kísértés-elbeszélések Jézus valóságos élményét tükrözik, nincs ellentétben a szövegek mitológiai képeivel. Ellenkezőleg, a mitológiai nyelv (olyan magas hegy, amelyről a föld minden birodalma belátható, a többszörös, pillanatok alatt végbemenő helyváltogatás) éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy ezek az események nem közönséges élmények voltak.

Márk elbeszélése nem részletezi, hogy a Sátán mivel kísértette meg Jézust. Mk 1, 13 és 3, 27 kapcsolata azonban jelzi, hogy Márk szerint Jézus azért tudott olyan könnyen behatolni az Erős házába, és kiszabadítani azokat, akiket fogva tartott, mert előzetesen már „megkötözte” őt. Más szóval, nyilvános működése alatt Jézus azért tudta olyan könnyen legyőzni a Sátánt, és kiszabadítani a Sátán hatalma alatt szenvedőket, mivel szolgálatának kezdete előtt már megküzdött vele, és legyőzte [141].

Máté elbeszélését úgy érthetjük meg, ha behelyezzük az Evangélium tematikájába. Máté szerint Jézus újraéli Izrael történetét a saját életében. Pl. Jézus hazatérése Egyiptomból megfelel Izrael Egyiptomból való kivonulásának; negyvennapos böjtje a pusztában Izrael negyven évi pusztai vándorlásának; három kísértése pedig megismétli Izrael megkísértését a pusztában és későbbi története folyamán.

A MTörv 8, 3 szöveggörnyezete témánk középponti gondolatához vezet:

Emlékezz vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened, az Úr, már negyven esztendeje a pusztában, hogy megsanyargatva és próbára téve téged, megtudja, mi van a szívedben: megtartod-e parancsait, vagy sem? Sanyargatott és éheztetett, de azután mannával táplált, amelyet nem ismertél, és atyáid sem ismertek. Így adta tudtodra, hogy nemcsak kenyérral él az ember, hanem minden igével, amely az Úr szájából származik.

Valóban Izrael pusztai története megmutatta, mi van a szívében: bizalmatlanság Isten gondviselésének annyi nyilvánvaló jele után is, állandó lázadás Isten vezetése ellen. Izrael nem tudta elhinni, hogy Isten képes és hajlandó gondoskodni mindennapi kenyér- és vízszükségletéről.

Jézus pusztai tartózkodása szintén feltárja, hogy mi van a szívében:

Írva van: nemcsak kenyérral él az ember, hanem minden igével, amely Isten szájából származik (Mt 4, 3).

Jézus föltétlen bizalommal támaszkodik Istenre, és engedelmességből elviseli a fizikai éhséget. Ebben a kísértésben megmutatkozik életének és erejének végső forrása: az Isten Szava az az étel, amely elteti és erősíti (vö. Jn 4, 32-34).

A Második Törvényben Mózes hangsúlyozza, hogy egyedül Jahve Izrael dicsősége: Ő vitt végbe nagy és dicsőséges tetteket Izraelben (MTörv 10, 21: Hetvenes fordítás). Ezzel szemben Izrael, és főleg Izrael királyai, arra használták fel Isten segítségével nyert győztes csatáikat, hogy saját dicsőségüket növeljék. Ezzel ellentétben Jézus nem használja ki Isten hatalmát arra, hogy saját dicsőségét növelje. Visszautasítja azt a látványos csodát, hogy a Templom tetőpárkányáról levesse magát, és angyali segítséggel szálljon alá (Mt 4, 7; vö. MTörv 6, 16; Kiv 17, 1-7). Jézus éppen úgy nem száll le a Templomtetőről, mint ahogyan nem fog leszállni a keresztről sem. Soha semmit nem tesz azért, hogy hatalmát fitogtassa. Egész életében nem a saját dicsőségét, hanem Istenét fogja keresni (Jn 7, 18; 8, 50).

Izrael, és főleg Izrael királyai, újra meg újra elfordultak Jahvétől, és idegen isteneket imádtak azért, hogy földi hatalmukat biztosítsák. Jézusnak, az új Izraelnek, nemcsak a tengertől tengerig terjedő Dávidi birodalmat (Zsolt 72, 8) ajánlja fel az ördög, hanem a világ minden országát (Mt 4, 8). Máté elbeszélésében ez az ajánlatok csúcspontja, és itt derül ki világosan az ajánlatok ördögi jellege: „Mindezt neked adom, ha leborulva imádsz engem.” Jézus számára a politikai világhatalom keresése sátánimádattal lenne egyenlő. Ezért nem is tűri tovább az ördög jelenlétét:

„Takarodj, Sátán! Írva van: Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!” (Mt 4, 10).

Jézus, az új Izrael, beteljesíti a törvényt: valóban mindenben egyedül Istent szolgálja és imádja.

Jézus nemcsak Izrael történeti kísértéseit éli meg újra, hanem saját életének kísértéseit is elővételezi. Így az elbeszélések nemcsak Izrael történetét értékelik ki az isteni üdvösségterv fényében, hanem előrevetítik és megértetik velünk a Jézus és Izrael között kibontakozó tragikus ellentétet is. Jézus végül is azzal fordította népét maga ellen, hogy nem volt hajlandó a politikai felszabadító Messiás szerepét elfogadni, és megtagadott tőlük minden nagyszabású égi jelet (Mt 16, 1; Mk 8, 11; Lk 11, 16) [142]. Nem tehetett másként, mivel a nép által felkínált messiási szerepben felismerte az Atya akaratóval ellentétes sátáni tervet.

Lukács története sok részletben különbözik Mátéétól. Itt csak két pontra hívjuk fel a figyelmet. Lukács Jézus kísértéseit nem annyira Izrael, mint inkább az egyetemes emberi történelem távlatában látja. Jézus családfáját egészen Ádámgig vezeti vissza: Jézus mint Ádám fia küzd meg a tipikus emberi kísértésekkel: testi szükségleteidet helyezd Isten akarata fölé, keresd saját hatalmadat és dicsőségedet. Itt csillan fel először Jézus emberségének egyik csodálatos titka: egyedül az Isten Fia (és mindenki más csak a vele való egyesülés mértékében) képes a teljes, hiteles emberi egzisztencia megvalósítására, mert egyedül Ő éli életét minden kísértés ellenére a maga teljes igazságában, mint állandó isteni ajándékot.

A másik fontos lukácsi vonást az utolsó mondatban találjuk: „Amikor az ördög minden kísértést bevégezt, egy időre eltávozott tőle” (Lk 4, 13). Lukács Evangéliumában a pusztában való megkísértés csak előjáték a Sátánnal való döntő küzdelemhez a Getszemáni éjszakában, amikor eljön „a sötétség hatalmának órája” (Lk 22, 53; vö. 22, 3-31).

Értsük meg: Jézus élete, s így megkísértése sem szerepjátszás, mintha az Isten Fia a mi kedvünkért bemutatná a megkísértés jelenetét. Igaz, hogy Jézust – Márk szavaival – a Lélek hajtja ki a pusztába (1, 12), s a Lélek erejében ereszkedik harcba a Sátánnal. Igaz, hogy Jézus személye mérhetetlenül a Sátán felett áll. Mégis, az Evangéliumok valóságos kísértésekről írnak. A misztérium éppen abban áll, hogy amint Nagy Szent Leó írta, az Isten Fia nem isteni fölségének erejében, hanem a mi emberi természetünk gyengeségében küzd meg a Kísértővel [143].

Jézusban nincsenek rosszra vezető hajlamok, mivel eredeti bűn nélkül született. De a kísértések éppen a jó iránti vonzódását ébresztik fel. Jézus része népe kultúrájának. Mint a legtöbb zsidó fiataalt, Őt is a dicsőséges Messiáskirály várásában nevelték, aki majd helyreállítja Dávid birodalmát. Minden bizonnyal ismerte is az erre vonatkozó szentírási szövegeket. Ebben a



környezetben a sátáni ajánlat olyasvalaminek tűnhetett, amit Jézus maga is egész szívéből kívánt népének: ételt adni minden éhezőknek, megszabadítani Izraelt a római szolgaságból, Isten földi országát kiterjeszteni minden népre, és megcáfolhatatlan égi jelekkel győzni meg népet tanítása igazságáról. Az ajánlat sátáni jellege csak akkor derülhetett ki, mikor Jézus mindezt összevetette az Atyjától kapott isteni tervvel. Elveti, mert átlátja, hogy a látványos politikai messiásideál összeegyeztethetetlen hivatásával: az egyszerű, rejtett, Isten szavára figyelő Szolga útját kell végigjárnia.

A kísértéstörténet az Egyház számára is a történelem végéig aktuális marad. Hányszor estünk mi is kísértésbe, hogy Jézustól ugyanazt kívánjuk, amit a Sátán? Ha Isten Fia vagy, miért nem szüntetsz meg azonnal minden szenvedést, miért nem elégíted ki minden szükségletünket? Ha Isten Fia vagy, miért nem bizonyítod be végre valami hatalmas égi jellel, hogy lássunk és higgyünk Neked? Ha Isten Fia vagy, miért nem alapítod meg Egyházad által a béke és igazság országát itt a földön? Mindezt nemcsak kihívásként vagy könyörgésként terjesztettük színe elé. Tanításával ilyen értelemben vissza is éltünk. Gondoljunk csak azokra, akik a Jézusban való hitet mint minden fizikai és lelki betegség biztos gyógyszerét adják el a tömegeknek, vagy apokaliptikus égi jelek meghatározott időben való bekövetkezését jósolják. Hányszor engedett az Egyház a politikai kísértésnek is: kezdve a Nagy Konstantin által elindított Állam és Egyház szoros szövetségével a középkoron és az Action française-en át sok mai felszabadulás-teológiáig mindig ugyanabba a csapdába esünk bele: a keresztény hitet politikai akcióprogrammá alacsonyítjuk [144].

### 3. Jézus nyilvános működésének főbb állomásai

Keresztelő Szent János Kr. u. 27-29-ben kezdte meg működését. Jézus nem sokkal később léphetett a nyilvánosság elé [145]. A János-Evangélium adatai a kezdetekre nézve pontosítják a szinoptikus hagyományt. Az utóbbi szerint Jézus Galileában kezdte el nyilvános működését, János szerint Júdeában (3, 22; 4, 1-2). Egy ideig párhuzamosan működött Keresztelő Szent Jánossal, sőt úgy tűnik, hogy bizonyos versengés is volt a két próféta tanítványai között (Jn 4, 1). János sejteti, hogy Jézus Galileába vonul vissza a farizeusok növekvő rosszindulata elől. Máté és Márk szerint Jézus a Keresztelő elfogatása után megy Galileába (Mt 4, 12; Mk 1, 14).

Bár János kevés történetet helyez Galileába, mind a négy Evangélium tanúsítja, hogy Jézus egy ideig Galileában működött. Ebben a szakaszban hirdeti meg: elközelgett az Isten Országa. Csodái, ördögűzései ennek az Országnak a valóságát bizonyítják. A tömegek lelkesednek érte, de a farizeusok és írástudók egyre nagyobb ellenszennvel figyelik növekvő népszerűségét.

A pusztában történő csodálatos kenyérszaporítás Jézus működésében valószínűleg igen fontos fordulópontot eredményez. Egyszerre jelzi a tömeglelkesedés csúcspontját (Jézust meg akarják ragadni, és királlyá tenni) és Jézus kiábrándulását: elhagyja a tömeget; az epizód ugyanakkor tanítványai körében is krízishez vezet (Jn 6, 66) [146].

Mind a négy Evangélium szerint a nyilvános működés egy pontján a Tizenkettő nevében Péter megvallja hitét Jézusban (Mt 16, 13-20; Mk 8, 27-30; Lk 9, 18-21; Jn 6, 68-69). Ezután a szinoptikusok szerint Jézus első ízben jövendöli meg szenvedését, János szerint pedig elárultatására utal (Mt 16, 21; Mk 8, 31-33; Lk 9, 22; Jn 6, 70-71).

A szinoptikus hagyomány szerint Jézus működésének második szakasza kezdődik a Jeruzsálemben vezető úttal. A dráma Jeruzsálemben éri el csúcspontját: Jézus kihívja a Szadduceusok haragját a Templom megtisztításával: legföltettebb kiváltságukat, a Templom feletti hatalmukat, és az abból származó busás jövedelmet veszélyezteti. Ettől fogva mindent megtesznek, hogy Jézust eltegyék láb alól. A Templom megtisztítását követi a nép vezetői által provokált vitasorozat, amellyel megpróbálják Jézust „fogás kérdésekkel” lépre csalni, hogy vagy a mózesi, vagy a római törvények szerint vád alá helyezhessék. Itt Jézus meghirdeti az Isten Országának végleges megvalósulását az összeomló régi világ nyomán, és az Emberfiának mint

ítélőbírónak hatalomban és dicsőségben való eljövételét. Az ellenségeivel folytatott viták egyre inkább személye titkára hívják fel a figyelmet: „Milyen hatalommal teszed ezeket? És ki adta neked ezt a hatalmat?” (Mt 21, 23; Mk 11, 28; Lk 20, 2).

A szinoptikusokkal szemben, amelyek Jézusnak csak egy nyilvános jeruzsálemi útját és egy jeruzsálemi szereplését említik, János szerint Jézus négyszer megy fel Jeruzsálembe nyilvános működése alatt. A szinoptikus hagyomány azonban maga is jelzi, hogy itt János pontosabb a történeti részletekben. Ugyanis mind Máté, mind Lukács idézik Jézusnak azt a mondását, amely csak akkor érthető, ha Jézus – a szinoptikus történetfonallal ellentétben – már többször működött Jeruzsálemben:

Jeruzsálem, Jeruzsálem! Te megölsz a prófétákat, és megkövedez a hozzád küldötteket. Hányszor akartam egybegyűjteni gyermekeidet, mint ahogyan a tyúk gyűjti szárnya alá csibéit, de ti nem akartátok! (Mt 23, 37).

János leírásából azt is jobban megértjük, miért fogadta a bevonuló Jézust a jeruzsálemi tömeg olyan hatalmas lelkesedéssel. Ha Jézus előzőleg csak a megvetett Galileában működött volna, valószínűleg nem lett volna ekkora tekintélye Jeruzsálemben.

János három húsvéti ünnepet említ a nyilvános működés ideje alatt, a szinoptikusok egyet. Itt is János kronológiája a valószínűbb: föltételezzük, hogy Jézus nyilvános szereplése két és fél, vagy három évig tartott.

## 4. A központi téma: elérkezett az Isten Országá

Máté szerint Jézus tanítása abban áll, hogy az „Ország jó-hírét” (Evangéliumát) hirdeti (4, 23; 9, 35; vö. 24, 14); Lukács az *euaggelizesthai* igével jellemzi Jézus tanító tevékenységét (4, 18; 4, 43; 8, 1) [147].

Nem tudjuk, hogy Jézus maga használta-e a kifejezést; mindenesetre tanítását találóan foglalja össze. Az Ószövetség hetvenes fordításában az *euaggelizesthai* ige Isten győzelmét hirdeti meg Jeruzsálemnek:

Te, aki jó hírt hozol (*ho euaggelizomenos*) Sionnak, menj fel a hegytetőre! Emeld fel hangodat erővel, te, aki jó hírt hozol (*ho euaggelizomenos*) Jeruzsálemnek. Emeld fel hangodat, ne félj! Mondd Júda városainak: íme, a ti Istenetek! Íme, itt van az Úr! Az Úr hatalommal jön, és erős a karja (Iz 40, 9-10; vö. 52, 7).

Ez a babiloni fogság végét meghirdető prófétai jó-hír az Evangéliumok szerint Jézus működésében teljesedett be. Isten eszkatológikus uralma Krisztusban elkezdődött: megszabadít a bűn, betegség és halál révén uralkodó Sátán hatalmából. Az, akit minden próféta és igaz látni vágyott, már jelen van (Mk 1, 15; Mt 13, 17; Lk 10, 24).

Egészen új kor hajnala hasadt ránk, a régi világ hamarosan végéhez ér (Mt 11, 13; Lk 16, 16; Lk 7, 28). Ám a zsidó apokaliptikus irodalommal ellentétben, amely az új világ eljöttét egy egyetemes világkatasztrófa keretében írja le, Jézus szerint az Isten Országának a kezdetét nem kísérik apokaliptikus égi jelek. Rejtett valóságát csak hívő szemek fedezik fel:

Az Isten Országá nem jön el szembetűnő módon. Nem lehet azt mondani: Nézd, itt van vagy amott; mert nézzétek, Isten Országá már köztetek van (Lk 17, 21).

Igaz, hogy Jézus gyógyít, és ördögöt űz, holtakat támaszt fel, hirdeti a jó-hírt a szegényeknek, és a bűnösök megtérnek. De mindez olyan jel, amely hitet kíván, és csak a hitben

érthető: egyedül a hívőknek mutatja meg az Ország jelenlétét. Jézus ellenségei ördögi tevékenységnek tulajdonítják.

Jézus idejében a zsidók az Ország eljövételét vagy a Törvénynek való tökéletes engedelmségtől, vagy győztes háborútól várták:

Az Úr lesz közöttünk, és Izrael Szentje innen fog uralkodni, ... mert tudja, hogy azon a napon, mikor Izrael megtér, az ellenség országa véget ér [148].

Ezzel szemben Jézus szerint az Ország nem azért jött el, mert Izrael megtért, hanem azért, hogy megtérésre hívja. Izrael nem érdemelte meg: Isten ingyen ajándéka.

A szegényebb, s főleg a vidéki zsidóság körében népszerűek voltak a római uralom ellen fegyverrel harcoló zelóták, az akkori idők „szegénylegényei” vagy „partizánjai”. A nép azt remélte, hogy az Ország a római elnyomók elleni fegyveres felkelés révén jön el. Jézus, amint látni fogjuk, inkább elmenekül a tömegetől, de nem vállalja a politikai vagy katonai vezér szerepét. Az Isten Országát nem lehet politikai tevékenységgel, még kevésbé erőszakkal megvalósítani.

Vizsgáljuk meg pontosabban, mi is az az Isten Ország, amelyről Jézus beszél. Az ellenségeivel való vitában Jézus kijelenti:

„Ha viszont Én az Isten Lelkével üzöm ki az ördögöket, akkor már elérkezett hozzátok az Isten Országá” (Mt 12, 28; vö. Lk 11, 20).

Az Isten Országá tehát elválaszthatatlan Jézus személyétől és működésétől. E mondas szerint Isten Lelkének működése Jézusban megtöri a Sátán hatalmát. Gyógyító és halottakat támasztó tevékenysége bizonyító jele bűnbocsátó hatalmának. Megdöbbenő, hogy éppen amiatt fordulnak annyian Jézus ellen, mert a benne működő isteni erő megbocsájtó szeretet. Nemcsak a vallásos képmutatók kezdik gyűlölni, hanem az Isten törvényét büszke és aggodalmas lelkiismeretességgel megtartó, őszintén jámbor zsidó is megbotránkozik benne [149]. Ez az állítólagos galileai próféta ugyanis különös előszeretettel fordul az Isten törvényét megszegő bűnösökhöz. Nemcsak megbocsát a megtérő bűnösnek, hanem egy asztalhoz ül velük. A galileai Jézus Istene éppúgy üdvözíti az utolsó órában megtérő bűnöst, mint a törvény igáját egy életem át hordozó tisztességes embert. Hát igazság ez? (Mt 20, 1-15). Jézus Istenének szeretete hasonlít ahhoz a bolond juhászhoz, aki otthagyja a 99 meglévő juhát, hogy utánamenjen az elveszettnek, Legfőképpen azonban ahhoz a megszállott apához hasonlít, aki minden nap lesi az utat, hátha visszajön a kisebbik fia, aki az atyai vagyon ráeső részét eltékozolta. Már messziről megpillantja, atyai méltóságáról megfélemedkezve elébe fut, nyakába borul és megcsókolja. Félbeszakítja a fiú bűnvallomását, parancsot ad a szolgáknak, hogy öltöztessék fel a legszebb ruhába, és vágják le a hizlalt borjút: „Együnk és vigadjunk, mert ez a fiam meghalt, de föltámadott, elveszett, de megtaláltatott” (Lk 15, 23-24). Nagyon is érthető az idősebb fiú sértett haragja: egész életében hűségesen szolgálta apját, de neki még csak egy kecskét se adott, hogy barátaival mulathasson. Most pedig az Atya a családi vagyont elverő kisebbik fiúnak rendez lakomát. Hogyan lehet egy ilyen Istent elfogadni? Pedig Jézus tanításában ez az ünnepi lakoma, amelyre az Atya a megtérő bűnöst és a törvénytisztelő farizeust egyaránt meghívja, az Ország központi jelképe (Mt 8, 11; Lk 13, 28; 14, 15-24).

Csak azok ülhetnek asztalhoz az Isten Országában, akik „megtértek”. Az Újszövetségben használt görög szó, *metanoia*, a „megtérésnél” sokkal pontosabban kifejezi az evangéliumi tartalmat: a gondolkozás- és életmód, az ember belső és külső életének gyökeres átalakulását jelenti. Ennek a *metanoia*-nak a kezdete, hogy a meghívott hálásan elfogadja Isten meg nem érdemelt, megbocsátó szeretetét, és ugyanezt a szeretetet gyakorolja azokkal szemben, akik öllene vétetek. Ha nem bocsátunk meg szívből az ellenünk vétkezőknek, Isten sem bocsát meg

nekünk (Mt 18, 21-35). Ezért a „megtérés” legfőbb ismertetőjele az *ellenségszeretet*. Csak ez bizonyítja, hogy elfogadtuk az Isten asztalához való meghívást, azaz közösségbe léptünk azzal az Istennel, aki megbocsát ellenségeinek: egyformán fölkelti napját a jókra és a gonoszakra (Mt 5, 45) [150].

A *metanoia* egy másik lényeges követelménye, hogy *gyermekké* váljunk (Mt 18, 2-4; Mk 10, 13-15; Lk 18, 16-17). Jézus nem a kisgyermek éretlen önzését állítja példaképnek, hanem szüleitől való függését, és bennük való bizalmát. A kisgyermek minden körülmények között bízik szüleiben; elhiszi, hogy szülei mindig azt teszik, ami számára a legjobb. A gyermek nem elég önmagának, állandóan szülei jóságából él. Hasonlóképpen Jézus tanítványa a gyermek feltétlen bizalmával fordul Atyjához, és az Országot, mint meg nem érdemelt, ingyen ajándékot fogadja el Tőle.

Jézus boldognak mondja azokat, akik szegények, akik éheznek és sírnak (Lk 6, 20-21), mivel az anyagi javakban való kielégülés nem tompítja el bennük az Isten Országára iránti vágyat. Szerencsétlenségük a legnagyobb szerencse forrásává válhat. Nincs mihez ragaszkodniuk, nincsen ürügyük arra, hogy az Isten asztalához való meghívást visszautasítsák (Lk 14, 15-24). Hogy Marxot idézzük: a szegények „csak a láncukat veszíthetik”. Vagy pozitív formában: semmijük sincsen, csak az Isten. Ha teljes bizalommal Istenhez kiáltanak, övék lesz az Isten Országára [151].

Akik továbbadják Isten megbocsátó szeretetét, akik Jézus szava szerint gyermekké váltak, egyetlen boldog asztaltársaságot alkotnak. Megszűnt köztük minden ellenségeskedés, egymástól való elidegenedés. Elfogadják egymást, mint ahogy Isten is elfogadta őket. Amint Isten ingyen szeretetből a koldusokat, bénákat, sántákat és vakokat hívja meg asztalához, ők is hasonlóképpen tesznek. Hiszen tudják, hogy egyszer ők is koldusok, bénák, vakok és sánták voltak, és Isten megkönyörült rajtuk (Lk 14, 12-24). Az ünnepi lakomáról szóló példabeszédek azonban csak előkészítik az igazi, végső lakomát: „azon az éjszakán, amelyen elárultatott”, Jézus tanítványai között azt az ételt és italt osztja ki, amelyben az Isten Országára már nemcsak közeli, hanem rejtetten bennük ható *valóság* (Lk 22, 30; Jn 6, 52-59) [152].

## 5. Jézus csodái

### a) A csoda szerepe Jézus nyilvános működésében

Amint láttuk, Jézus következetesen visszautasított minden olyan kihívást, amely „égi jelt” kívánt tőle, olyan apokaliptikus csodát, amely mindenkit arra a felismerésre kényszerített volna, hogy a mi világunk összeomlóban van, és Jézus valóban új világot teremt [153]. Ezért Jézus csodáinak jelölésére a szinoptikus hagyomány nem a *terata* szót használja, amely a szokványos görög kifejezés a csodára, elsősorban az isteni hatalom égi megnyilvánulásaira, hanem a *dynameis* kifejezést, amely szó szerint erőt, hatalmas tettet jelent [154]. Ezek a hatalmas tettek jelzik az Isten Országának kezdetét. Keresztelő Szent János küldötteinek kérdésére: „Te vagy-e az Eljövendő, vagy mást várjunk?”, Jézus egyszerre hivatkozik tanítására és tetteire:

„Menjetek, jelentsétek Jánosnak, amit hallotok és láttok: Vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak föltámadnak, a szegények pedig hallgatják az Evangélium hirdetését” (Mt 11, 4-5).

Jézus tettei bizonyítják, hogy az Ország közel van; meghirdetése nem propaganda, hanem valóság. A gyógyítások, ördögűzések és halott-feltámasztások azonban csak jelzik és elővételezik az Ország tulajdonképpeni valóságát. Egyrészt mintegy látható illusztrációi annak a láthatatlan, de sokkal fontosabb történésnek, amely most a szívekben megy végbe. A háztetön

vájt nyíláson leeresztett inaszakadt azért akart Jézus elé kerülni, hogy meggyógyuljon. Jézus azonban rögtön a lényegre tér: „Fiam, bocsánatot nyertek bűneid” (Mk 2, 5). Csak ezután gyógyítja meg, hogy mindenki megtudja, az Emberfiának hatalma van a bűnök megbocsátására. Másrészt a csoda elővételezi az Ország végső beteljesedését, amikor nem lesz többé betegség, fájdalom és halál.

Jézus halálának és feltámadásának a fényében az evangéliumi csoda-hagyományt az Egyház átértékelte és újrafogalmazta. Megértette, hogy Jézus minden gyógyítása a végleges eszkatológikus csoda, az örök életre való feltámadás jele és elővételezése. Így az Evangéliumok gyakran a gyógyulásokat is ugyanazokkal az igékkel írják le, amelyekkel Jézus feltámadását [155]. Jézus minden csodájában Isten az élők Istenének jelenti ki magát: Isten voltát abban mutatja meg, hogy teremtményeinek életet ad.

A csodához azonban Jézus hitet kíván. Mikor kislánya halálhírét hallva Jairus már-már minden reményét elveszti, Jézus így biztatja: „Ne félj, csak higgy” (Mk 5, 36). A halál empirikus bizonyosságával szembenézve Jairus higgyn abban az Istenben, aki Jézuson keresztül új életre tudja és akarja kelteni az embert [156]. Mennyire különbözik ez a hit a mi társadalmunkban divatos „hittől”! „Higgy abban, hogy meg tudod tenni, és akkor meg is fogod tenni!” Egyesek szerint ez ugyanazt jelenti, mint a jézusi mondás: „Minden lehetséges annak, aki hisz” (Mk 9, 23). Pedig Jézus nem határtalan önbizalomról, vagy önszuggeszcióról beszél. Az a mustármagnyi hit, amely hegyeket mozdít, a teljes istenre-hagyatkozás következménye: hiszek abban, hogy Te, Uram, mindenható és végtelenül jó vagy, és végtelen hatalmad és irgalmad Jézusban rendelkezésemre áll. Ezért föltétel nélkül kiszolgáltatom magamat neked. „Legyen nekem a Te igéd szerint” (Lk 1, 38); vagy: „Ha akarod, megtisztíthatsz engem” (Mt 8, 2). Így a hívő éppen azáltal, hogy feltétel nélkül egyesül Isten akaratával, Isten mindenható hatalmában részesedik: Isten erejével mindent megtehet, amit Isten megkíván tőle (Fil 4, 13). Ebben az értelemben egyedül Jézusnak van tökéletes hite (és Jézuson keresztül Máriának), mivel egyedül Jézus engedelmeskedik tökéletesen Atyjának. Ezért Jézus a mi hitünk „vezére és beteljesítője” (Zsid 12, 2). Mindannyian az Ő hitének teljességéből merítettünk.

## b) A csodatörténetek történelmi alapja

Manapság kevés biblikus osztja fenntartás nélkül Bultmann magabiztos nézetét: „Nem lehet villanyvilágítást és rádiót használni, s ugyanakkor az Újszövetség szellemeiben és csodáiban hinni.” Gerd Theissen, aki maga is a bultmanni kritikai módszer szellemében nevelkedett, sok mai egzegéta közmegegyezését fejezte ki ebben a kijelentésében: „Jézus kétségtelenül csodás tetteket vitt végbe. Betegeket gyógyított, és ördögöket űzött ki.” [157] Ezen az általánosságon túl azonban már megoszlik a biblikusok véleménye. Különböznek abban, hogy milyen csodatörténetek történelmi megalapozottságát fogadják el, s abban is, hogy milyen értelmet tulajdonítanak a csodás tetteknek.

Lássuk először, milyen történelmi érvek alapján állíthatjuk, hogy Jézus csodákat tett [158].

1. Az evangéliumi hagyomány különböző környezetben kialakult ágai egyaránt tanúsítják Jézus csodatevő tevékenységét. Egy egzegétának sem sikerült a hagyomány olyan legkorábbi rétegét meggyőzően rekonstruálnia, amelynek a csodatörténetek ne lettek volna szerves részei. Alaptalan az a föltevés, hogy a csodatörténeteket az Egyház később, a hellén kultúrával való találkozás idején alkotta, azért, hogy versenyképes legyen a csodatevőkről szóló hellén elbeszélésekkel.

2. Csak a mai ember naivitását bizonyítja, ha eltúlozza a régi kor emberének a naivitását. Az evangéliumi hagyományok Keresztelő Szent Jánost minden más prófétánál nagyobbra tartották; Illéshez hasonlították, akinek az Ószövetség hatalmas csodajeleket tulajdonított. Ennek ellenére az Újszövetség egyetlen csodára sem utal Keresztelő Szent Jánossal kapcsolatban. Föltehetően

azért, mert egyetlen csodájáról sem tud. Tehát nem mondhatjuk, hogy az újszövetségi hagyomány az üdvösségtörténet minden nagy alakját kritika nélkül csodákkal magasztalja fel.

3. A farizeusok egyik legsúlyosabb vádjá Jézus ellen éppen az volt, hogy szombaton gyógyított. Tehát ellenségei is elismerték a gyógyítások és ördögűzések tényét, de gyógyító és ördögűző hatalmát Beelzebulnak, az ördögök fejedelmének tulajdonították [159].

4. Máté és Lukács megőrizték Jézusnak azt a mondását, amelyben Korazint és Betszaidát korholja: annak ellenére, hogy ezekben a városokban művelte legtöbb hatalmas tettét, mégsem tértek meg:

„Jaj neked, Korazin! Jaj neked, Betszaida! Mert ha Tíruszban és Szidónban történtek volna azok a hatalmas tettek, amelyek nálatok történtek, már régen szőrzsákban és hamuban tartottak volna bűnbánatot” (Mt 11, 21 vö. Lk 10, 13).

Több mai egzegéta, aki elfogadja a gyógyítások történetiségét, legendák körébe utalja a halott-feltámasztásokat és a természeti csodákat. Azonban erre a különböztetésre semmilyen tárgyi érvet nem tudnak felhozni. Különbben, ha Jézus feltámadásának (és a Feltámadott megjelenéseinek) valóságát elfogadjuk, Jézus halott-feltámasztásai éppen ezt a csodát készítik elő.

Az ún. természeti csodák (a kenyérszaporítás, a vízen-járás és a vihar lecsendesítése), éppúgy, mint a gyógyítások, prófétai jelek: az Ország végső valóságát elővételezik. Az új teremtésben ugyanis a természet is megszabadul a Sátán hatalmából: többé már nem pusztítja el az embert, hanem annak javát, Istennel való egyesülését szolgálja. Helyre fog állni a paradicsomi béke és harmónia az ember és a természet között.

Mínthogy semmi történetkritikai alapja sincs annak, hogy a természeti csodák valóságát megkérdőjelezzük, azt gyanítjuk, hogy egyes egzegéták többé-kevésbé tudatos filozófiai előítéletek miatt utalják őket a legendák körébe [160]. Egyrészt, – amint a Jézus feltámadása kapcsán már utaltunk rá – a buktmanni elképzelés továbbra is nagy hatást gyakorol a modern természettudományokban és a filozófiai gondolkodásban járatlan egzegétára. Eszerint Isten csak az emberi szubjektivitást alakíthatja át, a természet zárt ok- és okozathálózata szükségképpen kizár minden isteni beavatkozást. Másrészt, sokan Jézus rendkívüli gyógyításait nem minősítik isteni beavatkozásnak, hanem parapszichológiai, illetve pszichoszomatikus alapon magyarázzák. Mivel a természeti csodák ilyen természetes magyarázatnak ellenállnak, a legendák közé sorolandók. Szükséges tehát, hogy filozófiai és teológiai szempontból is megvizsgáljuk Jézus csodáit.

### c) Filozófiai és teológiai meggondolások

Amint Jézus feltámadásával kapcsolatban már említettük, az az elképzelés, hogy a természet olyan zárt rendszert alkot, amelybe az Isteni Ok nem avatkozhat be, nem tudományosan bizonyított elmélet, hanem filozófiai előítélet. Ha a világot egy Transzcendens Szabadság teremtette, ez a Szabad Ok mindig szabadon cselekedhet az általa teremtett világban. Azt is láttuk azonban, hogy ez a Transzcendens Ok mind az időben kibontakozó teremtésben, mind a Krisztus feltámasztásában nem közvetlenül, a másodlagos teremtett okok félretolásával, hanem azok felhasználásával működik. A teremtés mindennap megújuló természetes csodáiban és a második teremtésben (Jézus feltámasztásában) Isten úgy működik, hogy a természetes okot arra képesíti, hogy önmagát felülmúlva, saját természetes okozatánál lényegesen többet, nagyobbat hozzon létre. Ugyanez az elv áll Jézus csodáira, amelyek – mint láttuk – mind az eszkatológikus Feltámadás előképei. Jézus parancsol a gonosz lelkeknek és a tengernek, megáldja és megtöri a kenyeret, megérinti a beteget, nyálból sarat csinál és a vak koldus szemhéjára keni, megfogja a halott kislány kezét és megszólítja: „*Talitha kum*, – kislány, kelj fel!” Ezek az emberi szavak

és gesztusok azonban önmagukban véve nem elégséges okai annak, ami létrejön: a megszállott megszabadul az ördög hatalmából, a tenger lecsendesedik, a kenyér az osztáskor megszaporodik, a vak lát, és a halott kislány életre kel. Isten mindenható ereje működik Jézus emberi szavain és tettein keresztül, és ezeket az új, eszkatológikus teremtés prófétai jeleivé avatja.

A parapszichológiai jelenségeket valóban nem szabad a szemfényvesztés vagy bűvészmutatványok körébe utalnunk. Több telekinetikus és telepatikus (távolból mozgató, illetve távolba látó) jelenséget, és orvosilag megmagyarázhatatlan, pszichológiai (nem vallásos) alapú gyógyulást jegyeztek fel megbízható források. A parapszichológia az emberi szellem elhanyagolt, rejtett energiáira hívja fel a figyelmet, amelyek – úgy tűnik – képesek bizonyos fokig az anyagi világ folyamatait saját szellemi törvényszerűségeik alapján befolyásolni. A jóga szakértőinek valószínűleg igazuk van abban, hogy az átlagember szellemi energiáinak csak egy igen kis hányadát használja ki. Mindenesetre a parapszichológia területe még sok kutatást igényel.

Filozófiai és teológiai tudásunk alapján azonban annyi ma is világos, hogy új létet, új életet, illetve léttöbbletet csak Isten okozhat. Még inkább áll ez az isteni élet, a kegyelem életének a létrehozására. Márpedig Jézus gyógyításai mindig azt jelzik és célozzák, hogy a meggyógyult ember az isteni életet is elnyerje. A béna ember lábra-állítása azt mutatja, hogy Isten megbocsátotta bűneit. A leprából meggyógyított szamaritánusról is csak akkor mondja Jézus: „Kelj fel és menj; a hited meggyógyított” (Lk 17, 19), miután visszajött és hálát adott Jézusnak gyógyulásáért. Tehát Jézus gyógyításai meghaladják az emberi szellem hatalmát, amennyiben hatékony jelei az isteni életben való újjászületésnek. A parapszichológiai elmélet éppen ezt a legfontosabb ténytet nem képes megmagyarázni, ti., hogy Jézus csodái az Isten Országát hozzák közénk: csak Isten képes egy „új teremtésre”, arra, hogy az embernek Istennel, önmagával és embertársaival való kapcsolata gyökeresen megváltozzék.

Ahhoz, hogy Jézus csodáiban az elérkező Isten Országának a jeleit lássuk, legalábbis kezdeti hitre van szükségünk. A csodák segíthetik ennek a hitnek a létrejöttét, meg is erősíthetik, de a hitet senkire rá nem kényszeríthetik. Aki a hit elől elzárkózik, mindig talál kiutat. A farizeus a gyógyításokat az ördöggel való cimborálásnak, a modern agnosztikus parapszichológiai jelenségnek fogja fel, a feltámadásokat és természeti csodákat pedig egyszerűen letagadja.

Ugyanakkor, ha a hit révén Jézus történeti csodáiban felismerjük az Isten Országáé kezdetét, megnyílik a szemünk arra, hogy az Isten Országáé rejtett valóságát fölismerjük a jelenben is: Jézus gyógyításai és halott-feltámasztásai azt a bűnbocsánatot és isteni életre való föltámadást jelzik, amely mindennap folytatódik az Egyház igehirdetésében és szentségi életében [161]. De Krisztus megszentelő munkája nem korlátozódik az Egyház hivatalos tevékenységére. Az Isten hatalmának és jóságának rendkívüli megnyilvánulásai az evangéliumi csodákban ráhangolnak arra, hogy ugyanennek a hatalomnak és jóságnak a mindennapos megnyilvánulásait is észrevegyük a saját életünkben. Fokozatosan megértjük, hogy semmi sem „tisztá véletlen” az életünkben. Fájdalmas, vagy örvendetes, megszokott rutin vagy váratlan meglepetés, minden, ami velünk történik, jellé válik: minden eseményen keresztül Isten vezet és alakít Krisztus által, hogy lassan elkészüljünk az „Új Teremtésben”, az Isten Országában való életre. Még valamiképpen a természeti csodák is megisméltődnek az életünkben. Nem fogunk ugyan vízen járni, tengert csillapítani és kenyeret szaporítani, de – Szent Bernát szerint – mihelyt Isten akaratának alávetjük magunkat, a természet is aláveti magát az embernek: „kezd a javát szolgálni, fölismervén urát, akinek a szolgálatára teremtettet”. Azok, akik mindenről lemondtak, mindent birtokolnak:

Annál inkább urak, minél kevésbé kívánják a dolgokat. Röviden: a hívő az egész világ gazdagságát birtokolja (Bölcs 17, 46). Valóban az egész világét, mivel a jó- és balsors, minden egyenlőképpen szolgálja, és javára válik [162].

## 6. A kenyérszaporítás: Fordulópont Jézus működésében?

Láttuk, hogy az evangéliumi hagyományok egyöntetű tanúsága szerint a vezető osztály jó része kezdettől fogva szembe fordult Jézussal. A bűnösökkel való asztaltársasága, a szombaton véghezvitt gyógyítások kezdettől fogva kihívták a nagybefolyású farizeus párt és a velük egyhúron pendülő írástudók ellenszenvét. Ugyanakkor az egyszerű zsidók tömegei lelkesednek Jézusért, oda tódulnak, ahol feltűnik, keresik, ha félrevonul, elébe hozzák betegeiket, és napokig kitartanak mellette, hogy tanítását hallgassák. Úgy tűnik azonban, hogy a kenyérszaporítás után Jézus magatartása gyökeresen megváltozik [163]. Mind a négy Evangélium elmondja a kenyérszaporítás történetét, Máté és Márk kétszer is. Máté és Márk meglepő fordulattal fejezi be a megvendéglés történetét:

És (Jézus) azonnal arra kényszerítette tanítványait, hogy szálljanak a bárkába, és menjenek át előre a túlsó partra Betsaida felé, amíg Ő elbocsátja a tömeget (Mk 6, 45; vö. Mt 14, 22).

Márk és Máté előzetes szövege nem válaszolja meg az olvasóban felmerülő kérdést: miért választotta el Jézus tanítványait ilyen váratlanul és ilyen energikusan a jóllakott tömegtől? Ha azonban János idevonatkozó részletét történetileg megalapozottnak tekintjük, a rejtély egyszerre megoldódik:

Akkor az emberek, látva, hogy csodát művelt, így szóltak: „Valóban ő az a próféta, akinek el kell jönnie a világba.” Ekkor Jézus, tudva, hogy majd odajönnek és megragadják, hogy királlyá tegyék, ismét eltávozott egy hegyre, de csak ő egyedül (Jn 6, 14-15).

Nyilván, szándéka ellenére Jézus a pusztában messiási felkelést szított fel. Ettől a hamis messiási lelkesedéstől akarta tanítványait megóvni azzal, hogy a bárkába kényszerítette őket [164]. A Jánosi részlet különben azt is megvilágítja, hogy Mt 16, 1 és Mk 8, 11 szerint miért éppen a kenyérszaporítás után jönnek a farizeusok Jézushoz, hogy jellel bizonyítsa messiásvoltát. Föltehetőleg megzavarta őket a pusztai felkelés híre.

De ha a tömeg valóban messiáskirálynak kiáltotta ki Jézust a pusztában, azt nem ok nélkül tette. De la Potterienek igaza van: nem lehet egyszerre állítani a pusztai felkelés történetiségét és a kenyérszaporítás legendaszerűségét – amint azt több mai történész megpróbálja. Ti., ha a kenyérszaporítás hagyományának történeti magja nem több, mint hogy Jézus példája alapján a nép megosztotta egymás között a magával hozott ételmezt, ilyen köznapi esemény aligha hozta volna lázba a tömeget. Ugyanakkor egy valódi kenyérszaporítás igen egyszerűen megmagyarázná a messiási lelkesedést. Ugyanis a zsidó meggyőződés, hogy a Messiás új Mózes lesz (Mtörv 18, 15), azzal a hiedelemmel is párosult, hogy a Messiás megújítja a pusztai manna csodáját. Több szöveg közül de la Potterie Baruch szír apokalipszisét idézi:

És történni fog, hogy amikor minden, aminek meg kellett történnie ezeken a részeken, beteljesedett, a Felkent kinyilvánítása megkezdődik. És történni fog abban az időben, hogy a manna kincse ismét lejön a magasból, és enni fognak belőle azokban az években, mert ezek azok, akik elérkeztek az idő beteljesedéséhez [165].

Mindebből arra következtethetünk, hogy Jézus tettét a pusztában prófétai jelnek szánta: mélyebben akarta népével megértetni az Ország misztériumát. Olyan lakomát rendezett, amely az Istennel és az egymással helyreállított közösséget ünnepli. S ennek a kettős egységnek a létrehozója az a csodálatos bőséggel szaporodó étel, amelynek forrása, teremtője maga Jézus. János, sőt bizonyos mértékben a többi evangélista is meglátja ebben a csodában az Eucharisztia jelképét.



Jézus nyilvános működésében a kenyérszaporítás fontos határkő: itt derül ki, hogy a zsidó tömegek nem képesek vagy nem hajlandók igazi megtérésre, a jézusi értelemben vett *metanoia*-ra. Jézusért lelkesednek ugyan, de nem értik; a maguk képzelte messiáaszerepbe akarják belekényszeríteni. Ő azonban a politikai hatalom megszerzését mint sátáni kísértést utasítja vissza. Ha idáig nem volt tudatában, most világosan kellett látnia: nemcsak a vezetők, de Izrael népe sem tudja, vagy akarja Őt elfogadni.

## Ötödik fejezet: Az Isten Országa és a Jézus halála közötti kapcsolat

### 1. „Takarodj előlem Sátán!”

Nem tudjuk bizonyossággal megállapítani, mikor hirdette meg Jézus legelőször, hogy halála elkerülhetetlen. Annyi bizonyos, hogy mind a négy Evangéliumban az első közeli szenvedésre való utalás a kenyérszaporítás és Péter hitvallása után következik, és a mellette kitartó tanítványoknak szól [166]. Még akkor is, ha a három szinoptikus Evangélium az események azonos sorrendjét egy közös forrásból meríti, az ehhez hasonló Jánosi elbeszélés alapelemei biztosan függetlenek az előbbiektől. Tehát ez a sorrend igen korai hagyományra vezethető vissza, amely valószínűleg a történeti tényeket tükrözi.

Minél határozottabban veti el Izrael Jézust, Ő annál keményebben hirdeti meg az Izraelre váró ítéletet (pl. Mk 12, 1-9; Lk 13, 1-9). Nem bosszúálló harag jele ez, hanem az isteni irgalom abszolút komolyságát húzza alá. Amint B. F. Meyer R. Pesch gondolatait továbbfűzve megjegyzi:

Jézus (kegyelem) ajánlata ingyenes volt ugyan, de nem tetszés szerinti; nem „fakultatív” választ várt Izrael részéről. Ellenkezőleg, az irgalmas jószág meghirdetése egyszerre radikális követelményt is támasztott: Izrael további sorsa ettől (a választól) függött. Visszautasítása az ajánlatot visszajára fordítaná. A jó-hír azon a ponton volt, hogy kárhóztató ítéletbe forduljon át [167].

Valóban, minél világosabban mutatja meg Jézus az Atya megbocsátó szeretetének valóságát, ennek tudatos visszautasítása annál súlyosabb következményekkel fenyeget. Az örök kárhozat reális veszélyének egyértelmű kinyilatkoztatása csak a másik oldala annak, hogy az Atya egyértelműen kinyilatkoztatta Jézusban irántunk való végtelen szeretetét. Egyedül az Isten szeretete a lélek tápláléka; elvetése szükségképpen a mi igazi életünk elvetését eredményezi.

Lássuk most, hogyan látja Jézus közeli szenvedését és halálát. Nem volt szüksége különleges isteni sugalmazásra ahhoz, hogy felismerje: élete veszélyben van, főleg Jeruzsálemben [168]. A vezetők súlyos vádakot gyűjtöttek össze ellene: istenkáromlás, mivel bűnöket bocsát meg (Mk 2, 7); a szombati nyugalom megszegése, mivel rendszeresen gyógyít ezen a napon; Beelzebullal, az ördögök fejedelmével szövetség: ezért tud gyógyítani, illetve ördögöt űzni (Mt 12, 24). Ezen bűntények mindegyike a zsidó törvény szerint halállal büntetendő. Ehhez járult még az a tény, hogy Keresztelő Szent Jánost, akihez Jézus igen közel volt nyilvános működése kezdetén, már kivégezték. Jézusnak tudnia kellett, hogy rá is hasonló sors vár.

A nehezebb és fontosabb kérdés azonban számunkra: hogyan látta Jézus közeli halálát és szenvedését? Látta-e értelmét? S ha igen, milyen értelmet látott benne? Itt már élesen megoszlanak a vélemények. Bultmann és iskolája szerint erről semmit sem tudhatunk, de nem is kell tudnunk róla. Még ha Jézus végső kétségbeesésbe merülve halt is volna meg a kereszten, a

kereszt kérügmája akkor is Isten üdvözítő ereje lenne a hívő számára. Más egzegéták azt tartják, hogy Jézus semmilyen üdvözítő jelentőséget nem tulajdonított halálának. Minden olyan evangéliumi szöveg, amely az ellenkezőjét állítja, nem Jézustól, hanem az Ősegyház teológiai megfontolásaiból származik. Ez a negatív álláspont azonban korántsem általános. Sok egzegéta számára nyilvánvaló, hogy Jézus halálában az utolsó nagy szolgálatot látja arra a célra, hogy Isten Országáa megvalósuljon. Mások szerint Jézus a Szenvedő Szolga jövődöléseket is tudatosan vállalta, és betöltötte; így halálát engesztelő áldozatként ajánlotta fel. A mi véleményünk lényegében az utóbbi két csoport álláspontját fogadja el.

Mivel e munkában nem pusztá egzegézisre, hanem rendszerező teológiára törekszünk, egy előzetes teológiai meggondolásból indulunk ki. Rahner nyomán azt kell mondanunk: ha Jézus semmit sem tudott halála üdvözítő jelentőségéről, akkor megváltásunk nem tudatos és szabad emberi tett révén történt. Ez azonban eleve valószínűtlen, mivel szemben áll azzal az általános viselkedésmóddal, ahogyan Isten az Ószövetségben választottaival bánt. Isten mindig tudatos és szabad beleegyezést kért prófétáitól arra a küldetésre, amelyre kiválasztotta őket. A küldetés folyamán a próféták gyakran kerültek váratlan, emberileg reménytelen helyzetbe, Isten egész életüket felforgatta, összezavarta. Sokszor életükkel fizettek hűségükért. De minden bizonytalanság és megpróbáltatás közepette a próféták megőrizték a hitet. S ebben a hitben tudták, hogy életük végső kudarca is része az igaz és irgalmas Isten tervének. Elképzelhető, hogy Jézus ennél kevesebbet kapott volna Atyjától?

Egyébként Jézus maga is gyakran hasonlította sorsát a prófétákéhoz: tudta, hogy az elvetettség és erőszakos halál lesz az Ő osztályrésze is. Nemcsak azért, mert Izrael így bánik a hozzáküldöttekkel, hanem azért is, mert szenvedése és halála az isteni üdvösségterv része. Ez kiviláglik Jézus Péterhez intézett kemény szavaiból: „Takarodj előlem, Sátán!” (Mt 16, 23; Mk 8, 33). Ugyanazokkal a szavakkal támad Péterre, mint a pusztában a Sátánra (Mt 4, 10). Ha Máté és Márk olyan mondást tartalmaz, amely Pétert a Sátánnal azonosítja, ez csak azért történhetett, mert Jézus valóban ezt mondta. Elképzelhetetlen, hogy Máté és Márk közösségeiben, ahol Péter a legnagyobb tiszteletnek örvendett, ilyen mélyen kompromittáló mondást találtak volna ki Péterről, akit az Egyház Sziklájának és a Feltámadott első tanújának tartottak. Lukács, aki az Apostolok Cselekedeteinek első 12 fejezetében Péter vezető szerepét hangsúlyozza, már ki is hagyja Evangéliumából. De ha a Pétert Sátánnal azonosító mondás hiteles, akkor a mondást kiváltó körülmények is hitelesek [169]. Péter azért hívja ki Jézus haragját, mert le akarja beszélni arról, hogy előre látott szenvedését és halálát elfogadja. Jézus tehát szenvedését és halálát az isteni üdvösségterv részének tekinti, amelyet neki  *kell*  teljesítenie [170]. Mindaz, aki Atyja üdvösségtervének beteljesedését meg akarja akadályozni, a Sátán eszköze, és Jézus haragja joggal sújt le rá [171].

## 2. Az Isten Országáa és az Utolsó Vacsora

Az Eucharisztia alapítását leíró hagyomány megőrizte Jézus egy mondatát, amely fényt vet az Utolsó Vacsora és az Isten Országáa kapcsolatára:

„Bizony mondom nektek: Nem iszom a szőlő terméséből addig a napig, amíg majd azt az újat nem iszom az Isten Országáában” (Mk 14, 25; vö. Mt 26, 29; Lk 22, 16 .18) [172].

Elfogatása éjszakáján, mikor már mindenki előtt világos, hogy Izraelhez szóló küldetése, egész életműve teljes kudarcba fulladt, rendületlen bizalommal jelenti ki, hogy az Isten Országáa való belépése, az Ország lakomájában való részvétele már egészen közel van: csak a halál választja el tőle. Halálán keresztül lép be az Országba [173]

Halálában azonban Jézus sokkal többet lát, mint az Országba való belépés küszöbét. Az evangéliumi szövegek egybehangzó tanúsága szerint Jézus egész életét szolgálatnak fogta fel.

Lukácsnál pl. így jellemzi önmagát: „Én mégis úgy vagyok köztetek, mint aki szolgál” (22, 27). Ha halála előestéjén, mikor már egész életének kudarca feltárult, ilyen nyugodt bizalommal néz a jövőbe, nem kézenfekvő-e, hogy halálát egy utolsó, egész életét összefogó szolgálatnak tekinti? [174]

Ebben az összefüggésben jobban megértjük az Eucharisztia és az Isten Országa összefüggését. Jézus Eucharisziát alapító szavai és gesztusai jelzik, és valósággal elővételezik utolsó szolgálatát, amellyel Istennek hálát adva, testét és véré, egész emberségét adja oda a „sokaságért”, illetve értünk, tanítványaiért [175]. Az Ország az Istennel és egymással való teljes közösség állapota: azáltal adjuk magunkat egészen Istennek, hogy egymást tápláló adomány leszünk. De nem táplálhatjuk egymást önmagunkkal, hacsak nem adtuk át önmagunkat egészen Istennek, hogy Isten életét közvetíthessük egymás számára. Ezt először és igazán csak Jézus tudja megtenni, és tanítványai csak utána és részlegesen, Jézustól függően. Jézus tehát azáltal lép be az Ország teljességébe, hogy testét és véré, ételül és italul adja tanítványainak, s tanítványai pedig, amennyiben Jézusban testileg-lelkileg részesednek.

### 3. A Szolga áldozata

Az Eucharisztia-alapítás szövegei utalnak mind a Sínai-hegynél bemutatott szövetségáldozatra (Kiv 24, 8: Máté-Márk), mind az izajási Szenvedő Szolga áldozatára (Iz 53, 11, 12: Máté-Márk, Pál-Lukács). Emiatt több egzegéta úgy gondolja, hogy Jézus halálát és kiontott véré, engesztelő és az új szövetséget megalapító áldozatnak tekintette [176].

Valóban, ha Jézus saját halálában nem látta volna a Szolga bűneinkért való engesztelő áldozatának beteljesítését (Iz 53, 10, 12), nehezen tudnánk megmagyarázni az Ósegyház első éveire visszavezethető kérés-gyűjtés alapját: „meghalt bűneinkért az Írások szerint” (1Kor 15, 3). Jézus személyes útmutatása nélkül hogyan jöhetett volna létre közvetlenül halála után egy olyan tanítás, amely homlokegyenest ellenkezik a messiásvárás eddigi elképzeléseivel? Hiszen a zsidók semmit sem tudtak egy életét a bűnök bocsánatára feláldozó Messiásról [177]. Továbbá, hogyan magyarázható az a tény, hogy rögtön Jézus halála és feltámadása után a tanítványok meghirdetik: a Jézus nevében, a Jézus halálába való keresztség minden bűnt megbocsát, még Jézus keresztre feszítését is? [178] Ha nem tudták volna Jézustól, hogy halála valóban kieszközölte a bűnök bocsánatát, a természetes inkább az lett volna, hogy az esszének példájára elvonulnak a világtól, és úgy várják az Isten igazságos büntetését azokra, akik meggyilkolták Izrael Felkentjét [179].

Mégis sok egzegéta tagadja, hogy a kereszthalál engesztelő áldozatként való értelmezése akár csak kezdeteiben is Jézustól származnék. Legfőbb érvük, hogy a „történeti Jézus” példabeszédeiben és mondásaiban feltétlen, ingyen megbocsátást ajánlott fel minden embernek. Szerintük minden feltételes, engesztelő áldozathoz, illetve váltságdíjhoz kötött bűnbocsánat az Ósegyház, és nem Jézus elgondolását tükrözi.

Igaz ugyan, hogy Jézus nem foglalkozott az engesztelő áldozat és a váltságdíj teológiájának a részletes kidolgozásával. Azonban Jézus ingyenes „megbocsátás-politikáját” csak akkor állíthatjuk szembe az Ósegyház áldozati teológiájával, ha az áldozatról szűk, legális-kultikus fogalmaink vannak. De ha az evangéliumi hagyomány szerint nem a templomi kultikus áldozatok, hanem a Szenvedő Szolga életáldozata mintájára próbáljuk Jézus áldozatát megérteni, minden nehézség légből-kapottnak tűnik. Hiszen Jézus éppen azért ajánl fel feltétlen bűnbocsánatot mindenkinek, mivel feltétel nélkül életét áldozza mindenkéért. Az ún. ingyenes bocsánat, amelyet kezdettől fogva följánlott mindazoknak, akik megtérnek, nem bikák és tinók, hanem Önmaga fokozatos feláldozását kívánja meg. A bűnbocsánatot ugyanis nem egy kívülálló nagyúr leereszkedő gesztusával hirdeti meg, hanem az Atya iránti feltétlen engedelmességből minden bűnösrel szolidaritást vállalva. Mindezt Jézus tettei és példabeszédei egyaránt tanúsítják. Hiszen a jó pásztor saját vállán hozza vissza az elveszett juhok a nyájhoz. Amikor a megbocsátás

meghirdetése ellenállásba ütközik, Jézus nem vonul vissza, hanem a megtérés szükségességét éppen abban a városban hirdeti meg, amely megöli azokat, akik hozzá küldettek. Atyja akaratát élete utolsó pillanatáig teljesítve, teljesen védtelenül megy ellenségei közé, a rosszat jóval viszonzva. Így kereszthalála az Atya iránti odaadás, és a bűnösökkel való szolidaritás csúcspontja. S éppen ez az Isten iránti engedelmességből a bűnösökért halált vállaló szolidaritás az ártatlanul szenvedő Szolga áldozatának a lényege [180].

#### 4. „Én Istenem, én Istenem! Miért hagytál el engem?”

Jézus e kiáltását a kereszten Máté és Márk arámul jegyezték fel (Mt 27, 46; Mk 15, 34). Nehéz elképzelni, hogy az őskeresztény közösség adott volna Jézus szájába ilyen kétségbeesett kiáltást. Hiszen ezzel csak nehézséget okozott volna híveinek: hogyan bizonyult Jézus Isten Fiának a kereszten, amikor Atyja is elfordult tőle? Továbbá, miért idézett volna Márk egy arám szöveget pogány római olvasói számára?

Az arámul idézett kiáltás különben a 22. zsoltár kezdete. Az evangelisták egy kezdővers idézésével gyakran az egész szövegegységre akarják felhívni a figyelmet. Így feltételezhetjük, hogy Jézus a legősibb hagyomány szerint a 22. zsoltárt imádkozva halt meg a kereszten. A zsoltár témája az izajási Szenvedő Szolgáéval rokon. Az igaz ember teljes elhagyatottságának és rettenetes testi-lelki szenvedésének drámájával kezdődik, de az utolsó rész jelzi a szenvedés gyümölcseit: Az igaz szenvedése a nemzetek minden családját Jahvéhoz téríti, és Jahve kimentí hívét az alvilágból, és egy új nép atyjává teszi:

A Győztes keltsen új életre!  
Szolgálja minden sarjadékom Őt!  
Az Úrról mindörökre zengje,  
amit jósága végbevitt,

s egy eljövendő nép előtt  
hirdesse tetteit (22, 28-30).

Jézus tehát teljes elhagyatottságban, de halála megváltást hozó hitében hal meg.

#### 5. Megjövendölte-e Jézus a feltámadását?

Általánosan elfogadott vélemény, hogy az Emberfia átadásáról, szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról refrénszerűen megismétlődő jézusi jövendölések jelen megfogalmazásukban az Ősegyháztól származnak *post eventum*, azaz az események megtörténte után. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy Jézus semmit sem mondott halála előtt feltámadásáról. Hiszen láttuk, hogy Jézus kijelenti: halála révén jön el az Isten Országa, és szenvedése előestéjén az Ország lakomáján való részvételéről beszél. Azonkívül Jézus hitét a halottak feltámadásában mind a négy Evangélium tanúsítja (Mt 22, 23-33; Mk 12, 18-27; Lk 21, 27-40; Jn 6, 54). Ebben a kérdésben egyetértett a farizeusokkal. Ha általánosságban elfogadta a halottak feltámadását, miért tett volna önmagával kivételt? Hogy tehát Jézus megjövendölte feltámadását és felmagasztalását, eleve valószínű, akkor is, ha az erről szóló jézusi mondások pontos formáját nem tudjuk bizonyossággal rekonstruálni [181].

Az a tény, hogy Jézus halálát életszolgálatára összefoglalásának, az Ország eljövételét okozó engesztelő áldozatnak, és a Feltámadáshoz vezető útnak fogta fel, semmiben sem csökkentette (az evangéliumi hagyomány minden ágában világosan tanúsított) halálfelelmét. Hogyan tulajdoníthatnánk a feltámadt Krisztus isteni méltóságáról meggyőződött Ősegyháznak az Olajfák hegyén vért verejtékező, Atyját halálos szomorúsággal kérlelő jézuskép eredetét? De ha

hittel elfogadjuk a megtestesülés valóságát, akkor Jézus agóniája „érthető” misztériummá válik. Ti. Jézus valóban ember, nemcsak megjátssza az ember szerepét. Valóban a mi világunkban él, amelyet a bűnbeesés óta áthatolhatatlan fal választ el az Isten transzcendens világától. Jézus felett ugyan megnyílik az ég keresztelesekor, de ez csak kezdet, és a jövő elővételezése. Jézusnak minden emberi erejére szüksége van, hogy elhagyatottsága ellenére Atyjának való engedelmségét és Atyjával való egységét újra meg újra állítsa és megvalósítsa. Ebben mind a négy Evangélium és a Zsidókhoz írt Levél is megegyezik. Jézus csak ereje végső megfeszítésével tudja emberi életét föltétlen bizalommal Atyja kezébe tenni (Lk 23, 46).

Végső fokon Jézus emberi halálküzdeme is az Isten mindenható szeretetében gyökerezik. Hiszen ez a mindenre képes szeretet eszközölte ki a megtestesülést, a Fiúnak a mi elesett emberi életünkkel való teljes szolidaritását.

## 6. Az Isten Országáé és a történelem vége

Albert Schweitzer híres könyve óta újra és újra találkozunk azzal az állítással, hogy Jézus meghirdette a világ közeli végét, amely még az Ő nemzedéke életében fog bekövetkezni. S ebben nyilván tévedett [182]. Akik ezt a véleményt vallják, a következő evangéliumi szövegeket hozzák fel álláspontjuk bizonyítására:

Bizony mondom nektek, hogy vannak a jelenlévők közül némelyek, akik nem ízelenek halált, amíg meg nem látják, hogy az Isten országa eljött hatalommal (Mk 9, 1; vö. Mt 16, 28; Lk 9, 27).

Ezenkívül fontos szövegnek tartják még Márk tizenharmadik fejezetét, az ún. eszkatológikus beszédet, azon belül pedig ezt a mondatát:

Bizony mondom nektek, hogy nem múlik el ez a nemzedék, amíg mindez végbe nem megy (Mk 13, 30; vö. Mt 24, 34).

Itt csak vázlatosan tárgyalhatjuk a jézusi eszkatológia kérdését. Az Ősegyház, többek között Pál korai leveleiben, minden bizonnyal a közeljövőben várja az Őr dicsőséges eljövételét és a világkatasztrófa bekövetkezését, amely pontot tesz az emberi történelemre. Az azonban nem bizonyítható, hogy Jézus maga ilyen közeli véget jövendölt volna.

Hogy mi volt Mk 9, 1 eredeti értelme, vitatható. Annyi azonban bizonyos, hogy Márk, Máté és Lukács szövegösszefüggésében a Jézus kereszthalála és szenvedése és az abban való részesedés *révén* jön el az Isten, illetve az Emberfia Országáé. Hasonlóképpen a Zebedeus-fiak kérésére, hogy ti. Jézus biztosítsa nekik Országában a két főhelyet, Jézus ellenkérdéssel felel: „Ki tudjátok-e inni azt a poharat, amelyet én iszom, és megkeresztelkedni azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem?” (Mk 10, 38). Amint láttuk, Jézus mondanása az Isten Országáról az Utolsó Vacsorán szintén szorosan összekapcsolja az Ország küszöbön álló eljövételét saját halálával (Mk 14, 25; párhuzamos szövé.).

Dodd szerint az Ősegyház értelmezése Mk 9, 1-ről („az Isten Országáé eljött hatalomban”) kiviláglik a Pál előtti kérügma meglepően párhuzamos fogalmazásából: „Isten Fiává tététt hatalomban a megszentelő Lélek szerint feltámadása révén a holtak közül” (Róm 1, 4). Úgy tűnik ebből, hogy az Ősegyház számára az Isten Országának hatalomban való eljövetele a feltámadt Krisztusnak, mint az Isten Fiának hatalommal való felruházásával kezdődött. Az Ország krisztológiai értelmezése még kifejezettebb Máténál:

„Bizony mondom nektek, hogy vannak a jelenlévők közül némelyek, akik nem ízelenek halált, amíg meg nem látják, amint az Emberfia eljön országában” Mt 16, 28).

Máté (Pálhoz és a másodlagosan Páli levelekhez hasonlóan [183]) világosan megkülönbözteti az Emberfia Országát az Atya Országától (Mt 13, 41; 16, 28) [184]. Az Emberfia Országá Jézus feltámadásával kezdődik (Mt 28, 18-20). Sőt Jézus a Szanhedrin előtt kijelenti:

Én azonban azt mondom nektek: mostantól fogva látni fogjátok az Emberfiát, amint a Hatalom jobbján ül és eljön az ég felhőiben (Mt 26, 64).

Máté szerint tehát Jézus transzcendens királysága, az Isten hatalmában való részesedése (a Dánieli „emberfiához hasonló” égi ember próféciáját megvalósítva: Dán 7, 13-14) már keresztre feszítésével elkezdődött [185]. Az Emberfia Országá az emberi történelem végéig tart, és az egyházi közösségben lesz látható valósággá. A jókat és a rosszakat egyaránt magában foglalja. Csak a történelem végén történik meg a szétválasztás, amikor az Emberfia Országát az Atya Országá váltja fel [186].

Ezek alapján levonhatjuk a következtetést: Az Isten Országának, illetve az Emberfia Országának egy emberéleten belüli eljövetele az újszövetségi iratokban a feltámadt Krisztus uralmával kezdődik, és nem jelenti szükségképpen a világ közeli végét. Arra sincs semmi jel, hogy Jézusnál eredetileg ezt jelentette volna.

Jézus eszkatológikus beszédében az idők vége és az utolsó ítélet időpontja homályos marad. Igaz ugyan, hogy Mk 13, 30 és Mt 24, 34 azt állítják, hogy „mindezek (*tauta panta*) megtörténnek”, mielőtt ez a nemzedék elmúlna. A „mindezek megtörténnek” azonban közvetlenül a rügyezésnek indult fügefá példabeszédére utal, amely azt jelzi, hogy Krisztus, az ítélőbíró „közel van már, az ajtóban” (Mk 13, 29; Mt 24, 33; vö. Lk 21, 31). Tehát a Jeruzsálemen és a világon végbemenő isteni ítélet, amelyről a beszéd szól, még nem fejeződik be szükségképpen ennek a nemzedéknek az életében, csak elkezdődik. Jézus úgy jövendöli meg Jeruzsálem Kr. u. 70-ben bekövetkezett pusztulását, mint ennek az isteni világítéletnek az elővételezését. Jeruzsálem és a Templom lerombolása jelzi, hogy az ítélőbíró, a világ megítélése és az új, eszkatológikus világrend tavasza „közel van” [187]. Az Újszövetség utolsó írásaiban pedig világos lesz, hogy ez az eszkatológikus vég ugyan állandóan aktuális, de nem jelent szükségképpen időbeli közelséget (Jn 21, 22-23; 2Pét 3, 3-14).

Jézus egyébként beismeri, hogy még a Fiú sem tudja „azt a napot és órát”, amelyben ez a világ véget ér (Mt 24, 36; Mk 13, 32). Ugyanakkor tudja, és világosan hirdeti saját életművének közeli végét és beteljesedését (pl. Lk 13, 32). Ahelyett, hogy kinyilatkoztatná a végítélet idejét, Jézus éppen arra figyelmeztet, hogy teljesen kiszámíthatatlan. Az Emberfia olyan váratlanul jön el, mint a tolvaj az éjszakában [188]. Ezért az egyetlen helyes magatartás az éber várakozás az Úrra: úgy éljünk, mintha minden pillanatunk az utolsó volna.

Arra, hogy a második eljövétel kétségtelenül Jézustól származó nem-tudása ellenére miért terjedt el az első keresztények között az a hit, hogy Jézus még életükben eljön, nem tudunk biztos választ adni. Egyes szerzők úgy vélik, hogy az általános zsidó hit szerint a halottak a világ végén támadnak fel. Mivel Jézus már feltámadt, természetes volt, hogy az általános véget és általános feltámadást is közelinek gondolták. Egy másik ok talán Jézus mondásainak a homályossága volt. Jézus egyrészt világosan tudta és hirdette, hogy saját egzisztenciája szempontjából minden hamarosan véglegesen beteljesedik: a keresztre feszített Jézus számára ugyanis a feltámadásban véget ért az emberi idő és történelem: számára a mi jövőnk már jelen. Másrészt, más alkalmakkor Jézus a mi szempontunkból beszélt, és akkor pedig a világ beteljesedése időpontjának kiszámíthatatlanságát és állandó aktualitását hangsúlyozta. A két szempont nagyon könnyen összekeveredhetett hallgatói tudatában.

Foglaljuk össze mondanivalónkat.

1. Nem bizonyítható, hogy Jézus a világ végére és a végső ítélet idejére bármilyen időmeghatározást tett volna.
2. Ellenkezőleg, nyíltan megmondta, hogy Ő sem tudja annak időpontját. Hangsúlyozta, hogy akkor jön el, mikor legkevésbé várják.
3. Jézus ugyanakkor tudta és hirdette, hogy Ő a kereszttel éri el végső beteljesedését: halála és feltámadása révén lesz a dicsőséges Emberfiává, minden hatalom birtokosává a mennyben és a földön.
4. A feltámadt Úr állandó és aktív jelenléte a világban, elsősorban Egyházában, azt jelenti, hogy Isten Ország (vagy Máté fogalmazásában, az Emberfia Ország) már a történelmet és az embereket alakító láthatatlan, de mindennél hatalmasabb valóság.
5. Mindazok, de csak azok, akik Jézus kereszttjében valamilyen formában részesednek, haláluk után az Isten Országának teljességében fognak részesedni.
6. Az Isten Ország (az Atya Ország, Pál és Máté szerint) akkor fog megvalósulni a maga teljességében, amikor Krisztus a Sátán, bűn és a halál uralmán végleges győzelmet arat. Ennek időpontját csak az Atya tudja.
7. Az Isten Ország az Atya ajándéka, mégis minden nap imádkoznunk kell azért, hogy eljőjön. Az imádságon keresztül minden nap jobban alávethetjük magunkat Krisztus uralmának, minden nap jobban uralhatja és alakíthatja az életünket.

## 7. „Ki vagy te?”

„Ki vagy te, kinek tartod magad?” Ez a kérdés nemcsak Jézus kortársait érdekelte, hanem azóta egyfolytában visszhangzik a történelemben. A század első felében a dogmatikus teológusok és az egzegéták jó része meglehetősen ellentétes feleleteket adott. A dogmatikusok mindent megtett, hogy „hiteles” jézusmondásokat találjon, amelyek kifejezetten állítják az Egyház dogmáit: Jézus istenségét, Atyjával való egyenlőségét, és a megtestesülés előtti örök, személyes létét. Az egzegéták nagy része ezzel szemben Harnack válasza felé hajlott, aki szerint „az Evangélium, amint azt Jézus meghirdette, nem a Fiúról, hanem az Atyáról szól” [189]. A legnagyobb modern teológusok, H. Urs von Balthasar, W. Kasper és bizonyos fokig K. Rahner fel tudtak építeni egy olyan krisztológiát, amely mind a katolikus dogma, mind a modern egzegézis követelményeinek megfelelt. Azonban ilyen egyedi sikerek ellenére a két tudományág sok képviselője között még ma is nagy a feszültség, sőt ellentét. A következő három megfontolással szeretném segíteni a két „tábor” egymáshoz való közeledését.

1. Ha Jézus valóban a Fiú, akkor éppen azt várhatjuk el tőle, hogy ne önmagáról, hanem Atyjáról beszéljen. Ha Jézusnak kifejezett krisztológiája lenne, ha saját személyét állította volna tanítása középpontjába, ez már eleve gyanús lenne, egy önközéppontú, esetleg nagyvárosi hóbortban szenvedő beteg személyiség ismertetőjegye.
2. Fiú küldetése, hogy közel kerüljön hozzánk, és mindenben szolidaritást vállaljon az emberrel. Éppen e célt hiúsította volna meg azzal, ha tanításának középpontjába saját istenvoltát állítja.
3. Jézus a zsidó vallás egyistenhitére építette tanítását. Ezt inkább erősíteni akarta, mintsem alapjaiban megrendíteni. Ha kezdettől fogva önmagáról beszélt volna, még jobban félreértették volna, mint ahogyan a valóságban történt. Csak keresztre feszítése és feltámadása után, amikor nyilvánvalóvá vált, hogy mindent Atyja iránti engedelmségből és Atyja iránti függésben tett, érthették meg tanítványai, hogy Jézus nem egy „másik isten”, nem Jahve versenytársa, hanem az Isten Fia. Isteni méltóságának és Atyjával való egyenlőségének alapja éppen az, hogy mindenét Atyjától kapja, és az Atya mindent átad a Fiúnak.

Ezek előrebocsátása után azonban mégiscsak megkíséreljük, hogy feleletet adjunk a kétezer éves kérdésre, „Ki vagy, kinek tartod magadat?” Világos, hogy mindegyik Evangélium a maga módján, végső fokon erre a kérdésre felel; a Feltámadás távlatából fogalmazza meg az

evangélisták és az előttük járó tanítványok több évtizedes elmélkedésének a gyümölcseit. Mi azonban itt és most – ellentétben az általánosan követett módszerünkötől – nem az evangélisták húsvét utáni hitét, hanem ennek a hitnek a húsvét előtti kezdeteit akarjuk megvizsgálni: kinek tartották ők a földi Jézust, és erre a hitre Jézus milyen alapot adott nekik és többi kortársának? A legjobbnak bizonyult egzegéták módszerét és meglátásait követve azt akarjuk kézzelfoghatóvá tenni, hogy a tanítványok húsvét utáni hite Jézusban, az Isten Fiában, sőt Jézusban, mint Istenben, nem valami radikálisan új és heterogén fejlemény, hanem annak a galileai vándor-rabbinak a mélyebb megértése, akivel a tanítványok több éven át együtt éltek, és akinek a misztériuma már kezdettől fogva hatalmába kerítette őket.

Harnacknak abban igaza van, hogy Jézus tanítása nem a Fiúról, hanem az Atyáról szól. De nem vette észre, hogy éppen az a mód, ahogyan Jézus Atyjához viszonyul, ahogyan Atyjáról beszél, ahogyan Atyja küldetését megvalósítja, közvetve önmaga egyedülálló transzcendens személyét is kinyilatkoztatja. Lássuk ezt részletesebben.

1. Jézus tanításának visszatérő refrénje: „Közel van az Isten Országá... az Isten Országá köztetek van.” Azok, akiknek „füle van a hallásra”, megértik: az Isten Országá azért van jelen, mert Jézus van jelen, és Jézus működik: a Lélek erejével űzi ki az ördögöket (Mt 12, 28). Tehát Jézusban Isten maga jött el népéhez. Origenész tömör kifejezésével Jézus *autobasileia*: Ő maga, saját személyében az Isten Országá, amennyiben Isten Jézussal azonosulva, benne és rajta keresztül gyakorolja uralmát.

2. Isten uralma Jézusban az irgalmas szeretet uralma: meggyógyít minden betegséget, utánamegy a bűnösnek, és boldogan megbocsát a megtérőnek. Amint Kasper megállapítja: Jézus minden egzegéta által elismert asztalközössége a megtérő bűnösökkel csak akkor érthető, ha Jézus tudja, hogy hatalma és küldetése van a bűnök megbocsátására. Az egyértelmű zsidó meggyőződés szerint a bűnbocsánat kizárólag Isten joga. A farizeusok azonnal meg is botránkoznak Jézus hallatlan merészségén: „Hogyan beszélhet ez így? Káromkodik! Ki bocsáthatja meg a bűnöket? Nem egyedül az Isten?” (Mk 2, 7). A bűnbocsánat hatalmának gyakorlásával tehát Jézus isteni hatalmat tulajdonít önmagának [190].

3. Jézus mondásait meglepő módon vezeti be. A próféták az isteni üzenetet rendszerint ily módon kezdték: „Így szól az Úr”, vagy „az Úr szava”. Jézus ezzel szemben soha nem különbözteti meg Isten szavát saját szavától. Mondásainak alanya az az „én”, amely abszolút, isteni tekintéllyel saját törvényét a Mózes által közvetített isteni Törvény fölé helyezi.

Ugyanakkor Izrael irodalmában egyedül Jézusra jellemző ez a bevezető szólás: „Ámen, mondom nektek.” Az „ámen” határozószó az „aman” tőből származik, amely szilárdságot, illetve hitet jelent. Az Ószövetségben az „ámen” szó mindig válaszként szerepel. Mint Isten szavára adott válasz, az „ámen” a hívő feltétlen hitét fejezi ki az isteni szóban: egészen az isteni szóra támaszkodik, mint élete szilárd és megingathatatlan támaszára (Neh 8, 6). Mint liturgikus felkiáltás, azt fejezi ki, hogy a közösség magáévá teszi a nevében imádkozó hitét és imádságát (1Krán 16, 36). Grundmann megmutatta, hogy Jézusnál is a bevezetőként használt „ámen”-nek „rejtett előtörténete” van: Jézus tanításának kezdete mindig az Atya szavára adott válasz. Ez a rövid, egyedül Jézusra jellemző szólás tehát az egész későbbi krisztológiát magában foglalja: Jézus szava azért közvetlenül az Isten szava, mert Istent nem mint kívülálló hallgatja, hanem mint a Fiú: mindaz, ami Atyjáié, az Övé is. János is ismeri ezt a szólást; meg is magyarázza: „Az én tanításom nem az enyém, hanem azé, aki engem küldött... Magamtól semmit nem teszek, hanem ahogy az Atya tanított, úgy beszélek” (7, 16, 8, 28). A Jelenések könyve ennek a jézusi szólásnak a mélységét aknázza ki, mikor Jézus személyét nevezi „ámen”-nek: nemcsak Jézus szava, hanem egész élete válasz Atyjának, és hiteles tanúság Atyjáról (3, 14) [191].

4. Jézus tanítványaihoz való viszonya szintén egyedülálló. Más rabbikat a tanítványok szemelték ki maguknak. Ha egy fiatalember a Törvény tanulmányozására akarta szentelni az életét, keresett egy híres rabbit, és csatlakozott annak tanítványaihoz, akik a rabbit nemcsak hallgatták, hanem együtt éltek vele, hogy így életmódjából is tanuljanak. De mihelyt a tanítvány



elég tudásra és tapasztalatra tett szert, elhagyta mesterét, és önálló tanító lett, aki szintén tanítványokat vonzott maga köré.

Ezzel szemben Jézus szuverén szabadsággal hívja meg azokat, akiket Ő akar, míg sok olyan embert, aki szeretne hozzá csatlakozni, elküld. Hogy ki lesz Jézus tanítványa, Jézus választásától, és nem a tanítvány kezdeményezésétől függ (Mk 1, 16-20; 2, 14; 5, 18-19; Lk 5, 1-11; Jn 1, 35-51). Továbbá Jézus tanítványa nem meghatározott időre vállalja ezt a szerepet. Jézus iskoláját soha sem lehet „elvégezni”: aki hozzá csatlakozik, az egész életére tanítvány marad: soha nem remélheti, hogy valaha is önálló rabbi és mester lesz belőle (Mt 10, 24-25) [192].

Azoknak, akiket Jézus tanítványnak hív, nemcsak el kell hagyni minden vagyonukat, hanem Jézust a legközelebbi családtagoknál, sőt saját életükénél is jobban kell szeretniük:

„Aki hozzám jön, és nem gyűlöli atyját és anyját, feleségét és gyermekeit, testvéreit és nővéreit, sőt önmagát is, nem lehet az én tanítványom” (Lk 14, 26; vö. Mt 10, 37).

A zsidó egyik legszentebb kötelessége, hogy szüleit eltemesse. Akit azonban Jézus tanítványának választ, annak ezt a legszentebb kötelességet is alá kell rendelnie Jézus követésének: „Kövess engem és hagyd a holtakra, hadd temessék halottaikat!” (Mt 8, 22; vö. Lk 9, 60) – mondja Jézus annak a tanítványjelöltnek, aki előbb haza akar menni, hogy apját eltemesse.

Ki ez az ember, aki ilyen feltétlen elkötelezettséget kíván személye iránt? – kérdezhették Jézus kortársai, és kérdezzük mi is. Ám ez a feltétel nélküli követésre hívás nem önimádatból származik. Jézus a saját, Atyja iránti abszolút engedelmisségébe avatja be a tanítványt is.

5. Az az elmélet, mely szerint Jézus példabeszédei eredetileg egyetlen meghatározott csattanóra, illetve tanulságra irányultak, és minden allegorikus értelmezés későbbi félreértés eredménye, régen elavult. Ma már köztudomású, hogy Jézus tanításában (csakúgy, mint az ószövetségi és rabbinikus szövegekben) nincs éles különbség példabeszéd és allegória között [193]. Igaz ugyan, hogy egy példabeszéd eredeti értelmét el lehet ferdíteni azzal, hogy allegóriaként magyarázzuk (azaz minden részletéhez megfelelő külön jelentést keresünk). De éppúgy igaz, hogy Jézus példabeszédeinek értelmét nem lehet egy pontban összefoglalni. Nemcsak arra az egyetlen történelmi helyzetre vonatkoztathatók, amelyre maga Jézus alkalmazta őket, hanem egy egész sorozat hasonló szituációra. Értelmüket sohasem lehet kimerítően megfogalmazni, csak többé-kevésbé pontosan megközelíteni. Jézus azért mondta el őket, hogy újra meg újra felrázzanak, gondolkodásra, belső és külső átalakulásra serkentsenek. Itt elsősorban az foglalkoztat bennünket, hogy több példabeszédnek van egy ki nem mondott, de annál inkább gondolkodásra serkentő krisztológiai értelme.

Aki az elveszett bárány példabeszédét hallgatta, valószínűleg elgondolkozott azon, hogy ki lehet ez a pásztor, aki utánamegy az elveszett báránynak. S ha ismerte az Ószövetséget, akkor meg kellett döbbennie: Ezekiel prófétánál Jahve maga a jó pásztor:

Én legeltetem juhaimat, és én keresek nekik pihenőhelyet – így szól az én Uram, az Úr. Az elveszettet megkeresem, az eltévedtet visszaterelem (Ez 34, 15-16).

Azok, akik a tékozló fiúról szóló példabeszédet hallgatták, fel kellett hogy ismerjék az irgalmas apában, aki a hazatérő fiú nyakába borul és lakomát rendez a tiszteletére, a mennyei Atya megbocsátó szeretetét. De akkor azon is elgondolkozhattak, hogy Jézus irgalma a megtérő bűnösökkel szemben Isten megbocsátó szeretetét teszi látható és tapintható valósággá.

Jézus egyik legrövidebb példabeszéde adja a legmélyebb betekintést személyének misztériumába. Mikor megkérdezik tőle, miért nem bőjtölnek az Ő tanítványai a farizeusok és János tanítványai mintájára, Jézus így felel:

Böjtölhet-e a násznép, míg vele van a vőlegény? Amíg velük van a vőlegény, nem böjtölhetnek (Mk 2, 19; Mt 9, 15; Lk 5, 34).

A hallgatóság nyilván elgondolkozott azon, hogy ki ez a vőlegény. Miután a próféták világossá tették, hogy Jahve nem szexuális lény, és nincsenek szexuális igényei, Izrael egész történetét Jahve és Izrael közötti szerelmi drámává allegorizálták (Óz 1-3; Iz 62, 1-5; Jer 3, 1-5; Ez 16). Jahve szenvedélyes hűséggel szereti népét, szerelme felnevelte, széppé és vonzóvá tette; Izrael azonban lépten-nyomon megszegte a házastársi hűséget, idegen istenek imádasával paráználkodott. Jahve megbüntette minden bűnéért, de újra meg újra megígérte, hogy az idők végén Izraelt visszatéríti magához, megtisztítja minden bűnétől, és örök, felbonthatatlan házasságra lép vele:

„Azon a napon”, mondja az Úr, „... eljegyezek magamnak örökre, eljegyezek igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel; eljegyezek hűséggel, hogy megismerd az Urat” (Óz 2, 18 .21-22).

Azokban, akik ismerték a próféták szövegeit, fel kellett hogy merüljön a kérdés: Valóban elérkezett a messiási menyegző ideje? Lehetséges-e, hogy Jézusban Jahve maga jött el, hogy népével örök lelki házasságra lépjen?

Az ellene növekvő gyűlölet gyilkos szándékára Jézus a gonosz szőlőművesek példabeszédével válaszol. Ebben is, mint Jézus sok más mondásában, találunk egy olyan részletet, amely első hallásra különleges és érthetetlen. De éppen a megszokottnak ellentmondó irrealizmusával ébreszti fel a hallgatók figyelmét – és ami még fontosabb –, föltárja az Isten világa és a mi világunk közötti szakadékot. Ez a meglepő részlet rendszerint megadja a kulcsot is a példabeszéd megértésére. A gonosz szőlőművesek esetében (Mk 12, 1-9; vö. Mt 21, 33-40; Lk 20, 9-15) az irreális vonás a tulajdonos elhatározása: miután a munkások megölték, vagy megverték az összes hozzájuk küldött szolgát, végül egyetlen szeretett fiát küldi el hozzájuk, mégpedig ezzel a megokolással: „Fiamat meg fogják becsülni” (Mk 12, 6). Hogyan lehet egy apa ennyire naiv és meggondolatlan, hogy saját fiát küldi azok közé, akik szolgálait már legyilkolták? A példabeszéd logikája szerint az apa tette csak akkor védhető, ha azt gondolta: a szőlőművesek végül is felfogják a mérhetetlen különbséget a tulajdonos saját fia és a szolgálai között, és tisztelettel fognak bánni az örökösselel. Tehát a „minőségi” különbség az összes előző küldött (a próféták) és a szeretett fiú (Jézus) között a példabeszéd sarkalatos pontja: e nélkül az apa viselkedése érthetetlen. Ebből viszont arra kell következtetnünk, hogy a példabeszéd mondanivalója nem egyszerűen az Izraelre lesújtó ítélet, hanem egy utolsó kemény figyelmeztetés: „ha a fiamat is meggyilkoljátok, elveszem tőletek az Isten országát és olyan népek adom, amely megtermi gyümölcsét” (Mt 21, 43). Itt láthatjuk, hogy Jézus azért, hogy népét a legnagyobb gonosztett elkövetésétől megóvja, működése végén világosabban felfedi kilétét, minden prófétánál nagyobb, fiúi méltóságát. De itt is példabeszédben rejti el önkinyilatkoztatását. Ezzel elejét veszi, hogy valamilyen előre-gyártott fogalmi kategóriába belepréseljék. A történet nem kész felelettel szolgál, hanem személyes gondolkodásra és elhatározásra sarkall.

6. A niniveiekről és a Dél királynőjéről szóló mondás ugyanerre a történeti helyzetre utal: Jézus a fenyegető ítélet meghirdetésével akarja felrázni a megtérésnek ellenálló hallgatóságát:

„A ninivei férfiak feltámadnak az ítéletkor ezzel a nemzedékkel együtt, és elítélik azt, mert ők megtértek Jónás prédikációjára. De Jónásnál nagyobb van itt. Dél királynője feltámad az ítéletkor ezzel a nemzedékkel együtt, és elítéli azt, mert a föld végső határáról is eljött, hogy meghallgassa Salamon bölcsességét. De Salamonnál nagyobb van itt” (Mt 12, 41-42; Lk 11, 31-32).

Megint csak a hallgatóság feladata, hogy elgondolkozzék: ki ez a Jézus? Nagyobb, mint Jónás próféta, akinek szava olyan hatalmas volt, hogy megtérítette a legmegátalkodottabb pogány bűnösöket jelképező ninivei népet? Nagyobb, mint Salamon, akinél a Szent Iratok szerint nem volt és nem is lesz bölcsőbb ember a földön?

7. Amint láttuk, ahogyan növekszik ellene a gyűlölet és vádaskodás, úgy kezd Jézus világosabban beszélni önmagáról a nép és vezetői előtt; föltehetőleg azért, hogy megóvja őket a legnagyobb büntőtől, és a büntető ítélet haragjától. Tanítványait azonban másképpen engedi közelebb magához. Betekintést enged nekik Istenhez való kapcsolatába. Láthatják, hogyan, és hallhatják, hogy mit imádkozik. A tanítványokat annyira meglepte az a szó, amellyel Jézus az Istent megszólította, hogy egyes helyeken még a görög szövegekben is megőrizték az eredeti arám kifejezést: „*abba* – édesapám” (Mk 14, 36; Gal 4, 6; Róm 8, 15). J. Jeremias kimutatta, hogy Jézus az Evangéliumokban megőrzött imádságaiban Istent mindig atyjának szólította, és föltehetőleg a görög *pater* mögött mindig az arám *abba* – édesapa szó áll [194]. A Jeremias tézisének követő vita módosított ugyan egyes részleteket [195], de lényeges pontjaiban igaznak bizonyult. Az *abba* megszólítást a zsidók a családon belül használták, a gyermek apjához való egyedülállóan meghitt kapcsolatát fejezte ki. Izrael történetében egyedül Jézus merte Istent következetesen *abbá*-nak szólítani. Igaz, hogy Izrael egész népe kollektíven Isten fiának tartotta magát. Ezért egyes imádságok Jézus idejében „mennyei Atyánk” megszólítással kezdődtek. De még ez a kollektív formájú cím sem vált általánossá. Jézus korában sokkal jellegzetesebb volt az imádságot „Király”, „a mindenség Ura” vagy „Uram, Istenem” megszólítással kezdeni. Az a tény, hogy Jézus Istent rendszeresen „édesapámnak” szólítja, tanítványaitól is elhatárolja Őt, és jelzi: Jézus olyan meghitt viszonyban tudja magát Istennel, mint senki más: egyedül Jézus a Fiú, az Isten gyermeke. Meglepő, hogy Márk éppen abban a jelenetben őrizte meg az eredeti arám *abba* kifejezést, ahol Jézus Atyjától látszólag elhagyatva haláltusáját vívja:

„*Abba*, Édesapám, neked minden lehetséges: Vedd el tőlem ezt a kelyhet, de ne az legyen, amit én akarok, hanem amit te” (Mk 14, 36).

Itt, ebben az emberileg reménytelen helyzetben, amikor egész életének kudarca és a közeli kínhalál tudata ránehezedik, tárul fel Jézus Édesapjához való viszonyának teljes mélysége és ereje. Mindenkitől, még Édesapjától is látszólag elhagyatva, a Fiú rendíthetetlen bizalmával imádkozik és engedelmeskedik.

Csak feltámadása után terjeszti ki a Lélek Jézus egyedülálló gyermeki viszonyát minden tanítványra. A Lélekben mindannyian Jézussal együtt *abbá*-nak, édesapánknak hívhatjuk az Istent (Gal 4, 6; Róm 8, 15).

Ebben a részben csak olyan szövegekre támaszkodtunk, amelyek a legmegbízhatóbb egzegéták véleménye szerint a földi Jézushoz intézett kérdéseinkre felelhetnek: „Te kinek tartod magadat?” Láttuk, hogy Jézus közvetve válaszol, úgy, hogy azokat, akik tetteit látják, és szavát hallgatják, gondolkodásra és válaszra serkenti. Szerintünk azok az egyszerű emberek vagy tanult történészek, akik elfogulatlanul tanulmányozzák személyét és tanítását, a zsidó Martin Buberhez hasonló következtetésre fognak eljutni:

A (Jézushoz való) testvériesen nyitott kapcsolatomban egyre erősebb és világosabb lett. Ma erősebben és világosabban látom Őt, mint valaha.

Ma jobban, mint valaha, meg vagyok győződve arról, hogy Izrael hitének történetében nagy hely illeti meg Őt, és ezt a helyet nem lehet a szokásos kategóriákkal megfogalmazni [196].

Jézust valóban sem az egyetemes vallástörténet, sem az Ószövetség kategóriáival nem lehet meghatározni. Nagyobb, mint a próféták, tanítók és karizmatikus gyógyítók. Olyan közel van

Istenhez, hogy szava közvetlenül Isten szava, tettei Isten jelenlétét teszik láthatóvá, követése feltétlen elkötelezettséget kíván, imája a gyermek édesapjához való bensőségét tükrözi. Ez a páratlan tekintély és istenközelség ugyanakkor a legnagyobb egyszerűséggel és a legmélyebb megaláztatással párosul: Jézus gonosztevéként való kivégzése a kudarc olyan mélypontját jelzi, amelyben egyetlen más nagy vallásalapítónak sem volt része.

De éppen az a tény sarkall további kutatásra, hogy Jézus minden előre-gyártott fogalmi kategória kényszerzubbonyát szétfeszíti. Mélyebb választ csak a Feltámadás távlatában kaphatunk. A továbbiakban tehát azt vizsgáljuk, hogyan értette meg fokozatosan az Ősegyház Jézus misztériumát a Feltámadás fényében [197].

## Hatodik fejezet: Krisztus misztériumának megértése az apostoli egyházban

Jézus szégyenletes kereszthalála követői számára is botránykő: úgy tűnt, hogy hamis volt küldetéstudata, munkássága pedig botrányos kudarcba fulladt. A zsidók komolyan vették a MTörv 21, 23 kijelentését: „átkozott Isten előtt az akasztott ember”. Nem lehet az a Messiás, akire nem az Isten tetszése, hanem az Isten átka szállt [198]. Csak a Feltámadás győzte meg tanítványait arról, hogy ez a mindennél alábbvalóbb halál vezetett mesterük megdicsőüléséhez. Csak a Szentlélek megvilágosítása juttatta eszükbe, és értette meg velük mesterük halála előtti tetteit és mondásait. Akkor fogják fel, hogy az egész „Jézus-esemény”: mesterük élete, halála és feltámadása „az Írások szerint” ment végbe. Mindennek, ami történt, így „kellett” történnie azért, hogy Isten terve, amint azt az Írásokban előre meghirdette, valóban beteljesedjék. De megfordítva is áll: minden, ami a Szent Íratokban van, Jézusban nyerte el értelmét, Jézusban teljesedett be.

Az apostoli Egyház nemcsak azt fedezi fel, hogy Isten hűségesen beváltotta az Írásokban tett ígéreteit, hanem látja, hogy ez a beteljesedés minden várakozást felülmúló újdonság is: Isten Jézusban nemcsak a Szenvedő Szolga, a dicsőséges Emberfia, a tökéletes pap és áldozat, a Messiáskirály és a megújult, Isten szíve szerinti Izrael próféciáját váltotta valóra, hanem Izrael Ura, Jahve, személyesen jött el népéhez, és Jézusban önmagára vette népe minden terhét.

M. Hengel szerint a „keresztre feszített Jézus apoteózisának” a folyamata minden lényeges vonásában kevesebb, mint két évtized alatt fejeződött be:

Az ellentét egy zsidó állami elítélt szégyenletes halála és azon hitvallás között, amely erről a kivégzett emberről azt vallja, hogy örök isteni lény, aki ember lesz, és a rabszolga haláláig alázza magát (Fil 2, 6-8), tudomásom szerint páratlan az ókori világban. Ugyanakkor megvilágítja az Ősegyház krisztológiája eredetének rejtélyét. Pál a filippibeli közösséget kb. Kr. u. 49-ben alapította, és a hat vagy hét évvel később hozzájuk írt levélben ugyanazt a Krisztust hirdeti, mint abban a prédikációban, amely a közösséget létrehozta. Ez viszont azt jelenti, hogy a „megfeszített Jézus apoteózisa” a negyvenes években már végbement... [199].

A következő lapokon előbb azt vizsgáljuk, hogyan értelmezi az apostoli Egyház az Írások beteljesedését Krisztusban, majd azt a váratlan többletet és újdonságot próbáljuk megérteni, ami Krisztusban megjelent.

## A) „Az Írások szerint”

### 1. „Minden Írásban” (Lk 24, 27)

A Római levélben idézett kérügmátikus formula szerint az Evangéliumot Isten „már prófétái által a szent iratokban előre meghirdette (*proepéggelato*)” (Róm 1, 2). A „szent iratok” itt valószínűleg az egész ószövetségi szentírássra vonatkoznak, és kimondják az egész Ószövetség „Krisztusra vonatkoztatott értelmezését” [200]. Az Ószövetség egésze mintegy „elő-evangélium”, vagy az Evangélium ígérete. Lukácsnál a Feltámadt Krisztus mondja ugyanezt: az emmauszi tanítványokhoz csatlakozó Idegen „kezdve Mózesrel és valamennyi prófétával, elmagyarázta nekik mindazt, ami minden írásban róla szólt” (24, 27). [201]

A legvilágosabb teológiai magyarázatot arról, hogy milyen értelemben vonatkozik az egész Ószövetség Krisztusra, az első Péter-levélben találjuk:

Ezt az üdvösséget kutatták és vizsgálták a próféták, akik a nektek szánt kegyelemről jövendöltek. Azt vizsgálták, hogy melyik vagy milyen időre mutat Krisztus bennük működő Lelke, amely előre tanúságot tett a Krisztusra váró szenvedésről és a rákövetkező megdicsőülésről. Azt a kinyilatkoztatást kapták, hogy nem önmaguknak, hanem nektek szolgálnak mindazzal, amit most a mennyből küldött Szentlélek által az Evangélium hirdetői feltártak nektek (1, 10-12a).

A prófétai és apostoli hithirdetés, az Ószövetség és az Evangélium egységét az biztosítja, hogy mindkettő végső tárgya és végső alanya azonos. A próféták (akik itt az Ószövetség összes szerzőjét jelentik) ugyanazt vizsgálták és jövendölték meg, amit most az Evangélium hirdetői nyíltan feltártak a keresztyények előtt: a Krisztusra váró szenvedéseket, és a rákövetkező megdicsőülést. A két igehirdetés tárgya csak annyiban különbözik, amennyiben a próféták a rejtett jövőről, az Evangélium hirdetői a most feltárt jelenről tanúskodnak. A végső alany is azonos, amennyiben mind a prófétákban, mind az Evangélium hirdetőiben ugyanaz a Szentlélek, a Krisztus Lelke működött illetve működik [202].

Az Újszövetség tehát hangsúlyozza, hogy minden Írás, azaz az Ószövetség egésze Krisztusról beszél. Gyakorlatban mégsem használ fel minden ószövetségi szöveget. Az Ósegyház kérügmája csak egy meghatározott számú szöveggyűjteményt alkalmaz, amelyet C. H. Dodd sikerrel azonosított, és *testimoniá*-knak nevezett el. Ehhez járul még egy további szövegcsoporthoz, amelyeket csak egyes újszövetségi szerzők használnak. Az alábbiakban, bizonyos módosításokkal, Dodd szerint osztom fel négy csoportra a kérügmában használt legfontosabb ószövetségi szövegeket:

- I. Joel 2-3; Zak 9-14; Dán 7.
- II. Oz 6, 1-3; Iz 6, 1-9, 7; 11, 1-10; 28, 16; 40, 1-11; 61, 1-2; Jer 31, 10-34
- III. Iz 42,1 – 44,5; 49, 1-13; 50, 4-11; 52,13 – 53,12; Zsolt 69; 22; 31; 38; 88; 34; 118; 41; 42; 43; 80.
- IV. Zsolt 8; 110, 2; Ter 12, 3; 22, 18; MTörv 18, 15.19.

Az első csoport eszkatológikus-apokaliptikus szövegeket tartalmaz. Ezek a történelem végéről, Izrael szenvedéseiről, végső győzelméről, és Izrael megtisztult maradékának felmagasztalásáról szólnak; az eszkatológikusan felmagasztalt maradékot a Dán 7, 14-ben megrajzolt Emberfia jelképezi. Ez az eszkatológikus Izrael, amelyre az Úr kiönti Lelkét, lesz a megújult emberiség középpontja.

A második csoportba tartozó prófétai szövegek a bűnös Izraelt sújtó isteni ítéletet hirdetik meg, de ugyanakkor azzal vigasztalnak, hogy a büntetés után Isten Izraelt új életre kelti, és rajta keresztül valósítja meg Országát.

A harmadik csoport a Szenvedő Szolgáról szóló másod-izajási énekeket csoportosítja, valamint azokat a zsoltárokat, amelyek szerint Isten az ártatlanul szenvedő igazat megmenti a biztos haláltól.

A negyedik csoport szövegeinek nincs közös témája.

Dodd a Szenvedő Szolga énekeiben, elsősorban Iz 52, 13 – 53, 12-ben (az Újszövetség ennek az éneknek minden sorát idézi) látja azt a kulcsszöveget, amely alapján az első látásra összefüggés nélküli ószövetségi idézetek olyan egységes isteni dráma cselekményévé állnak össze, amelynek főszereplője Krisztus [203]. Mi inkább Cullmann alapján a Szenvedő Szolgáról és az Emberfiáról szóló szövegek összekapcsolásában látjuk azt a kulcsot, amely a különböző szövegekben feltárja az egységes isteni terv kibontakozását [204]. Röviden így foglalhatjuk össze. A bűn nélküli Szolga önként magára veszi Izrael, sőt az egész emberiség bűneit, és a bűnösök helyett szenved. Ezért magasztalja fel Isten a dicsőséges Emberfiává. A megdicsőült Emberfia az eszkatológikus Izraelt – és benne az egész megigazult és megdicsőült emberiséget – képviseli, és foglalja össze önmagában. Isten tehát azáltal valósítja meg egyetemes Országát, hogy a Szenvedő Szolgát a bűnösökért elviselt szenvedései miatt a megváltott emberiséggel azonosult dicsőséges Emberfiává magasztalja.

Jóllehet az Ösegyház kérügmája csak néhány idézettel dolgozik, ez a fentebb körvonalazott szintézis lehetővé teszi, hogy az Újszövetség két nagy teológusa, Pál és János, több más ószövetségi szöveget is ezen egységes drámai cselekmény részeként értelmezze. Sőt a *testimonia* gyűjtemény, amelynek hermeneutikai központja a Szenvedő Szolga és az Emberfia, lehetővé teszi, hogy a mai egzegézis az egész Ószövetséget azon egységes isteni üdvösségterv írásos vetületének lássa, amelynek középpontja Jézus Krisztus személye és megváltó tevékenysége. Az alábbiakban csak azokat a legfontosabb ószövetségi témákat vázolom, amelyek az említett hermeneutikai „kulcs” keresztül Krisztus misztériumát különböző oldalról világítják meg.

## 2. Az Isten Szolgája

A babiloni fogság egyik legfontosabb teológiai terméke a Másod-Izajás könyvébe illesztett, de benne külön irodalmi egységet alkotó négy ének Isten szenvedő Szolgájáról (42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13 – 53, 12).

Jahve maga formálta a Szolgát anyja méhében (42, 6; 49, 1). Meghívta, és saját Lelkével töltötte el. Hivatása nemcsak az, hogy Izrael maradékát visszatérítse Jahvéhoz: Ő a nemzetek világossága is: Jahve üdvösségét elviszi a föld legszélső határáig (49, 5-6). Megnyitja a vakok szemét, kiszabadítja a sötét börtönök lakóit, és Jahve igazságos rendjét valósítja meg az egész földön (42, 2. 5). Jahve a Szolga személyében köt szövetséget népével (42, 1. 6).

A Szolga Jahve tanítványa: Ő nyitja meg fülét minden reggel, hogy szavára figyeljen (50, 5). Ezért szája olyan éles, mint a kard pengéje, mint a hegyes nyílvevő (49, 2; 50, 4). Megítéli, és szavával szétválasztja az emberiséget (50, 10-11).

Csendben, lárma és feltűnés nélkül teljesíti hivatását. Jóságos és irgalmas: a megtaposott nádat nem töri össze, a pislákoló méceszt nem oltja ki (42, 2). Mégis gyűlöletet és haragot ébreszt maga ellen. De nem viszonz az erőszakot erőszakkal: hátát odatartja az ütlegelőknek, nem fordítja el arcát azoktól, akik szakállát tépik és leköpdösik (50, 5-6). Mint a vágóhídra vitt bárány, szótlanul túri a kínzást (53, 7). Bár élete és munkája hiábavalónak látszik, soha nem veszti el Istenbe vetett bizalmát (50, 9-10).

Külseje olyan visszataszító, mint a bélpoklosé: mindenki elfordítja tőle tekintetét: Ő a fájdalmas embere, és a betegség ismerője. Az emberek megvetik és elkerülik, mert szenvedését Isten büntetésének tartják. Bírói ítélet és erőszak vet véget életének (52, 14; 53, 2-3).

A Szolga azonban ártatlanul szenved: önként vállal közösséget a bűnösökkel, és életét engesztelő áldozatul adja az egész emberiség (szó szerint: „a sokaság”) bűneiért. Mindannyiunk büntetését veszi magára, és ezért halála gyógyulást, bocsánatot és megigazulást hoz az emberiség (szó szerint: „a sokaság”) számára (53, 4-6. 8. 10-12).

Jahve fel fogja magasztalni engedelmes Szolgáját. A tömeg, amelyet azelőtt utálattal töltött el emberi mivoltából kivetkőzött külseje, megdöbbenve látja majd a Szolga megdicsőülését. A pogány nemzetek királyai elnémulnak előtte a csodálattól (52, 13-15). Ő maga meglátja a világosságot, és a megváltottak hatalmas seregét kapja osztályrészül (53, 11-12).

Bár a Másod-Izajás többi részében Izrael népét nevezi a szerző Jahve szolgájának, a négy énekben szereplő Szolga közvetlenül egy személyt jelöl. Hiszen Jahve megkülönbözteti a Szolgát Izraeltől, és az egész néphez szóló feladatot ad neki (49, 5-6). De ugyanakkor a Szolga éppen hivatásánál fogva „corporate personality”, azaz önként azonosul egész népével: büntelen személyében Izrael bűnös népét, sőt az egész bűnös emberiséget képviseli Isten előtt. Ez a négy ének, s azok közül is leginkább az utolsó, minden más ószövetségi szövegnél jobban segítette az apostoli Egyházat arra, hogy Jézus misztériumát megértse.

### 3. Az Emberfia

Az Evangéliumokban Jézus soha nem nevezi magát „Isten Szolgájának”, „Messiásnak” vagy „Isten Fiának”. Ellenben gyakran beszél magáról, mint „Emberfiáról” (arámul *bar-nasha*) [205]. A kifejezés különböző szövegek környezetben mást és mást jelent: jelenti Jézust, mint egy embert a sok közül, Jézust, mint a Szolgát (akinek feltámadása előtt el kell szenvednie a kereszthalált), Jézust, mint Isten előtti tanút az utolsó ítéleten; ugyanakkor más szövegekben Jézust, mint az utolsó ítélet bíróját mutatja be. Sok példa van a Jézus előtti szóhasználatban az „Emberfia” általános („egy ember a sok közül”) és eszkatológikus jelentésére; egyes szakértők szerint messiási értelemben is használták [206]. Jézus szóhasználatában azonban három jellegzetes vonást különböztethetünk meg, amelyre eddig másutt nem találtak párhuzamos szöveget:

1. Jézus a személyes névmás egyes szám első személye, az „én” helyett használja az „Emberfia” kifejezést. Ilyen esetben azt jelenti, hogy „én, aki ember vagyok, bármelyik ember, közönséges ember”. Jézus ilyen egyszerű módon fejezi ki a teljes azonosulásig menő szolidaritását minden emberrel, elsősorban azokkal, akik segítséget szenvednek.

2. „Az Isten Szolgája” szerepét összekapcsolja a Dán 7, 14-ben leírt dicsőséges, eszkatológikus Emberfiával. Megváltó szenvedése révén lesz az alázatos és megalázott Emberfiából a dicsőséges Emberfia, aki az ég felhőin jön el. Ez az isteni hatalommal felruházott Emberfia Dánielnél égi lény, de – ellentétben az „Isten Szolgájával” – nem egyedi személy. A „szentek”-et, vagy a „Főlséges szentjei”-t testesíti meg (7, 22. 25. 27): az eszkatológikus, megtisztult Izrael jelképe.

3. Jézus az Emberfia eszkatológikus szerepét Dán 7, 14 és Zsolt 110, 2 összekapcsolásával írja le az Evangéliumokban. Az Emberfia nemcsak az Ős-öreg trónusához járul, nemcsak hatalmat, dicsőséget és királyi uralmat kap Istentől, nemcsak az ég felhőin jön el ítélkezni, hanem az Isten jobbán foglal helyet [207].

E rövid vázlat is megsejteti talán, hogy az Evangéliumok által Jézusnak tulajdonított szóhasználatban az Emberfia kifejezés értelme olyan „mélységet, szélességet és magasságot” nyer, mint sehol másutt az Ószövetségben belül, vagy azon kívül. Cullmann szavaival: „Az Emberfia a zsidó irodalmon belül a lehető legnagyobb felmagasztalást jelzi; az *ebed Jahve* (Isten Szolgája) a legmélyebb megaláztatást” [208]. Hozzá tehetjük, hogy mivel az Emberfia „bármilyen ember”-t is jelent, és egyszersmind az Isten jobbán ülő bírót is, a kifejezés jelentése

így még jobban kitágul: kifejezi Jézus azonosulását az emberiség egészével, az emberi méltóságától való teljes kifosztottságot a Szolga szenvedésében, és transzcendens isteni méltóságát és hatalmát az ítéleten. Az is kiderül ebből, hogy Jézus miért mint Emberfia jön el az ítéletre: A dicsőséges Emberfia azt fogja kinyilvánítani, hogy Ő volt minden ember, akivel életünkben találkoztunk, de elsősorban az, aki szükséget szenvedett, az éhes, szomjas, mezítelen, beteg és a börtönlakó (Mt 25, 31-46) [209].

A következő lapokon az Ósegyház nézőpontjából kiindulva vizsgáljuk meg, hogy az említett „hermeneutikai kulcs”: az „Isten Szolgája” és „Emberfia” evangéliumi szintézise, hogyan nyitja meg számunkra az egész Ószövetség krisztológiai értelmét.

#### 4. Jézus az új, eszkatológikus Izrael

Ha Jézus az Isten Szolgájából felmagasztalt dicsőséges Emberfia, akkor népének képviselője is. Nemcsak testi leszármazás, még csak nem is csak valami jogi elmélet alapján, hanem úgy, hogy Isten örök elhatározását fokozatosan megvalósítva, szabadon azonosul népével és annak sorsával. Ezért mindaz, amit az Írások Isten és Izrael viszonyáról és ennek a viszonyoknak a jövőjéről írtak, meghatározza Jézus életét és művét. Ezt a nézőpontot már a legősibb kérügma is jelezni látszik [210], de legkövetkezetesebben Máté Evangéliuma dolgozta ki. Egyiptomból való visszatértében (Mt 2, 15 Oz 11, 1-et idézi), pusztai megkísértésében, és a pusztai kísértéseket napról napra megismétlő nyilvános életében Jézus Izrael történetét éli újra. Úgy cselekszik, ahogyan a történeti Izraelnek kellett volna cselekednie. Halálában, Ő, aki minden bűn nélkül való, magára veszi a bűnös Izraelt sújtó ítéletet, és ezzel lehetővé teszi, hogy Isten az új, megtisztult és megdicsőült Izraelt támassza fel benne. Ebből a nézőpontból nem tűnik értelmetlen naivitásnak az a feltételezés, hogy a kérügma Oz 6, 1-3-at alkalmazta Jézus szenvedésére és halálára. Dodd szavaival:

Krisztusnak, mint Emberfiának, mint Szolgának, mint az Igaz Szenvedőnek az Isten népével és annak minden viszontagságával való messzemenő azonosulása igazolja az Ósegyház azon feltehető gyakorlatát, amely Oz 6, 1-3 jövendölését Krisztus feltámadására vonatkoztatta [211].

Az eszkatológikus Izrael Jézussal való azonosítása a legősibb kifejezésformája annak a misztériumnak, amit a Páli teológia a fej (Krisztus) és a test (Egyház) képekkel, a Jánosi teológia pedig Krisztus-szőlő, a tanítványok-szőlővesszők allegóriával fog megfogalmazni.

#### 5. Jézus a főpap és a tökéletes áldozat

A Szolga témájának közvetítő szerepe nélkül nem érthető, hogy teljesíti be Jézus önmagában az ószövetségi főpap és az ószövetségi áldozatok szerepét.

Az áldozat, mint látható, Istennek vagy az isteneknek szánt ajándék, minden ősi vallás lényeges alkotóelemének számított. Motívumai széles skálát mutatnak. Többek között kérés, hálaadás, bűnért való engesztelés, az isten és ember között helyreállt közösség megünneplése [212].

Izraelben az áldozat említett ismertetőjegyei mind megtalálhatók; de a Jahve és Izrael között kötött szövetség Izrael áldozatainak jellegét is meghatározza. Pl. a hálaáldozat a szövetség áldásaiért is hálát ad, az engesztelő áldozat a szövetség ellen elkövetett bűnökért engesztel, a közösségáldozat a Jahve és Izrael között a szövetség révén létrejött közösséget ünnepli. Minden áldozati tárgy bemutatása azt a belső magatartást kívánja meg, amellyel Ábrahám kész volt Istennek adni azt, ami számára a legkedvesebb, egyszerűbb fiát, az Isten által adott ígéretek zálogát. Tehát minden külső áldozatnak az Ábrahámban megvalósult föltétlen belső odaadást és engedelmisséget kell jelképeznie. Hasonlóképpen a bűnök bocsánatáért bemutatott engesztelő



áldozatot is elveti az Isten, ha nem fejez ki alázatos és megtört szívet, őszinte megtérést (Zsolt 51, 19. 21).

A valóságban Izrael gondosan megszervezett áldozati rendje, a bikák és kosok, bárányok és kecskék szakadatlanul omló vére Isten haragját hívta ki Izrael ellen. A próféták nem győzték az áldozatok elfajulását ostorozni:

Elegem van az égőáldozati kosokból,  
a hízott marhák zsírjából!  
A bikák, bárányok és bakok vérében  
nem telik kedvem...  
Ne hozzatok többé hazug áldozatot,  
még a füstjét is utálom! ...  
Mossátok tisztára magatokat! ...  
Ne tegyetek többé rosszat!  
Tanuljatok jót tenni,  
törekedjete igazságra.  
Védjétek meg az árvák jogát  
és az özvegyek peres ügyét! (Iz 1, 11. 13. 16-17)

Az áldozatokat Isten azért vetette el, mert nem a hit engedelmességét és a szív bűnbánatát fejezték ki, hanem azt éppen helyettesíteni akarták.

Az áldozat révén Izrael üzleti szerződést vélt kötni Istennel: „Neked adom az állataim legjobbját, a termésem zsengejét, de ennek fejében biztonságot akarok: nézd el, hogy továbbra is megszegem parancsaidat, kizsákmányolom a szegényt, és meggyilkolom az ártatlant.”

Jézus egészen magáévá teszi a próféták áldozat- és templomkritikáját: „menjete meg tanuljátok meg, mit jelent: »irgalmasságot akarok, és nem áldozatot«”. [213] Ebből a látószögből értjük meg a Templom megtisztításának prófétai gesztusát is. A szinoptikusok szerint Jézus Jeremiás próféta vádját idézi a Templom urai fejére (Jer 7, 11): a Templomot, az imádság házát, rablók barlangjává alázták (Mt 21, 13, párhuz.). János szerint Zakariás próféta szavaival hajtja ki az árusokat, akik Atyja házát vásárcsarnokká tették (2, 16). Minthogy itt jelképes prófétai tettről, tettben elmondott példabeszédről van szó, a kereskedők és pénzváltók jelenléte a Templomban csak jelzi az alapvető bűnt: az igazi rablók, a papi osztály; a Templom az ő kezükre került. Ők szentségtelenítették meg Izrael áldozati rendjét azzal, hogy Istennel való kereskedéssé aljasították. Jézus számára az Isten imádása, és az Istennel való igaz kapcsolat helyreállítása életének és küldetésének központja. Ahol az Istennel való viszony szándékos megrontását látja, félretesz minden udvariaskodást: a Templom megtisztítását kíméletlen keménységgel és olyan váratlan gyorsasággal hajtja végre, hogy az Antónia-várból a templomudvarra látó római őrségnek nincs ideje közbelépni.

Meg kellett világítsuk Jézus állásfoglalását, amely a ritualizmus elfajzásával szemben mindig a belső magatartás elsőbbségét hangsúlyozza [214], hogy érthetővé váljék: az Újszövetség egyetlen szövege sem állítja, hogy Jézus áldozata valamilyen ószövetségi rituális áldozatnak, vagy a rituális áldozatok összességének a közvetlen beteljesítése. Az Újszövetség Jézus áldozatának egyetlen *közvetlen* előkészítéséről, illetve jövendöléséről tud, s ez a Szolga engesztelő áldozata. Így pl. előbb a húsvéti bárányt a keresztyén elmélkedésnek azonosítania kellett a Szolgával, akit néma bárányként visznek a vágóhídra (Iz 53, 7), hogy Pál meghirdethesse: „a mi húsvéti bárányunk, a Krisztus, már föláldoztatott” (1Kor 5, 7). Hasonlóképpen Jánosnál Jézust, mint az „Isten Bárányát” áldozzák fel a kereszten, ugyanabban az órában, amikor a húsvéti bárányok ezreinek a vérért folytatják ki a Templomban. De az olvasó számára világos, hogy Jézus annyiban húsvéti bárány, amennyiben az Isten Báránya, azaz az

Isten Szolgája, aki önkéntes és szabad elhatározással adja oda életét, és veszi el a sokaság bűneit [215].

A zsidókhoz írt levélben Jézus, a Melkizedek rendje szerinti főpap, mutat ugyan némi hasonlóságot az ószövetségi főpappal, de a hangsúly éppen a vele való különbözősége van. Azon kívül, hogy Ő a Fiú, az Atya tökéletes képmása, akiben az Atya mindent teremtett, Jézus főpapságának sajátos jellegét éppen a Szolgával való hasonlóság határozza meg: a bűnösök minden gyengeségével együtt érez; nem állatok sorozatát, hanem Önmagát adja áldozatul egyszer és mindenkorra, hogy minden bűntől megtisztítson [216].

Az a benyomásom, hogy sok egzegéta az Újszövetség vizsgálatánál ma azért hanyagolja el Jézus művének áldozati jellegét, mert az áldozat fogalmán egyoldalúan rituális-kultikus cselekményt ért, és Jézus szabadon vállalt szenvedésének értelmét nehezen tudja ilyen fogalmakba beleszorítani. Pedig ha az áldozat fogalmát az Újszövetséggel együtt az Isten Szolgája énekek alapján értjük meg, akkor Jézus műve, mint áldozat, éppen Istennek való szabad, személyes önátadását hangsúlyozza, és egyszersmind beleállítja áldozatának újdonságát az egyetemes vallástörténet és Izrael történetének távlatába.

## 6. Jézus a Messiáskirály

Meglepő, hogy Jézus soha nem hívja magát „Messiásnak”, *Christos*-nak. Az Ősegyházban viszont ez lett legnépszerűbb címe, úgyhogy hamarosan nevének részévé vált: *Jésous Christos* [217]. Mikor mások „Dávid Fiának” hívják, amely a messiás cím másik változata, Jézus nem tiltakozik. De amikor a Tizenkettő nevében Péter ünnepélyesen Messiásnak vallja Jézust, a szinoptikusok szerint Jézus szigorú hallgatást parancsol rájuk: senkinek sem szabad ezt elmondaniuk. Sőt megpróbálja megértetni velük: a Messiás sorsa nem dicsőséges győzelmek sorozata, amint azt a zsidó nép nagy többsége várta, hanem szenvedés és halál; de három nap múlva fel kell támadnia a halottak közül (Mk 8, 30-31; Mt 16, 20-21; Lk 9, 21-22).

Ha megértjük, hogy Jézusnak a szenvedő Szolga sorsát betöltve kellett dicsőséges Emberfiává válnia, és az Atya jobbján az őt megillető királyi méltóságot elfoglalnia, az is kiderül, miért nem használta Jézus földi életében a Dávidi Messiáskirály címet. A Dávidi király hivatása az volt, hogy Istennek, Izrael igazi királyának, engedelmes földi képviselője legyen. Ám a király evilági hatalma és dicsősége állandó kísértés arra, hogy Isten helyett önmaga nevében uralkodjék, és Isten akarata helyett saját akaratát vigye keresztül. Még Dávid is vétkezett ezen a téren (vö. 2Sám 24, 1-25), s a Dávid családjából származó királyok története bebizonyította, hogy a Messiáskirály ideálja nem valósítható meg ebben a világban.

Jézust szenvedésén keresztül teszi az Atya tökéletessé arra, hogy az üdvözítendő vezetése legyen (Zsid 2, 10). Embersége a szenvedésen és halálon keresztül válik Isten számára olyan tökéletes eszközzé, hogy az ember Jézuson keresztül Isten az egész teremtésen fog uralkodni. Jézus királysága tehát eszkatológikus királyság: nem erőszakkal szerzett, nem is önmaga számára féltve őrzött hatalom, hanem Jézus emberségének a tökéletes engedmesség révén megvalósított transzparenciája, amelyen keresztül Isten életet adó uralma minden embert elér.

## 7. Jézus, mint Ádám fia, és a második Ádám

Amint már említettük, az „Emberfia” nemcsak dicsőséges égi uralkodót, nemcsak a megdicsőült Izraelt jelenti, hanem egyszerűen bármilyen embert, „Ádám fiát”. Ez az értelem gyakran szembeállítja az ember törékeny, halandó gyengeségét Isten halhatatlan fölségével. Több jézusi Emberfia-mondásban ez a nyilvánvaló értelem, s transzcendens méltósága rejtve marad (lásd Mt 8, 20; párhuz. Mt 11, 19; 12, 32 és párhuz.). Lukács és Pál az Emberfia kifejezés fenti jelentéséből kiindulva hangsúlyozza Jézus személyének és művének egyetemes jellegét. Lukácsnál Jézus nemcsak Ábrahám, hanem Ádám fia is. Amint Ádámnak egyedül Isten volt az

atyja, hasonlóképpen Jézusnak is (Lk 3, 38; 1, 35; 2, 49). Amint Ádám a bűnös emberiség kezdete, úgy Jézus egy Szentlélekben újjáteremtett emberiségé.

Az első Ádámot Isten kiűzte a Paradicsomból. Az új Ádám a kereszten függve megnyitja a Paradicsom kapuját a minden megtérő bűnöst jelképező „jobb latornak” (Lk 23, 42-43).

Pál teológiájában a két Ádám közötti párhuzam és ellentét még élesebben van megrajzolva. Az első Ádám engedetlensége miatt az egész emberiség elvesztette az Istennel való életközösséget: a bűn és halál martaléka lett. A kegyelem ajándéka azonban sokkal hatalmasabb, mint az első Ádám által elindított bűnlavina: a második Ádám engedelmissége miatt Isten minden embernek felajánlja a megigazulás és az örök élet ajándékát (Róm 5, 12-21).

Az első Ádám azért bukott el, és hozott halált mindannyiunkra, mert az Istennel való egyenlőséget akarta megszerezni. A második Ádám azáltal vált az új emberiség kezdetévé és az élet szerzőjévé mindannyiunk számára, mert az Istennel egyenlő méltóságáról önként lemondott értünk, szolgálai alakot vett magára, és engedelmes lett egészen a kereszthalálig (Fil 2, 6-8).

Feltámadása és felmagasztalása révén a második Ádám „életet adó lélekké” vált minden ember számára. Mindazok, akik hisznek benne és osztoznak szenvedésében, a Lélek által egyre inkább hozzá hasonulnak, és a feltámadáskor dicsőségében is részesedni fognak (1Kor 15, 45-49; 2Kor 3, 17-18; Róm 8, 29; Fil 3, 21).

Így az égi ember, a második Ádám, mutatta meg nekünk az igazi emberré válás útját, szöges ellentétben az evilági „józan ész” ajánlatával: nem a hatalomra és a felsőbbrendűségekre való törekvésben, hanem az én fontosságáról lemondó, a halált is vállaló egyszerű szolgálatban valósul meg az új ember eszményképe.

## 8. Jézus Isten végső és teljes teofániája

Az apostoli Egyház nemcsak az Ószövetség nagy emberi alakjaihoz hasonlítja Jézust. Nemcsak Mózeset és a többi prófétát, nemcsak Izrael népét, a főpapokat, a Dávidi Messiáskirályt, az Emberfiát, a szenvedő Isten-szolgát és Ádámot mutatja be úgy, mint Jézus történeti vagy ideális előképeit, akiknek hivatását Jézus élete, halála és tevékenysége teljesíti be [218]. Az Újszövetség egyes könyvei azt is megmutatják, hogy Isten minden teofániája (érzélhető megnyilvánulása) a világ teremtésétől a természeti tüneményeken át az Izrael történelmét jellemző isteni tettekig ugyanannak a Fiúnak, Isten személyes Szavának és Bölcsességének fokozatos megmutatkozása. A kolosszeiekhez és a zsidókhöz írt levél szerint az Atya Krisztusban teremtett mindent: „minden általa és őerte teremtett... és minden benne áll fönn” (Kol 1, 16-17; vö. Zsid 1, 2).

János előszava az egyetemes üdvösségtörténet összefüggéseibe állítja bele Jézus történetét. A világegyetem teremtésétől kezdve Isten mindent az öröktől fogva vele személyes egységben lévő Szaván, illetve Bölcsességén keresztül tett, aki Jézussal azonos alany. Ez a Szó világít a világ és Izrael történetén keresztül; a sötétség hatalma nem tud úrrá lenni fölötte. Hatása alól senki ki nem vonhatja magát: megvilágít minden evilágra születő embert. Ő volt jelen a pusztában a frigsátor felett fénylő tűzoszlopban, az Ő dicsősége szállt le a Sínai-hegyre. Izajás az Ő dicsőségét látta a jeruzsálemi Templomban (12, 41); Ő vett szállást, mint Bölcsesség a Szent Városban és az igazak szívében. Mindez azonban csak előkészítése volt annak a végleges közénk érkezésnek, amikor a Szó testté lett, és valóban „köztünk verte fel sátorát” [219].

János a szinoptikus Evangéliumoknál világosabban fejezi ki a Jézusban közénk lépő személy isteni azonosságát és ószövetségi szerepét. A vizen-járás történetét Máté, Márk és János is leírja, úgyszintén Jézus szavait a megremült tanítványokhoz: „én vagyok; ne féljete!” (Jn 6, 20; Mt 14, 27; Mk 6, 50). János azonban – a feltámadás fényében, a Lélek vezetésével visszaemlékezve a történetekre – mélyebben látja a történet jelentőségét. Jézus nemcsak azt közli tanítványaival: „Ne féljete, nem szellem vagyok, hanem az a Jézus, akit jól ismertek!” Szava: „Én vagyok. Ne féljete!”, isteni önkinyilatkoztatás. Az „ÉN VAGYOK” a kimondhatatlan

isteni névre, Jahvéra való utalás. János tudja, hogy a háborgó vizeken feléjük lépkedő Ismeretlen ugyanaz a személy, aki Mózesnek megjelent az égő csipkebokorban, és a tengeren át menekülő népet megmentette a fenyegető hullámoktól. A Jézus isteni nevére való rejtett utalások ezután a jelenet után többször megjelennek a negyedik Evangéliumban: 8, 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8. Az állítmánykiegészítő nélküli abszolút „ÉN VAGYOK” állítások az időfölötti, abszolút isteni létmódot jelzik: „Bizony, bizony mondom nektek, mielőtt Ábrahám lett, ÉN VAGYOK” (8, 58).

Ebben az összefüggésben értjük meg a keresztre feszítés drámájának teljes mélységét: „Amikor majd felmagasztaljátok az Emberfiát, akkor megtudjátok, hogy ÉN VAGYOK” (8, 28). A kereszten való felmagasztalás végső teofániájában derül ki, hogy Izrael saját Istenét feszítette keresztre, azt a Jahvét, aki népet kiválasztotta, kiszabadította, óvta és nevelte egész története folyamán. De Isten szeretete a keresztre feszítés ördögi tettét Jézus felmagasztalásának és az egyetemes megváltásnak az eszközévé alakítja át:

Én pedig, ha felmagasztaltatom a földről, mindenkit magamhoz vonzok (12, 32).

## 9. Az Újszövetség újdonsága

Ez az utolsó téma még az előzőknél is világosabban jelezte, hogy a Krisztusban megjelenő valóság az Őt előkészítő Ószövetség legmerészebb reményeit is meghaladja. De ha az Ószövetség egészét az újszövetségi beteljesedéstől függetlenül, önmagában vizsgáljuk, akkor sem kerülhetjük el azt a következtetést, hogy az ószövetségi történet központi hajtóereje egy sokrétű és többirányú messiási reménység. Izrael vereséget vereségre halmoz, előbb az északi, majd a déli királyság pusztul el; Kr. e. 586-ban a babiloni hadsereg lerombolja a szent várost, Jeruzsálemet, és a lakosság tehetős részét Babilonba hurcolja. A próféták mindezt megérdemelt büntetésnek fogják fel. De nemcsak az igazságos Isten fenyegető haragját hirdetik, hanem Izrael minden bűnénél nagyobb irgalmát is. A megbocsátó irgalom fényében éppen a nemzeti katasztrófa mélypontján, Jeruzsálem pusztulása idején láttatják meg a dicsőséges jövőt. Ezt a messiási reménységet a babiloni fogság utáni újjáépítés kiábrándító kisszerűsége, a hellén és római elnyomás egymást követő megszegyenítése sem tudja lerombolni. Sőt az apokaliptikus irodalomban a remény túlnő a történelem keretein: Dániel és Zakariás könyve szerint Isten a történelem lezárása után, az eljövendő új világban fogja népet (és mindazokat, akik Izrael hitében és reménységében osztoznak) az Isten Országába bevezetni.

Ez az egyre merészebb messiási várakozás azonban mindvégig messze az újszövetségi beteljesedés mögött marad. Amint Daniélou helyesen megjegyezte, az ószövetségi remény két párhuzamos, egymást sehol nem metsző témakörben fejeződik ki. Egyrészt a próféták egy új Mózes, új Dávid, a visszatérő Illés, illetve a felhőkön eljövő Emberfiában összefoglalt új Izrael eljövételét hirdetik meg; azaz, az eljövendő Isten emberei, illetve a megújult Isten népe a múlt Isten embereit és a múlt Isten népet mintázzák, de ugyanakkor lényegesen felülmúlják. Másrészt a próféták, zsoltárirók és apokaliptikus látnokok azt is meghirdetik, hogy Isten maga jön el, és uralkodni fog az egész föld felett. Olykor ugyanaz a szöveg párhuzamosan beszél arról, hogy Isten maga keresi meg elveszett juhait, Ő maga viseli gondjukat, és ítél közöttük (Ez 34, 11); de ugyanakkor mégis szolgálja, Dávid lesz a juhok egyetlen pásztora (34, 23). De a két vonal sehol sem találkozik az Ószövetségben: Isten ugyan egyre gyakrabban jelzi, hogy személyesen jön el népéhez, és Ő maga veszi vállára népe terhét, de arra sehol sem találunk ígéretet, hogy Isten egy teljes emberi egzisztencia és élménysorozat alanya lesz. Más szóval, az Ószövetség nem ígéri, hogy Isten emberré lesz, bár a nép növekvő bűnei ellenére állandóan jelzi az Isten közeledését. Az Újszövetség páratlan újdonsága éppen abban áll, hogy Isten olyan közel jön hozzánk, hogy Ő maga lesz az új Dávid és az új Mózes; Ő maga lesz az új Izrael. Az Isten emberként önmaga szenved el a népet és az egész emberiséget sújtó isteni ítéletet.

Ám az Újszövetség még a Krisztusban megjelenő visszavezethetetlenül újat is az Ószövetség nyelvén, az ószövetségi kifejezések és címek új összekapcsolásával fejezi ki. A következőkben Jézus három legfontosabb, Ószövetségben gyökerező, de az Ószövetségre vissza nem vezethető valóságát legpontosabban kifejező címét vizsgálom meg.

## B) „Úr”, „Isten Fia”, „Isten”

### 1. Jézus az Úr

Jézus idejében a kimondhatatlan isteni név, Jahve helyett a liturgikus szövegekben héberül „Adonai”-t, görögül „Kürios”-t, „Úr”-at olvastak. „Adonai” – „Kürios” azonban nemcsak az isteni nevet helyettesíti az Ószövetségben; Azt is kifejezi, hogy Isten abszolút úr az egész mindenség fölött, de egészen különleges módon ura, „gazdája” Izraelnek. Egyrészt Izrael az Úr birtoka, és Izrael kizárólag Urának tartozik feltétlen hűséggel. Másrészt Isten mindenben Izrael javára uralkodik. Amíg Izrael engedelmes Urának, rend, béke és igazság az osztályrésze.

Az Evangéliumok tanúsága szerint Jézust földi életében tanítványai és mások is arámul „mari”-nak, „uram”-nak szólították. Ez a cím minden köztisztelőben álló rabbinak kijárt, és nem fejezett ki semmiféle isteni méltóságot.

A hithirdetés és a liturgia legkorábbi töredékeinek a vizsgálata azt mutatja, hogy a tanítványok Jézus abszolút, isteni úr-voltát csak a Feltámadottal való találkozásban fogták fel. Az őskeresztény hitvallás, „Jézus az Úr”, vagy az ősi cím, „Úr Jézus”, már azt jelzi, hogy Jézus isteni hatalommal és felséggel rendelkezik, akinek minden ember feltétlen engedelmességgel tartozik. A legkorábbi részletes szöveg Jézus úr-voltáról a Filippiekhez írt levélbe illesztett liturgikus himnusz, amely az Egyház első évtizedeiből származik. Miután leírja Jézus kereszthalálát, így mondja el felmagasztaltatását:

Ezért Isten fölmagasztalta Őt mindenek fölé,  
és azt a nevet adományozta neki,  
amely minden név fölött van,  
hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon  
a mennyben, a földön és az alvilágban,  
és minden nyelv hirdesse, hogy Jézus Krisztus az Úr  
az Atya Isten dicsőségére (2, 9-11).

A „minden név fölött való név” nyilván a kimondhatatlan isteni név: Jahve. Ezt adományozza az Atya a megdicsőült Jézusnak, és ezt fejezi ki a hitvallás: „Jézus Krisztus az Úr”. Az idézett izajási szöveg, „előttem hajol meg minden térd” (45, 23) eredetileg a Jahvének kijáró egyetemes hódolatot fejezi ki. A himnuszban az Atya a megdicsőült Krisztust teszi az egyetemes imádat tárgyává; a Krisztusnak adott hódolat az Atyát dicsőíti meg [220].

Az Ösegyház az Eucharisztia ünneplésében, az „Úr vacsoráján” éli meg leginkább Jézus uralmát. Jézus, mint az egyházi közösség Ura, itt valóságosan jelen van, isteni hatalma áthatja és átforgalmazza a közösség életét, a hívők szívét és elméjét. A hit fényében szinte eltűnik a különbség Jézus eszkatológikus, nyilvánvaló eljövetele és a jelen átmeneti időben való rejtett jelenléte között. Az ősi arám liturgikus felkiáltás két formája a két eljövétel egységét fejezi ki: *Maranatha*: az „Úr eljön” a hit érzékszerveivel felfogható valóságban; és *Marana-tha*: „jőjj el, Urunk”: az Eucharishtiában itt és most megtapasztalt, éltető és közösséget teremtő jelenléte miatt vágyakozunk végső és dicsőséges eljövételére (1Kor 16, 22) [221].

Láttuk, hogy Krisztus uralma kiterjed nemcsak az Egyházra, hanem az egész teremtésre, az angyalok és emberek világára, sőt a Sátán „országára” is. A Sátán hatalma megtört: lezuhant az

égből (Lk 10, 18; Jel 12, 9). A világ ugyan még mindig befolyása alatt áll (1Jn 5, 19), de Jézus „megkötözte” őt, és mindenben Isten céljait szolgálja (Jel 20, 2). Krisztusban a keresztyény is legyőzte a Sátánt, és a hitben minden kísértésének ellen tud állni (1Jn 2, 13; 1Pt 5, 8-9).

Jézus másként uralkodik a világon, mint az Egyházán. A világnak csak Ura, de Egyháza saját „teste”, amennyiben az Egyház Ura életét, cselekvését és szenvedését terjeszti ki a történelemre. Ugyanakkor Krisztus völegénye is Egyházának: nem mossa el a közte és Egyháza között fennálló személyes különbséget, hanem szerelmes szeretettel egyesíti önmagával [222]. Krisztus tehát Egyházát nemcsak kormányozza, hanem forrása és tárgya életének és szeretetének.

Pál hangsúlyozza, hogy Krisztus uralma a keresztyény egész egzisztenciáját meghatározza. Pl. mindaz, aki húst eszik, de az is, aki megtagadja magától a húsételt, az Úrért tegye:

Egyikünk se éljen magáért, és egyikünk se haljon meg magáért. Ha élünk, az Úrnak élünk, ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Életben és halálban egyaránt az Úré vagyunk.

Krisztus ugyanis azért halt meg és kelt életre, hogy az élőkön és a holtakon egyaránt uralkodjék (Róm 14, 7-9).

Krisztus uralmának elfogadása a keresztyény szabadság forrása. A keresztyény nincs többé a Törvény rabszolgasága alatt, mivel a Lélek arra képesíti, hogy Isten akaratát ne a külső tilalom hatására, hanem szabadon és szeretetből tegye. Megszabadult a bűn zsarnoksága alól is, jóllehet minden nap meg kell még küzdenie, hogy a bűn ne uralkodjék testében. De a Szentlélek erejéből képes arra, hogy legyőzze bűnös hajlamait (Róm 6 – 8).

Aki Krisztust feltétel nélkül szolgálja, azt semmilyen földi nagyúr nem tudja többé emberi méltóságától megfosztani. A keresztyény nem a büntetéstől való félelemből, hanem lelkiismerete miatt engedelmeskedik a pogány politikai hatalomnak, minthogy minden hatalom Istentől van (Róm 13, 1-7). Ha rabszolga, akkor Krisztust szolgálja gazdájában. De a Krisztushoz tartozás olyan belső szabadságot és méltóságtudatot ad a szolgának, hogy még a legembertelenebb gazdát is türelemmel tudja elviselni. Ugyanakkor a keresztyény rabszolgatartót, Filemont, Pál arra buzdítja, hogy szabadítsa fel rabszolgáját (Filem 7-20). S általában minden keresztyény, aki szabad ember, tekintse magát Krisztus rabszolgájának, és minden rabszolga Krisztus szabadosának (1Kor 7, 21-24). A Krisztus uralmának elfogadása így belülről minden társadalmi kapcsolatot átalakít. Sem Pál, sem a többi apostol nem buzdít forradalomra. A rabszolgatartó társadalom keretei megmaradnak, de a keresztyény számára elvesztik lélekölő, lealjasító hatalmukat. A keresztyény a szó igazi értelmében nem lehet többé emberek rabszolgája, hiszen Krisztus minden szolgaságból kiváltotta (1Kor 7, 23). A keresztyény közösségben már megvalósult az új teremtés rendje:

Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban (Gal 3, 28) [223].

Márk Evangéliuma a *Kürios* címet elsősorban Istenre alkalmazza [224]. Ennek ellenére a gerazai megszállott történetében a címnek rejtett, de annál fontosabb krisztológiai jelentősége van. Jézus nem engedi meg a meggyógyult embernek, hogy vele maradjon:

Menj haza a tiedhez, és hirdesd meg nekik, hogy milyen nagy dolgokat tett veled az Úr, és hogyan könyörült meg rajtad. És az elment, és elkezdte hirdetni a Dekapolis környékén, hogy milyen nagy dolgokat tett vele Jézus. És mindenki csodálkozott (5, 19-20).

Mindegyik Evangélium a maga módján tükrözi Jézus teocentrikus magatartását: minden érdem, hála és dicséret egyedül Istent illeti. Azonban Márkus Evangéliuma különösen is

hangsúlyozza, hogy Jézus isteni méltósága a leghatározottabb monoteizmusra épül. Milyen nehezen tudjuk felfogni Jézus kérdésének értelmét: „Miért mondasz engem jónak? – kérdezi Jézus a gazdag ifjút. – Senki sem jó, csak egyedül az Isten” (Mt 10, 18). A főparancsolatot pedig Márknál így fogalmazza meg Jézus: „Halljad Izrael: az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr” (12, 29). Jézusnak ez a mindenben Istent, az egyetlen Urat dicsőítő magatartása nyilvánul meg a gerazai megszállott esetében is: „hirdesd meg... hogy milyen nagy dolgokat tett veled az Úr”. Azonban a meggyógyult ember (akiben az evangélista a keresztény közösséget elővételezi) ennek a parancsnak úgy tesz eleget, hogy „elkezdte hirdetni... milyen nagy dolgokat tett vele Jézus” [225]. A gyógyulást tehát, amelyet Jézus az Úrnak, Izrael egyetlen Istenének tulajdonított, a keresztény közösség Jézus tettének minősíti. Így értjük meg, milyen értelemben nevezi a többi Evangélium a földi Jézust transzcendens isteni értelemben „Úrnak” anélkül, hogy az egyistenhit csorbát szenvedne: Isten mindenható uralma Jézusban lesz megtapasztalható valósággá [226].

A Római Birodalomban, amely a császár isten voltát a *Kürios Kaisar*, illetve *Dominus Kaisar* címmel fejezte ki, a keresztény hit megvallása, amely egyedül Jézust ismeri el Úrnak, életveszélyes tetté vált. A 2. század közepén Polikárp, Szmirna püspöke inkább a máglyahalált választotta, minthogy kimondja: „a császár Úr” [227]. Ebből érthető, hogy a legrégebbi keresztény hitvallás („Jézus az Úr”), amely a Krisztus istenségébe és mindenekfölött való uralmába vetett hitet foglalja össze, egyszersmind a keresztény belső szabadságát is kifejezi. Krisztus követője inkább a halált választotta, minthogy egy embernek vagy emberi intézménynek föltétel nélkül alávesse magát. Krisztus uralma fölszabadít minden emberi hatalom alatti rabszolgaságból. Aki egyetlen urának Krisztust vallja, emberi méltóságát még a legmegalázóbb külső körülmények között is megőrzi. Hiszen csak saját magunk tudjuk emberi méltóságunkat elveszíteni azzal, hogy a másik embert, illetve emberi intézményt bálványozzuk. Ugyanakkor a Krisztus szolgálata arra is kötelez, hogy az emberi társadalom rendjének és annak előljáróinak Istentől kapott hatalmuk miatt engedelmeskedjünk; de csak annyiban, amennyiben ez az engedelmeség nem ütközik a Krisztus törvénye iránti feltétlen engedelmeségbe.

Ez a legősibb hitvallás ma is aktuális számunkra. Nemcsak annyiban, amennyiben a keresztény lelkiismerete ellenére ma sem szolgálhat ki semmilyen politikai hatalmat sem. De azt is jelenti, hogy a keresztény – József Attila szavaival – „nagy plecsnik előtt hasra nem esik”, azaz amennyiben Krisztushoz tartozik, szolgálékúség nem torzíthatja el emberi magatartását.

A Feltámadás óta Jézus, mint ember úr a világmindenség és az emberi történelem fölött. Ő az „urak Ura és a királyok Királya” (Jel 17, 14). Ez az abszolút uralom azonban az utolsó ítélet előtt rejtett marad, és csak a hitben ismerjük fel. Úgy uralkodik, hogy a Sátán tevékenységét, a bűn, szenvedés és halál látszólag értelmetlen útvesztőit is az Istent szeretők javára fordítja. Az Egyház ezért a Szentlélek ihletésére szüntelenül várja „az Úr napját”, rejtett jelenlétének dicsőséges kinyilvánítását (1Kor 1, 7). Az Újszövetség az ősi arám liturgia felkiáltásának görög változatával végződik: „Ámen, jöjj, Úr Jézus!” (Jel 22, 20).

## 2. Jézus az Isten Fia

Az „Úr Jézus” cím kifejezi az Egyház hitét abban, hogy a feltámadt Jézus az Istennel azonos hatalom és felség, továbbá, hogy Isten az emberiség és a kozmosz feletti hatalmát Jézuson keresztül gyakorolja. Mivel mind Isten, mind Jézus Úr az Újszövetség szerint, ez a cím nem világosít fel arról, hogy mi a kapcsolat Jézus és Isten között. Az apostoli Egyház sok címmel ruházta fel Jézust: „Isten Szolgája”, „Próféta”, „a Szent és Igaz”, „Messiás”, „Úr” és „Isten Fia”. Az első három hamarosan kiveszett a használatból. A „Messiás” a görög *Christos* formájában Jézus nevének része lett. Az „Úr” fennmaradt a liturgiában. De az igehirdetésben és katekézisben a legnépszerűbb cím egyre inkább az „Isten Fia” lett. Az „Isten Fia” cím az

előzőknél sokkal kifejezőbb: az egész Újszövetség összefüggésében nézve egyszerre kimondja Jézusnak az Istennel való egyenlőségét, és meghatározza az Istennel való kapcsolatát.

Ennek a címnek is ószövetségi gyökerei vannak, s az új transzcendens tartalom az ószövetségi jelentés háttéréből emelkedik ki. Az Ószövetség Izrael népét Isten elsőszülött fiának tekinti (Kiv 4, 22); 2Sám 7, 12-14 szerint a Dávid nemzetségéből való király is Isten fia; Zsolt 2, 7 arról énekel, hogy Isten a trónra emelés aktusában a Dávidi királyt fiává nemzi. Ezen az alapon több újszövetségi szöveg konkrétabb jelentést kap: Mt 2, 15 szerint az Egyiptomból visszatérő Isten Fia az új eszkatológikus Izraelt jelképezi. Jn 1, 49-ben Nátánael messiáskirályi értelemben hívja Jézust Isten Fiának. Az evangelisták számára tehát, akik Jézus egész történetét a feltámadás fényében értik meg, Jézus azért a tökéletes eszkatológikus Izrael, és azért az igazi Messiáskirály, mert Isten valóságos, transzcendens értelemben vett Fia [228].

A legősibb, viszonylag részletes szövegünk Jézus istenfiúságáról a Római Levél elején található kérügma, amelyben Pál összefoglalja az Ősegyház hithirdetését. Eszerint az Isten Evangéliuma

Fiáról [szól],  
 aki Dávid utódjaként született test szerint,  
 de Isten Fiává tétetett hatalomban a megszentelő Lélek szerint  
 feltámadása révén a holtak közül,  
 Jézus Krisztusról, a mi Urunkról (1, 3-4).

Ez az összefoglalás nyilván a Feltámadottal való találkozások ismeretében fogalmazódott meg. Akkor értették meg a tanítványok, hogy feltámadt mesterük Isten mindenható hatalmával rendelkező Fia. Az is világos lett előttük, hogy ez az isteni hatalommal felruházott Fiú ugyanaz a személy, akivel ők hosszú éveken át együtt éltek, s akit ellenségei keresztre feszítettek. Visszagondolva földi életére, elsősorban imádságaira, s arra, hogy Istentől, mint édesapjáról beszélt, egyszerre földerül személyének legmélyebb titka: Jézus Fiú volt egész földi életén keresztül, s ezt az istenfiúi kapcsolatot élte meg és nyilatkoztatta ki mindenkor, egészen a halálig menő engedelmesséig.

Márk Evangéliumában az „Isten Fia” olyan kulcsszó, amely a mű elején és végén különböző összefüggésben megismételve, megnyitja az utat Jézus misztériumának megértéséhez. Mindjárt az első mondat jelzi a központi témát:

Jézus Krisztusnak, az Isten Fia Evangéliumának kezdete (1, 1).

A mű végső kifejtésében pedig a pogány római százados vallja meg a kivégzett Jézus istenfiúságát:

A százados, aki szemben állt vele, látván, hogy így lehelte ki lelkét, ezt mondta: „Valóban ez az ember Isten Fia volt” (15, 39).

Nem látványos csodatett vagy isteni jel készíteti a századost erre a hitvallásra (Márk Evangéliumában nincsen földrengés), hanem a szembenézés a haldokló Jézussal. Látja Jézus arcát a halál pillanatában és megérti, hogy ez az ember Isten Fia volt [229]. Ugyanakkor az Evangélium szövegösszefüggésében ez a hitvallás Jézus önkinyilatkoztatásának a csúcspontja. Csak élete végén, a kereszthalál elhagyatottságában tárul fel Istenséghez, szeretett édesapjához (*abba*) való kapcsolatának teljes mélysége. Csak a kereszt tövében értjük meg, hogy Jézus egész életével és halálával felelt Atyja szavára: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned gyönyörködöm” (1, 11).



Pál a feltámadt Jézussal való találkozására utalva tanúsítja, hogy Istennek „úgy tetszett, hogy kinyilatkoztassa Fiát bennem” (Gal 1, 16). Ebben a találkozásban lesz világos számára a Fiú isteni méltósága. Pál azonban azt is tudja, hogy Jézus nemcsak megdicsőült létformájában, hanem már földi életében is Isten Fia volt (Róm 1, 3), sőt állítja a Fiú földi születése előtti személyes létét is: Ő, aki gazdag volt, a megtestesülésben értünk szegénnyé lett; aki Isten formájában egyenlő volt Istennel, kiüresítette önmagát azáltal, hogy fölvette a szolga alakját (2Kor 8, 9; Fil 2, 6-7) [230].

A Jánosi iratokban találjuk meg Jézus örök istenfiúságának legmélyebb megértését. A Fiú öröktől fogva az Atya keblén volt (Jn 1, 18), az Atya dicsőségében létezett a világ kezdete előtt (17, 5). Ez az örök élet- és szeretetközösség az Atya és Fiú között fejeződik ki Jézus földi életében: „mindaz, ami az enyém, a tiéd, és ami a tiéd, az enyém” (17, 10). Nemcsak kölcsönös ismeretről és szeretetről van itt szó, hanem teljes egymásban-létezésről is: „Te, Atyám, bennem, és én Tebenned” (17, 21). Ez az egymásban-lét olyan tökéletes, hogy a Fiú kijelenti: „Én és az Atya egy vagyunk” (10, 30).

Egyik újszövetségi irat sem hangsúlyozza annyira, mint János, Jézus Atyjával való egységet; ugyanakkor egyik sem részletezi annyira Jézus Atyja iránti engedelmisségét. A Fiú csak azt mondja, amit Atyjától hall (8, 26), csak azt teszi, amit Atyja meghagy neki (5, 19-20, 30; 8, 28-29). Atyjával való egysége állandó ajándék, az Atyjától való tudatos és szabad függés következménye [231].

A görög istenekkel ellentétben, Jézus nem örzi féltékenyen önmaga számára istenfiúságát. Hiszen azért jött, hogy mindenét megossza velünk. Az Eucharishtiában teljes istenemberi valóságában ajándék, táplálék lesz számunkra, kiosztja önmagát közöttünk.

Pál szerint Isten a Fiút engesztelő áldozatként küldte hozzánk, akiben Isten kiengesztelődött a világgal. (Róm 3, 25; 5, 6-10; 8, 3-4; 2Kor 5, 18-19). Amit Pál önmagáról mond, minden emberre áll: „(az Isten Fia) szeretett engem, és önmagát adta értem” (Gal 2, 20). Krisztus engesztelő áldozatának gyümölcse, hogy Isten fiaivá fogadott bennünket; nem külsőséges jogi aktussal, hanem valóban fiaivá tett (Róm 8, 29); az elsőszülött Fiú egyedülálló kapcsolatában részesülünk: az Atya Fiának Lelkét küldte szívünkbe, hogy Jézussal együtt kiálthassuk: „Abba, édesapám!” (Gal 4, 6; Róm 8, 15).

János szerint a Fiú azért jött a világba, és azért lett emberré, hogy testét (s azon keresztül Önmagát) adja a világ életéért (Jn 6, 51). Azoknak, akik hittel befogadják, hatalmat adott, hogy Isten gyermekeivé váljanak (1, 12). János szerint istengyermekségünk olyan radikális valóság, hogy „az Isten magja él” abban, aki az Istentől született (1Jn 3, 9). Jézus azért tér vissza a kereszthalálon keresztül Atyjához, hogy a Lélekben újra eljöjjön hozzánk, és a Lélek által bennünk lakjon. Nemcsak testvérei leszünk (20, 17), hanem mint szőlővesszők a szőlőtő nedvéből, úgy élünk Krisztus életéből (15, 1-17). A Fiú ugyanazt az egységet, szeretetet és dicsőséget adja nekünk, amelyet Ő Atyjától öröktől fogva birtokol (17, 20-26). A lábmosás jelene szimbolikusan foglalja össze Jézus küldetését. Ebben az önként magára vállalt, rabszolgának való szolgálatban mutatja meg legvilágosabban, hogy egész istenfiúi mivoltában értünk szenteli magát (13, 1-20).

### 3. Jézus Isten

Az ősi kérügmaticus formulák elemzése világossá tette, hogy az Egyház már első évtizedeiben megfogalmazta Jézus isteni hatalmát és méltóságát, sőt azt a tényt is, hogy Jézus emberi születése előtt is Istennel egyenlő állapotban létezett. Ez a hit a Feltámadottal való találkozásokban született meg, de a földi Jézussal való kapcsolat készítette elő. Mindezek ellenére Jézus istenségének egyértelmű és kifejezett állítására csak hosszú és óvatos megfontolás után került sor. Csak az Újszövetség késői irataiban találunk néhány helyet, ahol a görög *theos*

(isten) szó egyértelműleg Jézusra vonatkozik: Jn 1, 1 (esetleg 1, 18); 20, 28; Tit 2, 13; Zsid 1, 8-9; 2Pét 1, 1; 1Jn 5, 20.

E folyamat lassúságát két meggondolás teszi érthetővé. Egyrészt az apostoli Egyház Jézus tanításának megfelelően az „Isten” címet kezdetben egyedül az Ószövetség Istenére, Jézus Krisztus Atyjára vonatkoztatta. Másrészt a többisten-hit pogány tengerében az Ősegyház mindent megtett, hogy szóhasználatában ne adjon alkalmat a félreértésre. Hiszen a keresztény hit alapja a zsidóktól örökölt legszigorúbb egyistenhit, amelyet az Ősegyház, Jézus példáját követve, teljes egészében magáévá tesz.

Amikor tehát János Evangéliuma, mintegy keretként, előszavában („és Isten volt a Szó”: 1, 1) és végső fejezetében (Tamás apostol vallomása: „Én Uram és én Istenem”: 20, 28) Jézust Istennek nevezi, már valamilyen fogalmi megkülönböztetést jelez az isteni természet és az isteni személyek között.

Jézus istenvoltának világos megfogalmazása új fényt vet megváltásunk drámájára. Most tárul fel teljes egészében az Isten emberszeretetének egész mélysége: Jézusban az Atya nem önmagánál kevesebbet, hanem egyetlen Fiában mindenét nekünk adta. Jézus meggyilkolásában a bűn igazi természete is lelepleződik: a példabeszéd gonosz szőlőművesei éppen azért gyilkolják meg a gazda fiát, mert ő az örökös. A bűnös alapjában véve az Istentől akar megszabadulni, annak helyét akarja elfoglalni. Megsejtjük Jézus szeretetének egész mélységét is: hiszen Jézusban nemcsak egy isteni hatalommal rendelkező ember, hanem maga Isten szereti a bűnöst, és vállalja magára emberi gyengeségében minden bűn terhét [232]. Isten saját vállára veszi az elveszett juhot, Ő maga fizeti meg a „váltságdíjat” az ember bűneiért (Mt 20, 28; Mk 10, 45; 1Kor 6, 20; 1Pét 1, 19; 2, 24), és a megváltott ember Jézuson keresztül Isten saját természetében részesedik (2 Pét 1, 4) [233].

#### 4. Az Ószövetség értéke a mai keresztény számára

A legtöbb keresztény tudja, hogy az Ószövetség nélkülözhetetlen előkészítés volt az Egyház kezdetén, és most is az a zsidó vallásból jövő konvertita számára. De a mai keresztények jó része nem érti, hogy számukra miért fontos az Ószövetség. A II. Vatikáni Zsinat új lektionáriuma, amely a legtöbb vasárnapra ószövetségi olvasmányt is előír, sok nehézséget okoz még a prédikáló papnak is. Mire jó az Ószövetség, miután Krisztusban létrejött az Új? Idegenkedünk egy primitív nép messze múltba vesző történeteitől és nem éppen keresztény erkölcsöt tükröző szokásaitól. Ugyanakkor az ószövetségi szakemberek egy része más oldalról támaszt nehézséget. Ezek az ökumenikus dialógus folytán arra az álláspontra jutottak, hogy az Ószövetség elnevezés sértő a hívő zsidó számára, teológiai szempontból pedig téves, mivel Isten soha nem bontotta fel szövetségét a zsidó néppel. Álláspontjuk igazolására a II. Vatikáni Zsinat szövegeire és egyes újabb pápai megnyilatkozásokra is hivatkoznak. Az Ószövetség helyett a „Héber Iratok” (*Hebrew Scriptures*) kifejezést használják. Azt is sérelmezik, hogy az ószövetségi szöveget mindig az újszövetségi előtt olvassuk, s ezzel az előbbi értékét lefokozzuk. Szerintük a Szentírás két része azonos értékű, és elsősorban önmagában értékelendő.

Reméljük, hogy a fejezet eddigi témái már részben feleltek a két oldalról támasztott nehézségekre. Itt csak összefoglalást és kiegészítést nyújthatunk. Láttuk, hogy Jézus minden „címét” csak az Ószövetség fényében érthetjük meg. Általánosan igaz, hogy az elme minden új valóságot csak bizonyos előzetes ismeretek segítségével (*Vorverständnis*) képes felfogni. Ezt az előzetes megértést azután a megismerő ész az új ismeretek fényében módosítja, kiegészíti, elmélyíti, esetleg egészen elveti; de soha nem tud tőle teljesen elvonatkozni. Ezért lényeges, hogy a Krisztus-esemény megértésénél ne a saját előismereteinkből (helyesebben: előítéleteinkből) induljunk ki, hanem az Ószövetségben Isten által adott előismeretekből. Mindaz, aki az Ószövetség megkerülésével akarja Krisztust megismerni, csak a saját elképzelései alapján előre megkonstruált Krisztust találja meg. Erre Marciontól kezdve

Harnackig számtalan példával szolgál a krisztológia története. Az a diák, aki egy előadássorozat végső konferenciáját hallgatja meg csupán, és abból próbálja a professzor végkövetkeztetéseit megérteni, minden bizonnyal saját előítéletei alapján fogja a tanár gondolatait elferdíteni. Hasonlóképpen, ha az Isten előkészítő tanfolyamának csak az utolsó előadását hallgatjuk meg (Jézus tetteit és tanítását), azt szükségképpen félre fogjuk érteni.

Ezt az általános igazságot néhány példával igyekszem megvilágítani. Csak akkor fogjuk fel Isten irgalmát, aki önmagában hordozza bűneink terhét, ha előbb az Ószövetség alapján megértettük, hogy bűneink alapján megérdemljük az Isten kárhoztató ítéletét. Csak akkor értékeljük Isten kimondhatatlan közelségét a gyermek Jézusban és az Eukarisztiában, ha előbb némi fogalmunk van az Isten szentségéről, amely „emésztő tűz” és halál a bűnös ember számára. Előbb mindegyikünknek meg kell kísérelnie az ószövetségi emberrel a Törvény megtartását, azaz szeretni Istent teljes elménkből, szívünkéből és minden erőnkéből, és felebarátunkat, mint önmagunkat, ahhoz, hogy felfogjuk bűnös voltunkat: ha saját erőnkre támaszkodunk, semmi reményünk sincs az üdvösségre. Szent Páltól Kis Szent Terézig minden szentnek el kellett jutnia ehhez a felismeréshez. Csak akkor értette meg, hogy nem a saját erőfeszítésünk alapján, hanem Krisztus kereszthalála révén üdvözülünk. A kereszten a Fiú adta át nekünk a Lelket, aki arra képesít, hogy a Fiú szeretetével szeressünk. Amint e példák mutatják, az Ószövetség „tanfolyama” nemcsak és nem elsősorban elméleti tudást közvetít, hanem arra segít, hogy saját életünkben valamiképpen megismételjük Izrael élménytörténetét. Csak így leszünk alkalmasak a Krisztussal való találkozásra.

Az Ószövetség tehát elvezet az Újhoz. De ezzel egyáltalán nem válik fölöslegessé. Mihelyt odaérkeztünk, újra vissza kell térnünk az Ószövetségi Iratokhoz, hogy a Krisztusban megtalált teljességet mélyebben megérthessük. Jézus, bár Istenember, mégiscsak egy ember. Ezért az Isten „fölfoghatatlan gazdagsága” (Ef 3, 8) benne mintegy „sűrítve”, kondenzált módon jött el hozzánk. De ahhoz, hogy ezt a végtelen, egy emberre sűrített teljességet jobban megértsük, vissza kell térnünk az Ószövetség nagy alakjaihoz és teofániáihoz, ahol ez a teljesség mintegy részletekre bontva, „vázlatosan” és fokozatosan jelent meg. Képletesen azt is mondhatnánk: az Újszövetség fehér fényének gazdagságát csak úgy tudjuk elemezni, ha az Ószövetség prizmáján összetevő színeire bontjuk. Hogy csak néhány példát említsünk: Mózes, aki életét ajánlja fel azért, hogy Isten megkegyelmezzon népének; Ezekiel, aki oldalán fekvő engesztelt Istent népe bűneiért, Jeremiás szenvedései, akit saját háza-népe is elárult, s mindenek fölé a Szenvadó Szolga titokzatos alakja, aki önként adja életét a bűnös sokaságért. Általánosságban elmondhatjuk, hogy az Ószövetség történeti és ideális „igazai” mind Krisztus misztériumát magyarázzák, annak megértését segítik elő.

De nemcsak Krisztus típusaival találkozunk az Ószövetségben, hanem az általa hozott kegyelmi valóság elővételezésével is. Szent Pál nyomán felismerjük, hogy mindnyájan, akik Krisztus feltámadásában hiszünk, Ábrahám hitében részesedünk, aki „hitte, hogy (Isten) életre kelti a holtakat, és létre hívja a nem-létezőt”. Minden remény ellenére hitte, hogy Isten Sára halott méhéből is képes neki utódot támasztani (Róm 4, 17-25). A kegyelemből fakadó hit, a bűnbocsánat és a Lélek erejéből való törvény-teljesítés mind a Krisztus keresztségének a gyümölcse; de nemcsak Krisztus után, hanem már az Ószövetségben is hatékony valóság.

A két Szövetség tehát egymást magyarázza: az Ószövetség az Újhoz vezet, de az Újat csak az Ószövetségen keresztül tudjuk igazán megérteni. S bár az Ó nemcsak előkészíti az Újat, hanem annak kegyelmi valóságát is elővételezi, mégis a történeti események síkján igaz, hogy az Új beteljesíti az Ószövetséget. Ezt a megkérdőjelezett szóhasználatot különben maga az Ó- és Újszövetség szentesíti: hiszen Jeremiás próféta hirdeti meg, hogy Isten új szövetséget fog kötni népével. S Krisztus és a zsidókhoz írt levél ennek a jövendölésnek a beteljesüléséről beszél (Jer 31, 31; 1Kor 11, 25; Lk 22, 29; Zsid 8, 6-13). Hogy az ószövetségi iratokat Ószövetségnek hívjuk, abból még nem következik, hogy Isten felbontotta az Ábrahámmal kötött szövetséget, amely Izrael kiválasztottságát is megalapozza [234]. A Pápai Szentírásbizottság bevezetett egy

új „félhivatalos” alternatívát: a Szentírás két felét „Első” és „Második Szövetségnek” hívja. Ez a név világosabbá teszi, hogy Isten nem bontotta fel az első szövetséget, de elhomályosítja azt a tényt, hogy az Ószövetség Krisztusra irányult és Krisztusban teljesedett be. A „Héber Iratok” kifejezés azonban két okból is kifogásolható: nem minden ószövetségi iratot írtak héber nyelven. Második, de sokkal fontosabb ellenvetésünk: ez a név egy népre korlátozza az Ószövetség egyetemes jelentőségét.

Az Ószövetség ugyanis közvetítő szerepet játszik a kereszténység és az egyetemes vallástörténet között. Izrael vallása nem a környezettől elszigetelten, hanem az őt körülvevő népek vallásaival való kölcsönhatásban fejlődött ki. Isten büntető és üdvözítő jelenlétét fokozatosan megtapasztalva, és az Ő gondviselő irányítása alatt Izrael „igazai” megtisztították és átalakították a pogány környezetből vett szimbólumokat és vallásos intézményeket. Pl. az égi isten fogalmát, a „szent” különböző megjelenési formáit, a Lélekben, az isteni bölcsességben és magasabb rendű isteni lényekben való hitet, a próféta-ság, papság, az áldozati rend és a teokratikus királyság intézményeit nemcsak Izraelben, hanem a vele határos népeknél, sőt az egyetemes vallástörténetben is megtaláljuk. Ha tehát feltárjuk, hogy az emberiség közös vallási öröksége hogyan tisztult meg és alakult át Izraelben, majd később Jézus és az Egyház tanításában, olyan norma- és értékmérő rendszer áll rendelkezésünkre, amely alapján más vallások élményvilágában és struktúráiban is meg tudjuk különböztetni a rejtett krisztusi értékeket az Isten és ember közötti kapcsolatot eltorzult formáitól. Ehhez a ponthoz a második részben és az első függelékben még visszatérünk.

## Jegyzetek

1 Jn 8, 41. A felszabadulás teológiája Dél-Amerikában fejlődött ki a II. Vatikáni Zsinat után. Lásd részletesebben 363-366. o. (3. Rész, 4. Fejezet, 3-as alpontja: A szentlélek szerepe megváltásunkban)

2 Ugyanígy az az állítás, hogy Jézus homoszexuális kapcsolatokat keresett volna, sem modern keletű: megtaláljuk a gnosztikus apokrif evangéliumokban.

3 Amint tudjuk, a legelterjedtebb Tatianus kísérlete volt: a négy Evangéliumot megpróbálta egy összefüggő elbeszéléssé összeolvasztani. A szír egyház azonban csak egy időre fogadta el.

4 Iréneusz kifejezése: *Adv. Haer.* 3,11,8.

5 Irodalmi kritikán azt a tudományt értjük, amely egy írásmű szerzőjét, korát, társadalmi és kulturális háttérét, a szerző írói szándékát, a mű irodalmi műfaját és egyéb sajátosságát vizsgálja. A történeti kritika a mű történelmi értékét vizsgálja: mennyiben vet fényt, közvetlenül vagy közvetve arra, hogy „tulajdonképpen mi történt”. Von Ranke „was eigentlich geschehen” híres mondata az újkori történetírás jelszavává vált.

6 Lessing adta ki először H. S. Reimarus töredékeit 1774-78-ban névtelenül ezzel a címmel: *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*.

7 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1. köt. Tübingen, 1835.

8 *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias-Grünwald V., 1976) 5. kiad. 35-37. o.

9 Schweitzer zseniális kritikája ma is megállja helyét, azonban Schweitzer saját Jézus-képe is torzított, amennyiben Jézust a közeli eszkatológikus világvég prófétájának ábrázolja.

10 Ilyen összefoglaló műben kénytelenek vagyunk általánosításokat használni. Annak ellenére, hogy Bultmann a fenti álláspontot vallotta, mégis megpróbálta Jézus hiteles tanítását rekonstruálni kis könyvében, *Jesus*, Tübingen, 1926.

11 Természetesen ezek a teológusok sem akarják a valóságos Krisztust elveszteni. A valóságos Jézus legnagyobb hatása a világtörténelemre – mondja pl. M. Kähler – a tanítványok hite. Ezért szerinte a „valóságos Krisztus az (egyházi) hithirdetés Krisztusa” (idézve: Kasper, *Jesus der Christus*, 32. o.)

12 A teljesség kedvéért meg kell említsük, hogy sok kiváló biblikus sem a régi liberális „Jézus élete kutatás” hitellenes álláspontját, sem a bultmanni szkepticizmust nem fogadta el, és soha nem hagyta abba az eredményes Jézus-kutatást. Ilyenek pl. C. H. Dodd, T. W. Manson, V. Taylor Angliában, B. Gerhardsson Skandináviában, J. Jeremias, O. Cullmann, H. F. von Campenhausen, P. Althaus Németországban, L. Vaganay Franciaországban.

13 Lásd XII. Pius *Divino afflante Spiritu* c. enciklikáját, a Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* konstitúcióját, a Pápai Biblikus Bizottság 1964-es dokumentumát az Evangéliumok történetiségéről.

14 Az „Új Kutatás” bibliográfiája megtalálható: Kasper, *Jesus Christus*, 18. o.; J. C. Charlesworth, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (New York: Doubleday, 1988), 223-243. o.

15 Az alábbiakban Kasper kritikáját követjük, lásd *Jesus Christus*, 40-41. A legvilágosabb kritikai és történeti elemzését a „történeti Jézus” fogalmának, lásd J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1. köt. *The Roots of the Problem and the Person* (New York: Doubleday, 1991), 21-31.

16 Még olyan kiváló biblikus, mint X. Léon-Dufour sem kerüli el ezt a redukciós módszert: „Ha komolyan vesszük Jézus emberségét, akkor úgy kell tennünk, *mintha* Jézus nem volna Isten... Tehát ezzel a föltevessel közelítsük meg Jézus szavait: Jézus valóságos ember, s a történész ennek a valóságos embernek az eredeti szavait és tetteit akarja megragadni” („La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament”, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles: Facultés universitaires de Saint-Louis, 1976, 31-32. o.). Ezzel a föltevessel a történész éppen azt fogja figyelmen kívül hagyni, ami Jézusban a legeredetibb: olyan valóságos ember, aki minden szavában, tetteiben és szenvedésében emberi módon Istent fejezi ki.

17 Lásd pl. J. P. Meier, *A Marginal Jew*, 13. o; – „Jesus”: *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990) 78:57: 1328. o. Ezzel szemben B. F. Meyer kiváló cikke a feltámadt Krisztussal való találkozásokat Jézus történetének szerves részeként tárgyalja: „Jesus Christ”: *Anchor Bible Dictionary*, 3. köt. szerk. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992) 773-796.0.

18 Már nem beszélnek Jézus-életrajzról, mivel belátták, hogy erre nincs megfelelő forrásanyagunk.

19 Lásd P. Ricoeur, „Objectivity and Subjectivity in History”, *History and Truth* (Evanston: Northwestern Univ. P., 1965) 21-40. o.

20 Ricoeur nyomán objektív adatnak nevezzük egyrészt azokat az eseményeket, illetve körülményeket, melyeket nem emberi személy okoz (pl. árvíz vagy földrengés), másrészt az ember-okozta eseményeket, illetve körülményeket a maguk külső anyagi valóságában, nem pedig mint az emberi személy önkifejezésének a jeleit (pl. egy keresztlevél tárgyi adatait).

21 Uo. 40. o.

22 Lásd Kasper, *Jesus der Christus*, 40-41. o.

23 A szabad tett fiziológiai megfelelője az ujjlenyomat: minden ember ujjlenyomata különböző.

24 Nyilván nem gondolhatjuk komolyan, hogy a legtöbb emberi tett valóban szabad. A legtöbb tettünk talán csak gyökerében szabad, amennyiben minden épelméjű embernek megvan legalábbis kezdetben a választása, hogy kövesse-e a tömeget, a divatot, azt, amit feljebbvalói, illetve a „fontos” emberek elvárnak tőle. Legtöbbször klisékben gondolkozunk, és klisékben cselekszünk. Azonban megérezzük, ha egy valóban szabad emberrel van dolgunk, aki tetteiben és szavaiban önmagát adja, pontosan akkor, amikor mélyen emberi és egyetemes értékeket valósít meg a maga egyéni, utánozhatatlan módján.

25 Tanulságos a Jézus-könyvek, a régi, sőt még az Új Jézus-kutatás újra meg újra éledő erőfeszítése, hogy Jézust a már létező történelmi típusokra redukálják. Az a tény, hogy újra meg

újra próbálkoznak vele, mutatja, hogy a Jézus-eseményt egyetlen történeti kényszerzubbonyba sem lehet belepréselni. Vö. J. P. Meier, „The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts”, 21-22. o.

26 Ez nem jelenti azt, hogy a szentiratok szerzői mind szoros értelemben apostolok lettek volna. A kánon kialakulásáról lásd W. R. Farmer and D. M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (New York: Paulist Press, 1983). Újabb kísérletekről, amelyek azt akarják megmutatni, hogy a kánonba felvett iratok meghamisítják az eredeti kereszténységet lásd R. E. Brown - R. F. Collins, „Canonicity”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 66:99-100: 1054. o.

27 Arról a tényről, hogy az Evangéliumok történetisége nem azonos a mai történeti műfajokéval, lásd *Scripture and Christology. A Statement of the Biblical Commission with a commentary*, tr. & ed. J. A. Fitzmyer (New York: Paulist Press, 1986); vö. R. Kereszty, „»The Bible and Christology« Document of the Biblical Commission”, *Communio* (13) 1986, 342-367.

28 Erről részletesebben lásd P. Ricoeur, „The Hermeneutics of Testimony”, *Essays in Biblical Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1980) 119-154. o.

29 Péter, Pál és Jakab („az Úr testvére”) vértanúhalálát minden történész elfogadja. A tizenkettő többi tagjának mártíromságáról (János apostol kivételével) az első hagyomány a 2. századból származik.

30 Az emlékezés, illetve emlékeztetés fontosságát az újszövetségi iratok kezdettől fogva hangsúlyozzák (lásd pl. 1Kor 11, 24-25), a későbbi iratok azonban még gyakrabban (lásd pl. Lk 22, 19; ApCsel 11, 16; Jn 2, 22; 14, 26; 15, 20; 16, 4; 2Pét 1, 13).

31 Persze, ha Jézus ma élt volna, és az apostolok (és ellenségei) mai módszerrel írtak volna róla, akkor is mennyi bizonytalanság maradt volna bennünk. Gondoljunk csak a Kennedy vagy Martin Luther King gyilkosság soha meg nem oldott problémáira.

32 Vö. H. Schürmann, „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition”: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, szerk. W. Ristow és K. Matthiae, 2. k. (Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1962), 342-370. o. Schürmann csak a jézusi mondások feltámadás előtti összegyűjtéséről beszél. Azonban hogyan lehet a mondások tekintélyét megalapozni Jézus tetteinek elbeszélése nélkül? A kétfajta hagyományanyagnak egyszerre kellett kialakulnia.

33 Nem vagyok illetékes arra, hogy a szinoptikus kérdés részleteiben állást foglaljak. Tény azonban, hogy az ún. „két forrás” elméletet (a három szinoptikus Evangélium főbb forrásai Márk vagy az „Ósmárk” és egy soha meg nem talált, de föltételezett jézusi mondásgyűjtemény: „Q” a német „Quelle” szóból) egyre több szakember nyomós érvek alapján elveti, vagy megkérdőjelezi. Ezzel egy időben az is kiderült, hogy Máté és nem Márk képviseli az Evangélium eredeti struktúráját, amint azt Pál a Római Levél elején a legősibb, zsidóknak szóló kérésgében összefoglalja: Jézus eredete, földi működése, szenvedése és feltámadása egyaránt érdekelte a legelső keresztényeket (Róm 1, 2-4). Lásd Farkasfalvy Dénes, *Bevezetés az Újszövetségi szentírás könyveihez* (Budapest, Szent István Társulat, 1995), 114-132. o. Azon föltevések pedig, amelyek a soha meg nem talált Q mondásgyűjtemény mögött egy külön egyházi közösséget tételeznek fel, amely Jézus halálának és feltámadásának hagyományát nem is ismerte volna, teljesen légbőlkapottak. Lásd többek között W. R. Farmer, „A Fresh Approach to Q”: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, szerk.: J. Neusner, 12/1 köt. *Studies in Judaism in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 1975) 39-50 o.; C. S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible* (Garden City, N. Y. Doubleday, 1986), 47-71.

A János-Evangélium kérdésében C. H. Dodd-dal, M. Hengellel, Farkasfalvy Dénessel és több más biblikussal együtt azt tartom, hogy szemtanúra visszamenő, a szinoptikusokat ismerő, de tőlük függetlenül kialakult Jézus-hagyományokra épült, azok mély teológiai földolgozása. Lásd C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1963); Farkasfalvy Dénes, *Testté vált Szó. Első rész* (Eisenstadt: Prugg V., 1986) 5-30. o.

34 Tévedés ne essék: itt a történeti hitelességet a szó mai történettudományos értelmében használom. Amint könyvem kezdetén kifejtettem (lásd ott), teológiai értelemben a teljes újszövetségi Jézus-hagyományt hitelesnek tartom, amennyiben vagy történetileg hiteles adat leírása, vagy azoknak hiteles magyarázata. Csak az Újszövetség egésze (és az annak fényében megértett Ószövetség) ad teljes képet Jézusról.

35 Lásd „L'origine du récit des tentations de Jésus au désert”, *Revue biblique*, 73 (1966), 30-76.

36 Lásd J. Jeremias, „Kennzeichen der *ipsissima verba* Jesu” *Synoptische Studien, A. Wikenhauser... dargebracht* (München, 1963), 86-93. o.; J. P. Meier, „Jesus”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 78:22; 30-31: 1321, 1323. o. Ez a kritérium természetesen elismeri a példabeszédek különböző megfogalmazásait a különböző Evangéliumokban.

37 Lásd R. Lataurrelle, *Finding Jesus through the Gospels, History and Hermeneutics* (New York: Alba House, 1978) 229-232. o.

38 Egyes biblikusok használják az ún. „megegyezés” („coherence”) kritériumát is. Mindaz, ami megegyezik a bizonyítottan hiteles Jézus-hagyományokkal, maga is hiteles kell hogy legyen. Mi azonban ezt figyelmen kívül hagyjuk, mivel könnyen szubjektív ítéletekhez vezet. Az egzegéta ugyanis könnyen elvetheti mindazt, ami nem illik bele az előre megkonstruált Jézus-képébe. Erről azonban Lataurrelle és Meier másképpen vélekedik. (Lásd R. Lataurrelle, *Finding Jesus through the Gospels*, 226-229. o. A különböző kritériumok részletes tárgyalását lásd még E. Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (New York: Crossroad, 1979), 88-102; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, 167-195. o).

39 J. P. Meier más szempontokat hoz fel, hogy a „történeti Jézus” fontosságát megalapozza. Lásd *A Marginal Jew*, 196-200. o. J. P. Meier módszeréről lásd R. Kereszty, „Historical Research, Theological Inquiry, and the Reality of Jesus: Reflections on the Method of J. P. Meier” *Communio* 19 (1992) 574-600.

40 Ténylegesen semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy egyetlen keresztény közösség is létezett volna a feltámadás hite nélkül. Természetesen azok, akik azt hiszik, hogy az állítólagos Q mondásgyűjtemény egy önálló keresztény közösség evangéliuma volt, nem értenek velünk egyet. E föltételezés kritikáját lásd Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens* (Einsiedeln: Johannes V., 1976). Egyébként, még ha el is fogadjuk a „Q közösség” létezését, ez sem létezhetett a feltámadás hite nélkül, hiszen az állítólagos „Q” az Emberfia felmagasztalásáról szóló mondásokat tartalmaz, amely a feltámadással kezdettől fogva összekapcsolódik. Vö. Fil 2, 9-11. A felmagasztalás és feltámadás kifejezések közti különbségről lásd P. Perkins, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection* (Garden City: Doubleday, 1984) 20-21. o.

41 Lásd B. Sahn, 43a D. R. Catchpole könyvében: *The Trial of Jesus* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 4. o. A *Talmud*-ot több évszázaddal Jézus halála után rögzítették írásban, de a zsidó szájhagyomány számos igen régi történeti adatot megőrzött.

42 Josephus Kr. u. 38-100-ig élt. Az ún. *Testimonium Flavianum* (18, 63-64) feltételezett keresztény átalakításáról és feltételezett eredeti formájáról lásd J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism*, 90-98. o.

43 Egyetlen kivételt képez egy Izajás 53 Targum, amelyben Yahwéh Szolgája kifejezetten azonos a Messiással. De a Targum szerzője önkényesen átalakítja a szöveg jelentését, és kiküszöböli a Szolga megváltó szenvedését. Lásd O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959) 58-59. o.

44 Vö. M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Message of the Cross* (Philadelphia: Fortress, 1977).

45 A „kérügma” görög szó. A kívülállóknak szóló hithirdetés tartalmát és formáját jelenti. Több szakember úgy gondolja, hogy hasonlóan korai kérügma formulákat találunk az Apostolok Cselekedeteiben is. Lásd J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Paris:

Gabalda, 1949); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (New York: Harper & Row, 1964), 7-35. o. *The Acts of the Apostles. The Anchor Bible* 31. köt. ford. J. Munck, átdolg. W. A. Albright és C. S. Mann (Garden City: Doubleday, 1967) XXXVI-XLV. o. Mi olyan szöveget választottunk, amelynek ősi voltát és kérügma jellegét minden szakember elismeri.

46 A szentírási idézetek fordításánál elsősorban az új magyar protestáns és a Békés-Dalás fordítást veszem figyelembe. A Szent István Társulat által kiadott fordítás nem volt elérhető számomra.

47 Vö. J. Murphy-O'Connor, „Tradition and Redaction in 1Cor 15: 3-7”, *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 582-589. o.

48 Más kérügmatis feltámadás, illetve felmagasztalás formulák Pálnál: Róm 1, 3-4; Fil 2, 6-11; Gal 1, 1; 1Tesz 1, 10. Az utolsó kettőt Pál valamelyest átalakította.

49 A kerügma eszkatológikus jellegéről és a páli és nem-páli egyházak kérügmájának alapvető egységéről lásd C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 1-35. o.

50 Vö. H. Schlier, „Ekklesiologie des Neuen Testaments”, *Mysterium Salutis* IV /1 köt. 157-161. o.

51 Fil 2, 11. Fil 2, 6-11 szintén egy Pál előtti szöveg: liturgikus himnusz, amelyet Pál beleépített levelébe. Lásd J. A. Fitzmyer, „The Aramaic Background of Philippians 2:6-11,” *CBQ* 50 (1988), 470-483.

52 Esetleg két különböző jelenéslista (5-6a v. és 7. v.) kombinációjáról van szó; 6b v. pedig páli hozzáadás.

53 Semmi okunk sincs annak föltételezésére, hogy az Apostolok Cselekedetei (9, 1-9; 22, 3-16; 26, 2-18) más Krisztus-látásról ír, mint 1Kor 15, 8, vagy hogy nem hitelesen írja le ezt a találkozást. Meggyőző bizonyítékaink vannak arra, hogy Lukács ismerte Pált, és tanítványa volt. Lásd erről Farkasfalvy D. *Bevezetés az Újszövetségi szentírás könyveihez*, 100-105. o.

54 Vö. J. Schmitt, „Résurrection de Jésus”, *Supplément de la Dictionnaire de la Bible* 56. füzet, 508-509; 543. o.

55 ApCsel 22, 6-11 és 26, 12-19 megegyeznek abban, hogy Pál csak a hitben ismeri fel Krisztust.

56 Hogy Lukács milyen szuverén szabadsággal bánik a hagyományokkal, kiderül az Evangélium és az ApCsel összehasonlításából. Ha csak az Evangéliumot ismernénk, semmit sem tudnánk arról, hogy Lukács szerint Jézus negyven napon át „sok bizonyítékkal” mutatta meg, hogy él (ApCsel 1, 3).

57 Az eredeti Márk a később hozzáadott befejezés nélkül az üres sír és a feltámadás meghirdetésével ér véget, 16, 8-cal. A megjelenések márki elbeszélése vagy elveszett, vagy sohasem íródott meg.

58 Vö. a különböző föltevéseket: *The Gospel According to John, XII-XXI, The Anchor Bible*, ford. és magyarázta R. Brown (Garden City: Doubleday, 1970) 972. o.; X. Léon-Dufour, *The Resurrection and the Message of Easter* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975), 215-217. o. R. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994) 167-169. o.

59 Lásd X. Léon-Dufour, „The Appearances of the Risen Christ and Hermeneutics” *Resurrection and Modern Biblical Thought*, szerk. P. Surgy, etc. (New York: Corpus Books, 1970), 108. o.

60 Egyedül az emmauszi tanítványok esetében nem ad Jézus kifejezett missziós parancsot. De a tanítványok maguktól is azonnal útra kelnek, hogy megvigyék a feltámadás híret a tizenegynek.

61 A hagyomány szerint a nők elbeszélésének igazságát egyes apostolok is igazolják (Lk 24, 12; Jn 20, 3-10).



62 A magdalai Mária neve mind a négy elbeszélésben megtalálható. A „másik Máriát”, aki valószínűleg Jakab és Jósét anyja (Mk 15, 40, Mt 27, 56) csak Máténál és Márknál találjuk meg. Szalómét csak Márk, Johannát csak Lukács nevezi meg (Mt 28, 1; Mk 16, 1-2; Lk 24, 10; Jn 20, 1).

63 Lásd „Échange des vues”: *Resurrexit* (Róma: Libreria Ed. Vaticana, 1974), 199. o.

64 Az a tény, hogy Mária többes szám első személyben beszél, mutatja: a jánosi hagyomány is tud arról, hogy Mária csak egy volt az asszonyok közül, azonban János egyedül az ő történetét mondja el.

65 Egyesek szerint az üres sír története csak későbbi legenda lehet, mert a keresztre feszítettek holttestét római szokás szerint jeltelen közös sírba tették. Akik ezt állítják, azoknak a következő tényeket kellene elégségesen megmagyarázniuk: 1. Egy későbbi legenda miért választotta az Evangéliumokban különben soha elő nem forduló arimateai József nevét, hogy Jézus temetését elmondja? Legendák általában ismert nevekhez kötik költött történeteiket. 2. Miért hivatkozik Lukács az asszonyok megfigyelésére, akik „megnézték a sírboltot, meg azt is, hogyan helyezték el Jézus testét” (23, 55)? Lukács Evangéliuma elején azt állítja, hogy „elejétől kezdve mindennek pontosan utánajárt” (1, 3). 3. A Szentsírt Konstantin idejében minden nehézség nélkül azonosítják egy olyan hellyel, ami Kr. u. 44 után már a városon belül volt. Ti. Heródes Agrippa építtette meg azt a városfalat, mely már a Szentsírt is a városhoz csatolta. Tekintve, hogy az evangéliumi hagyomány a Golgotát és a Szentsírt a városon kívül jelölte meg, egy későbbi elképzelés Jézus sírját minden valószínűség szerint nem erre a helyre rögzítette volna. Gondoljunk csak a 19. században egy amerikai Protestáns által megjelölt „Garden Tomb”-ra. Lásd O. Nicholson, „Church of the Holy Sepulchre” *The Anchor Bible Dictionary*, 3. köt. szerk. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 258-260. o.

66 *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens. Einsprech gegen E. Hirsch* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1940), 25. o. R. Brown hasonlóképpen érvel: „Ha megnézték volna a sírt, és Jézus holttestét vagy csontvázát ott találták volna, nehéz, szinte lehetetlen megértenünk, hogyan hirdethették volna a tanítványok, hogy Isten Jézust feltámasztotta a halottak közül. Hiszen ez a tény éppen az ellenkezőjére szolgáltatott volna megcáfolhatatlan bizonyítékot.” *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York, Paulist, 1973), 126. o.

67 H. S. Reimarus, *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, kiadta Lessing 1778.

68 Lásd H. J. Schonfield, *The Passover Pot: New Light on the History of Jesus* (New York: B. Geis Assoc., 1966).

69 Lásd W. Bausset, H. Gressmann *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen: Mohr, 1926). Ujabban M. Buber, *Two Types of Faith: A Study of Judaism and Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1961), 99-100. o.

70 D. F. Strauss (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835-36) volt az első, aki ezt az elméletet megfogalmazta.

71 Különb, ha az újszövetségi írásokat vizsgáljuk (vagy az abból kirajzolódó apostol-portrékat), egyik sem mutat pszichológiai rendellenességet.

72 R. Garrigou-Lagrange tipikus példája ennek az apologetikus iránynak, amely többé-kevésbé elfogadja a racionalista történetkritika alapfeltevését. Azt állítja, hogy Krisztus feltámadását történetileg bizonyíthatjuk (jóllehet elismeri, hogy a Feltámadás misztérium is, amelyet csak a hitben ismerhetünk meg). Azt is bizonyítani igyekszik, hogy Szent Tamás ugyanezt tanítja. (Vö. *De Revelatione*, 2. köt. [Róma: Libreria Ed. Religiosa, 1950], 5. kiad. 314-330. o.). A valószínűleg Szent Tamás nem tett különbséget a Feltámadás, mint bizonyítható történeti tény, és a Feltámadás, mint misztérium között. Szerinte a feltámadt Krisztus megjelenései olyan jelek, amelyeket nem lehet pusztán természetes alapon megismerni, csak Isten kinyilatkoztatása révén egy különös kegyelem ajándékából (*Ex speciali munere gratiae: S. T. III, q. 55, a. 1.*)

73 A Feltámadás objektív valóságát tagadók ellenében újabban egy protestáns teológus, W. Pannenberg fejtett ki Garrigou-Lagrange-hoz bizonyos szempontból hasonló álláspontot: Krisztus feltámadása történeti érvekkel bizonyítható valóság, a történelem beteljesedésének elővételezése (*prolepsis*). Lásd *Jesus: God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968) 99. o.

74 Bultmann nyilván Heidegger egzisztencia elemzését kapcsolja össze Szent Pál keresztény életről vallott felfogásával.

75 R. Bultmann, *Kerygma and Myth. A Theological Debate* (New York: Harper & Row, 1961), 27. o.

76 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg, 1960), 27. o.

77 R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, 41. o. A bultmanni elképzelés (Krisztus feltámadása nem több mint a kereszthalál megváltó ereje) legújabb formáját J. Macquarrie krisztológiájában találjuk (*Jesus Christ in Modern Thought* [Philadelphia: Trinity Press International, 1990], 412-414. o.). Ha nem is volt feltámadás és mennybemenetel (amit Macquarrie sem nem tagad, se nem állít), szerinte a két nagy keresztény alapigazság akkor is érintetlen maradna: Isten szeretet, és Isten Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki önmagát. Macquarrie elfelejti, hogy a Biblia szerint Isten nem volna szeretet, ha Szentjét a halál rothadásából nem emelte volna ki. Isten szeretetének valósága éppen abban nyilvánul meg, hogy erősebb a halálnál: feltámasztja a halottakat.

78 Lásd Bultmann teológiájának összefoglalását, R. Kereszty, *God Seekers for a New Age. From Crisis Theology to „Christian Atheism”* (Dayton: Pflaum, 1970) 73-79. o.

79 W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh: Mohn, 1964), 20. o.

80 Egy későbbi könyvében (*The Resurrection of Jesus of Nazareth* [Philadelphia: Fortress, 1974]), amelyben figyelembe veszi első könyve bírálatait, Marxsen valamelyest megváltoztatja tézisé: elismeri, hogy ma is állíthatjuk, „Jézus feltámadott”. Ez az állítás azonban nem jelent lényegesen többet, mint az előző könyvében képviselt funkcionális értelmezés: „Jézus halott. De (hit)ajánlata továbbra is érvényes.” Azaz, mi is szert tehetünk ugyanarra a hitre, amelyet a történeti Jézus hozott el nekünk. Ilyen értelemben Jézus ma is jön, és ebben a „hitajánlatban” jelen van (147. o.).

81 Lásd R. Pesch, „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: Ein Vorschlag zur Diskussion” *Theol. Quartalschrift* 153 (1973), 201-228; H. R. Schlette, *Kirche Unterwegs* (Freiburg, 1966), 120. o. Továbbá H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte* (München, 1966), 67. o.

82 Schlette, 70-71. o. Vö. J. J. Smith, „Resurrection Faith Today” *Theol. Studies* 30 (1969), 401. Smith itt idézi és magyarázza Schlette fenti szövegét. Én is az ő angol fordításából fordítottam a szöveget magyarra.

83 Lásd R. Pesch, „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu” *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 30 (1983), 72-98. Lásd különösképpen a 87. oldalt.

84 „Der Herr ist wahrhaft auferstanden” (Lk 24, 34). *Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens* szerk. I. Broer & J. Werbick (Stuttgart: V. Katholisches Bibelwerk, 1988). Lásd elsősorban 60-61. oldalt.

85 Bultmann, *Kerygma and Myth*, 112. o.

86 Lásd X. Léon-Dufour, „Appearances and Hermeneutics” 107-128; W. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, 53-114. o.

87 Ez a meghasonlás közel van a régi gnosztikus rendszerekhez, amelyekkel az Atyáknak kellett megharcolniuk. A gnosztikus filozófus is megválthatatlannak tartja az anyagi világot és a saját testét.

88 Katolikusok tudják, hogy nemcsak Jézus teste, hanem az Egyház testének archetípusa, Mária megdicsőült teste is már létező kezdete ennek az új teremtésnek. Joggal kérdezhetné

valaki, ha Jézus és Mária teste nem porladt el a sírban, hanem megdicsőült testként lépett be az Isten Országába, miért porladt el a mi testünk a feltámadásunk előtt? Jézus és Mária testét nem kezdte ki a bűn; ezzel szemben a mi testünk az eredeti bűn és saját bűneink terhét hordozza. Ezért az utóbbi ebben a formában nem alkalmas megdicsőülésre. Előbb szét kell hulljon alkotóelemeire, hogy a Szentlélektől átformált lelkünk az idők végén új testet kaphasson. Ennek az új testnek a régivel való bizonyos fajta „azonossága” csak a lelkünk azonosságán alapszik.

89 A Feltámadás értelmezésében nem tudunk minden fontos művet figyelembe venni. Az itt adott értelmezéstől más-más fokban különböző véleményekre vonatkozólag lásd E. Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (New York: Crossroad, 1981), 320-397; 516-544. o.; P. Perkins, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*. (Garden City: Doubleday, 1984). Schillebeeckx nézetének kritikáját lásd R. H. Fuller & P. Perkins, *Who Is This Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith* (Philadelphia: Fortress, 1983), 28-38. o; Perkins fentebb említett könyvének kritikáját lásd G. O'Collins, *Interpreting the Resurrection. Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection* (New York: Paulist, 1988), 11-17. o.

90 Láttuk, hogy ez a „más” többfajta dolgot jelenthet, pl. Jézus ügye folytatódik, Jézus valóban él (de nem jelent meg, esetleg nem is támadt fel a sírból) stb.

91 A szövegösszefüggésből valószínű, hogy a Békés-Dalos, *Revised Standard Version* és a *Bible de Jérusalem* fordításának van igaza, amikor az *ean phaneróthé*-t a feltámadt Krisztusra vonatkoztatja. Vö. Jn 2, 28.

92 „Christus dicitur suam Resurrectionem argumentis declarasse, in quantum per quaedam evidentissima signa se vere resurrexisse ostendit” (S. T. III, q. 55, a. 5) E tárgykörben alapjában (de nem minden részletében) követjük Szent Tamás elgondolását.

93 Vö. S. Th. III, q. 55, a.2; a. 4.: „...resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus secundum quod diversimode sunt affecti.” Amennyiben Szent Tamás a Feltámadt megjelenéseit hatékony jeleknek tartja, az Atyák hagyományát követi. Idézi pl. Nagy Szent Gergely szövegét az Emmauszba induló tarnítványokról (*Homilia 23. super Ev*): „»Olyannak mutatta magát testében, mint amilyen a szívükben volt. Minthogy szívükben még messze vándorolt a hittől, úgy tett, mintha messzebb akart volna utazni«, azaz mintha valóban vándor lett volna” (uo.). Szent Bernát szerint a feltámadt Jézus „a szolga alakjában” jelenik meg Mária Magdolnának. Bernát e szavakat adja Jézus ajkára: „Miért akarsz most megérinteni, te, aki a testi érzéklés alapján gondolkozol a Feltámadás dicsőségéről?... Most még a te érzéki megismerésedhez alkalmazkodom, a szolga alakjában jelenek meg, hogy a múlt tapasztalatai alapján felismerhess” (*Sermo Super Cantica* 28, 9). Ezt a hagyományt valószínűleg Origenes dolgozta ki először (lásd *Contra Celsum* 2, 65).

94 Vö. S. T. III, q. 55, a. 2.

95 A Szentatyák egyszerre hangsúlyozzák a megdicsőült Jézus isteni létmódját és valódi emberségét.

96 Lásd W. Pannenberg, „Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation” *Revelation as History*, szerk. W. Pannenberg (Toronto: Macmillan, 1968), 139-145. o.

97 Lásd erről részletesebben B. Weissmar elgondolását: *Gottes Wirken in der Welt, Ein Diskussionbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt a. M., 1973.

98 Különb minden ember foganása analóg módon megismétli az első ember teremtésének a csodáját. Valahányszor egy férfi és asszony új emberi életet nemz, a transzcendens Isteni Ok úgy működik közre a nemzés aktusával, hogy a szülők és Isten együtt, bár egészen más síkon, hozzák létre az új embert: a szülők tevékenysége közvetlenül csak a genetikai „csomagot”, az ondó- és a petesejt egyesüléséből származó emberi testet hozza létre, az isteni teremtő aktus pedig arra irányul, hogy ez a test egy szellemi lény, egy örök életre meghívott személy önkifejezése legyen. Így minden gyermek világraszületése „csoda”. S ezt

leginkább a szülők tapasztalják meg. Ők értik meg legvilágosabban, hogy a gyermek mennyivel „több”, mint az ő nemi aktusuk eredménye. Ember nem képes új személyt, új szellemi lényt teremteni. Isten azonban teremtő aktusát a szülők tevékenységétől teszi függővé, azokkal működik közre.

99 Lásd R. Bultmann, „New Testament and Mythology” *Kerygma and Myth: A Theological Debate* 5. kiad. (New York: Harper Torchbooks, 1966), 34-35. o.

100 A szüzi fogantatás tényét nem dogmának, pusztán *theologoumenon*-nak, azaz szabadon vitatható teológiai véleménynek tekintik. A katolikus biblikusok közötti vitáról lásd R. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, 22-30. o.

101 Lásd R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives of Matthew and Luke* (Garden City: Doubleday, 1977), 531. o.

102 Uo. 314. o.

103 Ha ez igaz, akkor a páli kegyelemből való megigazulás tanítása és a szüzi fogantatás értelme között szoros összefüggés van. Az utóbbi a kegyelem abszolút ingyenességének történeti alapjait mutatja meg.

104 Jogosan felmerül a kérdés: Jézus Máriától való születése nem akadály-e annak, hogy mindenben Atyját jelentse ki? Mivel Mária nem Jézus apja, hanem édesanyja, erről nem lehet szó. Sőt, az örök Fiú éppen a szeplőtelen Szüz révén kapja azt az emberséget, amelyben az emberi élet síkján valósítja meg és fejezi ki mennyei Atyjához való örök viszonyát.

105 Lásd R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris: Gabalda, 1957) 176-188. o.

106 Nemcsak a *Bible de Jérusalem* fordítja így, hanem egy újabb német kutató munkája is megerősíti azt a véleményt, amely szerint az eredeti szöveg Jézus szüzi születésére vonatkozott. Azért változtatták meg, hogy a gnosztikus vitában ne lehessen Jézus valóságos embersége elleni érvként felhasználni. Lásd P. Hofrichter, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren: Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1, 13-14* (Würzburg: Echter V., 1978).

107 Lásd Farkasfalvy D., *Testté vált Szó. Első rész*, 51, 62-63. o.

108 Lásd R. Brown, *The Birth of the Messiah*, 104-119, 308, 521-522. o.

109 Ezt a meglátást Farkasfalvy Dénestől kölcsönöztem.

110 A szüzi fogantatás tényét éppen tagadói – helytelenül – biológiai tényre redukálják. Pedig minden biológiai folyamaton túlmutató isteni teremtésről van szó.

111 *The Birth of the Messiah* 527-528. o.

112 Lásd G. Jouassard, „Marie à travers la patristique. Maternité divine, virginité, sainteté”, *Maria. Études sur la sainte Vierge* (Paris: Beauchesne, 1919), I. köt, 76-77. o.

113 Lásd R. Bauckham, „The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphany Response to John P. Meier” *CBQ* 56 (1994) 686-700. o. Bauckham elismeri, hogy Jakab Proto-evangéliuma, Tamás gyermekségtörténete, Péter evangéliuma nem történeti művek, hanem a legendaszülő képzelet termékei. Ám a fenti esetben már, mint ismert hagyományra utalnak arra, hogy Jézus „testvérei” József előzetes házasságából származnak.

114 Lásd M. Schmauss, „Mariology” *Encyclopedia of Theology. A Concise Edition of Sacramentum Mundi* (New York: Seabury, 1975), 896. o.

115 Lásd H. Rahner, *Our Lady and the Church* (Chicago: Regnery, 1965), 1-32. o.

116 Az Atyák gyakran Mária örökké szüz testére alkalmazzák az Ez 44, 1-3-ban említett zárt kaput, amelyen Izrael Istene áthaladt, és minden férfinak zárva marad. A patrisztikus értelmezésnek vannak ószövetségi alapjai is. A szentélyben szolgáló főpaprak és a Jahve seregében szent háborúban szolgáló katonának tartózkodnia kell minden nemi kapcsolattól. Késői zsidó legendák szerint Mózes nem közöszült feleségével, miután az égő csipkebokorban találkozott Istennel; a 72 vén sem, akik Mózes lelkéből kaptak. A zsidók nem tartották a házastársak nemi egyesülését rossznak, de olyan tevékenységnek, amely összeegyeztethetetlen a szent Istennel való közvetlen találkozással. Lásd Laurentin, *Structure*, 179-189. o.

117 A modern egzegézis megmutatta, hogy az Atyák magyarázata lényegében a jánosi szövegek teológiáján alapszik. Lásd A. Feuillet, *L'heure de la femme* (Jn 16, 21) et *l'heure de la Mère de Jésus* (Jn 19, 25-27)" *Biblica* 47 (1966), 169-84, 361-80, 557-573.

118 Lásd M. Krämer, „Die Menschwerdung Jesu Christi (Mt 1)" *Biblica* 45 (1964) 1-50. o.

119 Lásd a magyarázat részleteit. M. Krämer, „Die Menschwerdung Jesu Christi", 1-50. o. Egyébként több szentatya is hasonlóképpen magyarázta szövegünket.

120 A két párhuzamos szöveg: „Menj vissza Egyiptomba, mert meghaltak mindazok az emberek, akik halálra kerestek téged. Ekkor fogta Mózes a feleségét és a fiait, számárra ültette őket, hogy visszatérjen Egyiptom földjére" (Kiv 4, 19-20). „Kelj fel, vedd a gyermeket és anyját, és menj Izrael földjére, mert meghaltak azok, akik a gyermek életére törtek. Ő pedig felkelt, vette a gyermeket és anyját, és Izrael földjére ment" (Mt 2, 20-21).

121 A kifejezés, „Dávid magjából", nem zárja ki szükségszerűen a szűzi fogantatás ismeretét.

122 *The Birth of the Messiah*, 508. o.

123 Lásd A Szent Tamásnak tulajdonított gyermekségtörténetet, 14, 1-3.

124 Lásd az Arab Gyermekségtörténetet, 51. fejt.

125 Uo. 52. fejt.

126 Lk 2, 40 lezárja az előző irodalmi egységet, de ugyanakkor kezdete a jelen elbeszélésnek, és annak végével (2, 52) inklúziót (mintegy „refrént") alkot. Lk 2, 40 szerint Jézus növekedett és erősödött, és „bölcesség töltötte el". A lezáró 2, 52 szerint Jézus „növekedett korban és bölcességben". Ez a kis változással visszatérő gondolat jelzi, hogy Jézus egyszerre telve van bölcességgel, és mégis állandóan növekszik benne. A jelen történet ezt a kettős tényt illusztrálja.

127 Vö. J. Fitzmyer: „Jézust itt az elbeszélés úgy mutatja be, mint tanulót, aki őszintén tanulni akar" (*The Gospel according to Luke, I-IX. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible* 28. köt. [Garden City: Doubleday, 1981] 442. o.).

128 Lk 6, 47; 8,21; 11, 28.

129 Laurentin szerint ennek a mondásnak az irodalmi műfaja *masal*, azaz olyan titokzatos kinyilatkoztatás, amely elmélkedésre serkent (*Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50* [Paris: Gabalda, 1966] 162. o.).

130 A „kell" (*dei*) Jézus mondásaiban az Atya akaratára vonatkozik, amelyet Jézusnak életében és halálában teljesítenie kell. Vö. Laurentin, *Jésus*, 116-117. o.

131 A biblikusok megegyeznek abban, hogy Jézus mondása és az elbeszélés maga Lukács előtti hagyományból származik. De sokan nem fogadják el azt a valószínű tényt, hogy Lk 2, 51 diszkrétan utal Lukács forrására: „anyja mindezeket a szavakat megőrizte szívében". Ha azonban komolyan vesszük az Evangélium előszavában kifejtett történetírói módszert (amely szerint Lukács annak ismeretében, amit „az ige szemtanúi és szolgálói" áthagyományoztak, „maga is eleitől fogva mindennek pontosan utánajárt"), akkor joggal feltételezhetjük, hogy itt is, mint több más helyen (2, 19. 23; 49, 55; 24, 10), Lukács forrásaira utal. A kettős utalás valószínűleg egy Mária környezetéből való hagyományra vonatkozik, nem Mária közvetlen elbeszélésére. A gyermekségtörténet történetiségéről lásd a vitát R. Laurentin és R. Brown között: R. Laurentin, *Lés évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes* (Paris: Desclée 1982); – „Vérité des évangiles de l'enfance" *NRT* 105 (1983) 691-710; R. Brown, „More Polemical Than Instructive" *Marianum* 47 (1985) 188-207.

132 Mk 6, 3 szerint Jézus maga az ács (illetve építómester), Mt 13, 55 szerint Jézus Józsefnek, az ácsnak (illetve építómesternek) a fia. Végző fokon a különbség lényegtelen, hiszen a fiú minden valószínűség szerint segített apjának.

133 W. F. Albright és C. S. Mann szerint a görög *tehton* szót inkább építómesternek, mint ácsnak kell fordítani. De a szó jelenthet hajóépítőt és szobrászt is. Mindenesetre tanult mesteremberről van szó. „Nyilvánvalóan József nem egyszerű és szegény falusi ács volt, aki

ökörigát és egyszerű ekét faragott (minden paraszt maga is tudott ilyesmit készíteni). Valószínűleg rangosabb építőmester volt, aki széles körben utazott” (*Matthew. The Anchor Bible*, 27. köt. [Garden City: Doubleday, 1971], 172-173. o.).

134 *Jesus*, 137. o. Véleményünk szerint azonban Schillebeeckx nem vonja le e kezdeti meglátás fontos következményeit.

135 Schillebeeckx szerintünk téved, amikor azt állítja, hogy Jézust nem érdekli a bűnös múltja (*Jesus*, 146. o.). A bűnös múlt elismerése és megbánása nélkül nincs új élet. (A szamaritánus asszony esetében maga Jézus fedi fel a múltját (Jn 4, 16-18). Jézus nem figyelmen kívül hagyja, hanem megbocsájtja a bűnös múltját.

136 Érdekes párhuzam van az Evangéliumok és a Római levél, Pál evangéliuma között: Róm 1-2-nek megfelel az Evangéliumokban Keresztelő Szent János tanítása: mind a két kezdet aláhúzza bűnös voltunkat, hogy ennek háttérében ragyogjon fel Isten ingyenes üdvözítő szeretete.

137 Húsvét távlatából az apostolok, elsősorban János, megértik, hogy Jézus minden tette jel, vagyis isteni kinyilatkoztatást fejez ki.

138 Vö. Schillebeeckx, *Jesus*, 137-138. o.

139 Az Újszövetségben gyakran egy szövegrész kezdősorának idézése az egész szövegrészre hívja fel a figyelmet.

140 *Sitz im Leben* szó szerint az életben való ülés, azaz élethelyzet. Egy szöveg *Sitz im Leben*-je fényt vet keletkezésének körülményeire: a szöveg feltehetőleg az öt legegyszerűbben megmagyarázó élethelyzetben keletkezett. Lásd J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert. Stud. Neotest.* 4 (Bruges Desclée de Brouwer, 1968), 97-108. o.

141 Fitzmyer nem veszi figyelembe ezt a kapcsolatot. A kísértés történetek eredetét ugyan valamilyen formában Jézusnak tulajdonítja, de nem a nyilvános működés előtti élménynek, hanem a nyilvános működés alatti kísértések szimbolikus megfogalmazásának fogja fel: *Luke*, 510. o.

142 Egy zsidó hagyomány szerint a Messiás az égből száll le, és a Templomban jelenik meg. Lásd J. Kremer, *Lukasevangelium. Die neue Echter Bibel* (Würzburg: Echter Verlag, 1988), 52. o.

143 *Homilia de Nativitate*, 1,1.

144 Természetesen ez a kritika nem áll minden felszabadulási teológiára: az igazságosabb társadalom építése minden keresztény erkölcsi kötelessége. Csak nem szabad a keresztény tanítást erre a feladatra leszűkíteni.

145 Amint a megfelelő helyeken jelezzük, Jézus működésének különböző állomásait csak különböző valószínűségi fokon tudjuk körvonalazni.

146 Hogy miért gondoljuk Jn 6, 66-ot történetileg hiteles adatnak, lásd később.

147 Márk is az *euaggelion* vagy *euaggelion tou theou* kifejezéssel foglalja össze Jézus működését (1, 14-15).

148 Dániel Testamentuma V, V, 31-VI, 4.

149 Nagy naivság vagy rosszindulat volna azt képzelni, hogy más népek másként viselkedtek volna Jézussal szemben. A zsidók az egész bűnös emberiséget képviselték Jézussal szemben.

150 Még olyan zsidó történész is, mint D. Flusser, aki Jézust kora rabbijai és karizmatikus gyógyítói közé igyekszik besorolni, elismeri, hogy Jézus ellenségszeretetről szóló tanítása egyedülálló jelenség (*Jesus*, New York: Herder & Herder, 1969, 80-82. o.).

151 Lukács szövegét követtem a boldogságok leírásában, de több újabb biblikus szerint Máté szövege van közelebb a jézusi fogalmazáshoz. Mindenesetre Máté szövege fontos pontosítást tartalmaz: „Boldogok a lélekben szegények”. Az anyagi szegénység valóban kiváltságos helyzetet biztosít; de csak az a szegény birtokolja az Országot, aki lélekben is felszabadul az anyagi javak rabságából, azaz egész lelkével keresi az Isten szentségét és

igazságát (Mt 5, 3-10). Ugyanakkor az a gazdag is „lélekben szegénynek” nevezhető, aki nem ragaszkodik vagyonához, és megosztja a szegényekkel.

152 Az Isten Országáról szóló irodalom szinte áttekinthetetlenül gazdag. Jó eligazítást találhatunk W. Kasper, *Jesus der Christus*, 83-103. o.; B. F. Meier, *The Aims of Jesus* (London, SCM Press, 1979) 111-253. o. J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 2. köt. (New York: Doubleday, 1994), 237-506. o.

153 Máté és Lukács szerint Jézus egyetlen jelet (*sémeion*) ígér ennek a gonosz és parázna nemzedéknek, a Jónás próféta jelét. Ez Máténál Jézus halálára és feltámadására, Lukácsnál a bűnösök nem várt megtérésére vonatkozik (Mt 12, 38-40; Lk 11, 29-30). Márk szerint semmilyen jel nem adatik ennek a nemzedéknek (8, 11-12). Jánosnál hét jelet (*sémeion*) találunk: olyan hét csodát, illetve prófétai jelképes tettet ír le Jézus életéből, amely halálának és feltámadásának misztériumát különböző oldalról világítja meg és elővételezi. Azt is mondhatnánk, hogy János a mátéi értelemben vett jónás-jel teljesebb értelmét mutatja meg.

154 A *sémeia kai terata* kifejezést Máté és Márk az eszkatológikus időkben fellépő hamis messiások félrevezető csodás jeleire alkalmazza (Mt 24, 24; Mk 13, 22). Ezzel szemben az ApCsel-ben a *sémeia kai terata* kifejezés pozitív értelemben fordul elő: a Joel próféta által megjövendölt apokaliptikus csodák Jézus, a Lélek és az apostolok működésében már elkezdődtek: ApCsel 2, 22. 43; 4, 30; 5, 12; 14, 3; 6, 8; 15, 12. Elérkeztek tehát a végső napok, eljött az eszkatológikus kor. Hasonló értelemben már Pál apostol is a *sémeia kai terata* kifejezést a saját apostoli munkáját kísérő csodákra alkalmazza. Ezzel jelzi, hogy apostoli működése is az „idők végének” eljövételét tanúsítja (Róm 15, 19; 2Kor 12, 12, 1Kor 10, 11). A *sémeia kai terata* kifejezés jelentésváltozása talán úgy magyarázható, hogy az események után visszatekintve, az Egyház megértette: Jézus, a Lélek és az Egyház működésében a végső idők rejtett formában, de valóban elérkeztek.

155 *egeiresthai, anistasthai*: Mt 8, 15; 9, 7; Mk 2, 12; Lk 4, 39; 5, 25; 17, 19.

156 Itt láthatjuk, hogy a Római levél és János Evangéliuma is a szinoptikus hagyomány Jézusa által megkívánt hitet érti meg: Pál szerint minden keresztény Ábrahám hitét követi, aki hitte, hogy (Isten) életre kelti a holtakat, és létre hívja a nemlétezőt (Róm 4, 17). János szerint a királyi tisztviselő hite mindannyiunk hitét foglalja össze, amikor hisz Jézus szavának: „Menj, a fiad él” (Jn 4, 50. 53; vö. 11, 25-26, 40).

157 Lásd mindkét szövegidezetet J. Sudbrack, „Die Wunder und das Wunder”, *Internat. kath. Zeitschrift* (18) 1989, 237. Más alapvető munkák Jézus csodáiról: *Gospel Perspectives* (szerk. D. Wenham & C. Blomberg), *The Miracles of Jesus*, 6. köt. (Sheffield: JSOT, 1986); R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles* (New York, Paulist, 1988). Lásd a legújabb, legrészletesebb tanulmányt óriási tudással és bibliográfiai apparátussal, de kevesebb történeti éleslátással és teológiai mélységgel: J. P. Meier, *A Marginal Jew*, 2. köt. 509-1038. o.

158 Fontos, hogy világosan lássuk, a katolikus egzegéta a Szentírás sugalmazottsága alapján nem zárhatja ki annak a lehetőségét, hogy egyes csodatörténetek teljes egészükben teológiai cél érdekében létrejött irodalmi alkotások, vagy egy valóságos történeti tény szabad irodalmi feldolgozásai. Ti., ez az akkori történeti valóságfelfogással nem állt szemben. Ilyen esetben a Szentlélek sugalmazó tevékenysége azt jelenti, hogy az irodalmi elbeszélés helyesen értelmezi azt, amit Jézus valóban tett és mondott. De pusztán az a történeti tény, hogy az Evangéliumok nem folklór módjára burjánzó, hanem az apostoli tanúk és tanítók ellenőrzése alatt átadott és megfogalmazott hagyományon alapulnak, kizárja egy általános, felelőtlen legendafejlődés lehetőségét.

159 Egyébként nemcsak az Evangéliumok, hanem a Talmud is tanúsítja, hogy Jézus rendkívüli tetteket vitt véghez. Azért akasztották fel húsvét előestéjén, mert varázslataival félrevezette Izraelt. Lásd a *Babilóni Talmud*. Szanhedrin 43a.

Az ördögűzések történeti és teológiai problémáinak tárgyalására nem vagyok eléggé felkészülve. Mindenesetre teológiailag igaz, hogy nemcsak a halál és a bűn, hanem minden

betegség is – különböző módon és mértékben – a Sátán hatalmának eszköze. Ezért Jézus minden gyógyítása valamilyen formában „ördögűzés”, ami nem zárja ki, hogy természetes okokkal magyarázható betegségről van szó. Mai, szorosabb értelemben vett ördögi megszállottságról csak az evangéliumi történetek kis százalékában beszélhetünk.

160 J. P. Meier, az egyik elismert amerikai katolikus biblikus így fogalmaz: „A csodák annak a jelei és részleges megvalósulásai voltak, ami majd a maga teljességében az Isten Országában fog megvalósulni. Ennek ellenére olyan szentírásmagyarázók, akik mindezt elfogadják, az ördögűzéseket és gyógyításokat gyakran mégis pszichológiai alapon magyarázzák, az ilyen magyarázatnak ellenálló természeti csodákat pedig elutasítják. Az előbbi eljárás nem történetkritikai érveken, hanem olyan filozófiai *a priori*-n alapszik, amely eleve tudni véli, hogy Isten mit tehet, és mit nem tehet meg ebben a világban. Ezt az *a priori*-t azonban kevesen – talán senki sem – fejtette ki, és védte meg pontos gondolatmenettel. (Filozófiai fejtegetés) helyett a »modern embert« emlegetik. Ez a »modern ember« azonban gyanúsán emlékeztet a 18. századi »felvilágosodás emberére«”. *The New Jerome Biblical Commentary*, 78:20. 1321. o.

161 Mindez nem szubjektív teológiai eszmefuttatás: már Máté és János Evangéliuma is úgy mutatja be Jézus csodáit, mint az Egyház megszentelő tevékenységének jelképeit, és megfordítva, az Egyház munkáját, mint Jézus megszentelő tevékenységének minden helyre és időre való kiterjesztését. Lásd Jánosnál: Farkasfalvy D., *Testté vált Szó*, I-III. Rész.

162 *Sermo super Cantica*, 21, 6-7.

163 A következőkben I. de la Potterie kitűnő cikkére támaszkodunk: „Die wunderbare Brotvermehrung. Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben Jesu” *Internat. kath. Zeitschrift* (18) 1989, 207-221.

164 Egyébként a történeti kutatás számos adatot talált arra, hogy a palesztinai szegény népréteg valóságos melegágya volt a messiási lázadásoknak. Lásd pl. R. A. Horsley and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs* (Minneapolis: Winston, 1985).

165 2 Baruch 29,3,8: *The Old Testament Epigrapha* szerk. J. H. Charlesworth, I. köt. *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City: Doubleday, 1983), 630-631. o.

166 Mt 16, 21; Mk 8, 31; Lk 9, 22. Jézus Jánosnál a szenvedés drámájának a színpad mögötti rendezőjét, az ördögöt említi meg e helyen, aki már a Tizenkettő soraiba is behatolt, és Júdást eszközévé tette. Jézus előre kijelenti Júdás árulását (Jn 6, 70-71).

167 B. F. Meyer, „The Expiation Motif in the Eucharistic Words: A Key to the History of Jesus?” *Gregorianum* (69) 1988, 475-476. Meyer itt elismeréssel utal R. Pesch elemzésére (*Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, [Freiburg: Herder, 1978], 103-105. o.).

168 Ezzel a következtetéssel csak azok nem egyeznek meg, akik azt állítják, hogy Jézus népfelkelést akart szervezni Jeruzsálemben. Lásd S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (New York: Scribner’s Sons, 1967); – *The Trial of Jesus of Nazareth* (New York: Stein & Day, 1968). Ezt a feltevést tévesnek bizonyítja: M. Hengel, *Was Jesus Revolutionär?* (Stuttgart, 1970).

169 Lásd O. Cullmann, *Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1963), 63. o.

170 Mt 16, 2; Mk 8, 31; Lk 9, 22. Amint a gyermekségtörténetben láttuk, ez a rövid szó *dei* („kell”) fejezi ki az Evangéliumokban azt az isteni parancsot, amely Jézus minden cselekedetét, életét és halálát meghatározza. A tizenkét éves Jézusnak Atyja házában „kell” maradnia (Lk 2, 49). Jézusnak más városokban is hirdetnie „kell” az Evangéliumot (Lk 4, 43); utaznia „kell”, amíg minden be nem teljeseedik (Lk 13, 33). Mikor Jézus megpillantja Zakeust a fűgefán, tudja, hogy ma az ő házában „kell” maradnia (Lk 19, 5). Ugyanúgy János Evangéliuma szerint az Emberfiának fel „kell” magasztaltatnia (Jn 3, 14; 12, 34).

171 Jézus szenvedése nem úgy része az Isten tervének, hogy az Atya közvetlenül akarná Fia kivégzését. Hiszen az Atya szereti a Fiút. Az Atya közvetlen akarata az, hogy a Fiú meghirdesse



az Isten Országa jó-hírét egész Izraelben, nemcsak Galileában, hanem Izrael szent városában, Jeruzsálemben is, akkor is, ha előre látja, hogy a jó-hír meghirdetése Fia halálához vezet. A Fiú szeretetének mindennél nagyobb megnyilvánulása, amelyet ez a bűn kicsiholt a keresztfán, lesz minden bocsánat forrásává, és az Ország eljövételének az útjává.

172 Ennek a mondásnak a történetiségét még azok is elfogadják, akik az Eucharisztia jézusi alapítását kétségbevonják.

173 Máté változata megmutatja, hogy a tanítványok is részt vesznek majd Jézussal ezen az eszkatológikus lakomán. Lukács pedig világossá teszi, hogy Jézus húsvéti vacsorája az Ország lakomáját elővételezi; és fordítva, ez a húsvéti vacsora az Ország lakomájában fog beteljesedni.

174 Ebben a kérdésben Schillebeeckx és Kasper is megegyezik. Lásd *Jesus*, 303-312. o.; *Jesus der Christus*, 141-144. o.

175 Az Eucharisztia jézusi eredetét 5 újszövetségi szöveg tanúsítja (Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Lk 22, 15-20; 1Kor 11, 23-25; Jn 6, 51-58), amely legalábbis 3 egymástól függetlenül kifejlődött hagyományra támaszkodik (Mt-Mk, Pál-Lk és Jn).

176 Lásd pl. B. F. Meyer, *The Expiation Motif*, 472. o.

177 Ezt a meg gondolást W. R. Farmerrel való beszélgetésnek köszönhetem.

178 Róm 6, 3 retorikai kérdés. Pál feltételezi, hogy a római keresztények tisztában vannak azzal, hogy a keresztség Jézus halálával hozza kapcsolatba a megkereszteltet, amennyiben Jézus halála és feltámadása a keresztségen keresztül alakítja át a hívőket.

179 Lásd B. F. Meyer, „*The Expiation Motif*” 476-477. o. Természetesen az apostolok csak a Feltámadt Jézus meglátása és a Szentlélek megvilágosító működése révén értették meg Jézus halálának engesztelő voltát. De éppen azt értik meg, hogy Jézus szabadon és tudatosan halt meg bűneinkért, beteljesítve a Szolgáról szóló izajási szövegeket.

180 Ez világosan az Evangéliumok és a Zsidókhoz írt levél nézőpontja. Izrael kultikus állatáldozatai (pl. a Sínai-hegy tövében bemutatott szövetségáldozat, amelyre Mk 14, 24 utal, vagy a húsvéti bárány feláldozása Jánosnál) csak közvetett háttér Jézus áldozatának megértéséhez: a közvetlen minta mindig a Szenvedő Szolga személyes, szabad életáldozata.

181 Jónás jele Máté megfogalmazásában a történeti hitelesség nyomait viseli magán. Arról beszél ugyanis, hogy, mint Jónás, az Emberfia is „három nap és három éjjel lesz a föld szívében” (Mt 12, 40). Ez a mondás nehezen tekinthető *vaticinium ex eventu*-nak, tekintve, hogy ellentmond egy olyan korai hagyománynak, amely szerint Jézus a harmadik napon támadt fel, de a föld szívében csak másfél éjszakát és egy napot töltött. Ez az ellentmondás azt is megmagyarázná, hogy Lk miért nem vonatkoztatja Jónás jelét Jézus temetésére. Nem akarta ilyen „pontatlan” jövendöléssel megzavarni olvasóit. Ha megfogalmazása valóban Jézustól származik, ez a pontatlan jövendölés (három nap és három éjjel) a héber és arám nyelvhasználatban annyit jelent, hogy Jézus egy kis ideig lesz csak halott. Lásd O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 63. o.

182 Legutóbb Sheehan, *The First Coming. How the Kingdom of God became Christianity* (New York: Random House, 1986). Még olyan lelkiismeretes tudós is, mint O. Cullmann, aki különben vallja Jézus („funkcionális”) istenfűségát, azt állítja, hogy Jézus a korai *parousia* (második eljövétel) megjövendölésében tévedett. Részletekben ugyan nem értek egyet J. P. Meier álláspontjával, de elfogadom végső következtetését: nincs bizonyítékunk arra, hogy Jézus a világvégét határidőhöz kötötte volna (*A Marginal Jew*, 2. köt. 336-351. o.).

183 Pál szerint, miután minden ellenségét legyőzte, a Fiú átadja a királyságot Atyjának: 1Kor 15, 24-28; vö. Kol 1, 13.

184 Lásd *Matthew*, LXXXVIII-CV. o.

185 Máté látásmódja e vonatkozásban igen közel van Jánoséhoz. János szerint is Jézus dicsőséges Emberfiává, egyetemes, eszkatológikus királlyá való felmagasztalása a kereszten való felemeltetésével kezdődik: 12, 32.

186 Lukács Mk 9, 1-hez párhuzamos szövege az Isten Országa meglátását (Lk 9, 27) nem a feltámadt Jézus uralmára, hanem színeváltozására vonatkoztatja (lásd 9, 28). Lukács nem ismeri az „Emberfia Országa” kifejezést. Az „Ország” számára az idők végén jön el, a feltámadás és a vég közötti idő szerinte az Egyház időszaka. Ennek ellenére tanítása igen közel áll a másik két szinoptikushoz: Az Emberfia Lk szerint is elítéltetése pillanatától fogva az Isten jobbán ül (22, 69). A feltámadt Jézus a Szentlelken keresztül szuverén hatalommal vezeti Egyházát. István vértanúsága pillanatában meglátja az Isten jobbán álló Emberfiát (ApCsel 7, 56).

187 Mindebben Jézus Izrael prófétai és apokaliptikus hagyományai szerint beszél. Isten tervében egy Ő ellene lázadó hatalom pusztulása mindig a végső, eszkatológikus ítélet végleges távlatában jelenik meg, mint annak konkrét képe és biztosítóka. Lásd pl. Izajás jövendöléseit és Dániel apokaliptikus vízióját a hellenista birodalmak összeomlásáról.

188 Ezt a jézusi mondást öt helyen legalább négy különböző hagyomány idézi, mutatván hiteles jézusi eredetét (Mt 24, 43; Lk 12, 39; 1Tessz 5, 2; Jel 3, 3; 2Pt 3, 10).

189 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, újranyom. München és Hamburg, 1964, 92. o.

190 Lásd Kasper, *Jesus der Christus*, 117-122. o. Az egész fejezet részben Kasper könyve a főforrásunk.

191 Lásd W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Berlin, 1959), 85. o.; K. Karner, „Die Anrede in der Botschaft Jesu” *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* szerk. H. Ristow & K. Matthiae (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962) 403-413. o.; H. Schlier, „Amen” *TWNT* 1. köt. 339-342. o.

192 Lásd G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960), 145 o. Lásd még 144-152. o.

193 Pl. Jézus példabeszéde a gonosz szőlőművésokról Iz 5, 1-7 allegóriáján alapszik.

194 Egyetlen kivételt képez Jézus felkiáltása a kereszten (Mt 27, 46; Mk 15, 34), amely azonban, amint láttuk, a 22. Zsoltár kezdetét idézi.

195 Pl. nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy olykor más zsidó karizmatikusok is *abbá*-nak szólították az Istent; továbbá a kifejezést a családon belül nemcsak kisgyermekek használták „papa” vagy „apuka” értelemben. Lásd J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1978). D. Flusser megemlíti néhány zsidó szöveget, amelyben zsidó karizmatikusok is *abbá*-nak szólították az Istent (*Jesus* [New York: Herder & Herder, 1969], 93-98. o.). A Jézus korabeli arám nyelv palesztinai dialektusának egyik legjobb szakértője, J. Fitzmyer, módosításokkal ugyan, de lényegében elfogadja Jeremias fent ismertetett tételét: „*Abba* and Jesus’ Relation to God” *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York: Paulist, 1993), 47-63. o.

196 *Two Types of Faith. A Study of the Interpenetration of Judaism and Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1961), 12-13. o.

197 Martin Buber ide már nem követ bennünket. Mint hitéhez hű zsidó, nem tudja a Feltámadás tényét, még kevésbé az apostoli Egyház hitvallását elfogadni.

198 Lásd M. Hengel, *Crucifixion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 84-85. o.

199 *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Philadelphia: Fortress, 1976), 1-2. o.

200 Részleteket lásd Farkasfalvy D., *A Római Levél. Bevezetés, fordítás, magyarázat* (Eisenstadt: Prugg V., 1983), 2-5. o.

201 Ugyanerről van szó Lk 24, 44-ben: Jézus megmagyarázza az apostoloknak, hogy „be kell teljesednie mindannak, ami meg van írva rólam Mózes törvényében, a próféták könyvében és a zsoltárokbán”. Jézus korában ez a hármas tagolás az egész Ószövetséget jelentette.

202 Mindebből kiderül, mennyire másképpen látja az Újszövetség (és az arra épülő keresztény hagyomány) az Ószövetség Krisztusra vonatkoztatott értelmezését, mint az újkortól egészen a hatvanas évekig dívó apologetikus-hitvédelmi módszer. Ez utóbbi az ószövetségi

könyvek egészéből kiragadott „jövendöléseket” idézett csupán; az utóbbi időkben a történeti kritika módszereire hivatkozva e jövendöléseket újra meg újra kénytelen volt felülvizsgálni, számukat lefaragni, és végülis arra a következtetésre jutni, hogy ezek közül egy sem vonatkozik közvetlenül Krisztusra. Így nem maradt más hátra, mint az egyes, állítólagos messiási szövegek közvetlen, nem messiási értelmének megmagyarázása után hozzátenni: az ebben vagy abban a szövegben tükröződő esemény illetve személy a keresztény hagyomány szerint Krisztusra vonatkozik. De hogy ez a Krisztusra vonatkoztatás mennyiben fogadható el a mai szentírásstudomány módszere alapján, homályban maradt. Nyilván nem ajánljuk, hogy az értelmezés kérdésében az Újszövetség és a patrisztika módszerét egyszerűen utánozzuk; de komolyan vételük és megértésük nélkül nem tudunk modern igényeknek megfelelő keresztény hermeneutikát kidolgozni.

203 C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology* (Collins, Fontana Books, 1965), 107-108. o. Ujabban R. Schwager szintén a Jahve Szolgája énekekre helyezte az ószövetségi kinyilatkoztatás súlypontját. Ám Schwager a négy éneket szembeállítja sok más ószövetségi szöveggel. Az utóbbiakban szerinte nem az igaz Isten, hanem a bűnös ember Istenre kivetített erőszakossága és bosszúvágya tükröződik (*Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible* [San Francisco: Harper & Row, 1987], 1-135. o.). Dodd ezzel szemben a négy énekre vonatkoztatva megtalálja az egész Ószövetség pozitív értelmét.

204 Lásd O. Cullmann *The Christology of the New Testament*, 161. o.

205 Néhány eligazító cikk a szinte átláthatatlanul gazdag és egymásnak ellentmondó művek halmazában: W. O. Walker, Jr., „The Son of Man: Some Recent Developments” *CBQ* 45 (1983) 584-687; M. Müller, *Der Ausdruck „Menschensohn” in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung* (Leiden: Brill, 1984); J. R. Donahue, „Recent Studies on the Origin of »Son of Man« in the Gospels” *CBQ* 48 (1986) 484-498. Legújabb összefoglaló tárgyalást lásd R. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994), 89-100. o.

206 Donahue, Fitmyer és Vermes szerint az „Emberfia” nem messiási cím; J. H. Charlesworth 1Énok 48, 1-10 és 53, 6 alapján az ellenkezőjét állítja (*The Old Testament Pseudepigrapha* [Garden City: Doubleday, 1983]) 1. köt. 8. o. Charlesworth szerint az „Emberfia”, „a Választott”, „az Igaz” és a „Messiás” ugyanazon személyre vonatkoznak (*Jesus within Judaism*, 41-42. o.).

207 Lásd Mk 10, 45; Mt 12, 40; 17, 9; Mk 9, 12; Mt 17, 22; Lk 9, 31; 9, 44; Mt 20, 18; Mk 10, 33; Lk 18, 31; Mt 26, 2; 26, 4; Lk 24, 7; Mk 8, 31; Mt 20, 28; 26, 62; Mk 13, 26; Lk 21, 27.

208 *The Christology of the New Testament*, 161. o.

209 Dodd, Cullmann, Charlesworth és több más biblikus Jézusnak tulajdonítja ezt a teremtő szintézist (de nem az „Emberfia” cím minden egyes előfordulását). Akik ezt a megoldást visszautasítják, megoldhatatlan problémával találják magukat szemben. Donahue szerint „az »Emberfiával« kapcsolatos legnehezebb probléma: mint Jézus önutalása csak az Evangéliumokban fordul elő. Ha a kifejezés fontos volt az eredeti palesztinai, hellén vagy Pál előtti közösségek számára, akkor miért nem használják? Ha annyira fontos az Evangéliumokban, miért nem találjuk meg a későbbi újszövetségi irodalomban?” („Recent Studies” 498). Annak ellenére, hogy Donahue ilyen világosan megfogalmazza az „Emberfia” cím jézusi eredete mellett szóló érveket – érthetetlen módon – mégsem vonja le a következtetést.

210 1Kor 15, 4, amint majd látni fogjuk, csak akkor érthető, ha Jézusban teljeseedik be, az amit Ozeás próféta Izraélról jövendölt (6, 2).

211 *According to the Scriptures*, 103. o.

212 Itt szándékosan csak az áldozat pozitív vonásait mutatjuk be. A vallástörténetben az áldozat gyakran torzult, önmaga viszájára fordult módon jelenik meg. Az Istennel szembeni függés helyett az Isten, illetve istenek fölötti hatalmat akarja megszerezni: az áldozati rítus mágiába fordul. Lásd később részletesebben 350-361. o.

213 Mt 9, 13: Óz 6, 6-t idézi; vö. Mt 12, 7 és Mk 12, 33. Az *eleos* az Óz 6, 6-ban szereplő héber *hezed* szót fordítja, amely az Isten által adott szövetségnek megfelelő belső magatartást foglalja össze: hűséges szeretet az Isten, irgalom és jóság a felebarát iránt.

214 Jézus az ószövetségi áldozati rendet, mint isteni rendelést soha meg nem kérdőjelezte. Sőt az abban való részvételt természetesnek veszi (Mt 5, 23-24). Minden jel arra mutat, hogy amint később a jeruzsálemi közösség, úgy ő maga is részt vett a templomi istentiszteleteken.

215 Lásd Jn 1, 29. 36; 19, 33-34. *Talja* arámul egyszerre jelent bárányt, szolgát és gyermeket. Ugyanakkor a húsvéti bárányt egy zsidó szöveg sem nevezi „Isten Bárányának”, ellenben az Isten Szolgájáról szóló negyedik ének a Szolgát bárányhoz hasonlítja (Iz 53, 7), aki elveszi a sokaság bűneit. Ez teszi valószínűvé a fenti magyarázatot. Lásd O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 71-72. o.

216 Lásd a Szolgára való implicit utalások sorozatát a Zsidókhöz írt levélben: Iz 53,4 : Zsid 2,10; Iz 53,12: Zsid 7,25; 9,28; Iz 53,10; Zsid 9,25; 10,12; Iz 53,4; Zsid 13,13. Az áldozat telológiájáról bővebben lásd A. Feuillet, *The Priesthood of Christ and His Ministers* (Garden City: Doubleday, 1975).

217 A *Christos* cím újszövetségi használata újabb jele annak, hogy az Evangéliumok sokkal hűségesebben tükrözik Jézus szóhasználatát, mint a szélsőséges kritika képzele. A szinoptikus Evangéliumok szerint Jézus csak ritkán utal magára, mint *Christos*-ra (azok a helyek nyilvánvalóan az ősi katekézis fogalmazásai), de annál gyakrabban, mint „Emberfiára”. Ugyanakkor az ősi katekézisben *Christos* Jézus leggyakoribb címe, míg az „Emberfia” kifejezés nem fordul elő.

218 Nem tárgyaltuk az „új Mózes”, illetve az eszkatológikus „Próféta” témát, mivel az Ósegyház hamarosan elhagyta: elégtelennek bizonyult arra, hogy Jézus valóságát kifejezze (vö. MTörv 18, 15. 19; ApCsel 3, 22-23; 7, 37).

219 Ez a szó szerinti fordítása Jn 1, 14-nek: *kai eskénósen en hémin*.

220 Azt a páli leveleket megelőző, a Feltámadott megjelenéseivel kapcsolódó meggyőződést, hogy Isten a feltámadásban Jézust *Kürios*-szá, azaz a világmindenség Urává tette (lásd 1Kor 9, 1; Lk 24, 34), több helyen megtaláljuk az Apostolok Cselekedeteiben és a páli levelekben fennmaradt kérügma töredékekben (ApCsel 2, 36; Róm 10, 9; 1Kor 12, 3; 2Kor 4, 5).

221 Az a tény, hogy Pál egy hellén közösséghez írt levelében megőrizte eredeti arám formájában ezt a liturgikus felkiáltást, mutatja, hogy ezt a szent örökséget egy korai zsidó nyelvű keresztény közösségtől vette át. Mindazok, akik Bousset és Bultmann nyomán az „Úr Krisztus”-t, mint isteni címet a hellén közösségektől származtatják, a fenti tényt nem tudják megmagyarázni. Lásd O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, pp. 203-218.

222 Lásd többek között: 2Kor 11, 2; Ef 5, 25-27; 1 Kor 10, 16-17; 12, 12-27; Ef 1, 23; Kol 1, 18. János a páli Krisztus teste – Egyház teológiát a szőlőtő és szőlővesszők allegóriájával fejezi ki (Jn 15, 1-17).

223 A társadalom tagjainak ez a lassú belső átformálása végülis a rabszolgaság megszűnéséhez vezetett a római társadalomban. Az Újszövetség rabszolga forradalmat elvető magatartása semmiképpen sem jelenti azt, hogy a keresztény maradjon közömbös az igazságtalan társadalmi formákkal szemben. Ellenkezőleg, ha az evangéliumi szeretetet komolyan veszi, a „szeretet civilizációjának” az építését (VI. Pál, II. János Pál) is szívügyének kell tekintenie. Azonban a mai felszabadításteológiák egy része Szent Pál tanításából két fontos következtetést figyelmen kívül hagy: 1. Belső megtérés nélkül a külső formák megváltoztatása csak az elnyomás formáit változtatja meg. 2. Nincs olyan embertelen külső helyzet, ólombánya vagy kínzókamra, kapitalista kizsákmányolás vagy kommunisták diktatúra, amely a keresztényt megfoszthatná emberi és istengyermeki méltóságától: amíg Krisztus az ura, a lelke legmélyén szabad marad.

224 Mk 11, 3 kivételt képez: itt messiási értelemben Krisztusra vonatkozik.

225 A görög szövegben a *kérüssein*: „hirdetni” ige a keresztény hithirdetésre vonatkozik.

226 Vö. Mt 8, 25; 14, 30; Lk 5, 8; 7, 13. János Evangéliumában az Úr cím sajátos feszültséget hordoz. Egyrészt semmilyen más Evangéliumban nem olyan világos, hogy a feltámadt Úr Isten (Jn 20, 28), másrészt a feltámadt Úr sehol nem találkozik olyan családi légkörben tanítványaival, mint János Evangéliumában: megmutatja nekik átluggatott kezeit és oldalát (20, 20. 27), „fiaimnak” szólítja őket, és ételt kér tőlük, majd reggelizni hívja őket (21, 5. 12). A feltámadt Jézus egyszerre Úristen és családapa, a Szentlélek kiárasztója és meghitt barát.

227 Lásd *Polikárp vértanúsága* (korabeli dokumentum) VIII, 2.

228 A szinoptikus Evangéliumokban Jézus soha nem utal önmagára, mint Isten Fiára, de életének fordulópontjain elismeri, hogy az (Mk 14, 61; Mt 16, 16-17). Két alkalommal a kevésbé meghatározott „Fiú” címmel jelöli önmagát (Mt 11, 27 és Lk 10, 22; Mt 24, 36 és Mk 13, 32). A biblikusok véleménye megoszlik azon, hogy a fentebbi helyeken *ipsissima verba*-ról (azaz Jézus szoros értelemben vett szavairól) van-e szó. Mindenesetre, amint fentebb láttuk (26. o.), legalábbis az utolsó mondást (a történelem végének időpontjáról) igen nehéz volna az Ósegyház számlájára írni. Ez azonban olyan részletkérdés, amelynek megoldása a mi szempontunkból lényegtelen. Annyi ugyanis mindenképpen bizonyos, hogy Jézus földi működése folyamán sokféleképpen jelezte tanítványainak az Istenhez való fiúi kapcsolatát, de annak igazi jelentését a tanítványok csak a feltámadása után fogták fel.

229 Lásd Farkasfalvy D., *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez*, 85-86. o. Föltételezzük, hogy a római százados ezt a címet még nem a keresztény hitvallás mélységében érti meg. Az evangélista szándéka szerint azonban az egész római pogánykereszténység képviselőjeként vallja meg hitét a kereszt alatt.

230 J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation* (London, 1980) népszerű tézise szerint csak János Evangéliumában jelenik meg először a *prae-existentia* hite, amely szerint Jézus földi születése előtt Isten örökkévalóságában személyesen létezett. Dunn-nal szemben M. Hengel meggyőzően bizonyítja, hogy a Jézus örök személyes isteni létébe vetett hit egybeesik a keresztény kériugma kezdeteivel (*The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* [Philadelphia: Fortress, 1976]), 1-2. o. Lásd még L. Sabourin, *Christology: Basic Texts in Focus* (New York: Alba House, 1984), 53-69. o.

231 Bousset-val és Bultmann-nal szemben Cullmann helyesen mutat rá arra a lényeges különbségre, amely Jézus istenfiúságát szembeállítja a hellén „Istenfiak”, illetve isteni emberek (*theioi andres*) mítoszaival: Jézus istenfiúsága Atyja és az emberek iránti alázatos szolgálatban nyilvánul meg (*Christology of the New Testament*, 271-278. o.). Lásd még L. Sabourin, *Christology*, 31-52. o.

232 Lásd R. Schwager, *Must There Be Scapegoats?* 190-214. o.

233 A „megváltás” bibliai fogalmáról részletesebben lásd A. Schökel, „La rédemption, oeuvre de solidarité” *Nouvelle Revue Théol.* 93 (1971), 449-472.

234 A. Vanhoye helyesen mutat rá, hogy Szent Pál és a Zsidókhoz írt levél szerint az Ábrahámmal kötött szövetség felbonthatatlanul érvényes, de a Sínai hegyen Mózesen keresztül adott szövetség ideiglenes érvényű volt („Salut universel par le Christ et validité de l’Ancienne Alliance” *Nouv. Rev. Théol.* 116 [1994], 815-835. o.).

## Második rész: Történeti krisztológia

### Bevezetés a patrisztikus krisztológiába

#### 1. A patrisztikus krisztológia jellege és jelentősége

Az Atyák krisztológiája mélyen biblikus: számukra Krisztus az egész Szentírás végső értelme. Meggyőződésük, hogy a Biblia minden szövege egy egységes üdvösségterv valamely mozzanatára vagy szereplőjére vonatkozik. Ennek a tervnek a középpontja Krisztus: az Ószövetség előkészíti és elővételezi, az Újszövetség pedig tanúságot tesz róla. Így minden egyes szentírási szöveg, az Ószövetségben éppúgy, mint az Újszövetségben, az egy krisztusi misztériumot világítja meg. A betű szerinti értelem megállapítása után a szentatyák azt vizsgálják, hogyan fejezi ki ez a szöveg Krisztus titkának valamely szempontját (allegorikus, jelképes értelem), hogyan valósíthatja meg a keresztyén ember a misztériumnak ezt az oldalát saját életében (morális értelem), és hogyan nyer majd a misztérium eszkatológikus beteljesedést (anagogikus értelem). Az egész Szentírás tehát valamiképpen Krisztusról beszél, ugyanakkor az egész krisztológia voltaképpen szentírás-magyarázat. Akkor is, amikor az Atyák új bölcséleti fogalmakat dolgoznak ki a krisztusi misztérium pontosabb kifejtésére, ezt azzal a meggyőződéssel teszik, hogy ezen új fogalmak révén a Szentírás Krisztusra vonatkozó tanítását fogalmazzák meg pontosabban egyes téves tanításokkal szemben.

Teológiai módszerük nemcsak mélyreható értelmi vizsgálódást foglal magában, hanem imádságot és a keresztyén élet gyakorlatát is. Jól tudják, hogy értelmüknek szüksége van a Szentlélek fényére: csak Ő képes Krisztus titkát feltárni. Annak is tudatában vannak, hogy Krisztus szeretetének gyakorlása segíteni fogja megismerésüket is; csak akkor remélhetik, hogy előrehaladnak misztériuma ismeretében, ha mindennapi életükben Hozzá hasonulnak.

Arról is meg vannak győződve, hogy a Szentlélek és a Krisztus-szeretet csak az Egyház közösségén belül nyerhető el; ezért senki sem ismerheti meg igazán Krisztust, ha elszakad ettől a közösségtől. Krisztológiájuk tehát egyházi jellegű: a Szentírást az Egyház hitének fényében vizsgálja.

Mindebből láthatjuk, hogy a patrisztikus krisztológia elsősorban nem elvont fogalomrendszer, hanem az Egyházban élő keresztyén hit élményének ad értelmi megalapozást.

Az első századok szentatyáinak a vallások és vallásos filozófiák meghökkentő sokféleségével kellett szembenézniük, és pedig olyan környezetben, amelyben a keresztyén vallásnak még nem volt általánosan elfogadott kulturális hitele. Reménytelenül nehéz feladatnak tűnt, hogy a görög-római kulturális elittel elhitessék annak a galileai zsidó vándortanítónak az egyetemes jelentőségét, akit Júdea római helytartójának parancsára közönséges bűnözőként végeztek ki. Bár már Pál, a Lukács- és a János-Evangélium is szembekerült ezzel a kérdéssel, mégis elsősorban a patrisztikus krisztológia feladata lett, hogy a keresztyén hit és a nem-keresztyén vallások és vallásos filozófiák viszonyát kidolgozza.

A Szentháromságra, megtestesülésre és megváltásra vonatkozó filozófiai ellenvetések és torzítások arra sarkallták az Atyákat, hogy kidolgozzák a keresztyén tanítás filozófiai összefüggéseit. Ezzel párbeszédet hoztak létre az akkori filozófia és a keresztyénység között: a krisztusi misztérium hatására új bölcséleti fogalmakat dolgoztak ki, amelyek a pogány kultúra fogalmainál alkalmasabbak voltak Krisztus titkának világosabb kifejtésére. Nemcsak hogy nem torzították el a keresztyén tanítást a hellenista filozófiák szolgálai átvételével, hanem ellenkezőleg: úgy alakították át a környezetükben talált filozófiai fogalmakat, hogy azok képesek legyenek

kifejezni a keresztény hit metafizikai alapjait. Így paradox helyzet alakult ki: az Atyák a biblikus krisztológia tanítását csak egy nem-biblikus, filozofikus nyelv használatával tudták egy új kulturális környezetben megőrizni.

Mindebből láthatjuk, mennyit tanulhatunk mi is a patrisztikus krisztológiától. A mai krisztológia előtt is az a feladat áll, hogy Krisztus misztériumát egy új kulturális környezetben torzítás és csonkítás nélkül fejezze ki. Éppúgy, mint a patrisztikus krisztológia, arra törekszik, hogy egy olyan értelmi szintézist teremtsen, amely a lelki életet is gazdagítani tudja. A mai kereszténynek, még inkább, mint a szentatyáknak, a kereszténység egyetemes igényét egy vallásilag megoszlott világban kell hitelesen megmagyaráznia. Mint az Atyák, ő is a világnézetek sokféleségével találkozik, és egyszerre akar kritikus és nyílt lenni modern gondolkozásmódok és filozófiai rendszerek iránt. Hogy a múlt tévedéseit elkerülhesse, ismernie kell a patrisztikus krisztológia küzdelmeit és eredményeit.

## 2. A kereszténység és a nem-keresztény vallások viszonya

Az Atyák szemében a kereszténység nem egyszerűen egy vallás a sok közül, még ha a legjobbnak és legmagasabbnak tekintjük is. De Lubac szavával élve, ez a szó, „vallás”, nem alkalmazható egyazon értelemben a kereszténységre és más vallásokra. A kereszténység minőségileg más értelemben vallás, mint a többiek: az abszolút, a végérvényes vallás. A kereszténységnek ezt az egyedülálló méltóságát a szentatyák három megfontolással alapozzák meg:

1. Más vallások az istenkeresésre irányuló emberi erőfeszítés eredményei, és az ilyen emberi törekvést gyakran tévedés vagy éppen sátáni befolyás torzítja el (mint például a politeista bálványimádás esetében). A keresztény tanítás viszont nem emberi kitalálás, hanem magától az Istentől származik [1]. Isten nyilatkoztatja ki, Isten tanítása. A Diognétoszhoz írt levél ezt így fejezi ki:

Nem földön kiagyalt elméletet kaptak (a keresztények) megőrzésre; nem halandó elme termékét tartják ilyen gondos őrizetre méltónak. Nem is pusztán emberi titkok gondozására kaptak megbízatást. Ellenkezőleg, – a mindenség Ura és Teremtője, a láthatatlan Isten önmaga, szabad akaratából, ültette el az emberek között az égből jövő igazságot, szent és felfoghatatlan Igéjét, és szilárdan megalapozta szívükben [2].

2. A kereszténység abszolút igényét nemcsak az a tény alapozza meg, hogy Isten tanítását hirdeti. Már az Ószövetségben az Isten tanította és nevelte népét, bár hírnökök és közvetítők révén. De Krisztusban maga az Isten személyesen jelent meg közöttünk, Ő maga tanítja az emberiséget közvetítők nélkül. Amint a Diognétosz-levél magyarázza: Isten nem egy alárendelt teremtett szellemet küldött az emberiséghez, hanem „mindenek Megtervezőjét és Alkotóját” [3].

Szent Iréneusz szerint Krisztus minden tanítását össze lehet gyűjteni az Ószövetség lapjairól. De akkor „mi újat hozott az Úr a világnak eljövételével”? – kérdezi. „Azzal, hogy Önmagát hozta, egészen újat hozott.” [4] Minthogy az ember Krisztus maga a Logosz, benne nemcsak a Logosz elszórt magvait birtokoljuk, hanem a Logosz teljességét – állítja Szent Jusztin [5].

3. A kereszténység az abszolút vallás azért is, mert mindenki arra van rendelve, hogy Krisztusban találja meg beteljesülését. Minden ember Isten képmására van teremtve, – sok szentatyá szerint konkrétan az isteni Ige hasonlatosságára, aki viszont az Atya tökéletes képmása. A bűn ugyan eltorzíthatta az Igéhez való ontológiai hasonlóságunkat, de meg nem semmisíthette. Azzal pedig, hogy az Ige emberré lett, az egész emberiség vonzási központjává vált. Nazianzi Szent Gergely szavaival: „kovásza lett az egész emberiség tésztájának” [6]. A kereszténység tehát egyetemes érvényű, mert az Ige kovásza arra hivatott, az egész emberiség tésztáját megkelessze.

Bár a szentatyák hangsúlyozzák a kereszténység egyetemes és abszolút igényét, mégis többfajta nem-keresztény filozófiai vallásosságot pozitívabban értékelnek, mint akár az új-ortodox, akár a fundamentalista protestantizmus, vagy a II. Vatikáni Zsinat előtti modern katolikus teológia tette. A zsinat előtti katolikus teológusoktól eltérően, az Atyák egyes nem-keresztény filozófiákban nemcsak kulturális, hanem valódi vallási értékeket fedeznek fel. Ez a tény természetes számukra, mivel hisznek a Logosz egyetemes kinyilatkoztató tevékenységében. „Isten Igéje sohasem szűnt meg jelen lenni az emberi nem számára”, mondja Iréneusz [7]. „Az Ige sugarai készek ott ragyogni, ahol a lélek ablakai kitárulnak”, magyarázza Jn 1, 9 versét Szent Hiláriusz.

Az Ige kinyilatkoztató hatását az Atyák főleg a plátói filozófiában fedezik fel. Szent Jusztin szerint Isten már jóval a végleges és teljes kinyilatkoztatás előtt elhullatta Igéje magvát (*spermata tou Logou*), azaz részlegesen kinyilatkoztatta magát olyan filozófusok, mint Hérakleitosz és Szókratész lelkében. A pogányoknak arra a vádjára, hogy a keresztények szerint minden ember, aki Krisztus előtt élt, erkölcsileg értéktelen, azzal felel, hogy mindenki, akár Krisztus előtt élt, akár utána, keresztény, ha a „Logosz szerint”, vagyis a lelkiismeretében megnyilatkozó Ige tanítása szerint élt:

Mi úgy tanultuk, hogy Krisztus az Isten Elsőszülötte, és fentebb már kifejtettük, hogy Ő az Ige, akiben az egész emberiség részesedett. Azok, akik az Ige szerint éltek, keresztények, még ha istentagadóknak tartották is őket, mint például Szókratész, Hérakleitosz és hozzájuk hasonlók a görögök között [8].

Alexandriai Szent Kelemen hasonlóképpen gondolkodik, amikor a görög bölcsélet szerepét a mózesi törvényéhez hasonlítja. Amint a Törvény iskolamester, *paidagógos* volt a zsidók számára, hogy Krisztushoz vezesse őket, úgy a filozófia a hellén világ számára. „A filozófia előkészület volt, annak a számára készített utat, aki Krisztusban találja meg a beteljesülést.” [9]

Az Atyák azonban hangsúlyozzák a nem-keresztény vallások és vallásos filozófiák negatív oldalát is. Szent Jusztin, aki olyan nagyra értékeli Szókratészt, keményen bírálja a politeista görög-római vallás mítoszaiban megnyilvánuló tudatlanságot és erkölcsi romlottságot. Rámutat ugyan egyes mítoszok és a keresztény misztériumok közti felszínes hasonlóságra [10], de felfedi a pogány mítoszokban található tévedéseket és erkölcsi romlottságot is. A felszínes hasonlóságnak és az alapvető különbségnek ezt a különös keverékét Jusztin a démonok ártalmas befolyásának tulajdonítja: ezek Krisztus misztériumainak utánzásával félrevezetik az embereket, hogy azok Krisztus igaz történetében is csak mítoszt lássanak. Az Atyák szerint még a filozófusok műveiben is „szennyyel keveredik a bölcsesség”, Origenész és Szent Ágoston azt vallja, hogy a filozófusok ugyan gyakran felfedeznek részigazságokat, de büszkeségükben imádni kezdik saját elméjük meglátásait; így a maguk módján ők is bálványimádókká válnak [11].

A fentebbi megfontolások mutatják a kereszténység és más vallások vagy vallásos bölcseltek közti viszony kettősségét. A kereszténység egyszerre bírálja és értékeli őket; felfedi tévedéseiket, de megőrzi, és saját rendszerébe iktatja igazságait.

Az Atyák álláspontját tehát egyrészt nyíltság, másrészt kritikus szellem jellemzi. Nem fogadnák el azt a manapság divatos nézetet, amely szerint a nagy világvallások tulajdonképpen *anonim* (név nélküli, vagyis magára nem ébredt) *kereszténység*; a keresztény teológus feladata pedig nem más, mint hogy felfedje minden vallás rejtett lényegét, azaz megmutassa keresztény voltát. Még inkább elutasítanak azt a felfogást, amely szerint minden világvallás a maga különbözőségében egyenértékű út az Abszolútumhoz. Ők azt hangsúlyozzák, hogy a nem-keresztény vallásoknak meg kell tisztulniuk a tévedésektől és torzításoktól, és még megtisztult állapotukban is csak részeit tartalmazzák a krisztusi kinyilatkoztatásnak. Ugyanakkor, amint



láttuk, Szent Jusztin felfogása igen közel van ahhoz a modern feltevéshez, amely szerint voltak és vannak anonim keresztények az Egyház látható keretein kívül is.

Az Atyák kettős magatartásának, vagyis a nem-keresztény vallásokkal szembeni nyíltságuknak és a kereszténység egyetemes jellegét hangsúlyozó hitüknek végső forrása Jézus Krisztus misztériuma: mint örök Logosz, Szentlelkén keresztül megvilágosítja minden ember lelkét, aki megnyílik neki, de ugyanez az Isteni Ige a maga személyes teljességében egyedül az ember Jézusban lett látható, tapintható valósággá, a történelem minden embert magához vonzó középpontjává [12].

## Első fejezet: Az atyák tanítása a megváltás művéről (szótériológia)

A legtöbb mai krisztológia, még ha tárgyalja is a patrisztikus tanítást, a Krisztus személyéről szóló tant emeli ki, és a krisztológikus szövegek közül a krisztológiai zsinatok dogmatikus döntéseinek adja a főhelyet. Ezek a dogmatikus döntések kétségtelenül fontos mérföldkövek a krisztológia történetében, de igazi értelmük könnyen elvesz, ha a megváltás tanától elszakítva vizsgáljuk őket. Az Atyák érdeklődésének középpontjában Krisztus megváltó műve áll, még akkor is, amikor a krisztológia metafizikai alapjain elmélkednek. Szerintük ugyanis Krisztus ontológiai valósága a megváltásunk valóságát alapozza meg. Én is elfogadom ezt a patrisztikus gondolatmenetet, ezért először az Atyák megváltástanát (szótériológiáját) fogom tárgyalni, és csak azután krisztológiájukat.

Könyvem összefoglaló ismertetésre törekszik, ezért a patrisztikus szerzők közötti egyéni különbségeket nem tudom részletezni. Csak alapvető gondolataikat vázolom abban a reményben, hogy hozzásegítenek majd a harmadik részben megkísérelt mai szótériológia megfogalmazásához [13].

### 1. A bűn

A bűn, ha a végzetes tévedéstől, tudatlanságtól vagy erkölcsi hibától megkülönböztetjük, jellegzetesen zsidó-keresztény fogalom. Bár az Atyák a hellén filozófia ismeretében értelmezik a bűnt, az ott talált fogalmak átalakításával a bibliai bűn-fogalmat őrzik meg, és fejlesztik tovább. Szent Ágoston szerint az első ember Isten elleni lázadása önmagában is lázadást idézett elő: szenvedélyei fellázadtak értelme ellen [14]. Ez a megzavart állapot a nemzés aktusa révén minden emberre átszármazott. Így az emberi akarat spontán irányultsága rendellenes lett: minden emberben, még az egyén első szabad döntése előtt is, természetyszerűen gravitál a bűn felé.

A keleti atyák is azt tanítják, hogy Ádám és Éva bűne az egész emberiség erkölcsi romlását okozta, de a szentágostoni *concupiscentia* (az akarat rosszra-hajlása) helyett a romlandóságot hangsúlyozzák, mint a bűn egyetemes következményét [15]. A bűn következtében az ember elvesztette Isten adományát, a halhatatlanságot; azzal ugyanis, hogy az emberiség nem fordította tekintetét Istenre, aki maga az élet, elszakadt az élettől, és sorsa a romlás lett. A halálban megmutatkozó fizikai romlás csak jele és következménye annak az erkölcsi romlásnak, amely az első emberpárral kezdődött, és amelyet minden egyéni bűn továbbterjeszt.

Minden bűn, bármilyen konkrét formát öltön is, szabadon elkövetett engedetlenség Isten ellen. Szent Ágoston szerint a bűnös magának tulajdonítja azt, ami Istené; olyan hazug módon akarja önmagát birtokolni, mintha nem függene Istentől. Önmaga akar cselekvésének végső normája lenni. Ezzel megbántja Istent, és önmagával is konfliktusba kerül, hiszen Isten képére lett teremtve, és az a rendeltetése, hogy Isten ismeretében és szeretetében találja meg beteljesülését. A bűnös nem talál békét lelkében, ezért menekül önmagától, és mohón ráveti

magát a teremtett javakra, de nem talál kielégülést. Minél jobban ragaszkodik e világ javaihoz, annál kevésbé talál örömet bennük, annál inkább szétszórja önmagát a sokféle földi jó birtoklásában. Így mindinkább lefelé csúszik, a magasabbrendű javaktól az alacsonyabbak felé, és ezzel még inkább elidegenül önmagától és embertársaitól.

Az Atyák szemében a bűnbeesés kozmikus dráma, amelyben az embernek központi szerepe van. De ez a szerep nem kizárólagos, mivel az ember nem az egyedüli értelmes teremtmény a világmindenségben. Isten azért teremtette, hogy a bukott szellemek, a Sátán és angyalai helyébe lépjen. A Sátán kísértette meg, és vitte bűnbe az első emberpárt, és azóta a bűn révén az egész emberiség felett uralkodik. Az ember az ördög hatalma alatt az ördög terveinek eszközévé válik; tetteinek gonosz hatása messze túlhaladja az ember tudatát és kifejezett szándékát.

Isten tervében az ember, mint mikrokozmosz (önmagában az egész anyagi és szellemi világ szintézise), arra volt hivatva, hogy természetes összekötő kapocs (*sündesmos*) legyen az egész teremtett világ és Isten között. A bűnbeesés folytán azonban az ember nem tudta teljesíteni hivatását, és emiatt az egész kozmosz állapota megromlott.

## 2. A megváltás

Az Atyák tanítása szerint a megtestesülés és megváltás célja nemcsak az, hogy a bűnt és annak következményeit megszüntesse; Isten az emberiséget saját szentháromságos életébe akarja felemelni. A bűnbeesés csak ennek a felemelésnek a konkrét módját határozta meg. Amikor tehát fentebb a bűn különböző aspektusait vizsgáltuk, ezzel már jeleztük is a megváltás különböző szempontjait. Ha a bűn következtében az emberi természet romlandó lett és a megsemmisülés szélére sodródott, akkor olyan Megváltóra van szükségünk, aki újjáteremti emberi természetünket és helyreállítja egészségét. Ha Istentől, önmagunktól és egymástól elidegenedtünk, akkor szükségünk van arra, hogy kiengesztelődjünk Istennel, és egyesüljünk vele; ennek révén felismerjük és elfogadjuk önmagunkat és embertársainkat, mint ugyanannak az Istennek a teremtményeit és képmásait. Ha Isten ismeretét elhanyagolva, az anyagi világ felé fordultunk, akkor látóképességünknek kell rendbe jönnie, hogy újra felismerjük az Isten világosságát. Ha akaratunk képtelenné vált arra, hogy önmaga okozta fogságából kitörjön, akkor szükségünk van arra, hogy visszanyerjük az igazi szabadságot. Ha bűneink miatt halált érdemeltünk, akkor olyan valakire van szükségünk, akinek nem kell bűnei miatt meghalnia, és így azzal, hogy irántunk való szeretetből önként vállalja a halált, megszabadít bennünket a haláltól. Ha az ördög hatalma alá kerültünk, akkor valakinek föl kell szabadítania bennünket. Ha képtelenek vagyunk magunkat áldozati adományként Istennek adni, akkor másvalakinek kell segítségünkre sietnie. Ha önmagunkra hagyatva nem tudjuk a kozmoszt Istennel egyesíteni, akkor ebben a vállalkozásban másvalaki segítségére szorulunk. Az elesett ember szükségletei tehát meghatározzák a megváltás művének különböző oldalait. De bármilyen oldalról nézzük is, megváltásunk végső titka az Isten ingyen szeretete, akinek ajándéka végtelenül felülmúlja szükségleteinket és reményeinket.

A szentatyák közül egyik sem dolgozta ki a megváltás tanának átfogó rendszerét; inkább egymásbafonódó, új meg új árnyalatokkal visszatérő témákat dolgoznak ki, amelyek a megváltás misztériumát különböző oldalról világítják meg. Szent Atanáz így ír erről:

...ne lepődj meg, hogy gyakran ismételjük ugyanazokat a szavakat ugyanazzal a témával kapcsolatban. Minthogy Isten tervéről szólnak, ugyanazt a gondolatot többféle formában is kifejtjük, nehogy úgy tűnjön, hogy valamit elhagyunk, és valaki azzal vádoljon, hogy amit előadunk, nem kielégítő [16].

A témák és képek sokfélesége, a szerzők egyéni különbözősége ellenére mégis egy lényegében összefüggő patrisztikus megváltástan bontakozik ki előttünk.

## a) A megváltás metafizikai megalapozása

Az ebben a vonatkozásban gyakran használt kifejezés, „a megváltás fiziko-misztikus elmélete”, pontosítást kíván. A „fiziko” szó itt ugyanis nem a mai értelemben vett „fizikai” valóságra utal, hanem a természet metafizikai fogalmára: a Fiú, az örök Ige, emberi természetünket (*phüsis*) magáévá tette. A „misztikus” szó pedig nem misztikus élményre vonatkozik, hanem az Isten Fia és az egész emberiség közötti titokzatos kapcsolatra, amely a megtestesülés következtében létrejött. Téves az a manapság eléggé elterjedt nézet, amely szerint egyes szentatyák a fiziko-misztikus elméletben látták a megváltás egész művének magyarázatát. Az alábbi, Nazianzi Szent Gergelytől vett idézet jól mutatja a szentatyák szokásos eljárását, ti., a metafizikai megalapozást rendszerint összekapcsolják a megváltás sok más mozzanatával [17]:

(Krisztus) ember, nemcsak azért, hogy teste által a testi teremtmények befogadhassák, ami egyébként nem volna lehetséges természetének felfoghatatlansága miatt; hanem azért is, hogy önmaga által megszentelje az emberiséget, és mintegy kovász legyen az egész térszében; így egyesítve önmagával azt, ami el volt ítélve, az egészet feloldja az ítélet alól, és mindenek számára minden legyen, mindaz, ami mi vagyunk, a bűnt kivéve, vagyis test, lélek, szellem (ami mind a halál eszköze lett); ezeknek az elemeknek az egyesülése – az ember... [18]

Gergely a többi szentatyával együtt feltételezi, hogy minden ember ugyanabban az emberi természetben részesedik. Így amikor az Isten Fia magáévá tette az emberi természetet, minden emberrel egyesült. Az emberréválás tehát nemcsak azt eredményezte, hogy a láthatatlan Isten, akit önmagában a testi teremtmények nem tudnak felfogni, most megismerhetővé vált. Az emberi természet felvételével az Isteni Ige közvetlenül, önmaga által, megszentelte az egész emberiséget. Ám a megtestesülés csak az első lépés, a metafizikai előfeltétele megváltásunknak. Emberségünk megszentelését egész földi léte által valósítja meg, tehát halála, feltámadása és mennybemenetele által is; így keleszti meg az Isteni Ige kovásza az egész emberiség térszóját.

Ezt a metafizikai megalapozást, bennfoglaltan vagy kifejezetten, minden más szótériológiai téma tartalmazza.

## b) Krisztus a közvetítő

Az első századok atyái az arianizmus előtt az örök Igét úgy mutatták be, mint az Atyaisten és a teremtett világ közötti egyetemes közvetítőt, már megtestesülése előtt is. A teremtéstől kezdve az egész üdvtörténeten át az Atya mindig Logosza által tevékenykedett. Minden teremtmény isteni „ideája” vagy „mintája” öröktől fogva jelen volt az Atya Bölcsességében és Igéjében; de a világ teremtésével az Atya mintegy „világra hozta” Bölcsességét, Fiát, azzal, hogy bölcsességét a teremtésben kinyilvánította. Ezért az apológéták, például Jusztin vagy Athenagorász, nem különböztetik meg világosan a Fiúnak az Atyától való születését a világ teremtésétől [19]. Az arianizmus utáni teológia a Fiú örök, teremtés előtti születését világosan tanítja. Ám a korábbi, nem eléggé differenciált elgondolásnak olyan maradandó értéke is van, amelyet érdemes újra hangsúlyozni: a Fiú örök születése és a világ teremtése között belső kapcsolat van: a Fiú az Atya teremtetlen örök Bölcsessége (önkifejezése, önmagáról való Gondolata), a világmindenség pedig ennek az örök Bölcsességnek teremtett kifejezése.

Az Atya önmagában láthatatlan és megközelíthetetlen. Csak a Fiú, az Atya tökéletes képmása, nyilatkozathatja ki. Kinyilvánítja már a teremtett világ révén is, de sokkal mélyebben az üdvösségtörténet által. Valahányszor Isten kapcsolatba lépett az emberrel, a paradicsomi párbeszédtől kezdve az Ószövetségen át egészen Jézus eljöveteleig, ez a találkozás mindig a Fiún keresztül történt. A Fiú egyetemes közvetítő szerepe tehát nem a megtestesüléssel kezdődött, hanem abban teljesedett ki.

Jóllehet a Nicea előtti atyák hajlanak arra, hogy a Logoszt az Atyaistennek alárendeljék, mégis hangsúlyozzák, hogy a Logosz a nem-teremtett, isteni valóságrendbe tartozik. Szerintük Krisztus közvetítő Isten és az emberiség között, de nem ariánus értelemben. Az ariánus alap gondolat, hogy Krisztus se nem valóságos Isten, se nem valóságos ember, hanem közbeeső létfok, a hellén filozófiából származik. A platonizmus különféle formái azért tételezték fel egy ilyen közvetítő létezését, mert a transzcendens isteni valóság és a teremtés közti közvetlen kapcsolatot vagy egyesülést nem tudták elfogadni. Az Atyák szemében ez az ariánus elgondolás meghamisítja Krisztus közvetítő szerepét. Hogyan tudja Krisztus az Istent és az embert összekapcsolni, ha egyik sem önmagában? Szerintük az egy Krisztus valóságos embersége és valóságos istensége képezi a közvetítés metafizikai alapját. Krisztus embersége az út istenségéhez. Csak azért éri el rajta keresztül az ember az Istent, mert Krisztus egyszerre ember és Isten.

Krisztus közvetítő szerepe azonban nemcsak abból áll, hogy a Fiúisten magáévá tette az emberi természetet, hanem a megváltás egész művét jellemzi. Nagy Szent Gergely remekül foglalja össze a közvetítés teológiáját:

Maga az Ige sietett az ember segítségére azzal, hogy emberré lett. Önmaga erejéből az ember nem tudott volna Istenhez visszatérni. Csak az Istenember nyithatta meg a visszatérés útját. Mi, halandók és bűnösök, távol voltunk attól, aki Halhatatlan és Igaz. Ám a Halhatatlan Igaz és a halandó bűnösök között megjelent az Isten és emberek közvetítője. Ő halandó, de igaz; az emberekkel osztozik a halálban, Istennel az igazságban. Mivel alacsonyságunk miatt messze voltunk a magasságoktól, egyesítette önmagában a legmagasabbat és a legalacsonyabbat; azzal, hogy egyesítette a mi alacsonyságunkat az Ő magasságával, megnyitotta számunkra az Istenhez való visszatérés útját [20].

### c) „Ugyanaz szállt fel, aki leszállt”

Krisztus földreszállásának és mennybemenetelének témáját, amely szoros kapcsolatban áll a közvetítés gondolkörével, főleg Szent Ágoston dolgozta ki részletesen. Fejtegetésének bibliai alapja az efezusi levél, elsősorban 4, 10. E téma az emberiség megváltásának egész folyamatát Jézus Krisztus személyes történetével azonosítja: amint senki más nem tudott minket halálával megváltani, úgy senki más nem tudott felszállni az Atyához, csak Jézus Krisztus. Egyrészt mindaz, amit Krisztus magára vesz, amit tesz és szenved, értünk történik, és megváltásunk forrása; másrészt egyedül csak Krisztus, a Fiú részesedhet az Atya életében és szeretetében. Tehát csak annyiban vagyunk megváltottak, amennyiben Krisztussal egyesülünk, mint tagok a fejjel. Ez a Krisztussal való egység nem szünteti meg, sőt tökéletessé teszi emberi személyiségünket, hiszen kegyelmen alapuló, kölcsönös szeretetben kibontakozó egység. Idézzük Szent Ágoston egyik klasszikus szövegét:

Krisztus tehát sok tag, de egy test. Ő szállt le a mennyből irgalmas szeretetében, és egyedül Ő szállt fel, mivel a kegyelem által mi is benne vagyunk. Tehát egyedül Krisztus szállt le, és egyedül Krisztus szállt fel; nem olyan értelemben, mintha nem lenne különbség a Fő és a tagok méltósága között; de a test egészét nem választhatjuk el a Főtől... Ő, aki leszállt a mennyből, nem akarja előlünk irigyen elzárni a mennyet, hanem mintegy így kiált felénk: „Legyetek az én tagjaim, ha fel akartok szállni a mennybe.” [21]

### d) „Csodálatos csere”

A megváltástan sokféle, egymásba fonódó témája és metaforája közül talán az *admirabile commercium* (csodálatos csere) foglalja össze legjobban a patrisztikus megváltástan különböző

szempontjait [22]. Összefügg ugyan a közvetítés témájával, de szorosabb, bensőségebb kapcsolatra utal. Krisztus nemcsak Istenhez kapcsol minket isteni és emberi természetének egysége, valamint megváltó tevékenysége révén, hanem teljes ontológiai és egzisztenciális cserét hoz létre önmaga és az ember között. A téma kezdeteit már Szent Pálnál is megtaláljuk: „Ő, a gazdag, értetek szegény lett, hogy szegénysége által meggazdagodjatok” (2Kor 8, 9). Iréneusz így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „Az Isten Igéje, a mi Urunk Jézus Krisztus... kiáradó szeretetében azzá lett, ami mi vagyunk, hogy minket azzá tegyen, ami önmaga.” [23]

A csere ontológiai oldalát fejezi ki az általánosan elfogadott patrisztikus tétel: Az isteni Ige emberré lett, hogy mi istenné lehessünk [24]. Tudomásom szerint azonban csak Nazianzi Szent Gergely von egészen szoros párhuzamot Krisztus megtestesülése és a mi istenné válásunk között. Szerinte (a megtestesülés) „azért történt, hogy olyan mértékben legyek istenné, amilyen mértékben Ő emberré lett”. [25] Gergely tudja, hogy önmagunkban, saját erőnkre hagyatva teremtmények vagyunk, és nem Isten; de azzal, hogy a megtestesülés és a megszentelő Lélek révén egyesülünk az egyszülött Fiúval, Őbenne és Óáltala istenné válunk. Gergely azért tartja olyan valóságosnak megistenülésünket, mert megérti a megtestesült isteni Igével való egyesülésünk valóságát [26].

A szentatyák egyébként nem látnak ellentmondást megistenülésünk és emberi tökéletesedésünk között: minthogy Isten képére vagyunk teremtve, minél nagyobb mértékben részesedünk az isteni természetben, annál tökéletesebb emberekké válunk.

Nazianzi Szent Gergely alábbi szövege szépen összefoglalja a „csere” témáját:

(az Ige) szolga alakjában leszáll szolgatársaihoz, jobban mondva, saját szolgálóihoz; idegen alakot ölt magára, engemet mindazzal, ami az enyém, teljes egészében magában hordoz, hogy önmagában feleméssze mindazt, ami rossz, mint ahogy a tűz felemésztja a viaszt, vagy a nap lángja a föld ködét, és azért is, hogy az egybevegyülés által én is részesedjem abban, ami az övé. Így megbecsüli, és tettel gyakorolja az engedelmisséget, és szenvedésében megtapasztalja. Maga is kipróbálja, mit jelent számunkra az engedelmisség, és irántunk való szeretetében mindent saját szenvedése mértékével mér le. Így saját tapasztalatából tudhatja, amit mi tapasztalunk; mennyi az, amit meg lehet követelni, mennyi, amit el lehet nézni; emberi gyengeségünket saját szenvedése alapján tudja lemérni [27].

„Engemet mindazzal, ami az enyém, teljes egészében magában hordoz” – nemcsak az emberi természet metafizikai felvételét jelenti, hanem minden emberi személy és élet egzisztenciális magába fogadását is. Az örök Fiú ezt úgy valósítja meg, hogy egy teljes emberi élettapasztalat alánya lesz. Különösen azzal lesz igazán sorstársunk, hogy az Istennek való engedelmisség próbáját emberileg átéli, és önmagán méri le azokat a nehézségeket és szenvedéseket, amelyeknek nekünk kell átmennünk. Anélkül, hogy bünt követne el, bizonyos reális értelemben még bűneinket és Istentől való elhagyatottságunkat is magára veszi. Annak, hogy Krisztus egész életén át, de főképpen a kereszten, „engemet mindazzal, ami az enyém, teljes egészében magában hordozott”, az az eredménye, hogy minden rossztól megszabadulok, és Vele egyesülve, mint a test tagja a Fővel, istenné válok, amennyiben isteni természetében részesedem [28].

Szent Ambrus és utána Szent Ágoston ugyanezt a témát fejtik ki, amikor Jézus emberi érzelmeiről elmélkednek. Ambrus Lukács-kommentárjában így ír Krisztus agóniájáról:

„Atyám, ha lehetséges, vedd el tőlem ezt a kelyhet.” Sokan ebbe a szövegbe kapaszkodva, az Úr szomorúságát akarják felhasználni annak bizonyítására, hogy a gyengeség már kezdettől fogva benne volt, és nemcsak egy időre vette magára. De így elferdítik a mondat természetes értelmét. Én viszont nemcsak hogy nem tartom ezt mentegetni valónak, hanem sehol máshol

nem csodálom annyira szeretetét és isteni fenségét, mint éppen itt. Kevesebbet adott volna nekem, ha nem vette volna magára érzelmeimet. Érttem szenvedett az, akinek semmit sem kellett szenvednie önmagáért. Lemondott istensége élvezetéről, hogy megtapasztalja gyengeségem nyomorúságát. Magára vette az én szomorúságomat, hogy nekem adhassa a saját örömét. Nyomunkat követve leszállott a halál gyötrelmébe, hogy az Ő nyomdokain az életbe vezessen. Bátran beszélek Jézus szomorúságáról, hiszen keresztyét hirdetem. A megtestesülésnek nem a látszatát, hanem valóságát vette magára [29].

Szent Ambrus elfogadja ugyan a sztoikusok bátorságélményét, akik a szomorúságot gyengeségnek tartották, de eleget akar tenni azoknak az evangéliumi szövegeknek is, amelyek Jézus szomorúságáról szólnak. A nehézséget azzal oldja meg, hogy kifejti: Krisztus a mi szomorúságunkat érzi, nem a sajátját. A mi szomorúságunk önkéntes vállalásában pedig nem lát mentegetni való gyöngeséget, hanem inkább az isteni fenség és gyengéd szeretet csodálatos megnyilatkozását.

Kommentárjában később az Olajfák kertjében alvó apostolokról beszél: ők jelképezik az emberiséget: még alszanak, és nem tudnak szenvedni, ezért szenvedett értük Krisztus. Iz 53, 4-5 versét idézve, így kiált fel: „Uram, nem a te sebeid kínját szenveded, hanem az én sebeimét, nem a te halálad gyötrelmét, hanem az én gyöngeségemet.” [30] Itt tehát az érzelmek „cseréjéről” van szó: „Magára vette az én szomorúságomat, hogy nekem adhassa a saját örömét.” [31]

Első látszatra Ambrus magyarázata megcsonkítja Krisztus emberségét, mert azt állítja, hogy nem saját maga miatt szenved. De csak a felszínes olvasó marad meg ennél az első benyomásnál. Ambrus szerint ugyanis Krisztus a maga teljes valóságában magáévá tette a mi szomorúságunkat, mint ahogyan megtestesülése sem látszat, hanem valóság. Nem úgy viselkedik, mint a régi nagyurak, akik kegyesen leereszkedtek a szegényekhez, de nyomorúságukban személyesen sohasem osztoztak. A Fiúisten, éppen transzcendens szeretete és hatalma révén olyan valóságosan ember lesz, hogy ténylegesen átérzi és elszenvedti azt, amit mi érzünk, és mi szenvedünk. Hozzá képest tulajdonképpen mi vagyunk az érzéketlenek: hiszen alszunk, amikor nekünk kellene, hogy fájjon, ami egyedül neki fáj: a mi bűneink, és a mi nyomorúságunk.

Különböző más emberek tapasztalatában is találhatunk olyan vonásokat, amelyek távoli, de tényleges hasonlóságot mutatnak azzal, ahogyan Ambrus Jézus szenvedését értelmezi. Hány jó szülőnek okoz nagyobb fájdalmat az a fizikai vagy erkölcsi rossz, amely gyermekeit sújtja, mint maguknak a gyermekeknek. A felnőtt „gyermek” nyugodtan alszik, míg édesanyja kezét tördeli gyermeke bűnei miatt. Szent Ágoston részletesen tárgyalja János Evangéliumának azokat a szakaszait, amelyek szerint Jézus „mélyen megrendült lelkében”. [32] Jézus Ágoston szerint „önmagát rendíti meg” (*turbavit semetipsum*), amennyiben emberi érzelmei nem passzív reakciók az őt ért eseményekre, hanem szuverén szabadsággal önmaga kelti fel érzelmeit [33]. Más szóval, érzelmi életét isteni szeretete és szabadsága hozza mozgásba. De emberi érzelmei annyira mélyen és egyetemesen emberiek, hogy az Ő hangjában mindannyian ráismerünk a saját hangunkra, az Ő gyengeségében a mi gyengeségünkre. Krisztus a fő minden tagját, minden embert önmagába zárja félelmeivel és szorongásaival együtt. Jézus mélyen átélt lelki szenvedése reményt ad Egyháza minden gyengeséggel küszködő tagjának, és megóvjá őket a kétségbeeséstől:

Mennyi jót várhatunk és remélhetünk az istenségében való részesedéstől, ha már szorongása megnyugtat, és gyengesége megerősít! [34]

A mai krisztológia Szent Ágostonnál jobban hangsúlyozza Krisztus emberi érzelmeinek autonómiáját. Ugyanakkor könnyen elfelejti, amit Szent Ágoston és Ambrus jól tudott: Krisztus érzelmi világa azért olyan mélyen és egyetemesen emberi, mert isteni szeretete fejeződik ki benne. Az isteni szeretet képesíti őt arra, hogy az ember legmélyebb nyomorát a többi embernél

mélyebben átélje. Az atyák tanítása nincs messze Bonhoeffer meglátásától: Krisztus istensége abban nyilvánul meg, hogy egészen nekünk adja magát, Krisztus a „másokért való ember”. Az Isten Fiának az egész emberiséggel való érzelmi azonosulása a „csodálatos csere” patrisztikus témájának fontos oldalát világítja meg: megváltásunkat Krisztus istensége nem önmagában valósította meg, hanem embersége révén, sőt emberi érzelmein keresztül is. Konkrétan: érzelmi elesettségenket azzal váltja meg, hogy emberként elszenved.

## e) A megváltás, mint győzelem és felszabadítás

Krisztus megváltó művét az Újszövetség gyakran a bűn, a halál és a Sátán feletti győzelemként és a hatalmukból való felszabadításként írja le (vö. Róm 5-7; Lk 10, 18; Jn 12, 31, 16, 11; Jel 12, 9). [35] Iréneusz klasszikus szövege nagy hatással volt a későbbi patrisztikus tanításra is:

Harcolt és győzött. Egyrészt ember volt, aki őseiért küzdött, és engedelmisségével eltörölte az ő engedetlenségüket. Másrészt megkötözte az erőset, és megszabadította a gyengét, a bűn eltörlésével üdvözítette keze művét. Könyörületes és irgalmas Urunk Ő, aki szereti az emberiséget... Ha nem ember győzte volna le az ember ellenségét, a győzelem nem lett volna méltányos. Viszont, ha nem Isten adta volna üdvösségünket, nem birtokolnánk biztonságosan [36].

Bár az ember nem szűnt meg Isten tulajdona lenni, az ördög mégis uralmat szerzett fölötté azáltal, hogy az ember megtagadta az Istennek kijáró engedelmisséget. Iréneusz, az Újszövetség tanítására építve, a szabadság elvesztését, a bűn, a halál és a Sátán emberiségen gyakorolt zsarnokságát a bűn szükségszerű és igazságos büntetésének tartja. Ezért csak Istennek volt hatalma arra, hogy az emberiséget e szolgaságtól megszabadítsa. Viszont az igazságosság azt kívánta, hogy az ember engedetlenségét egy másik ember engedelmissége törölje el. Az is helyénvaló, hogy Krisztus engedelmissége nem hozott automatikus szabadulást minden ember számára; csak olyan helyzetet teremtett, amelyben az egyes ember, az Ige meggyőző szavát elfogadva, képes szabad elhatározásával felszabadítani önmagát [37].

Nisszai Szent Gergely kifejti, hogy a szabadon elkövetett bűn által az ember mintegy eladta magát az ördögnek, és így megérdemelte, hogy az ördög hatalma alá kerül. Az ördög uralma az ember fölött az Isten által felállított valóság rendjéből következik. Nem értünk egyet azokkal a szövegmagyarázókkal, akik szerint Gergely állítja, hogy a Sátánnak joga volt az emberiség feletti uralomra, sőt ezt a „jogot” Isten sem vehette el tőle igazságos kárpótlás nélkül. Az ördögnek kijáró „fizetség” valójában olyan „csel” volt, amely magát a „cselvetőt csalta meg”. Az ördög egykor az élvezet csalétkével vitte bűnre az embert; most pedig magát az ördögöt kapta horogra Krisztus emberi testének „álruhája”, amely eltakarta istenségét. Azzal, hogy Krisztus keresztre feszítését az emberek szabad közreműködésével végbevitte, az ördög, mohó hal módjára, a csalétekkel, vagyis emberi természetünkkel együtt bekapta Krisztus istenségét is. Így az élet találkozott a halállal, a világosság a sötétséggel: az élet legyőzte a halált, a világosság eloszlatta a sötétséget.

Nem lehet Gergelyt azzal vádolni, hogy a szent és igazságos Istennek csalárdságot tulajdonít. Az ördög becsapódása ugyanis a valóság rendjéből következik: aki elfordul Istentől, az többé nem ismerheti meg az Istent. Az ördög, aki saját szabad választása folytán elvetette Isten világosságát, nem ismerhette fel az Istent a Fiú emberi természetében [38].

Minthogy Krisztus mint ember győzte le a bűnt, a halált és a Sátánt, mi emberek is győzhetünk Őbenne és Ővele. Akik hisznek Krisztusban és követik Őt, már itt a földön valamiképpen részesednek győzelmében. Ez különösképpen a vértanúkra áll:

Régi időkben, az Üdvözítő eljövetele előtt, a halál még a szentek számára is félelmetes volt; a halottakat úgy siratták, mint akik végleg elvesztek. Most azonban, hogy az Üdvözítő feltámasztotta testét, a halál nem okoz félelmet többé. Mindazok, akik Krisztusban hisznek, lábbal tiporják, mintha semmi volna. Inkább meghalnak, minthogy Krisztusba vetett hitüket megtagadják. Az ördög pedig, aki egykor gonosz örömét lelte a halálban, most hogy a halál kínzó fájdalma feloldódott, egymaga maradt igazán halott [39].

Az ördög szolgaságából való kiszabadítás témáját ma is fontosnak tartom. Könnyen elfelejtjük, hogy Isten nem önkényesen büntet. A bűn szükségszerű büntetése a valóság rendjéből következik. A bűn elidegeníti az embert önmagától, megfosztja élete irányításának szabadságától, halálba visz, és a Sátán uralma alá vet. Minthogy a bűn természeténél fogva a jóra való szabadság elvesztéséhez vezet, az ember saját erejéből nem képes a bűntől megszabadulni. A pusztán emberi erőfeszítés az erkölcsi javulásra, bár hozhat részeredményeket – egyes erények megszerzését –, az ember alapvető rabságát nem képes megszüntetni. Isten indítása, kegyelmi segítsége kell ahhoz, hogy az ember felszabaduljon a szeretetből való életre.

## f) A megváltás, mint áldozat

A szentatyák közül tudomásom szerint Szent Ágoston dolgozta ki legrészletesebben az áldozatról szóló tanítást [40]. Hangsúlyozza, hogy az áldozat kizárólag az istenséget illeti meg. Soha senki sem gondolt arra, hogy emberi lénynek mutasson be áldozatot; az ember csak olyasvalakinek áldozott, akiről „tudta, feltételezte, vagy képzelte”, hogy Isten [41]. Ágoston ugyan nem ad kifejezett választ arra a kérdésre, hogy ez miért volt mindig így, de gondolatmenete két okra utal: az áldozat a *latreia* kifejezése, vagyis olyan jellegű tiszteleté, amely kizárólag Istennek vagy isteneknek jár. Továbbá, amint a latin szó, *sacrificium* mutatja, az áldozatbemutatás révén valamilyen tárgyat vagy önmagunkat a szentnek, az isteneknek adjuk [42]. Szent Ágoston így határozza meg az áldozatot:

Mindaz, amit azért teszünk, hogy Istennel szent közösségbe kerüljünk, igazi áldozat; minden aktus, amely arra a végső Jóra irányul, amely igazán boldoggá tehet bennünket [43].

Bár ez a meghatározás az újplatonikusokkal való vitában született, és újplatonikus nyelvezetet használ, mégis alkalmas arra, hogy egybefogja az Ószövetség prófétai és papi hagyományait, Jézusnak a hivatalos kultuszt bíráló szavait (Mt 12, 7), Szent Pál és a Zsidókhoz írt levél áldozatról szóló tanítását. Isten nem önmagukért kívánja az Ószövetség áldozati adományait, mintha azokból bármi hasznot húzna. Az állat- és terményáldozatok értelme abban áll, hogy az igazi, láthatatlan áldozatot fejezik ki, a bűnbánó és alázas szívet, amellyel az ember visszatér Istenhez, és ragaszkodik hozzá [44]. Az Istennek kedves áldozat tehát, amelyet a külső áldozatok csupán jelképeznek, nem más, mint bűnbánat, megtérés és istenszeretet.

Szent Ágoston a felebaráti szeretetet is igazi áldozatnak tekinti, feltéve, hogy azt Isten kedvéért gyakoroljuk. Ez azt jelenti, hogy az embereket meg akarjuk szabadítani nyomorúságuktól azzal, hogy segítjük őket az Isten megtalálásában. A test helyes használata, a lélek Istenhez hasonlása, a lélek tiszta szépsége, amely megnyeri Isten tetszését – mindez igazi áldozat. Azt is mondhatjuk, hogy „maga az Isten nevében megszentelt és Istennek felajánlott ember az áldozat, amennyiben meghal a világnak, hogy Istennek élhessen”. [45] De ez csak annyiban valósul meg, amennyiben az egyén része Krisztus Testének, az Egyháznak:

A nagy Főpap az egész megváltott közösséget, vagyis a szentek gyülekezetét és társaságát felajánlja Istennek, mint egyetlen áldozatot; az a Főpap, aki önmagát ajánlotta fel értünk



szenvetésében, azért, hogy mi teste lehessünk ennek a nagy Főnek, aki „fölvette a szolga alakját” (Fil 2, 7). [46]

A keresztények áldozatát tehát így lehet meghatározni: „az a sokaság, amely egy testet alkot Krisztusban”. Az Egyház önfelajánlását nyilván nem önjelétől teszi, hanem Krisztusban és Krisztussal együtt. Nem is viheti véghez egyetlen aktussal, hanem fokozatosan gyakorolja az Eucharisziában, amely Krisztus áldozatát jeleníti meg számára [47]. Krisztus áldozata a forrás, „az egyetlen és legvalódibb áldozat”, amelyből az Egyház önfelajánlásának értéke fakad [48].

Szent Ágoston nem mondja meg kifejezetten, miért Krisztus áldozata „az egyetlen és legvalódibb áldozat”. De két megfontolása magában foglalja a választ. Ha az áldozat lényege abban áll, hogy Istennel egyesít bennünket, mint egy testet, akkor Krisztus áldozata az egyetlen és legvalódibb áldozat, mert leghatékonyabban egyesít Istennel és embertársainkkal. Krisztus ugyanis „az egyetlen és igaz közvetítő, aki kiengesztel minket Istennel”; Ő, aki „egy maradt azzal, akinek felajánlotta az áldozatot, és önmagával és egymással egyesítette azokat, akikért felajánlotta”. [49] A másik magyarázat az „egyetlen és legvalódibb áldozat” szövegösszefüggéséből következik. Ágoston, a többi atyával egyetértésben, a biológiai halálban a bűn szükségszerű büntetését látta. Egyedül Jézus volt mentes a halálbüntetéstől, mert egyedül Ő nem vétkezett. Ennek ellenére értünk szabadon elvállalta a halált. Ez a szabadság ad Krisztus életáldozatának egyedülálló értéket, halála ezért szabadítja meg az emberiséget a haláltól, és ezért biztosítja feltámadásunkat.

Az Egyház tagjai közül a vértanú egyesül legtökéletesebben Krisztus áldozatával, s ezért benne valósul meg legtökéletesebben az Eucharisztia misztériuma is. Ennek a lelkületnek a legszebb megfogalmazását talán Antióchiai Szent Ignác leveleiben találjuk meg:

Isten gabonája vagyok. Vadállatok fogai örölnék meg, hogy Krisztus tiszta kenyérévé váljak. [...] Kérjétek Krisztust értem, hogy a vértanúság révén Isten áldozatává legyek! [...]

Az én szerelmemet keresztire feszítették, és nincs bennem földi szenvedély tüze. De élő víz beszél bennem, és így szól bensőmből: „Jöjj az Atyához!” Nem találok örömet romlandó ételben, ennek az életnek a gyönyöreiben. Az Isten kenyerét kívánom, amely Jézus Krisztus teste, aki Dávid sarjadéka; italul az ő vérét kívánom, amely romolhatatlan szeretet [50].

## **g) Krisztus tanítónk és példaképünk**

A fenti cím nem fedi egészen a téma gazdag tartalmát. Az Atyák szemében ugyanis Krisztus olyan tanító, aki nemcsak kívülről tanít, hanem világosság, aki a lélekbe hatol, azt belülről átalakítja. Nemcsak olyan követendő példakép, aki rajtunk kívül marad. Csak annyiban tudjuk követni, amennyiben ételül és italul adja nekünk önmagát. Origenész szerint Krisztus maga a jóság és igazságosság, és minden igazi erény bennünk az Ő erényeiben való részesedés. De ha Krisztus keresztje nem váltott volna meg bennünket, Krisztus fényét nem tudnánk befogadni, és nem részesedhetnénk erényeiben. Ebből nyilvánvaló, hogy amikor a szentatyák beszélnek Krisztusról mint tanítóról és példaképről, az lényegesen különbözik a Felvilágosodás racionalista teológusainak a felfogásától. Az utóbbiak Krisztus művét a tanítás és példaadás külső feladataira korlátozzák, ugyanakkor elvetik a megváltás misztériumát, és Krisztusnak a lelket belülről átalakító tevékenységét.

Amint fentebb láttuk, az Atyák közül sokan tanítják, hogy az örök Ige a teremtés kezdetétől fogva megvilágosította az emberiséget, de a bukott ember ennek a fénynek csak töredékeit, „az Ige magvait” tudta befogadni. Szent Atanáz így fejt ki a megtestesülés szükségességét:

Minthogy az emberek értelme az érzékelhető dolgok rabjává vált, az Ige odáig alázta magát, hogy testben jelent meg: ezzel az volt a célja, hogy mint ember magához vonzza az embereket,

és érzékeiket is magára irányítsa; s ettől fogva azokat, akik őt, mint embert látják, csodatettei révén meggyőzhesse arról, hogy ő nemcsak ember, hanem Isten is, az igaz Isten Igéje és Bölcsessége [51].

A megtestesült Ige csak fokozatosan nyilatkoztatja ki önmagát. Azok, akik kezdők a lelki életben, csak a test szerint ismerik Krisztust. Hallanak születéséről, gyermekkoráról, tanítói működéséről, csodáiról és a kereszten való szenvedéséről. Közvetlenül csak Jézust, az embert ismerik. De ha követik tanítását, és főképpen, ha készek keresztyét hordozni, akkor Krisztust egyre mélyebben megismerik, részesednek erényeiben, és hasonlónak válnak hozzá. Így kezdik megismerni a Lélekben a feltámadt Krisztust. A Feltámadott embersége többé már nem rejti el istenségét, hanem teljes mértékben átfénylik rajta. De bármennyire is előrehaladunk a lelkiéletben, mindig vissza kell térnünk Krisztus földi életének misztériumaihoz, elsősorban a kereszt titkáról való elmélkedéshez. A feltámadt Krisztus dicsőségének fényében egyre jobban megértjük a megtestesülésben megnyilvánuló alázatot, és a kereszthalálban kitáruló isteni szeretet nagyságát.

A „tökéletes keresztyén” ismeretét csak paradoxonokkal lehet kifejezni: az isteni Igét olyan látással látja, és tapintással tapintja, amely túl van az érzékek látásán és tapintásán. Azáltal tapasztalja meg a Feltámadottat, hogy a hitben túllép minden tapasztaláson. Mária Magdolna – mondja Nagy Szent Leó – az Egyházat képviselte, amikor meg akarta érinteni a feltámadt Krisztust. De Jézus nem engedi meg, hogy testi kezével érintse. Arra hívja, hogy lélekben tapints meg őt istensége ragyogásában:

„Ne érints, mert még nem mentem fel Atyámhoz.” Vagyis, „ne közelíts hozzám testeddel, ne kívánj testi érzékszerveiddel megismerni. Fenségesebb dolgokat tartogatok számodra, nagyobbakra készítelek elő. Miután felmentem Atyámhoz, tökéletesebben és valóságosabban fogsz megtapintani: felfogod majd, amit nem érintesz; elhiszed, amit nem láatsz.” [52]

Az Atyák tanítása szerint ennek a tapasztalati ismeretnek tárgya, a feltámadt Krisztus, ténylegesen és valóságosan jelen van a hívő lelkében. Minél inkább visszanyeri a lélek Istenhez, illetve a Fiúhoz való hasonlóságát azzal, hogy Krisztust követi az erények útján és a kereszt hordozásában, annál mélyebben egyesül Vele, és ennek következtében annál valóságosabban tapasztalja meg Őt [53]. Ez a tapasztalati Krisztus-ismeret fogalmakban és képekben is kifejeződik, de sokkal több annál, mint ami emberi nyelven megfogalmazható, hiszen magában foglalja a minden fogalmi ismeretnél nagyobb szeretetet is. Amint Nagy Szent Gergely klasszikus tömörséggel kifejezte: „amor ipse notitia est: maga a szeretet ismeret”.

Ez az intuitív ismeret a Krisztussal való egyesülésből fakad, s miután megfogalmaztuk és átelméltük, tovább mélyíti Krisztus és a lélek szeretetkapcsolatát.

## **h) A megváltás, mint a világmindenség egyesítése Istennel**

A gnosztikus elgondolás szerint az emberi test és az anyagi világ az emberben rejlő isteni elemmel szembenálló ellenséges erő, amely azt rabságban tartja. Így a megváltás nem más, mint az ember igazi, isteni természetének kiszabadítása a test és az anyagi világ béklyóiból. Ezzel az igen befolyásos világnézettel szemben a szentatyák a testet és az anyagi világot Isten alkotásának és a megváltás részesének tekintik. Amint az ember bűne okozta a test romlását és a világmindenség rendjének és egységének megbontását, úgy az új ember, a megtestesült Fiú feladata, hogy megváltsa az emberi testet, és helyreállítsa a teremtés egységét.

Szent Maximusz szerint, aki az előző atyák gondolatait rendszerezi és továbbfejleszti, Isten az embert teremtette utoljára, mert az ember hivatása volt, hogy a teremtett világ végletei között természetes összekötő kapocs (*sündesmos*) legyen. Azt a szerepet kapta, hogy ezeket a végleteket önmagában harmóniába foglalja, és önmagán keresztül az egész teremtést egyesítse

Istennel. Maximusz szerint az embernek öt ilyen ellentétpárt kellett volna önmagában összefoglalnia: a férfit és nőt, paradicsomot és földet, földet és eget (vagyis a földi és angyali lényeket), az érzéki és szellemi valóságokat, végül az egész teremtést és Istent [54].

Az ember azonban ahelyett, hogy a teremtett dolgokat a felfelé, Isten felé haladó mozgásban egyesítette volna, lefelé fordult az alatta lévő, neki alárendelt teremtmények felé. Azt az erőt, amelyet az ellentétek egybefogására kapott, a világ egységének megbontására használta. Ezért maga Isten lett emberré, hogy az ember eredeti hivatását megvalósítsa. Egyesítette önmagában mind az öt ellentétpárt, és így „beteljesítette az Atya nagy tervét azáltal, hogy mindent, ami az égen és a földön van, önmagában, mint Főben egyesített, önmagában, aki által minden teremtett”.

Maximuszhoz hasonló módon fejezi ki a kozmikus megváltás gondolatát Damaszkuszi Szent János híres szövege:

Az Atya jóságos akarata egyszülött Fiában az egész világ üdvösségét valósította meg. Az Atya jóságos akarata egyszülött Fiában minden dolgot egybekapcsolt. Mivel az ember mikrokozmosz, „kis világ”, a látható és láthatatlan létezők összekötő kapcsa, hiszen maga is mind a kettő (látható és láthatatlan), az Úr, mindenek Teremtője és Irányítója helyesen rendelte, hogy egyszülött és Vele egylényegű Fiában létrejöjjön az istenség és emberség, és az emberség révén az egész teremtett világ egybekapcsolódása, hogy így Isten legyen minden mindenben [55].

Az anyagi világ Krisztussal való egyesítése az emberi test megváltásának függvénye. Az emberi testnek előbb fel kell oszlania, mielőtt a megdicsőült szellemi test örök életre támad. A hívő ember halandó és halhatatlan teste között mégis titokzatos folytonosság van, úgy, hogy a szentatyák tanítása szerint az Eucharisztia földi testünket az örök életre készíti elő. Az anyagi világ ugyan kozmikus katasztrófában fog végződni, de amint földi és feltámadott testünk összefügg, úgy titokzatos kapcsolat köti össze mostani világunkat és azt az új eget és új földet, amelyet az idők végén várunk. Amint emberi testünk már itt megtapasztal valamit a végső megváltásból, úgy az anyagi világ is. Krisztus földi megváltó tevékenysége megérinti a természetet is. Megtestesülését hírül adja a csillag, és megünneplik az oktalan állatok is. Amikor Keresztelő János Jézust a Jordán vizébe meríti, Jézus minden vizet megszentel, hogy a víz a Benne hívőket megszentelje a Szentlélekben. Amikor a Jordánból újra kiemelkedik, „felemeli magával együtt az egész teremtett világot”. [56] Szent Ágoston szerint a vízenjárás és a kenyérszaporítás azt mutatja, hogy az elemek felismerik Alkotójukat, és készségesen engedelmeskednek neki. Nagy Szent Leó szerint az egész teremtés részt vesz Jézus szenvedésében:

Nemcsak a mi természetünkben elviselt szenvedése, hanem az egész mindenség megrendülése mutatta, hogy a kereszten felmagasztalt Jézus mindeneket magához vonzott. Mikor a Teremtő a kereszten függött, az egész teremtés feljajdult, és minden elem vele együtt érezte a kereszt szögeit. Semmi sem vont ki magát a szenvedésből. Ez a szenvedés az eget és a földet a szenvedésben való részvételre vonzotta, meghasította a sziklákat, felnyitotta a sírokat, megoldotta az alvilág bilincseit, és a nap sugarait a sűrű sötétség borzalmával fedte el. A világnak tanúságot kellett tennie Teremtője mellett: minden dolog mintegy fel akarta adni a létét [57].

Amint az egész teremtés részt vesz Krisztus szenvedésében és halálában, hasonlóképpen feltámadásában is. Szent Ambrus szerint: „Feltámadt benne a világ, feltámadt benne az ég, és feltámadt benne a föld; új ég lesz ugyanis, és új föld.” [58]

A szentatyák naivnak tűnő költői megszemélyesítései mély egzisztenciális és teológiai igazságot fejeznek ki: a természet jelene és jövője a legszorosabb kapcsolatban van az emberrel, része Isten egyetemes üdvösségtervének. Mennyire ellentétben áll ez a magatartás a gnosztikus elképzeléssel és a hitetlen modern ember életérzésével is. Mindkettő idegennek, sőt olykor ellenségének tartja az anyagi világot [59]. A keresztény otthon érzi magát benne, minden élő és élettelen létező valamiképpen „testvére”, hiszen ugyanaz az Atya teremtett mindent.

Az új ég és új föld ígérete ugyan csak a történelem végén válik valóra, mert csak akkor fog testünk és az anyagi világ is a maga módján részesedni a lélek Istennel való tökéletes egységében. De az ember már a földi életben kezdi visszanyerni a bűnbeeséssel elvesztett királyi uralmát a természet felett. Ebben annyira halad előre, amennyiben önmagát aláveti az Istennek, és szenvedélyeit Isten akarátának. Az anyagi világ ugyan ebben az életben még mindig keresztet készít az embernek, de még a kereszt is szolgálja a keresztényt: rajta keresztül jut el Atyjához.

## Összefoglalás

Kiszűrhető-e ezekből a témákból olyan közös gondolat, amelyet minden téma más és más oldalról világít meg, ugyanakkor ez a gondolat összefogja a különféle gondolatköröket, és elősegíti mélyebb megértésüket? Ha elvonatkozunk a részletektől, a megváltástan legtöbb témáját és képszerű kifejezését a *közösség* központi eszméje körül csoportosíthatjuk [60]. A bűn lerombolta az Isten és ember között és az emberiség tagjai között fennálló eredeti közösséget, mert elidegenítette az embert Istentől, önmagától és embertársaitól, és lerombolta a világegyetem harmóniáját. Az Atya irgalmas szeretetében öröktől fogva elhatározta, hogy Fia révén visszaállítja ezt a közösséget. A Fiú közösséget vállal az emberiséggel azáltal, hogy emberré lesz. Anélkül, hogy személyében bünt követett volna el, magára veszi az emberiség minden bűnét úgy, hogy a bűn következményeit, a szenvedést és halált elszenvedi. A bűnös emberiséggel való teljes azonosulása által győzelmet arat a bűn, a halál és a Sátán felett, és tökéletesen tetsző áldozatot mutat be Istennek. Feltámadása és mennybemenetele révén visszatér Atyjához. Ezzel az egész emberiség számára lehetővé teszi, hogy az Atyával teljes közösségbe lépjen. De ezt a közösséget csak azok valósíthatják meg, akik készek Krisztus követésére és keresztjének hordozására. Krisztus és az általa megújított emberiség által a kozmosz harmóniája és Istennel való egysége is helyreáll. Minden egyes megújult emberi lélek és Krisztus, valamint a megújult emberiség egésze és Krisztus között olyan szoros kapcsolat jön létre, hogy nemcsak Vele egyesülünk, hanem egymással is egyek leszünk Őbenne.

A Fiú és az emberiség egységének megvalósítását vizsgálhatjuk mind metafizikai, mind történelmi-egzisztenciális szempontból. Krisztus történetének és a bűnös emberiséggel való teljes egzisztenciális azonosulásának metafizikai előfeltétele az isteni és emberi természetnek az isteni személyben való egyesülése. Ez a metafizikai egyesülés azonban önmagában nem elég: megváltásunk Krisztus élete, szavai, tettei, szenvedése és feltámadása által valósul meg.

A jobb megértést elősegítheti, ha megkülönböztetjük – a patrisztikus teológiánál későbbi fogalmazással – a megváltás objektív és szubjektív oldalát. Objektív (tárgyi) megváltás az Istennel való közösség, illetve egyesülés, mint az Isten részéről felajánlott ajándék; a szubjektív (alanyi) megváltás ennek a közösségnek, illetve egyesülésnek a személyes elfogadása a hitben, a szentségekben, tetteinkben és szenvedéseinkben. A fentebb vázolt témák mindegyikében megtaláljuk ezt a két oldalt.

1. Krisztus a közvetítő; Krisztus, aki leszáll közénk, felveszi a szolga alakját, és a kereszt és feltámadás által megdicsőült emberként visszatér az Atyához; Krisztus, aki magára veszi érzelmeinket, bűneinket, szenvedéseinket, és átadja nekünk isteni életét és boldogságát; Krisztus, aki legyőzi a bűn, a halál és a Sátán hatalmát; Krisztus, aki felajánlja önmagát az Atyának, mint tökéletes áldozatot; Krisztus, mint tanítónk és példaképünk; Krisztus, aki az ember által a világmindenséget egyesíti önmagával. Mindezek a témák az objektív megváltás

különböző szempontjait magyarázzák. Röviden: az *objektív megváltás* maga Krisztus, aki földi életén, kereszthalálán és feltámadásán keresztül önmagát ajándékozta nekünk.

2. *Szubjektív megváltás* viszont a mi fokozatos részesedésünk Krisztusban. Ezt is többféleképpen lehet kifejezni: emberségén át jutunk el istenségéhez; vele és benne fölemelkedünk az Atyához; osztozunk isteni életében és örömeiben; fokozatosan magunkévá tesszük áldozatát és győzelmét; megismerjük, követjük, és szeretetben egyesülünk vele, úgy hogy az idők végén – Szent Ágoston szavaival – az egy Krisztus fogja szeretni és dicsőíteni az Atyát, az egy Krisztus, aki a Fő és a tagok együtt. Origenész hasonlóképpen fogalmaz:

(Az örökkévalóságban) azoknak, akik az Istennél lévő Ige által eljutottak Istenhez, csak egy tevékenységük lesz, az Isten megismerése: az Atya ismerete által átalakulva mind tökéletesen Fiúvá lesznek, [és úgy ismerik majd az Atyát], amint most csak a Fiú ismeri [61].

## Második fejezet: Az atyák krisztológiája

A patrisztikus megváltástan minden egyes témája feltételezi a Krisztus valóságáról szóló helyes tanítást. Ezt röviden így mondhatjuk: Jézus Krisztus azért válthatott meg minket, mert igaz Isten és igaz ember egy személyben. A következőkben vázolni fogjuk a patrisztikus krisztológia fejlődésének legfontosabb állomásait, és az ennek során fellépő tipikus tévedéseket is [62]. Senki sem kísérelheti meg egy modern krisztológia kialakítását anélkül, hogy végig ne járná a patrisztikus krisztológia útját. Az Atyáknak végül is sikerült Jézus Krisztus valóságát a hellenisztikus kultúra gondolatformáiból kiindulva, de azokat gyökeresen átalakítva, többkevesebb pontossággal megfogalmazni. Mi is sokat tanulhatunk az ő munkájukból, hiszen ránk is hasonló feladat vár: meg kell vizsgálnunk, hogyan fogalmazhatjuk meg Krisztus misztériumát a mai kor gondolatformáinak átalakításával. Hozzátehetjük, hogy azok a krisztológiai tévedések, amelyekkel az Atyák küszködtek, az emberi elme tipikus torzításai, és ezért új formában, új árnyalatokkal minden korban ismét felbukkannak.

A patrisztikus krisztológia fejlődésének végső állomását általában a III. konstantinápolyi zsinatban látják. Ez a hosszú fejlődés nem távolodik el az Újszövetség krisztológiájától. Ellenkezőleg, a III. konstantinápolyi zsinat krisztológiai tanítása pusztán az Újszövetség egyik alapvető felismerését fogalmazza meg pontosabban, ti., ugyanaz a Jézus valóban és teljesen Isten, valóban és teljesen ember. De a pontosabb megfogalmazáshoz vezető út tekervényes kanyarokon és szenvedélyes harcokon át vezetett, és több mint hatszáz évig tartott, amíg a szabatosság magas fokát elérte. Persze egyetlen hitigazságot sem fogalmazhatunk meg olyan tökéletesen, hogy további mélyebb megértés és a szavak értelmének változása ne kívánna újabb és újabb kutatást. De a misztérium újabb megfogalmazásának mindig a régi dogmára kell épülnie. Nem tagadhatja annak eredeti értelmét, inkább arra törekszik, hogy azt jobban megértse, és egy új kultúrkörnyezetben új szempontokat figyelembe véve fejezze ki.

Leegyszerűsítve, a krisztológia fejlődésének főbb állomásait a következőképpen vázolhatjuk: *a)* Először azt tisztázták, mit jelent, hogy Jézus Krisztus valóban és teljesen ember (a doketizmus, gnoszticizmus és apollinarizmus tanításával szemben), ugyanakkor valóban és teljesen Isten (az adopcionizmussal és arianizmussal szemben). Ez a fejlődési szakasz nagyjából a 4. század végére fejeződött be. *b)* Ezután Krisztus embersége és istensége viszonyáról folyt a vita. A kérdés tisztázása két lépésben történt. A nesztorianizmussal szemben az efezusi zsinat megvédte Jézus létegyiségét, hangsúlyozva, hogy Jézus egyetlen ontológiai (lét- és cselekvő) alany, a megtestesült örök Ige. A khalkédóni zsinat viszont a monofizitákkal szemben megvédte Jézus isteni és emberi természetének teljességét az isteni személy egységében. *c)* Ennek a fejlődésnek mintegy utószavaként a III. konstantinápolyi zsinat a monothelitákkal szemben

kifejtette, hogy az egy Krisztusban két tevékeny akarat van, isteni és emberi. Lássuk most a fejlődés részleteit.

## 1. Doketizmus és gnoszticizmus

A doketizmus szerint Krisztus nem volt valóságos ember, csak annak látszott (*dokein*: látszani). Ezért emberi élete, szenvedése, halála és feltámadása is csupán látszat volt, nem valóság. A doketizmus gyökere az az általános emberi sejtelem, amely szerint az emberi test és az anyagi világ tisztátalan valami, nem méltó arra, hogy az istenség közvetlen kapcsolatba kerüljön vele. A transzcendens Szellem beszennyezné magát, ha emberi testet venne magára.

A 2. század elején mártírhalálra készülő Antióchiai Szent Ignác világosan látja, hogy a doketizmus a keresztény hit alapjait rombolja le. Ha Krisztus nem valóságosan szenvedett és halt meg értünk, akkor megváltásunk sem valóságos. A keresztény vértanúhalál is elveszti minden értékét. Ignác is hiába szenved, ha ez által nem Krisztus szenvedésében részesedik:

Süketek legyetek annak, aki úgy beszél hozzátok, hogy elhallgatja Jézus Krisztust, aki Dávid nemzetségéből származik, és Mária fia, aki valóban született, evett és ivott, akit valóban üldöztek Poncius Pilátus alatt, valóban keresztre feszítettek, és aki meghalt, az égiek, a földiek és a földalattiak szeme láttára. Valóban fel is támadt a halottak közül, mert Atyja feltámasztotta; Ő hasonlóképpen feltámaszt majd minket is, a Benne hívőket Krisztus Jézus által, aki nélkül nincs igazi életünk.

De, ha – amint egyes istentelenek, azaz hitetlenek mondják – csak látszólag szenvedett – pedig valójában ők a látszat – (keresztények) –, akkor én miért vagyok megbilincselve? Miért is imádkozom azért, hogy vadállatokkal küzdhessek? Akkor hiába halok meg, hiszen hazugságokat állítottam az Úrról [63].

Ebben a nyers formában a doketizmus eltűnt az Egyház életéből. De a II. Vatikáni Zsinat előtti Egyházban gyakran úgy képzeltük el a megtestesült Istenfiát, mint egy mennyei Mátyás királyt, aki álruhában járta az országot. Amint Mátyás király egyszerű gúnyája elfödte a király igazi mivoltát, úgy Jézus embersége is ilyen magára vett „álruha” volt csupán. Pedig a katolikus hit szerint Jézus embersége nem megtevesztés: Jézus valóban ember.

A II. Vatikáni Zsinat utáni időben a doketizmus új formában tűnt fel. Egyes teológusok úgy vélekednek, hogy Krisna és Ráma, a hindu vallásban az istenség két emberi megnyilvánulása, vallásilag egyenértékűek Jézus Krisztussal. Csakhogy a hindu vallás szerint Krisna és Ráma nem hozzánk mindenben hasonló emberek, hanem csak embernek látszanak. Ha valaki az isteni valóság emberformájú ideiglenes megjelenéseit egyenértékűnek tartja Jézus Krisztusnak, az örökre emberré lett Istennek történeti valóságával, akkor szükségképpen elmosza az Isten emberréválásának és emberi látszatának lényeges különbségét.

Az Ősegyházban a doketizmushoz közel álltak a gnoszticizmus különböző változatai. A terjeszkedő római birodalom katonai ereje megrendítette az ókori kis városközösségek gazdasági, társadalmi és vallási értékrendjét. Ebben az aggodalommal telített légkörben az elidegenedett, talajt- és gyökértvesztett emberek milliói befelé fordultak boldogságkeresésükben. Vonzotta őket a gnosztikus tanítás, amely szerint a „lelki emberekben” (*pneumatikoi*) az isteni valóság egy-egy darabja van a testben bebörtönözve. A megváltás nem más, mint gnózis, igazi isteni valóságunk felismerése. Ez a tudás megszabadítja az embert attól a nyomasztó tudattól, hogy teste része önazonosságának. A test csak bilincs, illetve zárka, amelyből ki kell szabadulnunk.

Sok egymástól különböző keresztény gnosztikus közösség is volt, ezek különböző mértékben azonosultak, illetve harcoltak a katolikus tanítással. Itt a keresztény gnoszticizmusnak csak azt a változatát foglalom össze, amelyet az egyházatyák, mint kétségtelenül eretnek tanítást

elvetettek. Eszerint Krisztus nem más, az az igazi „lelki ember”, aki teljesen tudatában van isteni azonosságának; küldetése, hogy követőinek feltárja saját isteni azonosságuk titkát. Ezzel a tudásátadással Krisztus megszabadítja őket a gonosz test és a gonosz anyagi világ béklyóiból. Mint minden „lelki emberben” a lélek és az anyag két különböző valóság, úgy Jézus Krisztus is két létező: Jézus és a Krisztus. Az isteni elem, amelyet Krisztusnak neveznek, Jézushoz, az anyagi lényhez kapcsolódik, vagy benne lakik. Kapcsolatuk csak ideiglenes, és Krisztus elhagyja Jézust Jézus szenvedése előtt. Isteni lény nem szennyezheti be magát azzal, hogy az anyagi testtel azonosítja magát, még kevésbé viselhet el szenvedést és halált. A gnoszticizmus tehát éppúgy elveti a megtestesülés misztériumát, mint a doketizmus. Már a János-Evangélium és Szent János első levele harcol a kora-gnosztikus befolyás ellen. Az Evangélium szerint „az Ige testté lett”, a levél szerint Jézus Krisztus a testben jött el; továbbá nemcsak a víz által jött, hanem „a víz és a vér által” (Jn 1, 14; 1Jn 4, 2,5,6), vagyis valóban meghalt értünk.

Iréneusz újra meg újra hangoztatja, hogy Jézus az ember és az Isteni Ige „egy és ugyanaz”, azaz nem két létező vagy két alany. Vére által, emberi teste által váltott meg minket az Úr [64]. Az Eucharishtiában az Úr teste (nem pusztá istensége) táplálja testünket az örök életre. Az Eucharisztia hálaadó imádságában megszenteljük, és Istennek adjuk vissza az egész anyagi világot [65]. Az Atyák anti-gnosztikus teológiáját így foglalja össze Tertullian tömör formulája: *caro salutis cardo*, amelyet magyarul csak körülírhatunk: „a test megváltásunk sarkpontja”. Nem mintha a test lenne Isten üdvösségtervének legfőbb gondja, de üdvösségünk a testen fordul meg, amennyiben Krisztus teste közvetíti mindannyiunk számára [66].

Az Atyák azonban, főképpen Alexandriai Szent Kelemen és Origenész, a gnoszticizmus egyik alapvető meglátását keresztény elvvé alakítják át: valóban önmagunk megismerésén át jutunk el Isten ismeretére. De nem azért, mert az ember igazi énje Isten, hanem mert Isten az embert a saját képére teremtette. Továbbá, az önismeret nemcsak az Istenhez való hasonlóságunk, hanem bűnös voltunk felismerése is: bűneink eltorzították lelkünkben az istenképet. A pusztá ismeret nem elég. El kell induljunk a bűnbánat, bocsánatkérés és az erkölcsi tisztulás útján. Ezzel befogadjuk Krisztus világosságát, és hozzá, a tökéletes istenképhez hasonulunk. Így Isten mind világosabban tükröződik a lélekben, és a lélek önmagát megismerve mind tökéletesebben ismeri meg az Istent. Nézzünk a lelkünkbe – ajánlja Szent Agoston. Ha tiszta szeretet találunk ott, akkor valamiképpen már látjuk a láthatatlan Istent.

## 2. Adopcionizmus

Az adopcionizmus egy másik módja annak, hogy a megtestesülés botránykövét kikerüljük: Jézus pusztá ember, de Isten fiává fogadta, adoptálta, és különleges kegyelemmel ruházta fel. Az adopcionizmus két különböző forrásból ered: a zsidó monoteizmusból és a hellenista filozófiának az isteni transzcendenciát félreértő tanításából.

Szamoszatai Pál a hellenista adopcionizmus fő képviselője. Szerinte

Jézus Krisztus és az Ige két különböző valaki (*allos kai allos*). Az Ige felülről van, az ember Jézus alulról. Mária hozzánk hasonló embert szült, bár olyat, aki minden tekintetben jobb, mert a Szentlélek által szülte [67].

Az örök Ige és Mária fia tehát két különböző valaki, két ontológiai alany, két létező, nem egy. A Logosz az ember Jézus Krisztusban lakik, de vele nem azonos személy. Továbbá a Logosz nem a Fiú, vagyis az Atyától különböző személy, hanem az Atya szava és bölcsessége, az egyszemélyű Istennek egy más létmódja. Szamoszatai Pál tanítását az Egyház az antiókiái zsinaton ítélte el 268-ban.

Az adopcionista krisztológia ma sem vesztette el vonzerejét, mivel nem kíván különösebb erőfeszítést az emberi értelemről. Akik Jézus istenfűségét arra redukálják, hogy Isten különleges

intenzitással van jelen az ember Jézusban, lényegében adopcionista krisztológiát vallanak. Ezen az sem változtat, ha Jézust a Lélek erejével felruházott embernek tartják. Az Atyák megmagyarázzák, hogy az adopcionista krisztológia összeegyeztethetetlen a bibliai megváltástannal. Az adopcionizmus logikája szerint ugyanis Isten nem vehette volna magára bűneinket és halálunkat, hiszen Jézus nem Isten, az Isten csak Jézusban lakik, hasonlóképpen de intenzívebben, mint a prófétákban és a szentekben. Az adopcionista gondolkozás szerint csak fokozati különbség van Istennek a más lelkekben és Jézusban való jelenléte között.

### 3. Arianizmus

Az arianizmus bizonyos értelemben éppen az ellentéte Szamosz zatai Pál elgondolásának. A Logosz és Jézus nem két létező, hanem egy, mivel az Ige valóban testté lett. Azonban a Logosz és a test (*sarx*) közvetlenül egyesül oly módon, hogy a Logosz kizárja Jézus emberi lelkét. A Logosz tehát nemcsak Krisztus minden cselekedetének alanya, hanem Krisztus emberi testével egy természetet is alkot. Ebből az ariánusok arra következtetnek, hogy a Logosz nem lehet igazán Isten: „Ha a Logosz valóságos Isten volna a valóságos Istentől, hogyan lehetne emberré?” [68] Istennek ugyanis nem lehet változást és szenvedést tulajdonítani. Ezért azt állítják, hogy a Logosz, a Krisztus előtt létező Istenfia, nem valódi értelemben vett Isten, hanem teremtmény, bár az első és a legmagasabb rangú teremtmény, közvetítő Isten és az emberek között.

Mint tudjuk, a niceai zsinat 325-ben ünnepélyesen elítélte az arianizmust. Különbséget tett nemzés és teremtés között, és kimondta, hogy a Fiú az Atya lényéből (*ousia*) nemződött, nem a semmiből (*ex ouk ontón*) teremtődött. Eglényegű az Atyával (*homoousios*), nemcsak hasonló lényegű (*homoiousios*) [69].

Az arianizmus kirívó példája a kereszténységet eltorzító hellenizációs törekvéseknek. Az ún. közép- és újplatonizmus az abszolút transzcendenciájú monasz és a teremtett világ között közbenső létezőket (*a nous* és a világlélek) tételez fel, mivel a világ és a transzcendens istenség közti közvetlen kapcsolatot nem tartja lehetségesnek. Az arianizmus a *nous*-t a Logosszal, vagyis a megtestesülés előtt létező Fiúval azonosítja, a világléleket pedig a Szentlélekkel. Ezért azt a tételt, hogy Isten valóban megtestesült, mint abszurdumot elutasítja [70]. Válaszul Niceában az Egyház ünnepélyesen hittételnek nyilvánította a Fiú abszolút transzcendens istenségét, és ugyanezt jelentette ki a Szentlélekről a 381-es konstantinápolyi zsinaton.

Az arianizmus esetében is a metafizikai kérdés tisztázása szorosan összefüggött a megváltástannal: ha Áriuszna van igaza, maga a transzcendens Isten nem lett emberré, nem szenvedett üdvösségünkért, és nem egyesítette a mi természetünket isteni természetével. Ataná z, az arianizmussal szemben az igaz hit szilárd védelmezője, ezt így foglalja össze:

A mi természetünket azért lehetett egyesíteni az isteni természettel, mivel a Fiú valóban Isten. Ezt az egységet semmiféle teremtmény nem tudta volna létrehozni. Ugyanígy, az ember nem juthatott volna el az Atya színe elé, ha az Atya igaz, eglényegű Igéje nem vette volna magára emberi természetünket. [...] Az Úr megtestesülésének ugyanis az volt a célja, hogy ami természeténél fogva emberi, azt hozzákapcsolja önmagához, aki természeténél fogva Isten. [...] Így tehát éppolyan alkalmatlan lett volna a megváltás művére, ha természete nem lett volna azonos az Atyáéval, mintha nem vett volna fel igazi és valóságos testet [71].

### 4. Apollinarizmus

Apollináriusz, laodíceai püspök az ariánusokhoz hasonlóan használja a Logosz - *sarx* formulát, de velük ellentétben világosan elismeri Krisztus transzcendens istenségét. Ám az ariánusokkal együtt tagadja az értelmes emberi lélek létét Krisztusban. Szerinte a Logosz



közvetlenül egyesül az emberi testtel, és Ő tölti be az értelmes emberi lélek szerepét. A Logosz és Jézus létegyiségét ugyanis csak az emberi test és lélek egyesüléséhez hasonlóan tudja elgondolni. Meggyőződése, hogy különben elkerülhetetlenül Szamoszatai Pál tévedésébe esünk, aki Krisztusban két létezőt tételez fel.

Az Atyák, főleg Nisszai és Nazianzi Gergely, élesen szembeszállnak ezzel a krisztológiával, és hangsúlyozzák: ha az Isten Fia nem vette fel az emberi lelket, akkor valójában nem is volt ember. Továbbá, „amit nem vett magára, azt nem is gyógyította meg, mert az üdvözül, ami Istennel egyesült” [72]. Az értelmes emberi lélek az ember legnemesebb része, de a bűn is itt vette kezdetét. Hogyan képzelhetjük, hogy Isten éppen az értelmet nem gyógyítja meg? Origenész gondolatát folytatva Nazianzi Szent Gergely kifejti, hogy a Logosz közvetlenül nem egyesülhet a testtel, hanem csak az értelmes emberi lélek révén: „az (isteni) értelem az (emberi) értelemhez kapcsolódik, mivel ez szorosabb rokonságban van vele, és az értelmes lélek által a testhez; az értelmes lélek közvetít az istenség és az anyagi lét között” [73]. Az apollinarizmust Damaszus pápa és az I. konstantinápolyi zsinat ítélte el [74].

A 4. század végére a különböző tévtanokkal szemben az Egyház tisztázta, mit jelent Krisztus embersége (valódi test, valóságos szenvedés, értelmes lélek) és istensége (azonos természet az Atyával, nem pedig közbeeső létfok Isten és a világ között). Azt is világosan kifejezte, hogy az Üdvözítő nem két létező; az egy Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember. Ugyanakkor azok, akik az istenség és emberség létegyiségét az akkoriban egyetlen rendelkezésre álló minta, az emberi test és lélek analógiája szerint fogták fel, az arianizmus vagy az apollinarizmus zsákutcájába jutottak. Az apollinarizmus elleni vitában még egy pont tisztázódott; Origenész meglátását Nazianzi Gergely továbbfejlesztette: a Logosz és a test egysége az értelmes emberi lélek közvetítésével jön létre, amely egyrészt a transzcendens Lélekkel, Istennel rokon, másrészt természeténél fogva alkalmas arra, hogy a testtel egyesüljön.

Minden fejlődés ellenére még hiányzott az a fogalmi rendszer, amely meg tudta volna világítani az istenség és emberség viszonyát Krisztusban. Röviden, a teológia, illetve az Egyház nem tudta megfogalmazni, hogy Krisztusban mi egy, és mi kettős; más szóval: mi az istenség és az emberség egymáshoz való viszonya az egy Krisztusban. Nazianzi Szent Gergely jutott legközelebb a hit tartalmának pontosabb megfogalmazásához, anélkül hogy a későbbi szakkifejezéseket használta volna:

Röviden szólva: más és más (*allo kai allo*) valami az, amiből az Üdvözítő van; hiszen a láthatatlan nem azonos a láthatóval, az időtlen az időbelivel. De nem más és más valaki (*allos kai allos*), Isten ments! Hiszen mindkét valami egyé lett az összevegyítés révén, azáltal, hogy Isten emberré lett, az ember pedig Istenné, vagy akárhogyan kell is ezt kifejeznünk. Azt mondom: más és más valami (*allo kai allo*), mert éppen a fordítottja annak, amit a Szentháromságban találunk. A Szentháromságban ugyanis más és más valaki van (*allos kai allos*), hogy a személyeket (*hüpostaseis*) össze ne zavarjuk; de nincs más és más valami (*allo kai allo*), mert a három ugyanaz az egy istenség [75].

Magyarban nehéz pontosan visszaadni a görög hímnemű és semleges nemű alak különbségét. Ezért kell hozzátennünk a „valaki” és „valami” szót. Az *allos kai allos* kifejezést nem fordíthatjuk „más és más személy”-nek, az *allo kai allo*-t pedig „más és más természet”-nek, mivel a *hypostasis-prosopon*-t Krisztus isteni személyére, a *phüsis-ousia*-t pedig Jézus két természetére csak az 5. század közepétől, a kalkedoni zsinat óta alkalmazzák. Gergely azonban pusztán a névmások helyes alkalmazásával intuitív módon elővételezi ezt a későbbi fejlődést. Érdemes hozzátennünk, hogy a Szentháromság terminológiájának kialakulása megelőzte a krisztológiáét. A kappadókiai atyák Istenben három *hypostasis*-ről és egy *ousia*-ról beszélnek ugyanakkor, amikor krisztológiai kifejezésmódjuk, éppúgy, mint az egész keleti egyházé, még változó és meghatározatlan. A fogalmi tisztázódáshoz két teológiai iskola, az alexandriai és az

antiókiai teológiai irányzat küzdelme vezetett, valamint a nyugati krisztológia hatása, ahol egy pontosabb szóhasználat már korábban kialakult. Ezt a nyugati krisztológiát főleg Nagy Szent Leó pápa dogmatikus levele közvetítette kelet felé (az ún. *Tomus ad Flavianum*). Mielőtt azonban a fejlődésnek ezt az utolsó szakaszát tárgyalnánk, áttekintjük a nyugati krisztológia korábbi kibontakozását.

## 5. A nyugati krisztológia kifejlődése

Tertullian krisztológiai szóhasználatát a monarchiánus eretnekséggel folytatott vitája alapján érthetjük meg. Szerinte a monarchiánusok elvetették a háromságot Istenben. Az Isten önmagában az Atya, míg a Fiú csak az Istennel egyesült ember. A monarchiánusok Krisztust összetett létezőnek tekintették: amennyiben Isten, az Atyával azonos, és Fiú csak annyiban, amennyiben test vagy ember. Jézus Krisztusban Krisztus neve az Atyaistent jelenti, Jézus pedig az embert, akit Fiúnak nevezünk. Ezzel szemben Tertullian állítja, hogy Istenben magában három személy (*persona*) van [76]. Ugyanakkor elkerüli a politeizmus ellenkező végletét is: az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben egy a lényeg (*substantia*). Az Atya az isteni lényeg teljességét birtokolja, a Fiú ennek a lényegnek kiáramlása (*derivatio*); mind a Fiú, mind a Szentlélek ugyanabban az isteni lényegben kap részt (*portio*). E magyarázat szerint van bizonyos fokozati különbség, illetve alárendeltség az Atya, a Fiú és a Szentlélek viszonyában, de a Fiú és a Szentlélek mégiscsak az isteni valóság egységébe tartozik [77].

Míg Praxeas, a monarchiánusok szellemi vezére szerint csak a „test” – vagyis Jézus, az ember – viszonyul az Atyához, Tertulliannál magában az isteni valóságban van valamilyen személyes különbözőség: az Ige (*Sermo*) vagy a Lélek (*Spiritus*) nem azonos az Atyával. A megtestesüléskor az Ige és a test nem változik valami harmadik szubsztanciává, az Ige csak testbe öltözik (a „test” Tertulliannál az egész emberi valóságot jelenti, a lelket is beleszámítva). Az ő klasszikus megfogalmazása helyes irányba befolyásolja nyugaton a krisztológiai fejlődést:

Kettős valóságot látunk, egy személyben (*persona*) összekapcsolva, de nem összevegyítve: Istent és az ember Jézust (későbbre hagyom, amit Krisztusról kell mondanom). Mindegyik lényeg (*substantia*) sajátossága épen maradt, úgy hogy a Lélek végezte benne azt, ami a Lélek feladata, vagyis az (isteni) hatalom tetteit, műveit és jeleit, míg a test kinyilvánította érzelmeit, éhes volt, alá volt vetve az ördög kísértéseinek, szomjúságot érzett, amikor a szamaritán asszonnal találkozott, siratta Lázárt, halála előtt gyötrődött, és végül meghalt [78].

Ha a *persona* szó pontosabb értelmét keressük Tertullian teológiájában, kettős háttérrel találunk. Az egyik a *substantia* és *persona* szinoním, sztoikus értelme, amely Grillmeier szerint egyedi létezőt (*ens concretum physicum*) jelent. Ez nyilván kevésbé alkalmas Krisztus valóságának kifejezésére, mivel Jézus embersége is egyedi emberség és valóságosan létezik, de az embersége nem önmagában létező személyes alany [79]. A másik a *persona* szokásos értelme a latin nyelvben: „színész álarc”, és ebből „a dráma szereplője”. Ezt a második értelmet a keresztény szentírás-magyarázók szívesen alkalmazták: az Írás egyes szavait az Atyának, másokat a Fiúnak, ismét másokat a Szentléleknek tulajdonítottak [80]. Ezen értelem alapján mutatja meg Tertullian a személyek különbözőségét Istenben: hárman vannak, akik beszélnek, és ezek egymáshoz és egymásról beszélnek:

Ez a néhány idézett szöveg világosan mutatja a Szentháromság személyeinek különbözőségét. Mert ott van a Lélek, aki beszél; az Atya, akihez beszél; és a Fiú, akiről beszél [81].

Azzal, hogy a bibliamagyarázó Tertullian a Szentháromságot mint az üdvtörténet drámájának szereplőit mutatja be, igen közel jut a *persona* szó „cselekvő és beszélő alany”-ként való értelmezéséhez. Ha nem is egészen következetes a szó ilyen értelmű használatában, a helyes irányba mutat, amennyiben a személy dialógikus (párbeszédben megvalósuló) jellegét hozza előtérbe.

Szent Ágoston elsősorban a *persona* szó jelentését mélyíti el. Korai műveiben a szó megjelenést, megnyilvánulást jelent [82]. Később a *persona* világosabban az örök Fiúra, mint öröktől fogva létező isteni alanyra vonatkozik. Az örök Fiú személye úgy veszi magára az emberi természetet, hogy ugyanaz a létalany egyszerre Isten és ember lesz, „nem a két természet összeolvadása, hanem a személy egysége révén” [83]. Jóllehet az egy személy nem a két természet egybeolvadásának eredménye, Ágoston nemcsak az „egy személy két természetben” kifejezést használja, hanem azt is mondja: „egy személy, amely két lényegből áll” [84].

Az Isteni Ige és az emberi természet Krisztusban való egyesülésére a természetes analógiát Ágoston is a test és lélek egységében találja meg [85]. Szerinte a lélek és test kapcsolatát még inkább hihetetlennek tartanánk, mint a megtestesülést, ha az előbbi nem lenne mindennapos jelenség. Ti. az újplatonikus filozófia szerint, amely olyan nagy hatást gyakorolt Ágostonra, nehezebb elfogadni, hogy a test egyesüljön a lélekkel, mint azt, hogy a lélek Istennel egyesüljön. Hiszen az értelmes emberi lélek és az Ige, az Atya „értelme” között belső rokonság áll fenn, és az Ige csak Krisztus emberi lelkének közvetítésével kapcsolódhat a testhez [86].

Ágoston merészen, de pontosan fogalmazza meg a megtestesülés misztériumát: Isten és ember olyan tökéletes egységbe fonódik az Ige örök létalanyában, hogy Krisztusnak csak egy személyazonossága van, de ez egyszerre tökéletesen isteni és tökéletesen emberi önazonosság. Idézzük egyik legszebb szövegét:

Maga az Emberfia is megszentelődött (az isteni Igében), teremtése pillanatában, amikor az Ige emberré lett – mert az Ige és az ember egy személy lett. Így tehát önmagát önmagában szentelte meg, azaz önmagát az embert, önmagában az Igében; Az Ige és az ember ugyanis az egy Krisztus, aki megszenteli az embert az Igében [87].

## 6. Az alexandriai iskola

Az alexandriai iskola nemcsak az apollinariánus eretnekséget termelte ki, hanem nagy hittudósokat is adott az Egyháznak, elsősorban Szent Atanázt és Alexandriai Szent Cirillt, az efezusi zsinat vezéralakját. A katolikus alexandriai teológusok is használják a *Logos-sarx*, Ige-test kifejezéspárt, akárcsak az ariánusok és Apollináriusz, de elkerülik az utóbbiak téves következtetéseit. Krisztológiájuk elsősorban a János-Evangéliumra támaszkodik, a megtestesülésről szóló tanításuk Jn 1, 14 szavain alapul: „az Ige testté lett”, „az Ige megtestesült”. Az örök Ige nemcsak az ember Jézus minden tettének alanya, de minden tettének erőforrása is. Ő születik Szűz Máriától, Ő szenved a kereszten. Testét egészen átjárja istensége, ezért lesz számunkra Lelket közlő emberi teste örök életre tápláló eledel. Atánáz nem tagadja, hogy Krisztusnak értelmes emberi lelke van, de egyetlen vitatott szövegen kívül sehol sem említi. Cirill kifejezetten vallja Krisztus emberi lelkét, de az alexandriai iskola többi képviselőihez hasonlóan, nem juttat elég aktív szerepet Krisztus emberségének megváltásunkban. Szerinte az emberség csak *organon*, vagyis az Ige eszköze: ezáltal ismerjük meg az Igét, ezt ajánlja fel a halhatatlan Ige áldozatul értünk, ezáltal alakít át, és részesít isteni életében.

Az alexandriai krisztológia nagy értéke, hogy hangsúlyozza Jézus Krisztus ontológiai egységét, és következetesen állítja, hogy az örök Ige Krisztus minden tettének és szenvedésének egyedüli személyes alanya. Az alexandriaiak azonban nem értik eléggé, hogy Isten transzcendens ereje nem csökkenti, még kevésbé helyettesíti a teremtmény tevékenységét. Ezért

nem beszélnek Krisztus emberségének teljességéről, sem az ember Jézus tevékenységéről. Cirill gyakran használt kifejezése: „az Isteni Ige egyetlen, testté lett *phüsis*-e”, könnyen félreérthető. Jóllehet az egy *phüsis*-en tágabb értelemben csak egy „létezőt” vagy „létalanyt” ért (nem pedig egy természetet), az antiókiiaiak ellenvetése akkor is érvényes: ez a fogalmazás nem fejezi ki Krisztus teljes emberségét, és azt a benyomást kelti, hogy Isten és az emberség egybeolvadt.

## 7. Az antiókiiai iskola

Az antiókiiai hittudósok fő gondja, hogy az Apollináriusz-követőkkel szemben megvédjék Krisztus teljes embervoltát, az ariánusokkal szemben pedig az Ige teljes isteni transzcendenciáját. Ezért tartózkodnak a *Logos-sarx* terminológiától. Az írásaikat jellemző szópár: *Logos-antrópos*, Isten-ember. Ennek az iskolának legjellegzetesebb képviselője három püspök: Mopszuesztiai Theodor, Antiókiiai János és Nesztóriusz, Konstantinápoly püspöke. Az antiókiiai teológusok nem a Logosz megtestesüléséből indulnak ki, hanem Jézus teljes emberi valóságából: az örök Ige az ember Jézust felveszi önmagába, és önmagával egyesíti. A „felvett ember” részesül a felvevő Ige méltóságában és az ennek megfelelő címekben: Jézus tehát Fiú, Isten és Úr. Isten egészen másként lakik benne, mint a szentekben, mert ebben az emberben úgy lakik, mint saját Fiában [88].

Az antiókiiaiak számára a Páli tanítás fontos hittétel: amint a bűn és halál ember által jutott uralomra a világban, úgy a feltámadás is ember által jön létre. Megváltásunk nemcsak Isten műve, hanem a Logosz által felvett ember emberi tevékenységének és szenvedésének a gyümölcse is:

Amint a halál ember által jött, úgy a feltámadás is ember által lesz... Ezért fel kellett vennie nemcsak az emberi testet, hanem a halhatatlan és értelmes lelket is; és nemcsak a testi halálnak kellett megszűnnie, hanem a lélek halálának, a bűnnek is. Szent Pál szava szerint a bűn az ember által jött a világra, és a bűn által a halál: ezért először a bűnt, a halál okát kellett eltörölni, és akkor a halál megszűnt magától bekövetkezni [89].

Az antiókiiaiak nem győzik eléggé hangsúlyozni a felvett ember és a felvevő Ige egységét, de ugyanakkor Apollináriusszal szemben kizárják az istenség és a test egy természetbe olvadását. Szerintük a *phüsis* (amit magyarul megközelítőleg természetnek fordíthatunk) nem létezhet egyéni jellemvonások (*idiotéteis*) nélkül. Ebből számukra az is következik, hogy egy *phüsis* sem létezhet a neki megfelelő *hüpostasis* nélkül. Így az antiókiiai szóhasználatban a *hüpostasis* éppúgy jelenthet egyéni természetet, mint egyedi létezőt. Ha tehát Krisztus teljesen isteni és emberi valóság, akkor Krisztusban két *phüsis*-nek és két *hüpostasis*-nak kell lennie. Ezért más módon próbálják Krisztus egységét kifejezni. Minden természet egy *prosópon*-ban (megjelenési forma) nyilvánul meg, és minthogy Krisztusban a két *phüsis* egybekapcsolódik (*sünapheia*), a kettőnek egy közös *prosópon*-ban, az egység *prosópon*-jában kell megmutatkoznia. Krisztus egységét tehát nem ontológiai, hanem fenomenológiai síkon magyarázzák: egy létezőnek mutatja magát a világban [90]. Amíg saját szóhasználatukhoz ragaszkodtak, az antiókiiaiak szükségképpen félreértették Alexandriai Cirill krisztológiáját. Amikor Cirill a megtestesült Ige egy *phüsis*-éről és egy *hüpostasis*-áról beszél, ezen az antiókiiaiak nem Jézus ontológiai egységét értették, hanem Krisztus emberi valóságának tagadását. Ugyanakkor Cirill a szélsőségesebb antiókiiaiak formuláiban lát eretnekséget – amint erre később részletesebben is kitérünk.

Az antiókiiai teológusok érdeme, hogy megvédik Krisztus teljes emberi valóságát, és kiemelik az ember Jézus tevékeny szerepét megváltásunkban. Tanításuk Achillesz-sarka azonban az a mód, ahogyan Krisztus egységét leírják. Nincsenek megfelelő fogalmaik és szavaik arra, hogy Krisztus létegyységét kifejezzék; nem mondják meg elég világosan, hogy ez az egység az Isteni Igén, mint egyetlen személyes alanyon alapul. Ennek ellenére találunk olyan

antiókiái szövegeket, amelyek egészen közel állnak a későbbi kalkedoni dogma megfogalmazásához. Így például: „Meváltásunkért (az Isteni Ige) vállalta, hogy emberré legyen, és kinyilvánítsa magát mindenkinek. Magára vette mindazt, ami az emberi természethez tartozik...” [91] Ebből a szövegből világos, hogy Theodor számára az az állítás, hogy a „Logosz magára veszi az embert” nem jelent kevesebbet, mint hogy „a Logosz emberré lett”.

Az alexandriai és az antiókiái krisztológiai irányzat végül is két egymással szembenálló táborra fejlődött az Egyházban; az efezusi zsinaton a Nesztóriuszt követő püspökök meg sem jelentek, külön ülészetek, és a két tábor kölcsönösen kiközösítette egymást. Itt nem akarok kitérni a nesztoriánus eretnekség elítélésével kapcsolatos politikai cselszövésekre, sem arra a tisztán történeti kérdésre, hogy Nesztóriusz maga nesztoriánus eretnek volt-e vagy sem. A figyelmet inkább arra a krisztológiai problémára akarom összpontosítani, amelyet az efezusi zsinat részben tisztázott, és arra a nesztoriánus tévedésre, amelyet elítélt.

Az „egyetemes botrányt” (*skandalon oikoumenikon*) az Egyházban Cirill szerint az váltotta ki, hogy Nesztóriusz tagadta Mária Istenanya (*Theotokos*) voltát. Az Istenanya cím az Egyház ige hirdetésének és liturgiájának már szerves része volt, és elvetése egy még alapvetőbb problémát hozott felszínre: a nesztoriánusok nem akarták elismerni, hogy maga az Isten szenvedett emberségében. Ez a kettős tagadás nagy vihart kavart fel, mert az Egyház nagy része felismerte: a nesztoriánus krisztológia végső fokon a megtestesülés és a megváltás valóságának kétségbevonásához vezet.

Teológiai szaknyelven a nesztoriánus tévedés lényege, hogy nem tudták elfogadni a hagyományos *communicatio idiomatum* elvét. Az Újszövetségtől kezdve az Egyház ige hirdetése, liturgiája és teológiája olyan krisztológiai beszédmódot alakított ki, amelyben az isteni vagy emberi természetet jellemző tulajdonságokat (*idiomata*), tevékenységet, illetve szenvedést az egy és ugyanazon személyes alanyról kell állítanunk, függetlenül attól, hogy ezt az egy személyes alanyt emberi vagy isteni természete szerint jelöljük meg. Tehát helyesen mondjuk, hogy Isten maga szenvedett és halt meg a keresztfán, hogy az Isteni Ige kisgyermek volt; de másrészt azt is valljuk, hogy ez a názáreti ács Isten Fia, ez a galileai próféta maga az Isten. Azért beszélhetünk így, mert egy és ugyanaz az alany valóban Isten és valóban ember, és mindkét természet tulajdonságait birtokolja. Ugyanebből az elvből következik, hogy Isten örök Fiának Mária az édesanyja, és Mária Istenanya. Ezzel nem azt mondjuk, hogy Mária a Fiú istenségének eredete, hanem azt, hogy a Fiú emberi természete szerint Máriától született. Az anya sohasem egy „emberi természetnek”, hanem mindig egy „személyes alany”, a tőle születő gyermeknek az édesanyja. Ha tehát a gyermek Jézus és a Fiúisten egy és ugyanaz a személyes alany, akkor Mária valóban az Isten anyja. Ezért lesz Mária istenanyaságának elismerése az igaz hit próbaköve: aki Mária istenanyaságában hisz, ezzel azt is megvallja, hogy az isteni és emberi valóság olyan szoros ontológiai egységet alkot Jézusban, hogy Jézus valóban az emberré lett Fiúisten. A két hitigazság egymást kölcsönösen feltételezi.

Nesztóriusz később elfogadta ugyan a *theotokos* cím jogosultságát, de csak abban az értelemben, hogy „Mária az Isteni Ige elválaszthatatlan templomának anyja”, vagyis annak az ember Jézusnak az anyja, aki, mint az Ige élő temploma, elszakíthatatlanul egyesült az Isteni Igével. Bár ez a fogalmazás hangsúlyozza az Ige és az ember Jézus elválaszthatatlan kapcsolatát, mégsem tudja kizárni azt a következtetést, hogy Krisztusban ténylegesen két személyes alany van.

## 8. Az efezusi és a kalkedoni zsinat (431, 451)

Az efezusi zsinat, amelyet a nesztoriánus vita eldöntésére hívtak össze, alexandriai Cirill és követőinek befolyása alatt állt. Felolvasták Cirillnek Nesztóriuszhoz intézett második levelét, és a zsinat ünnepélyesen elfogadta, mint a niceai hitvallással megegyező szöveget. Ezzel a zsinat kimondta, hogy az Ige és az ember Jézus egysége nemcsak „az akarat egységén vagy isteni

tetszésen” alapul, és nem is csak egy *prosópon* (megjelenési forma) felvételéből áll. Az Isteni Ige, aki „azzal, hogy *kath' hüpostasin* (valóságosan) egyesítette magával az értelmes lélek által élő testet, kimondhatatlan módon emberré lett, és Emberfiának hívták”. Cirill levelének másik fontos szakasza az Istenanyáról szól:

Nem az történt, hogy először egy közönséges ember született a szent Szűztől, akire azután leszállott az Ige; mi azt állítjuk, hogy az Ige már az anyaméhben egyesült a testtel, és így átment a születés folyamatán, és ezzel a testi születést magáévá tette. [...] Ezért a szentatyák a szent Születet habozás nélkül Isten anyjának (*theotokos*) nevezték [92].

Amint fentebb említettem, az antiókiai irányhoz tartozó püspökök elváltak Cirill követőitől, külön ülészeket, és kölcsönösen kiközösítették egymást. Így a zsinat következtében a szakadás az Egyházon belül még nagyobb lett, mint előtte. A „keletiek” (így nevezték az antiókiaiakat) semmi áron sem voltak hajlandók Cirill szövegét elfogadni. 433-ban azonban Cirillnek és János antiókiai püspöknek sikerült olyan egyeztető szöveget megfogalmazni, amely mindkét párt igényeinek eleget tett. Azt vallották, hogy ugyanaz a Jézus Krisztus „teljes értelemben Isten és értelmes lélekből és testből álló ember, ... istenségében egylényegű az Atyával, és egylényegű velünk emberségében”. Két *phüsis*-t ismertek el Krisztusban, de ugyanakkor állították a két *phüsis* egységét is. Ennek az egységnek az ontológiai alapját azonban még nem sikerült megfogalmazniuk.

A békesség nem sokáig tartott. Eutükhész, az egyik konstantinápolyi kolostor vezetője, Cirill krisztológiai formuláinak szélsőséges magyarázatával újra felszította a vitát. Meggyőződése szerint Krisztus ugyan két *phüsis*-ből jött létre, de a megtestesülés után Krisztusban csak egy *phüsis* van. Azt sem fogadta el, hogy Krisztus embersége velünk egylényegű [93]. Amikor egy helyi zsinat Konstantinápolyban elítélte, más püspökökhöz fellebbezett. Dioszkürosz volt Cirill utódja az alexandriai püspöki székhelyben; az ő vezetésével és nagyszámú szerzetes részvételével harcos támadás indult az Eutükhészt elítélők ellen. Ezt a csoportot a történelem a monofizita mozgalom néven tartja számon, mert csak egy *phüsis*-t ismert el Krisztusban. Cirill kétértelmű formuláit téves irányban magyarázták: Az ő gondolkodásukban – vagy legalábbis, ahogyan Flaviánusz konstantinápolyi püspök és Nagy Szent Leó, Róma püspöke értette szóhasználatukat – Krisztus egy *phüsis*-e egy természetet jelent. Ez pedig feltételezi az istenség és emberség olyan egybeolvadását, amely Krisztus valóságos isten- és valóságos embervoltát tagadja. Minthogy a megtestesülés alapvető misztériumának megértése került veszélybe, Leó szükségesnek tartotta a katolikus tan világos kifejtését Flaviánuszhoz (Konstantinápoly püspökéhez) intézett hosszú dogmatikus levelében, amely *Tomus ad Flavianum* néven ismeretes. Felhasználva a nyugati krisztológia világos terminológiáját, a levél Krisztusban egy *persona*-t és két *natura*-t állít, s ezzel kizárja mind a nesztorianizmust, mind a monofizitizmust. Mesterien kiegyensúlyozott fogalmazásban fejti ki Leó egyrészt a két természet jellegének megmaradását, másrészt az emberi és isteni tulajdonságok, tevékenységek és szenvedések ugyanazon egy személyhez tartozását:

Az egy személyben egyesült két természet mindegyikének sajátos jellege tehát megmarad: az isteni fenség magára veszi az alacsony emberi sorsot, az erő a gyengeséget, az örökkévalóság a halandóságot; és azért, hogy megfizesse a mi bűnös állapotunk adósságát, a sérthetetlen természet egyesült a szenvedésnek alávetett természettel, úgy, hogy – amint a mi gyógyításunknak megfelelt – „az egy és ugyanazon közvetítő Isten és ember között, az ember Krisztus Jézus” meghalhasson az egyik természetében, és ne halhasson meg a másikban. Így tehát az igaz Isten egy igaz ember teljes és hiánytalan természetével született; teljes a maga isteni természetében, és teljes a mienkben... [94]

Egy ideig Eutükhész pártja kerekedett felül. 449-ben egy efezusi gyűlés elmozdította hivatalukból a monofiziták fő ellenfeleit: ezt a gyűlést Leó pápa „rablózsínatnak” minősítette (nem *concilium*, hanem *latrocinium*), és döntéseit egy római zsinat elvetette. II. Theodóziosz bizánci császár halála után utódja új zsinatot hívott össze Kalkhedonba. Ott felolvasták Leó Flaviánuszhoz írt levelét, és a résztvevő 520 püspök felkiáltott: „Péter szólt Leó által.” Péter apostol hitét ismerték fel Leó tanításában, amely aztán útmutatóul szolgált a zsinat által kidolgozott szöveg számára.

Újabb kutatások kimutatták, hogy a kalkedoni dogmatikus határozat nem azzal a céllal készült, hogy önmagában álló hitvallás legyen. A zsinati atyák saját szövegük elé iktatták a niceai és konstantinápolyi hitvallást, amelyekről elismerték, hogy elégséges a hit teljes megismeréséhez. Az új határozat megszővegezésének nem az volt a célja, hogy a már meglévő hitvallásokat egy jobbal helyettesítsék, hanem hogy az új eretnek tanokkal szemben kifejtsék a niceai-konstantinápolyi hitvallás egy tételének értelmét: „... megtestesült... és emberré lett”. A kalkedoni dogmatikus határozat tehát csupán a hitvallás egy tételéhez fűzött magyarázat, és csak a hitvallás szentháromságos üdvösségtervének távlatában kapja meg teljes értelmét [95]. Nem lehet azzal vádolni – mint számos dogmatörténész teszi –, hogy nyelvezete „statikusan merev és metafizikus”, és ezzel egyoldalúan metafizikussá tette a krisztológiát. Hiszen az Atyák arra szánták, hogy az egyházi hitvallással együtt olvassuk és értelmezzük, nem pedig önmagában, mintha teljes krisztológiai szintézis volna. Fontossága miatt közöljük a teljes szöveget:

A szentatyákat követve, mindnyájan egyhangúlag tanítjuk, hogy egy és ugyanazt a Fiút valljuk, a mi Urunkat, Jézus Krisztust; ugyanő tökéletes istenségében és ugyanő tökéletes emberségében; valóban Isten és ugyanő valóban értelmes lélekből és testből álló ember. Az Atyával egylényegű istensége szerint és ugyanő velünk egylényegű embersége szerint; mindenben hasonló hozzánk a bünt kivéve. Az idők kezdete előtt az Atyától született istensége szerint és ugyanő született a végső időkben, értünk és a mi üdvösségünkért, az istenszülő (*theotokos*) Szűz Máriától embersége szerint. Egy és ugyanő: Krisztus, Fiú, Úr, Egyszülött, akit két természetben (*phüsis*), (mint) összevegyülés, változás, megosztás és szétválasztás nélkül (létezőt) ismerünk meg. A természetek különbözőségét az egyesülés sohasem szüntette meg, hanem mindegyik természet saját jellege épen marad, és a kettő egy személlyé (*prosópon*) és egyetlen személyes alannyá (*hüpostasis*) kapcsolódik össze. Nem tagozódik, és nem osztódik két személyre, hanem egy és ugyanő: egyszülött Fiú, Isten, Ige, Úr Jézus Krisztus, amint azelőtt a próféták szóltak róla, amint maga Jézus Krisztus tanított minket, és amint az atyák hitvallásban ránk hagyományozták [96].

Ha megvizsgáljuk a kalkedoni dogmatikus határozat tartalmát és megfogalmazását, egyetlen új elgondolást vagy kifejezést sem találunk benne: az alexandriai és antiókiai hagyomány legértékesebb elemeinek szintézise, bár a *Tomus ad Flavianum*-on keresztül a nyugati krisztológia is befolyásolta. De éppen ez az „ökumenikus” jelleg ad a nyilatkozatnak különleges fontosságot [97].

1. A történelemben ez volt az első alkalom, amikor egy, a Keletet és Nyugatot egyaránt képviselő egyetemes zsinat képes volt világosan kifejteni a Krisztusban található egységet és különbözőséget. Az antiókiai nyelvből átvette a *phüsis* szót, hogy kifejezze azt, ami kettős Krisztusban, de ugyanakkor elmélyítette az egységre vonatkozó elgondolásukat azzal, hogy az antiókiai *prosópon*-hoz mint magyarázatot hozzatette Cirill *hüpostasis*-át: „a két *phüsis*... egy *prosópon*-ban és egy *hüpostasis*-ban egyesül”. Ezeket a szakkifejezéseket a zsinat nem filozófiai vizsgálat eredményeként fedezte fel, nem is adott róluk pontos meghatározást, hanem ösztönszerűleg felismerte, hogy az adott kultúrkörnyezetben ezek a kifejezések képesek leginkább arra, hogy kifejezzék a megtestesülés misztériumát, egybefogják az Egyház különböző teológiai irányait, és kizárják a divatos tévedéseket. Későbbi teológusok feladata lett,

hogy e kifejezések pontos értelmét meghatározzák. Annyi azonban a szövegből is kiderül, hogy amikor a zsinati atyák a *prosópon* szó megvilágítására a *hüpostasis*-t használták, ezzel hangsúlyozni akarták, hogy Krisztus egysége nem csak fenomenológikus, hanem ontológiai egység. Nemcsak egynek tűnik, hanem valóban egy személyes alany. A zsinati szöveg tehát a *hüpostasis*-t nem az antiókiái iskola által használt sztoikus értelemben veszi, mint egyedi természetet (ebben az esetben Krisztusról két *hüpostasis*-t kellene állítania); hanem a *Tomus ad Flavianum*-ban használt *persona* fogalmához közelálló értelemben: olyan személyes alanyt jelöl, akinek isteni és emberi természetet, isteni és emberi tulajdonságokat kell tulajdonítanunk. Így a krisztusi misztérium „nyomására” világosabbá válik a személy fogalma (amely a Szentháromság teológiájában már előbb alkalmazást nyert): a személy nem jelenti szükségképpen az egyedi természetet. Ez a jelentés eddig ismeretlen volt a pogány hellenista kultúrában, de mostantól fogva döntő fontosságú lesz a Szentháromság, Krisztus, sőt az ember misztériumának megértésében is [98].

2. Sok történész a kalkedoni dogmát úgy próbálta beállítani, mint a kereszténység (indokolt vagy indokolatlan) hellenizálását; de éppen az ellenkezője igaz: a hellenizálás újabb (monofizita) formáját hártotta el. Az Egyház ugyan felhasználja a hellenista műszavakat, de – amint láttuk – fokozatosan átalakítja jelentésüket, hogy alkalmasabbá váljanak a keresztény hit titkainak kifejezésére. Érdekes megfigyelnünk, hogy éppen a monofizitizmus fogadja el kritika nélkül a hellenista elveket: a Logosz és az emberség egybeolvadása megfelel annak a hellenista gondolkodásmódnak, amelyet nyersebb és nyíltabb formában már az arianizmusban is megtaláltunk. Mind az arianizmus, mind a monofizitizmus Krisztust, mint egy közbenső lényt fogja fel a transzcendens Isten és az ember között. Ha Krisztus nem egylényegű (*homoousios*) velünk, akkor nem lehet igazi ember, hanem fölöttünk áll. Ha pedig Krisztus emberi természetét istensége magába olvasztotta, akkor az Isten Fia nem lehet igazán transzcendens Isten sem, minthogy a Logosz és az emberség egy, az Istennél alacsonyabb természetbe olvadt össze. Kasper így ír erről:

Az istenség és emberség összeolvadása, ahogyan Eutükhész elgondolta, tökéletesen megfelelt a hellenista gondolkodásmódnak, és éles ellentétben állt a keresztény gondolkodással, amely hangsúlyozza az Isten és ember közti minőségi transzcendenciát. A Szentírásban alapvetően fontos az a tény, hogy az ember nem Isten (Ez 28, 1. 9), és Isten nem ember (Sám 23, 19; 1Sám 15, 29; Hóz 11, 9). A keresztény hitben bármiféle isten-emberi vegyülék vagy közbeeső létező elképzelhetetlen. A kalkedoni zsinat, éppúgy, mint a niceai, hellenista kifejezésekkel olyasmit fejez ki, ami lényegében nem-hellenista, sőt anti-hellenista [99].

3. Ez a szavak körül folyó vita első olvasásra értelmetlen szörszálhasogatásnak tűnhet: „sok hűhó semmiért”. De ha jobban megvizsgáljuk a kalkedoni szöveget, be kell látnunk, hogy megváltásunk metafizikai alapjait tisztázza és védelmezi. Ha ugyanis a nesztoriánusoknak van igaza, és az Isteni Ige csak egy közös megjelenési formában kapcsolódott az ember Jézushoz, akkor Isten nem vette magára bűneinket és szenvedéseinket, akkor Isten maga nem halt meg értünk emberi természetében. De ha a monofizitáknak van igazuk, a megtestesülés akkor is elveszti igazi valóságát: akkor ugyanis Isten nem lett volna testvérünk, felebarátunk, mindenben hasonló hozzánk a bűnt kivéve. Továbbá, az ember nem üdvözülhetett volna, mint ember: azért, hogy Krisztushoz hasonuljon, fel kellett volna adnia igazi embervoltát.

Bár a monofizitizmust az Egyház hivatalosan elítélte, szelídebb formában sok katolikus gondolkodásmódjában a legújabb időkig fennmaradt. Nekünk sem könnyű elfogadni Krisztus egyszerű, időben, térben és kultúrában korlátolt földi emberségét, úgy, ahogyan az Evangéliumok élénk állítják. Pl. sokáig nem mertünk szembenézni azzal a ténnyel, hogy az ember Jézus bizonyos dolgokat nem tudott, és valódi kérdéseket intézett embertársaihoz.



Látnunk kell azonban a kalkedoni dogma negatív következményeit is. Mint minden dogmatikus döntésnél, bizonyos igazságok pontos meghatározása és hangsúlyozása azzal a mellékhatással jár, hogy más igazságok háttérbe szorulnak, és az a nagyobb egész, amelynek a definiált dogmatikus igazság csak része, kevesebb figyelmet kap.

1. A későbbi időkben a kalkedoni dogmát mindinkább önmagában, az Egyház teljes hitvallásától elkülönítve értelmezték. Nem a krisztológia egy szempontjának kifejtését látták benne, hanem az egész krisztológiai tanítás összefoglalását.

2. El kell ismerjünk, hogy a monofiziták egy valódi keresztény igazságot torzítottak hellenista eretnekséggé, – és a kalkedoni dogma hatására ez az igazság egészen a legújabb időkig feledésbe merült. Szent Pál ugyan Fiúnak nevezi Jézust földi életében, de ugyanakkor azt állítja, hogy Krisztus Jézus „Isten Fiává tétel hatalomban a megszentelő Lélek szerint a holtak közül való feltámadása által” (Róm 1, 3-4). Ő, aki kezdettől fogva Isten formájában volt, kiüresítette önmagát, felvette a rabszolga formáját, de a kereszthalál tartó engedelmsége révén Isten fölmagasztalta Őt, és a mindenk fölötte való isteni nevet adta neki (Fil 2, 5-11). Az Apostolok Cselekedeteiben megőrzött ősi kérügma szerint Péter kijelenti a népnek, hogy a feltámadás által „Isten Úrrá és Messiássá tette azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek” (2, 36). Szardeszi Melitó azt hirdeti Krisztusról: „Eltemették, mint embert, de mint Isten támadott fel halottaiból, mert természete szerint Isten és ember volt.” [100] Bár Origenész nem tagadja, hogy Jézus mindörökké ember marad, de vallja a feltámadása utáni megistenülését is [101]. A patrisztikus hagyomány tehát a szentírási szövegek nyomán azt tanította, hogy az ember Jézus a feltámadás által megistenült. Ez a megistenülés azonban nem semmisítette meg, hanem tökéletessé tette emberségét: a Szentlélektől egészen átformálva, teljes mértékben részesül Isten dicsőségében és hatalmában. Emberi teste már nem fátyol, amely elfedné és letompítaná az isteni fényességet, hanem olyan átlátszó közeg, amely az isteni dicsőség teljességét közvetíti számunkra.

A kalkedoni határozat egyetemes elfogadásával a teológusok figyelmét elsősorban a megtestesülés mozzanata kötötte le, és az isteni és emberi elem viszonyát Krisztusban csupán statikus, metafizikus módon vizsgálták. Így a krisztusi misztérium megértésében való előrehaladás bizonyos veszteséggel is járt: az az üdvösségtörténeti látásmód, amely Krisztus életében két szakaszt különböztet meg, a földi, szolgáló és szenvedő Krisztus történetét, és a megdicsőült, teljhatalmú Emberfiát, mindinkább háttérbe szorult a teológiai gondolkodásban. Hozzátehetjük még, hogy ezzel a krisztológia és antropológia kapcsolata is meggyöngült: az ember személyes üdvösségtörténetét egyre kevésbé vizsgálták a Krisztus történetével való összefüggésben, mint a Krisztus történetében való fokozatos részesedést [102].

3. Fontos volt annak hangsúlyozása, hogy az isteni és emberi természet az egy Krisztusban „összevegyülés, változás, megosztás és szétválasztás nélkül” létezik. A zsinati döntés összefüggésében ez azt jelenti, hogy Krisztus embersége az isteni természettel való egyesülésben teljesebb ki [103]. Ez a gondosan kiegyensúlyozott megfogalmazás a későbbi korok átlagteológusában olyan leegyszerűsített elképzeléshez vezetett, amely szerint a két természet szinte párhuzamos egymással, egy „szinten van”, de „mint a víz és olaj”, nem keveredik – J. A. T. Robinson suta, de népszerűvé vált karikatúrája szerint [104].

El kell ismernünk azt is, hogy Kalkhedon hallgat arról, hogy a két természet tevékenysége hogyan viszonyul egymáshoz. Ezzel kapcsolatban Leó pápa levele többet mond, és a jövő felé mutat: „Mindegyik természet a neki megfelelő tevékenységet végzi, de a másikkal való közösségben: az Ige azt teszi, ami az Ige sajátja, míg a test azt kivitelezi, ami a testé.” [105]

## 9. A II. és III. konstantinápolyi zsinat (553, 680-681)

A kalkedoni zsinat ugyan szintézist teremtett az antióki és alexandriai krisztológia között, de nem hozta meg az Egyháznak az óhajtott egységet és békét. A monofizita irányzat tovább folytatódott, sőt megnyerte a császár támogatását is. A nesztorianizmusra hajló teológusok pedig

a kalkedoni dogmát úgy értelmezték, mintha a Krisztus egy *hüpostasis*-a a két természet egyesülésének eredménye volna.

A II. konstantinápolyi zsinat kifejtette a kalkedoni dogma helyes értelmezését: Krisztusban az egy személy és az egy *hüpostasis* nem a két természet összekapcsolódásából keletkezett, hanem mint az örök Isten Fia, a Szentháromság Második Személye öröktől fogva létezett [106]. Ez az örök Isteni Személy vett fel egy teljes emberi természetet, és ebben kereszthalált szenvedett [107].

A III. konstantinápolyi zsinat még egy további fontos kérdést tisztázott. Egyes mérsékelt monofiziták elfogadták ugyan Krisztusban az emberi természetet, de tagadták emberi akaratát; mások elismerték az emberi akarat létezését, de tagadták annak bármiféle saját tevékenységét. Mindenáron meg akarták őrizni Krisztus egységét, és a két akarat feltételezése szerintük szükségképpen megosztotta volna Krisztust. Agatho pápának a bizánci császárhoz intézett levelében kifejtett tanítását követve, és Szent Maximus gondolatait is felhasználva, a zsinat szükségesnek tartotta, hogy világosan kifejtse: Krisztusban megvan az emberi akarat, és ez az akarat tevékeny is. Miután megismétli a kalkedoni meghatározást, a zsinati szöveg így folytatja:

A szentatyák tanítása szerint hasonlóképpen hirdetjük, hogy Krisztusban két természetes akarat és két természetes tevékenység van, szétválasztás és változás, megosztás és összevegyítés nélkül. A két természetes akarat nem áll ellentétben egymással, amint az eretnekek állították, hanem emberi akarata készségesen követi mindenható, isteni akaratát, nem száll szembe, és nem ellenkezik vele, sőt aláveti magát. Amint a bölcs Athanáz mondta: szükséges volt, hogy a test akarata tevékeny legyen, de az is, hogy alávesse magát az isteni akaratnak. Mint ahogy az Ő testét az Isteni Ige testének valljuk, és valóban az, úgy a testének természetes akaratát is az Isteni Ige akaratának valljuk, és valóban az, mint ahogy Ő maga kijelentette: Nem azért szálltam le a mennyből, hogy a magam akaratát cselekedjem, hanem annak akaratát, aki engem küldött. Testi [emberi] akaratát a magáénak mondja, hiszen a test is sajátja lett [108].

Ugyanaz a négy görög határozószó (szétválasztás, változás, megosztás és összevegyítés nélkül), amelyet a kalkedoni szöveg a két természet viszonyának jellemzésére használt, itt a két akarat viszonyát írja le. A szöveg nemcsak azt az erkölcsi tényét állítja, hogy az emberi akarat alárendeli magát az isteni akaratnak, hanem metafizikai igazságot hangsúlyoz: ez az emberi akarat az Isteni Ige akarata. Az a tény, hogy az emberi akarat az isteni személy sajátja, kizár Krisztusban minden megosztottságot.

A zsinat Krisztus emberi akaratáról szóló tanítása a modern ember igen fontos kérdésére ad választ: Jézus valóban szabad ember volt. Emberi szabadság nélkül hiányzott volna benne az, ami leginkább emberré tesz bennünket: küzdenünk kell a jó szabad választásáért, önmagunkat csak fokozatosan, szabad elhatározások sorozatán keresztül valósíthatjuk meg.

A zsinati tanítás továbbá megvilágította azt a fontos igazságot, hogy Isten ingyen ajándéka folytán emberi szabadság váltotta meg az emberi szabadságot; másképpen fogalmazva: megváltásunkat a Fiúisten szabad emberi tevékenységének köszönhetjük.

A III. konstantinápolyi zsinat határozatával a krisztológia legfontosabb igazságai klasszikus fogalmazást nyertek. E dogmák azonban nem a krisztológia fejlődésének felülmúlhatatlan végpontját jelzik. Inkább útjelzők, amelyek minden következő nemzedéket óvnak a zsákutcáktól, és megjelölik a fejlődés helyes irányát, amelyben Krisztus titkának egyre mélyebb megértésére és pontosabb kifejezésére törekedhetünk.

## Harmadik fejezet: A középkor krisztológiája

A középkor gazdag és változatos krisztológiájából itt csak három szemelvényt mutatok be: Szent Bernát, Szent Anzelm és Szent Tamás gondolatvilágát. Szent Bernát Krisztusról szóló tanítása a szentatyákét folytatja, de az újkort elővételező, szinte modern érzékenységgel. Szent Anzelm a patrisztikus és skolasztikus teológia között mintegy félúton áll, de a Krisztus elégtételéről szóló gondolatai egészen napjainkig erősen befolyásolták a megváltástan fejlődését. Szent Tamás a skolasztikus krisztológia klasszikus és ma is fontos szintézisét teremti meg [109].

### 1. Clairvaux-i Szent Bernát

A monasztikus közösségekben a középkor folyamán is tovább élt és fejlődött a patrisztikus teológia öröksége, módszere és eszménye. A figyelem központja azonban eltolódott: még inkább, mint a patrisztika korában, a hit misztériumait nem annyira önmagukban, hanem elsősorban a személyes és közösségi lelkiéletre való vonatkozásukban vizsgálták. A szótériológiában ez azt jelentette, hogy a hangsúly eltolódott az „objektív” megváltástól a „szubjektív” megváltás felé.

Szent Bernátot sokan az utolsó egyházatyának nevezték, mert gondolatvilága a patrisztikus teológia egyénien átgondolt és átélt szintézisét nyújtja. Krisztológiájában talán minden egyházatyánál következetesebben kidolgozza Krisztus történetének és az ember lelki fejlődésének összefüggéseit [110]. Amint az Atya az egész Krisztust nekünk adta, úgy életének minden titka is „értünk” van, „a mi javunkat szolgálja”. [111] Mindaz, amit Jézus születésétől kezdve, nyilvános működésén és kereszthalálán át mennybemenetelig és a Szentlélek elküldéséig tett és szenvedett, arra szolgál, hogy lelkünket sokféle szükségében megsegítse.

Bernát szerint az eredeti bűn abban állt, hogy az első ember olyan tudásra akart szert tenni, amellyel Isten létszintjére emelkedhet: önkényesen akarta meghatározni a jó és a rossz mibenlétét. Ádám utódai ugyanezzel próbálkoznak. A bűn tehát elsősorban az emberi szellem vétke: kísérlet arra, hogy a teremtett szellem önmaga és a valóság rendjének abszolút meghatározója legyen, megtagadva ezzel saját teremtményi létének igazságát. A bűn következményei pedig magából a bűn természetéből folynak. A hamis önbirtoklásra törekvés eltorzítja az ember szellemi természetét. Az ember ugyanis az Isten Fiának képére teremtett, az Isten Fia pedig az Atya tökéletes képmása. Azzal, hogy az emberi szellem az öntörvényű morális tudás révén az abszolút szellem létfokára törekszik, éppen saját szellemi természetét torzítja el: elvesz a jó megvalósítására való szabadsága, romlandó teste lehúzza a szellemi öröme világából az evilági élet bűnös gyönyöreire felé; most már csak azt képes tudni, értékelni és kívánni, ami a mulandó test világába tartozik. Ám, ha a bűn el is torzítja az emberben az Isten képét, nem tudja teljesen lerombolni.

A megváltás folyamatát Szent Bernát többféle fogalmi keretben vázolja fel. Ezek közül itt csak kettőt említek. Az első lényegében antropológiai téma, krisztológiai vonatkozásokkal. A másik elsősorban Krisztus történetének állomásait tárgyalja, de antropológiai jelentőségük kiemelésével. A megtestesült Ige történetének minden egyes állomása az ember megváltásának egy-egy szakaszát eredményezi.

1. A bűnös ember nem mer szembenézni eltorzult énjével, inkább szétszóródik földi élvezetekben. A megtérés akkor kezdődik, amikor az Isten hívó szava felrázza a lelket, és arra indítja, hogy szembenézzen önmagával, és felismerje lelke nyomorúságát. Ezt az állapotot az jellemzi, hogy „megismerjük az Igazságot önmagunkban”. Az „Igazság” itt magát Krisztust jelenti. De hogyan ismerheti meg a bűnös Krisztust, az Igazságot, ha közvetlenül csak saját bűnös állapotát ismeri fel, és csak önmagát ítéli meg? Azért tudja megítélni önmagát az Igazság fényében, mert már valamiképpen ismeri az Igazságot; lelkének jelen állapotát csak akkor tudja

elítélni, ha már legalábbis sejti, hogy mint Isten tiszta képmásának és hasonlatosságának, milyennek kellett volna lennie. Tehát az ember reális önismerete és önmaga elítélése már feltételezi Krisztus közvetett ismeretét.

Amikor a bűnös felismeri saját nyomorúságát, előbb-utóbb azt is megtapasztalja, hogy csak az Isten irgalma mentheti meg. Azzal, hogy megéli, mennyire rászorul az irgalomra, saját magában is kifejleszti az embertársai iránti könyörületet és megértést. A bűnös saját nyomorúságának élményén keresztül érzi át és teszi magáévá embertársai nyomorúságát:

Amint a tiszta igazságot csak a tiszta szív látja, úgy a testvér nyomorúságát a nyomorult szív valóságosabban tapasztalja meg. De ahhoz, hogy átélhesd a másik nyomorúságát, először el kell ismerned saját nyomorúságodat; így felebarátod lelkiállapotát megtalálod a magadéban, és önmagadból kiindulva tanulod meg, hogyan segíthetsz rajta. Ezzel Üdvözítőnk példáját követed, aki vállalta a szenvedést azért, hogy megtanuljon együttérezni a szenvedőkkel [112].

A megtérő bűnös nem nézi le embertársait, mint a farizeus, aki azért ad hálát Istennek, hogy nem olyan, mint a többi ember, rabló, gonosz és házasságtörő. Inkább minden embert testvérként magához ölel, hiszen velük együtt ő is az Isten megbocsátó irgalmára szorul. Azzal, hogy a lélekben kifejlődik a szolidaritást vállaló irgalmas szeretet, új módon ismeri meg Krisztust. Ti. most már értékeli, és magáévá teszi Krisztus irgalmas szeretetét, aki ingyen szeretetből megosztotta a mi nyomorúságunkat. Ezáltal a lélekben rejtőző isteni képmás fokozatosan megtisztul a bűn okozta torzulásoktól, és a lélek saját megújult öntudatán keresztül egyre tisztábban kezdi megismerni az Istent. Így a megtérési folyamat végén az egyén kész arra, hogy az egyetlen Jegyesnek, az Egyháznak az Igével való tiszta nászában részesüljön: a kölcsönös tökéletes szeretetben (amely együttal ismeret is) az Úrral „egy lélekké” (*unus spiritus*) válik.

2. A második gondolatsor az Igének a megtestesülésben és szenvedésben történő leszállását, továbbá a feltámadásban és mennybemenetelben való felszállását hozza párhuzamba a bűnös ember megtérésének állomásaival, amelyen a Krisztussal való teljes egyesülés felé halad. Minthogy a bűnös a test rabja, az Isten Fia maga is testté lesz, és magára veszi a bűnös minden nyomorúságát. Földi születése, testben való élete és kereszthalála eltakarja isteni dicsőségét és hatalmát. De semmi más módon nem tárhatta volna fel tökéletesebben isteni jóságát és szeretetét, mint éppen a testben való élete és halála által. Ez a szeretet akkor nyilvánul meg legteljesebben, amikor a lándzsa megnyitja a keresztre feszített Jézus szívét, és Jézus emberi szívében az Atya szívének láthatatlan szeretete láthatóvá válik. Mivel a testi ember csak azt tudja megérteni és szeretni, ami a test világába tartozik, az Isten Fia testben való életével és halálával mutatta ki isteni szeretetét. Azzal, hogy szeretetünket tiszta testéhez vonzotta, megtisztította, és Istenhez vonzotta: hiszen a Krisztus teste az Isteni Ige teste.

Ha a bűnös, vagyis a testi ember, hívó lélekkel mélyül el a földi Krisztus misztériumaiban, ha követi tanítását, főképpen a felebarát iránti szeretet parancsát, ha hűségesen hordozza keresztyét, akkor lassanként képessé válik a feltámadott Úr megismerésére és szeretetére. Mind kevésbé lesz szüksége arra, hogy Krisztus földi teste beárnyékolja, vagy letompítsa istenségének vakító sugárzását. Fokozatosan szívébe fogadja a feltámadt Krisztus isteni dicsőségét. De ennek előfeltétele, hogy Krisztus felmenjen a mennybe, azaz megvonja tőlünk érzékeinkkel tapasztalható jelenlétét. Az apostoloknak is szükségük volt a mennybemenetelre, és számunkra is feltétele a lelki előrehaladásnak, hogy Krisztus megvonja tőlünk érzékelhető jelenlétét. Jobb nekünk, hogy Krisztus elmegy: csak akkor kaphatjuk meg a Szentlelket, és csak akkor tudjuk igazán „megízlelni” Krisztust, mint az Isten Igéjét, mint Igazságot és Bölcsességet. Akkor Krisztus, az Isten Bölcsessége olyan gyökeresen átalakítja a lelket, hogy Ő maga lesz a lélek saját bölcsessége. Ezen a fokon az ember a jót már nemcsak értelmi meggyőződésből teszi, hanem azért is mert „jó íze” van (a latin *sapere* ige mindkettőt jelenti: „ízlelni” és „bölcsek

lenni”). A Krisztusban, az Isten Bölcsességében átalakult lélek belső rokonságot érez mindazzal, ami igaz és jó, mert a lélekben lakó Krisztus maga az Igazság és a Jóság.

A lelki fejlődés végén tehát a lélek elnyeri azt, amit azelőtt a bűnben rosszul és hiába keresett: a magasabbrendű tudást. Csakhogy ez a tudás nem Istentől független, önkényes megállapítása az igaznak és az erkölcsi jónak; nem is tesz felfuvalkodottá, mivel ez a tudás az Isten Bölcsességében, Krisztusban való részese. Az alábbi szöveg jól összefoglalja Szent Bernát bölcsességről szóló tanítását, és bemutatja a lelki élet csúcspontját, a léleknek a benne lakó isteni Bölcsességhez való hasonulását:

Ha a bölcsességet, mint az „erény szeretetét” határozzuk meg, véleményem szerint nem térünk el az igazságtól. Ahol pedig szeretet van, ott a lélek már nem erőlködik (*labor*), hanem csak ízlel (*sapor*). Talán a bölcsesség (*sapientia*) éppen a jó ízről (*sapor*) kapta a nevét, mert ha a bölcsességet, mint valami ízesítő fűszert hozzáadjuk az erényhez, attól jóízű lesz, pedig önmagában sótlannak és élvezhetetlennek találtuk. Azt sem gondolnám helytelennek, ha a bölcsességet a jó ízének mondanánk. Ezt az ízt mindjárt az emberi történelem kezdetén elveszítettük. Amióta az őskígyó mérge megfertőzte a szívünk ízlelőképességét, a test érzékisége túlsúlyba került, a léleknek többé nem ízlett a jó, hanem az ártalmas kezdett ízleni. Az ember érzés- és gondolatvilága így ifjúsága óta rosszra hajlik, vagyis az első asszony balga tette óta. Az asszony balgasága a jó ízének elvesztéséhez vezetett, mivel a kígyó gonoszsága félrevezette az asszony balgaságát. A Gonoszság egy ideig győzni látszott, de most már keservesen tapasztalja, hogy amilyen módon egykor győzött, ugyanazon módon győzték le mindörökre; mert lássátok, a Bölcsesség újra betöltötte egy asszony szívét és testét, hogy mi, akiket egy asszony révén a balgaság torzára tett, ugyancsak egy asszony révén a Bölcsességhez hasonuljunk. A Bölcsesség most már folyamatosan győzi le a gonoszságot azoknak a lelkében, akikhez belép, és a maga jobb ízével kiűzi a rossz ízt, amelyet a gonoszság ültetett a lélekbe. Amikor a Bölcsesség a lélekbe lép, letompítja a test érzékiségét, megtisztítja az értelmet, gyógyítja és helyreállítja a szív ízlelőképességét. Az egészséges inyenek már ízlik a jó, ízlik maga a Bölcsesség, amely minden jónál jobb [113].

## 2. Canterburyi Szent Anzelm

Szent Anzelm a hit távlatában vizsgálja, miért lett Isten emberré, és miért halt meg értünk. Kettős céllal írja főművét a megváltásról: *Cur Deus homo?* („Miért lett az Isten emberré?”) [114] A keresztyén hívőknek hitük mélyebb megértését és a kontempláció örömét akarja nyújtani; a zsidóknak és mohamedánoknak pedig a megtestesülés szükségességét saját hitük alapján akarja bemutatni: a megtestesülést (amely egyben a kereszthalált is magában foglalja) egyrészt Isten igazságosságából és irgalmából, másrészt a bűn természetéből vezeti le [115].

Anzelm először azt a patrisztikus elméletet bírálja meg, amely szerint a megtestesülést és a kereszthalált az tette szükségessé, hogy Isten igazságosan győzze le az ördögöt. Anzelm szerint az Istenember halála nem azért volt szükséges, hogy az Isten az ördöggel szemben igazságosan járjon el, hanem azért hogy a világegyetem igazságos rendje érvényesüljön. Ez az igazságos rend megkívánja, hogy az értelmes teremtmény teljesen alávesse akaratát Istennek:

Ez az az egyedüli és teljes tisztelet, amellyel Istennek tartozunk; ezt kívánja meg tőlünk. [...] Aki nem adja meg Istennek ezt a köteles tiszteletet, azt veszi el Istentől, ami az Ővé, és így megsérti Őt. Ebben áll a bűn lényege [116].

Ha valaki más vagyonában vagy becsületében kárt tesz, jóvátételre köteles. Nemcsak a jogtalanul eltulajdonított dolgot kell visszaadnia, hanem ezenfelül olyan kárpótlást kell nyújtania, ami a sértett fél tetszését megnyeri, és ami arányban van azzal a fájdalommal, amelyet sérelme okozott. Ezt nevezzük elégtételnek. Azzal, hogy az ember szabadon engedett az ördög

csábításának, megtagadta az Istennek kijáró tiszteletet, és ezzel megsértette Isten méltóságát. Önmagában tekintve, nyilván semmi sem növelheti, vagy csökkentheti Isten méltóságát. A bűnös ugyan megtagadja Istentől a neki kijáró tiszteletet, de ezzel Istent csak annyiban sérti meg, amennyiben megzavarja a teremtett világ szépségét és rendjét. Ezért vagy büntetést kell akarata ellenére elszenvednie, vagy önkéntes elégtételt nyújtania. Bár Isten irgalma minden elképzelhető irgalomnál nagyobb, mégsem bocsát meg az embernek elégtétel nélkül. Irgalom igazságosság nélkül nem illik Istenhez, mert ez megengedné, hogy Isten országának rendje csorbát szenvedjen. Továbbá: ha az ember igazságtalan cselekedeteit Isten pusztá irgalomból eltörölné, akkor „az igazságtalanság az igazságosságnál szabadabban tevékenykedne”; sőt, az igazságtalanság Istenhez válnék hasonlónak, mivel nem kötné semmi törvény. A valóságban azonban Isten egyszerre és elválaszthatatlanul a legfőbb irgalom és legfőbb igazságosság [117].

Milyen elégtétel felel meg a bűnnek? Minthogy a bűn a végtelen Istent sérti meg, minden bűn végtelenül súlyos sértés. Bűne miatt tehát a bűnös olyasmivel tartozik Istennek, ami nagyobb, mint bármilyen teremtett vagy teremthető valóság; más szóval, az elégtételnek felül kell múlnia mindent, ami nem Isten. Ha ez így igaz, csak Isten adhat megfelelő elégtételt Istennek, mert csak Isten tud olyasmit adni, ami minden „nem Istennél” nagyobb. Ugyanakkor az ember tartozik elégtétellel, nem az Isten. Ezért szükséges, hogy az Isten-ember, aki Isten és ember egy személyben, adjon elégtételt [118].

De mit tud Jézus Krisztus, az Isten-ember, elégtételül felajánlani? Mint teremtmény, egész életén át minden tetteiben engedelmisséggel tartozik Istennek; ezért tettei nem tudhatók be elégtételnek. Ellenben a büntelen Jézus nem „tartozik” meghalni. Az Atya sem róhatja ki Jézusra a halál kötelezettségét: a büntelen Jézussal szemben ez igazságtalanság volna. Jézus azonban önként magára vállalta a halált, azért, hogy bátran szolgálja az igazságosságot [119]. „Odaadta saját drága életét, sőt önmagát adta oda, ilyen páratlan személyt, ilyen páratlan akarat elhatározásával.” [120]

Helyénvaló, hogy az Isten-ember saját életét adja értünk elégtételül. Az ember bűnbeesése az ördög számára az elképzelhető legkönnyebb győzelem volt. Ezért illő, hogy az elégtételben az ember a legnehezebb módon győzzön az ördög felett, ti. a halál elfogadásával és elszenvedésével. A bűn által az ember a lehető legmesszebbre távolodott el Istentől. Ezért az elégtételben a lehető legtökéletesebben kell Istennek adnia önmagát. Ezt tette Krisztus, aki drága életét szabadon áldozta fel. Halála sokkal nagyobb szeretetet érdemelt, mint amekkora gyűlöletet érdemelt minden bűn együttvéve; végtelenül többet adott, mint amennyi szükséges volt a minden bűnért való elégtételhez [121].

Így az Atya mintegy adósa lett a Fiúnak azért, amit a Fiú tett. Ám a Fiúnak nincs szüksége semmiféle ellenszolgáltatásra. Lehetne-e hát jobb megoldás, minthogy a Fiú halála „gyümölcseit” szülei és testvérei javára írja, akiknek erre nagy szükségük van, és akik kedvéért a Fiú emberré lett? [122] Valóban nem képzelhetünk el ennél nagyobb és igazságosabb irgalmat:

Elgondolható-e ennél irgalmasabb bánásmód? Az Atyaisten így szól az örök kínokra ítélt bűnöshöz, akinek semmije sincs, amivel megválthatná magát: „Vedd egyetlen Fiamat, és add oda magad helyett”; a Fiú pedig ezt mondja: „Vegyél engem, és váltsd meg magad”. Lehet-e ennél igazságosabb eljárás? Az, akinek a minden adósságnál nagyobb adományt adjuk, ha megfelelő lelkülettel adjuk, minden adósságunkat elengedi [123].

Jóllehet az „elégtétel” szó már előfordul egyes szentatyáknál, Anzelm szintézise mégis eredeti alkotás, amely igen nagy hatással volt mind a katolikus, mind a protestáns megváltástanra. Manapság több teológus elveti azzal a megokolással, hogy a feudális társadalom gondolkodására épített elmélet, amely szembenáll Jézusnak az irgalmas Istenről szóló tanításával; mások viszont megmutatják, hogy az anzelmi elmélet az újszövetségi megváltástan egyik lényeges oldalát fejezi ki a feudális kultúra fogalmaival. Magam is ezt a nézetet vallom. A

*honor Dei* nem akármilyen tiszteletre vonatkozik. Azt az egyedül Istennek kijáró tiszteletet határozza meg, amely Isten végtelen nagyságát és szentségét megilleti. Azért kívánja meg az egész akarat teljes Istennek adottságát. A bűnös, amennyire rajta áll, ezt a végtelen szentséget sérti meg, és ezért képtelen saját erejéből a végtelenül súlyos sértés szükségszerű következményeitől megszabadulni.

Szent Anzelm elmélete feudális fogalmakhoz kötött, de alapjában véve érvényes válasz arra a minden korban felmerülő egzisztenciális kérdésre: miért engedi meg az Isten az erkölcsi rosszat a világban? Miért enged ekkora hatalmat a gonoszságnak? Ha az ember gonosz tetteit Isten egyszerűen megbocsátaná anélkül, hogy azok alkalmat szolgáltatnának egy mindennél nagyobb jó megvalósítására, akkor a rossz valóban győzne a jó felett ebben a világban. Az Isten tulajdonképpen védekező álláspontra szorulna. Annak az elvnek az alapján, hogy „mentsük, ami menthető”, megbocsátana minden hozzá forduló bűnösnek, de nem fogná be a rosszat a nagyobb jó önkéntelen szolgálatára, hanem engedné, hogy szabadon garázdálkodjék. Ha viszont igaz Anzelm elgondolása, akkor a rossz döntő vereséget szenvedett ebben a világban, mert alkalmul szolgált a végtelenül nagyobb jó, az Isten-embernek a halálban megvalósuló önátadására. Hozzátehetjük: ha Krisztus önátadását helyes lelkülettel magunkévá tesszük, akkor a rosszat saját életünkben is legyőzhetjük.

### 3. Aquinói Szent Tamás

A skolasztikus teológia szociológiai háttérét a 12. és 13. században kialakult egyetemek képezték. A kezdeti idők racionalista túlzásai után a kiérett skolasztikus teológiának sikerült harmonikus viszonyt teremtenie az értelem és a kinyilatkoztatott igazságok között. Célja olyan rendszer kiépítése volt, amelyben minden egyes teológiai igazság az isteni kinyilatkoztatásból vett végső alapelveken nyugszik, és egy összefüggő logikai egészbe illeszkedik. A skolasztikus teológia legmagasabb igényű irodalmi formája a *summa theologiae*; módszerének közvetlen célja az isteni titkoknak az ember által elérhető, analogikus ismerete, amelyet a hit révén elfogadott alapelvekből vezet le.

A skolasztika Szent Tamás gondolatvilágában egyedülálló szintézist ért el, amely a latin atyák örökségét, sőt fordítások révén egyes keleti atyákét is magába illesztette [124]. Szent Tamás a krisztológiát legátfogóbban a *Summa Theologiae* harmadik részében (*quaestiones* 1-59) tárgyalja, miután már megvitatta az Isten misztériumát, a teremtést, az ember bűnbeesését, Istenhez való visszatérését a kegyelem segítségével, valamint az isteni és emberi erények gyakorlását [125].

Az alapelv, amelyre egész krisztológiája épül, az *unio hypostatica*. Szent Tamás szerint a személy egy értelmes természet alanya (*suppositum*): önmagában egy, és bárki vagy bármi mástól különbözik. A megtestesülésben az Ige örök isteni személye úgy tett magáévá egy emberi természetet, hogy ez az ember nem önmagában létezik, hanem az Ige személyében. Az ember Jézusnak az Igével való egysége olyan tökéletes, hogy az Ige örök személye nemcsak az isteni természet alanya, hanem az emberi természeté is. Szent Tamás rövid állítása a misztériumot a maga teljes feszültségében foglalja össze: „»Az Ige testté«, azaz emberré »lett«; mintegy maga az Ige lett személye révén emberré” (III, Q 2, a1-3) [126]. A személy oldaláról nézve, Jézus, az ember, közelebb van az örök Fiúhoz, mint a Fiú az Atyához: hiszen az ember Jézus azonos személy a Fiúval, míg a Fiú az Atyától különböző személy (Q 2, a 9). Az *unio hypostatica* célja a megváltás: Isten azért lett emberré, hogy a bukott ember a megtestesült Ige által visszatérhessen az isteni élet boldogságába.

Krisztus emberségének jellemző vonásait és tökéletességeit Szent Tamás ebből a személyi egységből vezeti le. Mivel Krisztus embersége ilyen kimondhatatlanul szoros egységben van Istennel, úgy illik, hogy minden tökéletességgel rendelkezzen. Így az ember Jézus a kegyelem teljességét birtokolja mind önmaga, mind az emberiség számára. Fogantatása pillanatától kezdve

élvezi Isten boldogító színelátását, és megvan benne az angyalok tudásmódja is. Ezenkívül birtokában van az a jellegzetesen emberi tudás is, amelyet az érzékek révén szerzett. Jézus, az ember, ismeri mindazt, ami az érzékek tapasztalata révén megismerhető. Csak ennek a tapasztalati tudásnak a vonalán beszélhetünk Jézusban növekedésről vagy fejlődésről. Jézus az Evangéliumokban gyakran kérdez, de ez csak pedagógiai eszköz, nem pedig valóságos nem-tudás vagy tanulnivágyás jele. Nem volna helyénvaló, hogy az egész emberiség tanítóját bárki is tanítsa (III Q 7-12). Az Isten Fia Ádám utódainak emberi természetét tette magáévá, hogy így megváltson minket. Emberi természetének csak olyan hiányosságai vannak, amelyeket Isten Ádám bűnének büntetéseként az egész emberi nemre kiszabott: teste szenvedőképes és halandó. De Krisztus emberi lelke, amely lényegi egységben volt testével, szintén részt vett szenvedésében: Jézus testében és lelkében egyaránt szenvedett. Lelke átérezte a szomorúságot és a halálfélelmet. Mindenkinél intenzívebben szenvedett, többféle okból is; közülük ez a kettő a legfontosabb: mindenki bűnét magára vette, továbbá bölcsessége és szeretete révén jobban megértette a bűnök gonoszságát, mint azok, akik elkövették. Így Krisztusban a „bűnbánat” fájdalma minden más emberét felülmúlta. Másodszor, az istenségével tökéletes egységben leélt földi életét semmi bűn nem szennyezte be, sőt telve volt erkölcsi jóssággal. Ezért mindenkinél értékesebb emberi élet volt. Krisztusnak tehát a saját páratlanul értékes életét nehezebb volt szabadon feláldoznia, mint nekünk a bűneink miatt leértékelt életünket (III Q 46 a 6).

A Fiú emberi természete mentes volt nemcsak az eredeti büntől, hanem az abból fakadó rendetlen vágytól (*concupiscentia*) is. Ezért emberi természetének minden egyes képessége úgy végzi a saját feladatát, hogy más képesség nem nyomja el. Gyötrő halálfélelme nem csökkentette akaratának Isten iránti odaadását; mérhetetlen testi és lelki szenvedése nem tette lehetetlenné, hogy lelkének legfelső pontján élvezze Isten boldogító színelátását, még a keresztre feszítés kínjai között is. De fordítva is áll: Isten akaratával egyesült akarata nem nyomta el halálfélelmét, Isten boldogító színelátása nem kisebbitte fizikai és lelki fájdalmát (III Q 14-15).

Az *unio hypostaticá*-ból következik, hogy Jézus egész földi élete, szenvedése, halála, feltámadása és mennybemenetele üdvösségszerző számunkra (III, Q 27-59). Mindazt, amit Jézus tett és szenvedett, Isten tette és szenvedte, emberségének teljes közreműködésével. Ezt az emberséget Szent Tamás, az alexandriai atyákat és Damaszkuszi Szent Jánost követve, „*instrumentum coniunctum divinitatis*”-nak, „istenségével egyesült eszköznek” nevezi.

Tamás megváltástana egységbe foglalja a megváltásra vonatkozó főbb patrisztikus témákat. Bár azt tartja, hogy a megtestesült Ige egész élettörténetének megváltó hatása van számunkra (III. Q 48, a 6), mégis szenvedésének tulajdonít központi szerepet. Krisztus szenvedése szerezte meg számunkra az üdvösséget, mint érdem, elégtétel, áldozat, váltságdíj és létrehozó ok (III Q 48, a 1-6).

Ami az érdemet illeti, Jézus, a Fő, és tagjai, vagyis az egész emberi nem között, igen szoros kapcsolat van. Ezért szenvedése által minden ember számára kiérdemelte az üdvösséget. Szent Tamás elismeri ugyan, hogy a cselekvő alanyt (Krisztust) tekintve, annak minden tette végtelenül érdemszerző számunkra, hiszen az Istenember aktusa. Bizonyos értelemben tehát már életének kezdetén kiérdemelte üdvösségünket. De a cselekvés tárgyát tekintve, Krisztus kínszenvedése volt leginkább alkalmas arra, hogy üdvösségünk érdemszerző oka legyen.

Másodszor: Krisztus szenvedése, mint elégtétel is üdvösségünk forrása. Itt Tamás Anzelm elméletét foglalja össze, két fontos módosítással. Egyrészt Anzelm elmentette azt, hogy Isten megbocsáthatott volna az emberiségnek megfelelő elégtétel nélkül is, de helyénvaló volt, hogy teljes elégtételt kívánjon (III Q 1, a 2). Másrészt, a *Summa* világosan kifejti, amire Anzelmnél csak célzásokat találunk: Krisztus elégtételének túlaradó értéke nemcsak az Istenember életének végtelen méltóságából ered, hanem még közvetlenebbül, szeretetének nagyságából. Szent Tamásnál az elégtétel közvetlen forrása Krisztus szeretete. Ez a „nagy szeretet” messze felülmúlta kivégzői gonoszságát, és végső fokon ez magyarázza meg, miért volt Krisztus szenvedése minden más emberi szenvedésnél nagyobb szenvedés.



Harmadszor: Krisztus szenvedése úgy is üdvösségszerző, mint áldozat. Tamás ugyan idézi Szent Ágoston áldozat-meghatározását, de az áldozat fogalmát Ágostonnál jobban leszűkíti: „szoros értelemben az áldozaton azt értjük, amit az emberek az Istennek kijáró különleges tisztelet kifejezésére tesznek, azért, hogy Istent kiengeszteljék.” Jézus áldozatát csak ebből a szempontból vizsgálja, mint a bűnért való engesztelő áldozatot. Mivel Krisztus szabadon, „a legnagyobb szeretettől ihletve” áldozta fel saját életét, ez igazi, Istennek tetsző áldozat volt (III Q 48, a 3).

Negyedszer: Krisztus szenvedését „váltságdíjnak” is tekinthetjük. Az ördög a bűn szolgásgáiban tartotta az embert, és Isten büntetésének végrehajtója volt. Az ördög ugyan bűnt követett el azzal, hogy a félrevezetett embert rabságba vetette, de az ember büntetésével az Isten igazságos ítéletét hajtotta végre. Az ördögnek tehát semmi jogcíme sem volt kárpótlásra. A váltságdíj nem az ördögnek, hanem Istennek járt. Az isteni igazságosság által megkívánt váltságdíj pedig az az elégtétel volt, amelyet Krisztus fizetett, amikor drága véréért kiontva életét adta értünk (III Q 48, a 4-5).

Amint fentebb kifejtettük, a patrisztikus teológia szerint párhuzam és okozati kapcsolat van a megtestesült Ige története és a keresztény ember lelki fejlődése között. Ezt a hagyományos tanítást Szent Tamás az arisztotelészi létrehozó és minta-ok (*causa efficiens* és *exemplaris*) analógikus felhasználásával új módon magyarázza. Mivel Jézus embersége földi élete alatt is személyes egységben volt a Fiúistennel, mindaz, amit időben tett és szenvedett, hatásában túllépi az idő minden korlátját. A végtelen isteni hatalom eszközként használja fel emberségét. Ezért Jézus minden tette és szenvedése hatásában az egész további történelemre kiterjed, és mindazok üdvösségét okozza, akik nem állnak ellen működésének. „*Per spiritualem contactum* (lelki ráhatással, vagy lelki érintéssel)... a hiten és a hit szentségein keresztül” (III Q 48 a 6) átalakítja a vele együttműködő lelket [127]. Ennek az ontológiai és egzisztenciális átalakulásnak Krisztus a minta-ok. Fokozatosan hozzá hasonulunk, életének mindkét szakaszában: egyfelől szenvedésében és halálában, másfelől feltámadásában és megdicsőülésében. A fentiek szemléltetésére idézem Szent Tamás egyik szövegét Krisztus feltámadásának létesítő és mintaadó okozati hatásáról:

Krisztus feltámadása szoros értelemben nem érdemszerző, hanem létrehozó és minta-oka a mi feltámadásunknak. Létrehozó oka, amennyiben Krisztus feltámadt embersége valamiképpen istenségének eszköze, és ennek erejében fejti ki hatását. Ezért, mint minden más, amit Krisztus emberi természetében tett és szenvedett, isteni ereje folytán üdvösségszerző számunkra, úgy Krisztus feltámadása is létrehozó oka a mi feltámadásunknak azon isteni erő révén, amely egyedül képes a halottakat életre kelteni. Ez az erő jelenlétével minden időt és helyet elér, és ez a ráhatás (*contactus spiritualis*) elegendő alapot szolgáltat arra, hogy létrehozó okságról beszéljünk (III, Q 56, a 1).

Minthogy Krisztus teste az isteni Igével személyes egységben van, ennek a testnek feltámadása a legelső nemcsak időben, hanem méltóságban és tökéletességben is. A kevésbé tökéletes lények ugyanis a maguk módján mindig utánozzák a legtökéletesebbet. Így Krisztus feltámadása minta-oka a mi feltámadásunknak. Ahhoz fogunk hasonulni, „aki majd átalakítja gyarló testünket, és hasonlónak teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3, 21; III Q 56 a 1).

Szent Tamás a patrisztikus és a középkori hagyomány elemeiből logikailag összefüggő gondolatrendszert épített fel. Krisztológiáját egyetlen hitben elfogadott alapelvből vezette le, az *unio hypostatica* elvéből. Rendszere meggyőzően mutatja be a szoros értelemben vett krisztológia és a szótériológia egységét. Hangsúlyozza a megtestesült Ige egész történetének teológiai jelentőségét, és nem korlátozza a megváltást, mint egyes későbbi írók tették, Jézus halálának értelmezésére. Erősen spekulatív, metafizikus hajlama azonban rendszerezési és tartalmi fogyatékokhoz vezetett. A krisztológia helye a *Summá*-ban rendszertanilag nem

megfelelő. Krisztus valósága határozza meg az ember végső célját, a bűnbeesett embernek felajánlott kegyelem természetét, az ember erkölcsi életét. Ezért a krisztológiának meg kellett volna előznie a kegyelem és az erkölcsan tárgyalását. Továbbá, egyoldalúan deduktív módszere nem képes eleget tenni a szinoptikus Evangéliumok Krisztus-képének. Szent Tamás semmiféle hiányt vagy korlátozást nem ismer el a földi Jézus tudásában, és nem lát Jézusban igazi lelki fejlődést. Szerinte a test megdicsőülésétől eltelve, nem találunk különbséget a földön élő és a feltámadt Jézus között.

## Negyedik fejezet: A reformáció krisztológiája

### 1. Luther

Luther ugyan elvben elfogadja az első egyetemes zsinatok (Nicea, Efezus és Kalkhedón) krisztológiai tanítását, de figyelme nem a metafizikai kérdésekre irányul, hanem arra, hogy mit jelent számunkra Krisztus személye. A skolasztikát – amelynek klasszikusait alig ismeri – elveti, mint öncélú spekulációt; de gondolkodását a korábban uralkodó nominalista filozófia és teológia erősen befolyásolja. A Szentírást tartja a kinyilatkoztatás és a teológia egyetlen forrásának, de ismeri és használja a patrisztikus hagyományt is, főként az ágostoni teológiát. Krisztológiájában, akárcsak az Újszövetségben, Krisztus személye és műve elválaszthatatlanul egybekapcsolódik. A szentatyák, a monasztikus teológia és Szent Tamás rendszerében Krisztus életének misztériumai központi helyet kaptak, a késő középkor krisztológiája azonban már nem foglalkozott velük, és így kizárólag az érzelmes, népi áhitat tárgyát képezték. Luther újra felfedezi teológiai jelentőségüket, mivel Krisztus történeti embersége és életének misztériumai éppen Luther legfőbb egzisztenciális kérdésére felelnek: hogyan találhatja meg az irgalmas Istent? Amint büntudattól megrendült lélekkel keresi a megbocsátást, teológiája elsősorban Krisztus szenvedésén és halálán elmélkedik: *theologia crucis*, a kereszt teológiája. Ehhez a szentírási szövegeken kívül a patrisztikus megváltástanból és Szent Bernát gondolatvilágából választ ki és kapcsol össze egyéni módon különböző elemeket. Bár maradandó értékekkel gyarapította a keresztény szótérelológiát, a megváltás drámájának lutheri elképzelése mégis eltorzítja az Egyház krisztológiai hagyományának több lényeges igazságát. Ezek a megállapítások részletesebb magyarázatot kívánnak.

Luther elfogadja a patrisztikus kor krisztológiai zsinatainak tanítását, mivel úgy látja, hogy azok semmi újat sem tanítanak, pusztán a szentírási tanítást védelmezik. Vallja, hogy Jézus Krisztusban isteni és emberi természet van, és Jézus Krisztus egy személy. Mivel Jézus Krisztus egyetlen személy, Mária valóban Isten anyja [128]. Amikor azonban a *communicatio idiomatum*-ot, vagyis a két természet tulajdonságainak kölcsönös állíthatóságát magyarázza, kitűnik, hogy félreérti a zsinatok tanítását. Luther ugyanis nem lát különbséget a két hagyományosan megkülönböztetett állításfajta között: az egyik mindkét természet tulajdonságait (*idiomata*) állítja Krisztus istenemberi személyéről, a másik az egyik természet idiómáit a másik természetről. Luther szemében mindkét fajta állítás lényegében ugyanazt jelenti; ezzel szemben az Egyház hagyománya ragaszkodik az elsőhöz, de kizárja a másikat. Luther azért érti félre a *communicatio idiomatum* elvét, mert erősen hangsúlyozza az isteni és emberi sajátosságok összeolvadását Krisztusban. Nemcsak azt mondja: Isten szenvedett és halt meg Krisztus emberi természetében, hanem „halott Istenről” is beszél. Ezzel fejezi ki meggyőződését, hogy a kereszten a halál bizonyos módon magát az istenséget is hatalmába kerítette [129]. A katolikus hagyomány szerint az a tétel, hogy Isten – emberi természetében – szenvedett és meghalt a kereszten, a keresztény hit alapvető igazsága. A keresztény hagyomány azonban Luther előtt mindig tagadta, hogy az isteni természet szenvedett volna. Luther számára viszont az utóbbi

tagadása az első tétel tagadásával lenne egyértelmű, és ebből azt a következtetést kellene levonnia, hogy nem maga az Isten szenvedett értünk, és ezért Krisztus keresztje nem válthatott meg bennünket.

Luther teológiájának személyes kiinduló pontja a bűnnek és az érte kijáró büntetésnek elviselhetetlenül kínzó megtapasztalása. Ezt írja a büntudat élményéről:

Ilyenkor Isten iszonyúan haragosnak látszik, és Vele együtt az egész teremtés. Nincs kiút, nincs vigasztalás, sem belül, sem kívül, minden vádol. Ilyen helyzetben panaszkodik a zsoltáros: „Elvettedél szemed elől” (vö. Zsolt 31, 23). [...] Ebben a helyzetben, akármilyen különösnek is tűnik, a lélek nem tud abban hinni, hogy valaha is üdvösséget nyerhet; csak még nem érzi a büntetés teljes súlyát. [...] Semmi más nem marad benne, mint csupasz vágy segítség után, egy iszonyatos jajgatás, de nem tudja, hova forduljon segítségért [130].

Luther gyötrelme azért elviselhetetlen, mert meg van győződve, hogy bűnei nemcsak a teremtés rendjét zavarták meg, hanem megsértették magát az Istent. Isten Isten-voltát vonták kétségbe, és ezzel felkeltették büntető haragját. Ezek után jobban értjük, miért olyan egzisztenciálisan fontos Luther számára a megtestesülés, Krisztus földi élete, és mindenekelőtt keresztthalála. Nem a késő középkor érzelmes áhítatát követi, amely Krisztus emberségén, emberi szenvedésén elmélkedik. Luther a kárhózzal fenyegető fölséges Istentől az ember Krisztusban rejtőző Istenhez menekül, mert ez az ember megmutatja neki az Atya irgalmát. Itt, Jézus emberségében, életében és szenvedésében tárul fel a kétségbeesett bűnös előtt Isten szíve, megbocsátó irgalma:

„Ez az én szeretett Fiam, akiben nekem kedvem telik.” Ezekkel a szavakkal Isten az egész világot boldoggá teszi, az egész teremtést isteni édességgel és vigasszal tölti el. Miért? Ha tudom, és biztos vagyok abban, hogy az ember Krisztus Isten Fia, és Istennek kedve telik benne – már pedig ezt biztosra kell vennem, hiszen maga az isteni fölség jelenti ki az égből, és az nem hazudhat – akkor abban is biztos lehetek, hogy mindaz, amit ez az ember mond és tesz, Isten kedves Fiának szava és tette, és ebben Isten mindennél jobban kedvét leli. [...] Hogyan tárhatná ki Isten jobban önmagát, hogyan adhatná önmagát nagyobb jósággal és édességgel, mint ha azt mondja, kedvét találja abban, hogy az Ő Fia, Krisztus olyan barátságosan szól hozzám, annyira szívből törődik velem, hogy szenved, meghal, és mindent megtesz irántam való nagy szeretetében? Nem gondolod, hogy az emberi szívnek százezer darabra kellene hasadnia nagy örömeiben, ha egyszer valóban átérezné, hogy Isten ennyire kedvét leli Krisztusban, amikor így szolgál bennünket? Hiszen akkor betekintene az Atya szívének mélységébe, Isten kimeríthetetlen jóságába és örök szeretetébe, amelyet irántunk érez, és öröktől fogva érzett [131].

Ám a feszültség mégis fennáll Isten kimeríthetetlen jósága és örök szeretete, másrészt igazságossága és a bűneink miatt felgyúlt haragja között. Luther mélyen átéli mindkét pólust, Isten szentségét és irgalmát, valamint az ebből adódó drámai ellentétet. Így érthetjük meg Luther drámai elképzelését a Krisztus és a bűnös között végbement „csereéről”. Isten szentsége megkívánja, hogy a bűnöst elítélje és megbüntesse. Kimondhatatlan jósága miatt azonban Isten magára veszi a minket megillető ítéletet. Kereszten függő egyszülött Fiában maga az ítélő Isten lesz az elítélt bűnös. Korábban már vázoltuk a patrisztika „csere” témáját: a Fiú magáévá teszi mindazt, ami a miénk, emberi természetünket és létünket, sőt bűneinket is, amennyiben a bűneink következményeit, a szenvedést és halált magára vette. A Fiú viszont odaadja nekünk mindenét, az ő igaz-voltát, örömét, sőt isteni természetét és életét is. Luther a csere témáját egyoldalúan a bűn és igazságosság cserejévé sarkítja ki, és drámai küzdelem formájában mutatja

be. Az Isten Fiát az Atya maga terhelte meg a világ összes bűnével, nemcsak a bűn következményeivel. Jog szerint és egzisztenciálisan is a Fiú volt az egyetlen bűnös Isten előtt:

Az összes próféták előre látták, hogy Krisztus lesz mindenki között a legnagyobb gonosztevő, a legnagyobb gyilkos és rabló, a legnagyobb szentségtörő és istenkáromló, olyan, akinél nagyobb gonosztevő soha sem élt a földön [132].

Az Atya iránti engedelmességből Krisztus magára vett minden bűnt úgy, hogy már nem volt máshol bűn, csak őbenne, és minden bűnt olyan tökéletesen magáévá tett, mintha maga követte volna el őket. Mintegy ő lett az összes bűnösök „személye”. Atyja így szól hozzá:

Légy Péter, aki megtagad; légy Pál, az istenkáromló és erőszakos üldöző; légy Dávid, a házasságtörő, légy az a bűnös, aki megette az almát a paradicsomban; légy a kereszten függő lator. Röviden, légy minden ember személye, az a személy, aki minden ember bűnét elkövette [133].

A minden bűnösrel való teljes azonosulás következtében Krisztus elszenvedte a bűnös büntudatát, rettegését és Istentől való elhagyatottságát. Anzelm szemében a más ember bűnéért adott elégtétel nem azonos a bűnért kijáró büntetés elszenvedésével. Luther viszont azonosítja Krisztus elégtételadását a kiszabott büntetés elviselésével. Ezért Krisztus a minden bűnért kijáró teljes büntetést magára vette: nemcsak fizikai életét áldozta fel értünk, hanem egy időre a kárhozatot is elszenvedte, a kereszten és főképpen halála után, amikor leszállott a pokolba. Isten rettenetes haragját megtapasztalva, átkozottnak és örökre elvetettnek érezte magát. De Krisztus másképpen élte át a kárhozatot, mint mi bűnösök tennénk. A megfeszített Krisztus nemcsak a legnagyobb bűnös, hanem ugyanakkor a legigazabb ember is volt; egyszerre a leghazugabb és a legigazmondóbb, a legáldottabb és a legátkozottabb [134]. Elszenvedte mindazt a szenvedést, amit mi érdemeltünk meg, de egészen új és iszonyatos módon. Bűneink gonoszsága jórészt rejtve marad előlünk; egyedül az egészen tiszta Krisztus élte át lelkiismerete gyötrődésében a bűn gonoszságának teljes borzalmát.

A kereszten tehát Isten kinyilatkoztatásának ellentéteket állító és feloldó dialektikája a lehető legélesebb formában nyilvánul meg. Szeretete haragja alatt, megbocsátása kárhoztató ítélete alatt van elrejtve. Ez az ellentmondás jellemzi Krisztus magatartását a kereszten is. Az *Ō noluntas*-a – vagyis a büntetés előtt való megtorpanása és Istenhez szálló panasza („Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?”) – alatt az Isten szeretetére irányuló legtüzesebb akarati készség rejtőzik [135]. Éppen ez által a szeretet által, amelyet eltakar kétségbeesett jajkiáltása és a lelkiismeret borzalmas gyötrődése, győzi le a bűnt, a halált és a poklot:

Emberi természete éppúgy viselkedett, mint egy olyan ember, aki a pokolban örök kárhozatra van ítélve. De Isten iránti szeretetéért Isten hamarosan feltámasztotta a halálból és a pokolból, és így „elnyelte a poklot”. [136]

Tehát nem valami önkényes isteni hatalom, hanem Krisztus szeretete győzte le a Sátánt, a halált és a poklot. A szövegösszefüggés alapján a katolikus olvasó úgy gondolná, hogy Luther szerint Jézus (Isten szeretetét kifejező) emberi szeretete szerzi meg a győzelmet [137]. Luther azonban több más szövegében világossá teszi, hogy nem erre gondol. Krisztológiájának egyik alaptétele: „az istenség egymagában hoz létre mindent, az emberség közreműködése nélkül” [138]. A kereszten tehát egyedül az isteni szeretet semmisítette meg a bűnt, és győzött a pokol és a Sátán felett.

Egy újabb meggondolás megerősíti előző következtetésünket: Luther rendszerében Krisztus emberi természete az isteni természet sajátos tulajdonságait (*idiomata*) birtokolja, mivel szerinte

a személyi egység egyértelmű a lényegi egységgel. Krisztus cselekedeteit ilyen alapon szembeállítja a keresztények jócselekedeteivel:

Luther akarja, hogy a keresztények jócselekedetekkel rendelkezzenek, de azok ne viseljék a dicsőséges isteni tulajdonságokat (*idiomata*), mint például a bűnökért való elégtételadás, Isten haragjának kiengesztelése, a bűnösök megigazulttá tétele; az ilyen tettek másvalakire tartoznak, arra, akinek neve „az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit”. Az ilyenfajta tetteket valóban Krisztus vére és halála részére kell fenntartani [139].

A fenti és hasonló jellegű szövegek alapján Congar úgy véli, hogy Luther minden olyan törekvésben, amely megváltásunkban Jézus emberi akaratának aktív szerepet szán, nesztorianizmust gyanítana [140]. Luther hangsúlyozza ugyan, hogy Krisztusnak emberi akarata van, de Krisztusra vonatkozólag csak az isteni akarat működéséről beszél. Nem tulajdonít Krisztusnak semmi olyan akarati aktust, „amely ne az isteni akarat aktusa volna. [...] Szerinte a *Deus-homo* (Isten-ember) esetében a *homo* más valamit jelent, mint ami mi vagyunk, közönséges emberi lények. Semmi sincs Krisztusban, ami ne lenne isteni.” [141] Congar szerint tehát Luthernél bizonyos mono-energisztikus hajlandóságot találunk: egyetlen, isteni tevékenység van csak Krisztusban; az Isten egyedül, emberségének közreműködése nélkül szerzi meg számunkra az üdvösséget.

Nem tudom teljes mértékben elfogadni Congar nézetét. Kétségtelen, hogy Luther álláspontja távol áll Szent Tamásétól, aki szerint Krisztus embersége, mint az Igével egyesült szabad eszköz, létrehozó eszköz-oka megváltásunknak. De az általam fentebb idézett lutheri szövegek, amelyek szerint Krisztus embersége feltárja az Atya irántunk való jóakarátát, ennek az emberségnek a congari elgondolásnál pozitívabb szerepet tulajdonítanak [142]. Luther szerint Isten emberségének lényeges része van megváltásunkban, nemcsak azért, mert így Isten maga tudott szenvedni és meghalni az istenségnek az emberséggel való „elvegyülése” vagy „egybeolvadása” révén, hanem azért is, mert az ember Jézusban nyilvánult meg az Atya irántunk való gyengéd szeretete. „Krisztusban, minden szavában és tetteiben, Isten egész szívét látjuk...” [143] Amikor Luther Krisztus földi életében, szavaiban és tetteiben Isten szeretetének kitárulását látja, egy hosszú patrisztikus hagyományt értelmez [144].

Miután a „csere” egyik alanyát, Krisztust szemügyre vettük, forduljunk most a másikhoz, a bűnöshöz. Bár a szentatyák is kiterjesztik a cserét az egyedi keresztényre, de figyelmük elsősorban az egész emberiségre, és az Egyházra, mint a megújult emberiségre irányul. Szerintük és a monasztikus teológia szerint az egyén csak annyiban részesül ebben a cserében, amennyiben tagja az Egyháznak, vagy pontosabban, amennyiben önmagában megéli az Egyház Krisztushoz való viszonyát. Luthernél azonban a hangsúly az egyéni bűnösön van, aki meghallja az Evangélium jó-hírét. A „csere” az egyén és Krisztus között a Krisztusban való hit által megy végbe. A hit az a „jegygyűrű”, amely Krisztust és a lelket egy testté kapcsolja össze:

A hit páratlan ajándéka, hogy Krisztussal egyesíti a lelket, mint ahogy a menyasszony egyesül vőlegényével. Amint az apostol mondja, ezen titok által Krisztus és a lélek egy testté lesz (Ef 5, 31-32) [145]. Ha pedig egy testet alkotnak, és igazi házasság van köztük – mégpedig a lehető legtökéletesebb házasság, hiszen az emberi házasságok csak gyenge másolatai ennek az egy igazi házasságnak – abból az következik, hogy mindent közösen birtokolnak, a jót és a rosszat is. A hívő lélek tehát mindazzal, ami Krisztusé úgy dicsekedhet és kérkedhet, mintha saját tulajdona volna; ugyanakkor Krisztus mindazt magáénak tekinti, ami a léleké. Vegyük szemügyre ezt a (cserét), és rögtön látjuk, milyen felbecsülhetetlen haszonban van részünk. Krisztus kegyelemmel, étellel és üdvösséggel van tele. A lélek pedig tele van bűnnel, halállal és kárhoyattal. Ha most a hit közbelép, a bűn, halál és kárhoyat Krisztusé lesz, viszont a kegyelem, élet és üdvösség a léleké. [...] Hite révén a hívő lélek szabaddá lesz Krisztusban, jegyesében;

szabad minden büntől, biztonságban a haláltól és a pokoltól, felékesítve jegyesének, Krisztusnak örök igazvoltával, életével és üdvösségével [146].

Így magának Krisztusnak igaz volta fedti be bűneimet, és tesz igazzá Isten előtt. A hit, amely által Krisztus igaz volta az enyém lesz, két mozzanatból áll: egyrészt fenntartás nélkül elfogadom Isten bűneim feletti ítéletét, másrészt ígértem, hogy Krisztus keresztyje miatt megbocsátja bűneimet. A hit első mozzanata lerombolja önelégültségemet, a másik létrehozza a cserét Krisztus és önmagam között. Én átadom Krisztusnak minden bűnömet, Ő pedig az enyém lesz, és nekem ajándékozta igaz voltát. Az az igazság tehát, amely Isten előtt igazzá tesz engem, másvalakinek az igazsága, Krisztusé, nem az enyém; „beszámított” igazság, mert Isten nekem számítja be, mint ahogy az én bűneimet Krisztusnak számítja be, és ennek alapján Krisztust ítéli el, engem pedig felment. A cserének ez a jogi fogalmazása azonban csak egyik oldala Luther elgondolásának. Amint Krisztus a jogi fikciónál sokkal mélyebb értelemben azonosul a bűnössel, hiszen magára veszi és átéli a bűn gonoszságának egész borzalmát, éppúgy Krisztus ajándéka a bűnös számára nemcsak jogi felmentés a bűn alól: Krisztus maga van jelen a bűnös emberben, és a Szentlélek révén megszenteli: kialakítja benne az új embert, „a belső embert”, aki küzdeni kezd a testében még mindig jelenlévő bűn ellen. Így a Szentlélek ajándéka révén a keresztyény fokozatosan hasonul Krisztushoz, amint követi életmódjában, szenvedésében és halálában. Az őszinte hit tehát jócselekedetekre vezet, de nem ezek érdemlik ki az üdvösséget. Egyedül Krisztus cselekedetei szereztek meg a hívő számára az üdvösséget. Senki sem dicsekedhet a benne kibontakozó új étellel, sem jócselekedeteivel, mert egyik sem az övé, hanem Krisztusé és a Szentléleké. A megszentelődés folyamata az egész életen át tart; amíg csak valaki a testben él, a büntől egészen sohasem szabadul meg. Így földi életében az ember mindig *simul justus et peccator* marad, egyszerre igaz és bűnös [147].

Luther kiértékelésében csak bizonyos fenntartásokkal fogadom el azoknak a kutatóknak a véleményét, akik szerint Luther krisztológiája fontos, új meglátásokat hozott. Egyrészt Luther Krisztus-portréja nem egészen új, mert a patrisztikus megváltástan hagyományát folytatja; másrészt, ami új benne, nemcsak mélyít, hanem torzít is. Mindezek ellenére véleményem szerint Luther műve két fontos pontban valóban hozzájárult a megváltás jobb megértéséhez:

1. A bűn nemcsak a teremtés rendjét zavarja meg, hanem magát az Istent is megbántja. Ezt a lényeges bibliai igazságot Luther a személyes átélés megrázó közvetlenségével fejezi ki. A megváltás művében olyan drámát lát, amelynek Isten a főszereplője. A drámai küzdelem végső fokon egyrészt Isten igazságossága, szentsége és haragja, másrészt jóságos irgalma és atyai szeretete között bontakozik ki, és az utóbbi győz [148]. Luther azonban túlmegy ezen a ponton. Odáig feszíti az Isten szentségének és irgalmának ellentétét, hogy szándéka ellenére mindkettő ellentétébe torzul. Amikor Luther azt állítja, hogy a mi bűneink miatt a Fiú valóban bűnös, az Atyáról pedig, hogy saját Fiát miértünk egy időre a pokol kínjára ítélte, nem látjuk, hogyan lehet Luther Istene valóban szent és irgalmas. Inkább önkényesnek és kegyetlennek tűnik [149]. Jobban megértjük ebből, hogy a későbbi liberális protestáns teológia miért vetette el Luther elképzelését: az az Isten, aki az ártatlan Krisztust bűnössé nyilvánítja, és pokollal bünteti, miközben a valódi bűnöst felmenti, a méltányosság legelemibb követelményét is felrúgja; valóban, ilyen Isten nem létezhet.

2. A Krisztus és a bűnös közti csere leírásában Luther mély meglátása, hogy Krisztus éppen ártatlan volta miatt a bűn egész borzalmát egészen új és egyedülálló módon szenved el. Ebben az atyák nyomdokain jár, de drámai előadásmódjában páratlan.

Abban is igaza van, hogy a csodálatos csere témáját összekapcsolja az ördög fölötti győzelem témájával. Rámutat arra a valóságra, amelyet az ördög és a Krisztus közötti harc mitikus képe kifejez. Krisztus valóban legyőzte a bűnt, a halált és az ördögöt, de nem igazi csatában, hanem azzal, hogy magára vette a bűnös ember lelkiismereti szorongását, és a bűnös helyett lángoló szeretettel szerette az Atyát. Ennyiben tehát Luther csodálatos cseréről való

tanítása pozitív lépés a krisztológia történetében. Elfogadhatatlan azonban az az elképzelése, hogy az Atya Krisztusnak számítja be jogilag a bűneinket, és Krisztus a pokol büntetését szenvedni el helyettünk. Azt is meg kell jegyezzük, hogy a csere individualista értelmezése Krisztus és az egyedülálló lélek között elhanyagolja annak eredeti, ekkológiájai értelmét. A hagyományos tanítás szerint a csere elsődlegesen Krisztus és az Egyház, nem Krisztus és az egyén között megy végbe. Az egyén annyiban részesül ebben a cserében, amennyiben az Egyház életét éli. Továbbá, a katolikus hagyomány szemszögéből ítélve, a lutheri „csodálatos csere” nem volt egészen sikeres: a Fiú nem tett úgy magáévá egy emberi akaratot, hogy annak aktív közreműködésével váltott volna meg bennünket. (Az emberi akarat a szenvedésben passzív maradt.) Ugyanakkor Krisztus isteni élete nem lesz valójában a miénk, hiszen jócselekedeteink, bár a Szentlélek ajándékából származnak, mégsem részesedhetnek Krisztus érdemeiben [150].

## 2. Kálvin

Kálvin is elfogadja az Egyház hagyományos tanítását Krisztus isteni és emberi természetéről, valamint személyi egységéről. De ennek értelmezésében erősen különbözik Luthertől. Luther annyira hangsúlyozza Isten szerepét megváltásunkban, hogy Krisztus emberi természetének is isteni sajátosságokat tulajdonít. Kálvin ezzel szemben Isten transzcendenciáját Krisztus emberi természetével szemben is kiemeli. A két természet sajátos tulajdonságai (*idiomata*) nem olvadnak össze egymással. Kálvin szerint a Szentírás az emberi természet szenvedését és halálát „nem szó szerinti értelemben, bár nem is ok nélkül” tulajdonítja az isteni természetnek [151]. Ha az egyik természet sajátos tulajdonságait a másikról szoros értelemben állítanánk, megsértenénk Isten transzcendenciáját. Kálvin szerint az ember Krisztusnak aktív szerepe van a megváltás művében, és kiérdemli üdvösségünket. Persze, „ha az ember Krisztus csak önmagában állna szemben Isten igazságosságával, nem volna lehetőség érdemszerzésre, mert az emberben nincs olyan érték, amely Istent az ember adósává tehetné”. Az ember Krisztus azonban azért érdemelhet ki üdvösségünket, mert Isten irgalmából, saját érdeme nélkül, személyes egységre lépett az örök Igével. Így Krisztus érdemszerző cselekedeteinek végső forrása Isten ingyen irgalma [152].

Kálvin krisztológiájának alapfogalma: Krisztus, mint közvetítő. Bűnei miatt a bukott ember a szent Istent ellenségének érzi, és menekülni akar tőle. Ezért van szüksége olyan közvetítőre, aki a bűnöst meggyőzi az Atyaisten irgalmas jóságáról, és kiengeszteli a bűnöst Istennel. A biblikus és patrisztikus hagyományt követve, Kálvin Krisztus közvetítő működését a prófétai, királyi és papi szerepben foglalja össze. Közvetítése az egész üdvösségtörténetre kiterjed. Isten már Krisztus földi eljövetele előtt is általa tanította és kormányozta népét; a Törvény előírta áldozatoknak csak annyiban volt értéke, amennyiben Krisztus áldozata felé mutattak. Így az Ószövetség választottai, akik a törvényes áldozatokban a megígért tökéletes áldozat előképét látták, az eljövendő Krisztusban való hit révén nyertek üdvösséget [153].

Krisztus megtestesülésének és megdicsőülésének az a célja, hogy az Ószövetségben előrejelzett és megígért közvetítő munkát elvégezze. Művét a földön kezdi el, de a mennyben teszi tökéletessé.

Mint próféta, a földön csak kívülről tanít, de olyan bölcsességet ad át nekünk, amely minden részében tökéletes. A mennybemenetele után, amikor elküldi szívünkbe a Szentlelket, már nemcsak kívülről, az Egyház igehirdetése által tanít bennünket, hanem belülről is, azzal hogy a Szentlélek által lánggra lobbantja szívünket [154].

Királyi uralma szorosan összefügg prófétai szerepével: ott uralkodik, ahol elfogadják szavát, és engedelmesen követik. Vezetése előkészít az örök életre, és a Szentlélek minden ajándékával felruház, hogy legyőzhessük az ördögöt, a világot és mindazt, ami az örök élet elérésében akadályoz. Ebben a világban éppen a szenvedés és az üldözés bizonyítja, hogy valaki elfogadta önmaga fölött Krisztus uralmát:

Mivel Krisztus országa nem földi vagy testi, és így nem is romlandó, hanem lelki természetű, az örök életre emel fel bennünket. Így a jelen életben türelmesen élhetünk fáradságos munka, éhség, hideg, megvetés, szegény és más kellemetlenségek közepette is; számunkra elég, hogy a mi királyunk sohasem fog elhagyni minket, hanem megadja mindazt, amire szükségünk van, míg háborúskodásunk ideje le nem telik, és diadalra nem szólítanak. Az Ő királyságát az jellemzi, hogy részt ad nekünk mindabból, amit az Atyától kapott. Minthogy hatalmával felfegyverez és megerősít, ragyogó fénnel vesz körül, és gazdaggá tesz, bőven van okunk arra, hogy dicsekedjünk, és bátorság töltjön el, hogy így az ördöggel, a bűnnel és a halállal félelem nélkül szembe tudjunk nézni [155].

Krisztus uralma kiterjed nemcsak azokra, akik a hit által hozzátartoznak, hanem a Sátán birodalmára is.

Főpapi hivatala is a prófétaihoz kapcsolódik: Isten megváltó akaratának meghirdetése már a kiengesztelés papi munkájának kezdete. Mint pap, „halálának áldozata által eltörölte bűnös voltunkat, és elégtételt adott bűneinkért” [156]. Ezt a papi művet Kálvin, Lutherhez hasonlóan, jogi helyettesítésnek értelmezi: Isten a mi bűneinket és büntetésünket Krisztusnak tudja be, az Ő igazvoltát és tisztaságát viszont nekünk. Krisztus büntetése nem csak fizikai halál:

Ha Krisztus csak testi halált szenvedett, azzal még nem ért el semmit. Ahhoz, hogy Isten haragja és közénk vesse magát, és Isten igazságos ítéletének eleget tegyen, az is szükséges volt, hogy az isteni bosszú súlyát is érezze. Emiatt a pokol erőivel és az örök halál borzalmával mintegy közelharcot kellett vívnia.

Amikor leszállt a pokolba, Krisztus azt a halált szenvedte el, „amellyel egy haragvó Isten sújtja a gonoszokat, [...] lelkében pedig elviselte a kárhozott és elveszett ember kínjait” [157]. Ám Krisztus csak azért tudta Istent kiengesztelni, mert önmaga büntelen volt [158]. Kálvin, Luthert követve vallja, hogy Isten jogilag Krisztusnak tudta be bűneinket, de sokkal kevésbé hangsúlyozza Krisztusnak a bűnössel való azonosulását. Lutherrel ellentétben, Kálvin soha nem állítja, hogy Isten valaha is haragudott volna Fiára; sőt mindig is kedvét találta benne, és elfogadta a bűnösökért való közbenjárását.

Krisztus papi működését Kálvin a Zsidókhoz írt levél alapján magyarázza: a földön csak elkezdődött; az égben teljeseedik be, ahol Krisztus szüntelenül közbenjár értünk. De Krisztus nem elégszik meg azzal, hogy

az Atya jóindulatát és kegyességét megszerezze számunkra, hanem minket is belevon ebbe a legtisztéletreméltóbb szövetségbe. Mi ugyan önmagunkban tisztátalanok vagyunk, de Őbenne papokként (Jel 1, 6) felajánljuk magunkat és mindenünket Istennek; szabadon belépünk a mennyei szentélybe, úgy, hogy a neki ajánlott imádságunk és dicséretünk áldozata kedves és jóillatú előtte [159].

Krisztus közvetítő szerepe a világtörténelem befejezésével és az utolsó ítélettel ér véget. Akkor, amint az Első Korinthusi levél (15, 24-28) állítja, Krisztus átadja az uralmat az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben. Krisztus közvetítése azzal éri el célját, hogy a választottakat tökéletesen egyesíti Istennel. „Krisztus embersége már nem fogja többé akadályozni, hogy közelebről láthassuk Istent.” Krisztus ugyan „továbbra is viseli majd emberi természetünket, de úgy, hogy az istenség teljes dicsőségében és felségében fogjuk meglátni Őt” [160].

Amint fentebb jeleztük, Kálvin a Szentírást és az Atyákat követve kimutatja a Krisztus misztériumai és a mi megváltásunk különböző fázisai közt fennálló hasonlóságot és okozati



összefüggést. Krisztus halála eltörölte a bűnt és a halált, feltámadása viszont „helyreállította igaz-voltunkat, és visszaadta életünket”. Az Ő feltámadása új életünk létesítő oka. Kálvin a megigazuláson Lutherhez hasonlóan csak külső, beszámított megigazulást ért, de a Szentlélekben való megszentelődésünkön viszont valóságos, belső átalakulást. A hívő ember a Szentlélekben újjászületik, önmagán kívül, Krisztusban él, és valóban egyesül vele. Ez az egység Krisztussal való „igazi és lényegi közösséget” jelent [161].

Isten megszentelő művének középpontjában nem az egyén áll (mint Luthernél), hanem az Egyház, amely Krisztussal, mint test a fővel, egy testet alkot. Az egyes ember annyiban részesül Krisztus misztériumában, amennyiben tagja Krisztus testének, az Egyháznak. Az Egyház már itt a földön részt vesz nemcsak Krisztus szenvedésében és halálában, hanem feltámadásában és mennybemenetelében is. A mennybemenetel különösen fontos szerepet kap Kálvin krisztológiájában.

Krisztus mennybemenetele nemcsak az ég reményét adja meg az Egyháznak, hanem Krisztussal, mint fővel való egysége révén az Egyház Őbenne már birtokolja is a mennyországot. Krisztus elfoglalta magasztos helyét az Atya jobbján, hogy onnan erejét belénk árasztva, lelki életre serkentsen bennünket, Szent Lelke által megszenteljen, Egyházát különféle kegyelmekkel ékesítse, védelmével minden romlástól megóvja, és karjának erejével letörje a kereszt és a mi megváltásunk ellen dühöngő ellenséget; és végül, hogy minden hatalom övé legyen az égen és a földön, míg összes ellenségeit, akik a mi ellenségeink is, teljesen meg nem semmisíti, és az Egyház felépítését be nem fejezi. Ez az Ő országának igazi természete, ez az a hatalom, amelyet az Atya ráruházott, amíg el nem jön a végső aktusra, az élők és holtak megítélésére [162].

Krisztus mennybemenetele után teste csak az égben található, istensége azonban mindenütt jelen van. Kálvin élesen elveti Krisztus testének mindenütt jelenvalóságát (*ubiquitas*), amit Luther határozottan állít, hiszen az utóbbi Krisztus isteni és emberi tulajdonságainak egybeolvadását tanítja. Kálvin szerint Krisztus teste nem „rejtőzhetik” az eucharisztikus kenyérben és borban, amint azt a lutheránusok állítják. A hívők mégis ténylegesen, bár lelkileg eszik Krisztus testét, eszik és isszák a véréit. Amikor ugyanis az Úrvacsora ünneplésénél a hívő magához veszi az eucharisztikus kenyeret és bort (ami ugyan egyszerű kenyér és bor marad), a Szentlélek ereje az égbe emeli, és ott valóban Krisztus testében és vérében részesedik. Kálvin itt az alexandriai atyákra hivatkozva kifejti, hogy Krisztus teste a Szentlélek által lesz életadó testté [163]. A kálvini értelmezés szerint tehát az Eucharisztia minden egyes ünneplése már itt a földön elővételezi a Krisztussal való végső, eszkatológikus egyesülést a mennyben [164].

Kálvin krisztológiájából hiányzik a lutheri krisztológia megrázó drámája és megdöbbentő dialektikája. Kevésbé végletes, mint Luther, rendszerező, logikus elme. A Szentírás és a patrisztikus hagyomány figyelmes olvasása alapján következetesen felépített krisztológiát alkotott. Legfőbb értékei: Krisztus hármasszerepéről (próféta, király és főpap) való tanítása; a Krisztusról, a Szentlélekről és az Egyházzal való tan szoros összekapcsolása, valamint a keresztény életnek, mint a Krisztusban való valóságos és fokozatos részesedésnek a megértése [165]. Műve maradandó hatással volt a protestáns gondolkodásra, és századunkban a katolikus teológiára is befolyást gyakorolt. A Krisztus hármasszerepéről való elgondolása katolikus teológusok közvetítésével utat talált a katolikus Egyház hivatalos tanításába, a II. Vatikáni Zsinat Egyházzal való konstitúciójában.

### 3. A liberális protestantizmus krisztológiája

A nagy reformátorokat követő időszak a protestáns skolasztika kora. A tankönyvíró teológusok leegyszerűsítik, rendszerbe foglalják és elszegényítik a reformátorok tanítását. Így Krisztus megváltó művének sokoldalú bemutatása helyett csak a „helyettes büntetés” teóriáját

ismételgetik különböző árnyalatokkal: Krisztus átveszi és elszenvedi a teljes büntetést a mi bűneinkért. Ez az elmélet, minthogy Istenben nyilvánvaló igazságtalanságot tételez fel, könnyű célponttá válik a „felvilágosult” gondolkodók számára.

A felvilágosodás ideológiájában az emberi ész lett az igazság legfőbb mércéje [166]. A véget nem érő elkeseredett dogmatikus viták és a véres vallásháborúk után, ahol annyi embert megöltek szembenálló vallási nézeteik miatt, egy növekvő szellemi elit a felvilágosult értelem nevében a vallási türelem mellett szállt síkra. A kereszténység szerintük csak úgy tud kiemelkedni a vallásüldözés és az okatlan babonák sötét korából, ha mindazt kiirtják belőle, ami szerintük észellenes, a hagyományos kereszténység számára azonban az emberi ész fölött álló isteni titok. Ugyanezt a mércét alkalmazták az akkoriban kibontakozó történettudományra is. Amit a történeti kritika a bibliai krisztusképben és krisztusi tanításban az ésszel ellenkezőnek talált, azt, mint legendát vagy mítoszt elvetették, vagy legalábbis oly módon értelmezték, hogy ne mondjon ellen a „felvilágosult” értelemnek. A felvilágosodás eszménye az öntörvényű, szabad ember, aki lerázza magáról a politikai elnyomás és a vallásos dogma bilincseit, hisz az emberi elme korlátlan lehetőségeiben, az emberi szabadság határtalan erkölcsi fejlődőképességében, és abban, hogy a kettő kapcsolata a vég nélküli emberi haladás biztosítéka. A felvilágosodás hatása alatt álló protestáns gondolkodók, akik azonban mégis keresztények akartak maradni, arra kényszerültek, hogy a kereszténységről és főképpen Krisztusról való felfogásukat gyökeresen átalakítsák.

Minthogy itt nem tárgyalhatom a liberális protestantizmus valamennyi fontosabb képviselőjét, azt a három gondolkodót választottam ki, akiknek a krisztológiai nézetei korukban és később is a legnagyobb befolyást gyakorolták: Kant, Hegel és Schleiermacher. Még a 20. század eleji protestáns krízis-teológia és új-ortodoxia sem tudta függetleníteni magát tőlük, sőt gondolataik ma is hatnak, sokszor leegyszerűsített formában, névtelenül, de gyakran a szerzőkre való kifejezett hivatkozással is.

## a) Kant

Kant ugyan bölcséleti műveiben az emberi értelem illetékességét szigorú korlátok közé szorította, és elismerte az emberiség rosszra való hajlamát, de teológiai gondolkodásában és főleg Krisztusról való nézeteiben erősen a felvilágosodás racionalizmusának hatása alatt állt. Célja, hogy felfedezze és kifejtse a vallásnak azt a formáját, amely ésszel megokolható; „az ész korlátain belüli vallásba” akarta átalakítani a kereszténység egyházi hitvallását. Mivel Kant szerint csak az erkölcsi kötelességet vizsgáló „gyakorlati ész” kívánja meg Isten létét, a vallást, és ezért a krisztológiát is az erkölcs területére kell korlátozni. A keresztény tanításból csak az ésszerű, ami szükségszerű előfeltétele vagy következménye az erkölcsi kötelességnek. Minden mást, például Krisztus történeti alakját és az Egyház dogmáit Kant a tiszta ész-hit képszerű kifejezéseiként értelmezi. Ezek a jelképek addig fontosak a tömegek számára, amíg el nem jutnak az ész-hit szintjére. Az Isten országa pedig akkor jön el, amikor ezt az ész-hitet megértették, és magukba fogadták. A következőkben Kantnak csak a legfontosabb krisztológiai igazságokra vonatkozó átértelmezési kísérletét foglalom össze.

„Egyedül az ember (az értelmes evilági lény, mint ilyen) a maga teljes erkölcsi tökéletességében teheti a világot isteni dekrétum tárgyává és a teremtés céljává [167]. Az erkölcsileg tökéletes ember ezen eszméje és eszménye Istenben öröktől fogva létezett, és magából az isteni lényegből származik. Ebben az értelemben az Istennek tetsző és Istenben élő emberség örök gondolata nem teremtmény, hanem „Isten egyszülött Fia”. Minden más csak ezzel az eszmével kapcsolatban és ennek az eszmének megvalósítása érdekében létezik. Kant úgy gondolja, hogy ily módon ésszerűen elfogadható értelmet adott Szent János Evangéliumának: ez az eszme „az Ige („*Fiat*”), minden más általa lett, és nélküle semmi sem

lett, ami lett”. Isten őbenne szerette a világot, és „csak őbenne, csak az ő lelkületét magunkévá téve remélhetjük, hogy Isten gyermekei leszünk” [168].

Kant nem tudja megmagyarázni, hogyan juthatott el az emberbe ez az eszmény vagy archetípus, amelyet nem az ember hozott létre; hiszen az is fölfoghatatlan, hogyan fogadhatja be ezt az eszményt az emberi természet. Ilyen értelemben mondhatjuk Kant szerint, hogy ez az eszmény (az erkölcsileg tökéletes emberség eszménye) az égből jött le hozzánk, és emberi természetet vett fel. Ez az égből belénkszállás tehát azt jelenti, hogy minden ember elméjében hordozza az erkölcsileg tökéletes emberség eszményét, mint erkölcsi erőforrást és cselekvésre indító célt. A názáreti Jézus nem több mint egy jelentős emberi személy, akiben ez az eszmény, ha tökéletlen formában is, de megvalósult. Az emberi elme természetesen arra törekszik, hogy az erkölcsi eszményt konkrét ember alakjában jelenítse meg, aki nemcsak az eszmény szerint él, hanem azt ellenállás és szenvedés közepette is követi. Ezért Krisztus élete, mint példa, igen hasznos a tömegek számára. Kant szerint azonban sohasem lehetünk egészen biztosak abban, hogy Krisztus példája vagy bármilyen külső példa valóban megtestesíti az erkölcsi ideált, „mivel a külső tapasztalat nem tárja fel a belső magatartást”. Ezért a tiszta ész-vallásban „nincs szükségünk külső példáképre, hogy az erkölcsileg Istennek tetsző személy eszméjét saját eszményünké tegyük, mert ez az eszme, mint eszmény, már jelen van elménkben” [169].

Az erkölcsi kötelesség és bűn kanti értelmezéséből következik, hogy az emberi személyt önmagán kívül senki más nem válthatja meg. Az elégtételt, vagy a bűnös büntetésének átvállalását minden formában kizárja:

Egy (emberi személy által szabadon elkövetett rossz cselekedet) adósságát másvalaki sohasem egyenlítheti ki, – amennyire ezt az emberi ész igazságérzete alapján megítélhetjük. Ez ugyanis nem olyan áthárítható tartozás, mint egy pénzügyi adósság, ahol a hitelezőnek teljesen mindegy, hogy az adós maga, vagy helyette másvalaki fizeti ki az adósságot; ez *a legszemélyesebb adósság*, a bűn adóssága, amelyet csak a bűn elkövetője hordozhat, és ártatlan személy nem vállalhat át, még ha nagylelkűen magára is akarná venni a másik kedvéért [170].

Ezen meggondolás alapján Kant nem tehet mást, mint hogy az elégtétel tanát az egyes ember erkölcsi megtérésének jelképes leírására redukálja. Az új embernek, aki a régitől nem fizikailag, hanem csak erkölcsileg különbözik (amennyiben belső beállítottsága jóra fordult, és az erkölcsi kötelességet most már magának a kötelességnek a kedvéért kész teljesíteni), nagy küzdelmet kell megvívnia a régi, bűnös emberrel (a régi énjével). Az új ember új erkölcsi készségét csak fokozatosan, szenvedés árán tudja az engedelmesség külső tetteiben megvalósítani. Ezt a szenvedést vagy „meghalást” tulajdonképpen a régi ember érdemelte meg, de ténylegesen az új ember viseli el, és ebben az értelemben az új ember (jelképesen: „az Isten Fia”, aki testet ölt az emberben) elégtételt szolgáltat, mert az új ember szenved a régi ember miatt és helyett, aki erkölcsileg, de nem fizikailag különbözik tőle.

Kant az egész krisztológiát következetesen antropológiára, az antropológia vallásos dimenzióját pedig erkölcs-filozófiára redukálta. Ez a kettős redukció nemcsak a szakteológia berkeiben éreztette hatását egészen napjainkig, hanem leegyszerűsített formában a Kant által annyira lenézett tömegek vallásos magatartását is befolyásolta. Krisztus istenfiúságának a hiteles emberséggel való azonosítása, minden elméleti dogma elvetése, azon az alapon, hogy az igazi vallásosság nem más, mint erkölcsös élet – ilyen és ehhez hasonló szólamok sokak körében még ma is nagy népszerűségnek örvendenek [171].

Sokkal pozitívabb hatást gyakorolt Kant ismeretelméleti módszere – főleg a katolikus teológiára. Amint a filozófia területén Kant transzcendentális módszere előmozdította a transzcendentális tomizmus kifejlődését, hasonlóképpen, főleg Rahner kezdeményezésére kialakult egy transzcendentális teológia is. Kant minden tapasztalati tudásnak az egyént transzcendáló szükséges előfeltételeit és az erkölcsi kötelesség szükséges posztulátumait

vizsgálta és fogalmazta meg; hasonlóképpen Rahner transzcendentális teológiája a kinyilatkoztatás konkrét valóságának a szükséges előfeltételeit vizsgálta és fogalmazta meg, mind az ember, mind az Isten oldaláról.

## b) Hegel

Hegel szembeszáll a felvilágosodás racionalista teológiájával, és a kereszténységnek erkölcsi tanításra való lefokozásával. Végső fokon egész filozófiájának a Szentháromság és Krisztus a középpontja. Célja, hogy ésszerű, spekulatív értelmezést adjon annak az alapvető keresztény tételnek, hogy „az Isten szeretet”. A saját filozófiai elméletét azonban a keresztény hittételeknél magasabbrendűnek tartja, mivel az fogalmilag fejezi ki a hit naiv képeit.

Hegel szerint a felvilágosodás azzal, hogy Istent a Legfőbb Lénynek fogja fel, „kiüresíti és elszegényesíti”. Ám a gondolkodó elme számára Isten nem üresség, hanem Szellem, a Szellem természete pedig az ésszerű gondolkodás előtt mint a háromságos egy Isten mutatkozik meg. Ugyanakkor az Isten, mint Szellem, egy dialektikus folyamat eredménye. Ennek kezdetén van az abszolút, önmagát gondoló Eszme:

Az Istent tehát úgy fogjuk fel, mint aki önmagát tárgyként állítja maga elé; továbbá, a tárgy ebben a megkülönböztetésben azonos marad Istennel; benne Isten szereti önmagát [172].

Az Abszolút Eszme önmozgása az Eszme legbensőbb természete, de egyúttal tökéletesen szabad önmozgás. Az Abszolút Eszme szabadon állítja önmagát tárgyként önmaga elé, és így különbözőséget állít fel önmagában, és ezt a különbözőséget a szeretetben hidalja át. Az Abszolút Eszme szabadsága azt jelenti, hogy semmi más nem okozza, csak önmaga:

Csak az Abszolút Eszme határozza meg önmagát, és ebben az önmeghatározásban benső bizonyossága van abszolút szabadságáról; ez az önmeghatározás azt is magában foglalja, hogy ami így meghatározott, az szabadon, függetlenül létezhet mint egy független tárgy [173].

Hegel szövegeiben nem eléggé világos, hogy ez az önmagát gondoló Abszolút Eszme a világfolyamattól függetlenül létező Isten-e. Egyes szövegei „Örök Létezőt” említenek, „aki önmagában és önmagáért van”, és ez az Örök Létező öröktől fogva különböző lesz önmagától, és visszatér önmagába.

Az önmagától való különbözőzés aktusa csupán mozgás, a szeretet önmagával való játéka; ebből nem lesz más-ság, vagy más-lény a szó teljes értelmében, és nem jut el ténylegesen a különválás vagy megosztottság állapotához [174].

Hegel tehát megkülönbözteti az Abszolút Eszme önmozgását, „a szeretet önmagával való játékát”, a teremtéstől. Első olvasásra ez az önmozgás azonosnak tűnik azzal az immanens isteni étellel, amit a hagyományos keresztény teológia az örök Szentháromságról állít. Ám Hegel valóság fogalma különbözik a keresztény filozófia valóság fogalmától. Ha az Abszolút Eszme csak önmagában mozogna, léte pusztán eszmei lét maradna; (elvont) igazság lenne csupán, nem pedig az igazság és valóság azonossága. Ahhoz, hogy az Abszolút Eszméből Abszolút Szellem legyen, vagyis a valóság és igazság teljessége, egyszerre egyetemes és konkrét, végtelen és meghatározott, a teremtés és történelem folyamatán át dialektikusan kell kifejlődni.

Ez a folyamat egyszerre szükségszerű és szabad, különböző szinteken a tézis, antitézis és szintézis dialektikus mozgásában halad előre. Az Abszolút Eszmének (tézis) önmaga ellentétébe, a „más-lét” állapotába kell átfordulnia, azaz a természet világába (antitézis). A természet világának jellemzői a sajátosság, egyediség és végesség, tehát az elvont és egyetemes

tagadása. A végkifejlet (a szintézis) az emberben jön létre. Az ember feladata, hogy ellentmondjon az Abszolút Eszme ellentmondásának, vagyis a természet világának, de úgy, hogy a természet minden értékét megőrizze, és egy magasabb szintézisben valósítsa meg. Ennek következtében az elvont és egyetemes, az Abszolút Eszme, az emberben fogja fel önmagát, benne válik tudatossá, mint konkrét egyetemesség, mint meghatározott végtelenség, mint Abszolút Szellem. Más szóval: Isten az ember által jut el önismeretre vagy öntudatra. Az ember oldaláról nézve, azt is mondhatjuk, hogy nemcsak Isten ismeri meg önmagát az ember által, hanem az ember is Istenben ismeri meg önmagát [175]. Ez a két szempont végeredményben egybeesik, mert az Abszolút Eszme tárgya „az eredeti Ember”: Hegel elgondolásában az isteni és emberi természet között „lényegi egység” áll fenn [176].

A két természet lényegi egységének minden ember számára meg kellett nyilvánulnia, nemcsak azok számára, akik képesek filozófiai gondolkodásra. Ezért a megnyilvánulásnak az érzéki ismeret szintjén kellett létrejönnie. Így magyarázza Hegel a megtestesülés történetileg egyedülálló jellegét:

Ennek az egységnek [...] a tudat előtt a valóságnak pusztán időhöz kötött, teljesen közönséges megjelenési formájában kell megmutatkoznia, egy egyedi emberben, egy meghatározott egyénben, akiről ugyanakkor ismert, hogy ő az Isteni Eszme, nemcsak általában egy magasabb rendű Lény, hanem maga a Legfőbb, az Abszolút Eszme, az Isten Fia [177].

Hegel szerint minden egyes ember az isteni és emberi természet potenciális egysége. Mivel azonban az Abszolútumban csak egy Fiú van (az önmagát gondoló Abszolút Eszme egyetlen Tárgya), ennek az egy Tárgynak egy egyedi emberben kellett megnyilvánulnia [178]. Továbbá, a saját ellentétén át önmagához visszatérő Abszolút Eszme egy öntudatot, egy szubjektivitást alkot. Ennek az egy öntudatnak, illetve szubjektivitásnak egy alanyban, egy személyben kellett megnyilvánulnia:

Isten, mint Szellem (vagyis az emberi tudaton keresztül önmagához visszatérő Abszolút Eszme) [...] magában foglalja a szubjektivitásnak, az egyediségnek a mozzanatát; tehát megnyilvánulása is csak egyedi lehet, csak egyszer történhet meg [179].

De Krisztusban az isteni véges formában, a természetes testi élet, vagyis az elidegenedés állapotában létezett. Az ellentét Krisztus halálában érte el tetőfokát:

Ez a halál [...] a végeesség legszélsőségesebb formája, és ugyanakkor a természetes végeesség, a közvetlen létezés és elidegenedés megszüntetése és elnyelése, a korlátok lebontása [180].

Halála azért vezet feltámadáshoz, mert Krisztus halála a természetes fizikai lét korlátainak megszüntetése, a szeretet diadala az önelidegenedés állapota fölött, és „a Szellem önmagával való kibékülése”. Ám Krisztus szellemként való létezése nem azt jelenti, hogy kivetkőzött emberi természetéből. A Szellem éppen azáltal Szellem, hogy megőrzi és feloldja önmagában önmaga ellentétét:

Amikor tehát az Emberfia az Atya jobbán ül, akkor látjuk, hogy az emberi természet dicsősége ebben a felmagasztalásában áll, és az emberi természet istenivel való azonossága a lelki szem előtt a lehető legmagasabb formában jelenik meg [181].

Hozzátehetjük, hogy itt lesz egészen nyilvánvaló a mi szemünk előtt, mennyire távol van Hegel elgondolása az Egyház hitétől. Krisztusban „az emberi természet istenivel való

azonossága a lehető legmagasabb formában jelenik meg”. A keresztény hagyomány ezzel szemben mindig hangsúlyozta az isteni és emberi természet közötti „végtelen minőségi különbséget”, (hogy Kierkegaard szavaival éljünk) még Krisztusban is, akiben az emberi természet a Fiú saját emberi természete lesz. Mint fentebb láttuk, Hegelnél ez az azonosság azt jelenti, hogy az Abszolút Eszme tárgya, a „Fiú” vagy „Logosz”, azonos az „eredeti Ember”-rel [182]. Az egyedi ember tehát úgy éri el tökéletességét, hogy saját isteni természetét, az „eredeti Embert”, a maga konkrét életében megvalósítja. Mindaz, aki Krisztus halálán elmélkedik és követi tanítását, eljut ehhez a megvalósításhoz. Mint Krisztusnak, a keresztényeknek is meg kell tagadniuk természetes valóságukat, amely végesség, különállás, függetlenség és önzés [183]. Amikor saját fogalmukkal („az eredeti Ember”-rel) való azonosságukat megvalósítják [184], elfordulnak az önzéstől, és rájönnek arra, hogy az emberi alanyok sokasága csak látszat. Azzal, hogy „az Istenben való önismeret” révén az ember egyetemes fogalmával azonosulnak, eggyé lesznek egymással, és szeretet uralkodik bennük. Az Egyháznak ezzé a „lelki közösséggé” kellene válnia, és „ez a szeretet maga a Szellem, a Szentlélek”. [185].

A keresztény vallás tehát a legtökéletesebb, az „abszolút vallás”, amelyben az isteni világfolyamat végcélja, a Szellem valósággal jelen van, és a „közönséges, ki nem művelt tudat” számára elérhető [186]. Ám létezik a keresztény vallásnál magasabb fok is az emberi fejlődésben: ez pedig nem más, mint Hegel filozófiája, amelyben a vallás képletes kifejezései, mint pl. Atya, Fiú és Szentlélek, fogalmi magyarázatot nyerne. Hegel bölcséleti rendszerében jut el az önmagához visszatérő Abszolút Eszme önmozgása végcéljához, önmaga ellentétén és az ellentét ellentétén keresztül. Hegel szerint egyedül az ő filozófiája tudott a keresztény vallás képszerű ábrázolásmódján túllépni, mert benne „a Szellem megértette saját Fogalmát” [187].

Hegel bölcselete hasonló kihívás a modern teológia számára, mint a gnoszticizmus volt a 2. és 3. század kereszténységének. Mindkét gondolatvilág Istent az emberi szellemre redukálja, Isten ismeretét önismeretre, a megváltást pedig annak megértésére, hogy az önismeret tulajdonképpen Isten ismerete. Persze a két rendszer között jelentős különbségeket is találunk. Többek között a gnosztikusok szemében a megváltás azt jelenti, hogy az ember az anyagi világtól megszabadul, és mindenestül elhagyja. Hegel szerint viszont az anyagi világ, a természet értéke akkor is megmarad, amikor az Abszolút Eszme a természet tagadása révén visszatér önmagához. Az Abszolútum éppen a természet fázisán áthaladva válik teljes értelemben vett valósággá.

Véleményem szerint Hegel módszerének alapvető hibája, hogy filozófiáját nem a kinyilatkoztatás mélyebb megértésének szolgálatába állította, hanem megpróbálta a kinyilatkoztatást a saját fogalmi rendszeréhez idomítani; a központi keresztény misztériumoknak olyan értelmezést adott, amely szerinte magasabb rendű a kinyilatkoztatott vallás „naiv ábrázolásainál”. Így az Isten misztériumának megfogalmazása helyett az isteni valóságot az eszményi emberre redukálta, aki a történelemben valósítja meg önmagát. Hegelt már csak egy lépes választja el Feuerbachtól, aki szerint minden teológia voltaképpen önmagától elidegenedett antropológia.

Mindezek ellenére Hegel filozófiájában sok olyan meglátás van, amely – kritikus átalakítással – a hit misztériumainak mélyebb megértését szolgálhatja. Például az a gondolat, hogy Isten örök önmozgás a szeretetben, olyan önmozgás, amelyben szabadság és szükségszerűség egybeesik, további kutatásra sarkall. Hogy a teremtés és történelem egész folyamatának központja Krisztus, és mindkettő csak a Szentháromság távlatából érthető, szintén tovább fontolandó, és megfogalmazandó igazság. Az anyagi világnak olyan értéke van, hogy Isten saját életének része lehet: ez a meglátás jól ellensúlyozza azt az egyoldalú felfogást, amely szerint a véges, teremtett létnek semmi értéke sincs a végtelen, teremtetlen Léttel szemben.

Hegelnél ugyan igaza van, hogy az Isten szentháromságos életén belül szükségszerűség és szabadság egybeesik, de a teremtés ezzel szemben Istennek nem szükségszerű, hanem csak szabad aktusa. Ha szükségszerű mozzanat lenne Isten önkifejlődésében, akkor a teremtés

dialektikusan egybeesne Istennel, és ezzel logikusan kizárnánk nemcsak Isten transzcendenciáját, hanem az egész teremtés és az istenitől különböző emberi szabadság valóságát is. A teremtés és megváltás misztériumát csak akkor őrizzük meg sértetlenül, ha a teremtést Istentől valóságosan (nemcsak dialektikusan) különböző valóságnak állítjuk [188]. Isten mindenhatóságának jele, hogy szabadon teremt olyan létezőket, amelyek (akik) valóban léteznek, valóban értékesek, de mások, mint Ő, jóllehet Ő a lét és érték teljessége önmagában, a teremtett létezők összessége nélkül is.

Csak ebben a távlatban érthető, hogy a bűn az Istentől való elidegenedés szabad aktusa, nem pedig az Abszolútum önmaga ellentétébe fordulásának szükségszerű következménye. Hasonlóképpen, csak így lesz világos, hogy a megtestesülés és megváltás ingyen szeretetből följánlott kegyelem, *agapé* a szó teljes bibliai értelmében [189].

### c) Schleiermacher

Schleiermacher fiatalkorában olyan buzgó pietista protestáns közösség tagja volt, amelyben a vallásos érzelmek és élmények döntő szerepet játszottak [190]. Kant és Hegel tanulmányozása után mindkettővel szemben kritikus álláspontot foglalt el: Kantnál kifogásolta, hogy a vallást az erkölcsiség függvényévé redukálta; Hegelnél, hogy a vallást a filozófiai elméletbe integrálta, és ezzel voltaképpen megszüntette. Gyermekkorában mély vallásos élményei, valamint a romantika antiracionalizmusa arra a meggyőződésre juttatták, hogy a vallás lényege se nem erkölcszerű, se nem metafizika. A vallás sajátos (*sui generis*) élményben gyökerezik, „olyan elsődleges és közvetlen megélésben, amely a közönséges tudásnál és cselekvésnél alapvetőbb”. Első nagyobb művében a vallásos élményt „a Végtelen megérzésének, megízlelésének” nevezi [191]. „A vallásos lélek élménye annak a közvetlen tudata, hogy minden véges dolog a Végtelenben és a Végtelen által létezik.” [192] A hitvallások, dogmatikus tételek, a vallásos intézmények ugyan elkerülhetetlenül szükségesek, de mindezek a vallásos élménynek csak másodlagos megnyilvánulásai. Schleiermacher szerint tehát a racionalisták észérvekkel nem rombolhatják le a keresztény vallást. Miközben a kereszténység hitvallásait és tanait támadják, nem érik el azt, ami a legfontosabb, a vallásos élményt, amely nem szorul rá az értelmi igazolásra, mivel önmagát hitelesíti.

A keresztény hitről szóló későbbi munkájában Schleiermacher a vallásos élményt, mint az Istentől való teljes függés tudatát vagy átérzését értelmezi. „Annak a tudata ez, hogy minden önkéntes cselekvésünk, mind a befogadó tevékenységünk, mind a külső világra irányuló szabad tetteink egy kívülünk álló forrásból fakadnak.” [193] Ennek a vallásos élménynek az alapján, amelyet „Isten-tudatnak” is nevez, próbálja az egész keresztény hitet felépíteni. Rendszere szerint csak az érvényes keresztény tanítás, ami az Isten-tudat történetét és annak Jézus Krisztus által történt visszaszerzését fejezi ki [194].

Jézus Krisztus személye Schleiermacher gondolatvilágában központi helyet foglal el. Szerinte Jézus nem egy öröktől fogva létező isteni személy megtestesülése, hanem az az ember, akinek az Isten-tudata (vagyis az Istentől való abszolút függés átérzése) tökéletes, és ezért normatív minden ember számára. „Ő olyan, mint minden ember, mert ugyanazzal az emberi természettel rendelkezik, de mégis mindenkitől különbözik Isten-tudatának maradandó ereje miatt, ami nem más, mint Isten benne való léte a szó szoros értelmében [195].

A felvilágosodás teológusaival szemben Schleiermacher vallja, hogy Jézus művét nem szabad pusztán tanítására és erkölcsi példájára korlátozni. Az emberiség bűnös állapotáról való hagyományos tanítást is elfogadja, amely szerinte az Isten-tudat egyetemes gyengüléséből áll. Elfeledkezünk Istentől, és az Isten-tudatot a saját erőnkben nem tudjuk visszaszerezni. Jézus megváltó műve éppen abban áll, hogy az Istentől elidegenedett bűnösök a hit által az ő erős Isten-tudatában részesülhetnek. Az Egyház azokból áll, akik Jézus Isten-tudatában osztoznak, és ezáltal vele és egymással bensőséges életközösséget alkotnak.

Schleiermacher elkerülte ugyan azt a veszélyt, hogy a kereszténységet racionalista vallássá vagy erkölcsre redukálja, de ő maga is megkísérelt egyfajta redukción, amennyiben az egész keresztény hit tartalmát az Isten-tudat élményéből akarta levezetni. Ha az egész krisztológiát és megváltást az Istentől való függés élményének fogalmi feldolgozására korlátozzuk, alaposan megcsonkítjuk a keresztény kinyilatkoztatást. Például Schleiermacher rendszerében a feltámadás és mennybemenetel tana fölöslegessé válik, mivel szerinte a vallásos élmény történetében nincs jelentősége [196].

Ennek ellenére Schleiermacher műve néhány maradandó értékkel is gyarapította a keresztény gondolkodást, és ezen belül a krisztológiát. Helyesen mutatott rá a vallásos élmény sajátos és másra vissza nem vezethető jellegére. A keresztény élmény analízise, amelyről a patrisztikus teológia és a középkori monasztikus teológia olyan sokat tudott, valóban szerves része (de csak része, nem egésze!) kell, hogy legyen a teológiának. Egyetértünk Schleiermachernek azzal a tételével is, hogy Jézus minden más embernél mélyebben tudatában volt az Istentől való abszolút függésének. De ezt az általános tételt meg kellett volna töltenie konkrét, biblikus tartalommal: Jézus az Atyától való függését a napról napra való engedelmisségben élte meg. Azt is hozzá kell tennünk, hogy a keresztény hagyomány alapján Jézus istenfiúságát nem lehet emberi istenélményének páratlan erejére redukálni: éppen istenfiúsága alapozza meg egyedülálló istenélményét. Mégis, véleményem szerint Schleiermacher meglátásában olyan „igazságmag” rejtőzik, amit az újkori katolikus „tankönyvkrisztológia” majdnem egészen elfelejtett: egyedül Jézus, az Atyával egylényegű örök Fiú tudta teljes mélységében átélni az embernek a Teremtő Istentől való abszolút függését. Egyedül Jézus, az emberré lett Fiúisten válhatott az Atya tökéletes imádójává.

## Ötödik fejezet: Protestáns krisztológia a huszadik században

### 1. Krízisteológia

A 20. század első évtizedeiben a liberális protestáns teológia véget ért. Megszűnésének több oka is volt. Amint az előző fejezetben láttuk, a különböző teológiai elképzelések éles ellentétbe kerültek az egyszerű protestáns hívők hitével, és a lelkesítő pályára készülők hitét inkább megingatták, mint segítették a lelkipásztori szolgálatban. Ehhez járult az I. világháború sokkhatása: a felvilágosodás több mint egy évszázada után Európa civilizált népei az I. világháborúban olyan méretű kölcsönös tömegmészárlást vittek végbe, amely a modern technika vívmányai nélkül idáig elképzelhetetlen volt. A felvilágosodásnak az ember öntökéletesítésébe, korlátlan erkölcsi haladásába vetett naiv hite alapjaiban rendült meg. Még a teológusok sem hunyhatták be szemüket az embernek a korlátlan rosszra való képessége előtt.

Ebben a helyzetben a liberális protestantizmus Jézusa szánalmasan tehetetlenné vált. Ugyan milyen segítséget nyújthat egy kétezer éve halott galileai vándor-rabbi, aki csak annyiban volt Isten Fia, amennyiben (többé-kevésbé) tökéletes ember volt, aki nem tud bennünket saját gonoszságunk örvényéből kimenteni, hanem csak tanít, és jó példát ad?

Karl Barth, egy fiatal svájci lelkész a liberális hagyományban nevelkedett; de hamarosan rájött arra, hogy teológiai képzése nem készítette fel arra a feladatra, hogy Isten ígését hirdesse hívő keresztényeknek. Hogy önmagán és lelkésztársain segítsen, 1918-ban kommentárt adott ki a Római levélhez. Az óriási visszhang őt magát lepte meg leginkább. Későbbi visszaemlékezéseiben Barth olyan emberhez hasonlította magát, aki éjnek idején felmászik a templomtoronyba, és támaszt keresve véletlenül elkapja a harangkötelet, és felveri álmából az egész várost [197].



Barth nem egyedül tért vissza a Szentírás és a nagy reformátorok, Luther és Kálvin műveinek tanulmányozásához. Hasonló törekvés vezette Rudolf Bultmann, Emil Brunner és Paul Tillichet is, hogy csak a legnagyobb neveket említsük. Néhány éven át közösen képviseltek egy világosan meghatározható új irányt, az ún. „krízisteológiát”.

Ebben az összefüggésben „krízis” az Isten ítéletét jelenti (görögül *krisis* = ítélet). A krízisteológia szerint Isten szentsége úgy jelenik meg a bűnös ember előtt, mint az Egészen Más. Ezért a bűnöshöz intézett Isteni Szó csak kárhoztató ítélet lehet, mindannak halála, ami emberi. Isten és a megváltatlan ember között ezek a teológusok abszolút ellentétet látnak. Ilyen összefüggésben a megtestesülés elképzelhetetlen. A krízisteológia szerint Krisztus ugyan Isten Fia, de ez a cím nem ontológiai igazságot fejez ki, ti., hogy Krisztus Isten és ember lenne egy személyben. Csak azt jelenti, hogy Isten végérvényes, eszkatológikus Szava Krisztusban szól hozzánk, s ez a Szó egyszerre elítéli és üdvözíti azt, aki hittel befogadja.

A krízisteológia képviselőinek útjai később elváltak egymástól, és ki-ki a maga útján fejlődött tovább. Itt csak Bultmann és Barth krisztológiáját foglalom össze, valamint Bonhoefferét, aki Barth tanítványai közül szerintem a legjelentősebb.

## 2. Rudolf Bultmann

Bultmann szándéka, hogy korának a liberalizmus torzításaitól megtisztított, hiteles Evangéliumot hirdesse. E cél ellenére, filozófiai előítéleteiben erősen függ a liberalizmus örökségétől. Schleiermacherrel szemben Bultmann hangsúlyozza, hogy Isten transzcendens szavát nem lehet az ember vallási tudatára redukálni. Ugyanakkor minden kritika nélkül elfogadja a vallástörténeti iskola (Bousset és Heitmüller) álláspontját, amely az Újszövetség üdvtörténetét mítosznak tartja. Az öröktől létező Isten Fia csodálatos isteni beavatkozással Szűztől született. Feláldozta magát a keresztfán, és így kiengesztelte Isten haragját, vérént ontva a bűnös emberiségért. Feltámadásával legyőzte a démoni erőket és a halált, felment a mennybe, és onnan hamarosan visszatér, hogy egy apokaliptikus katasztrófa keretében megítélje a világot. Akkor a megváltott ember lelki testet kap, és a mennyek országába emelkedik [198]. Bultmann véleménye szerint ennek a történetnek valamennyi fontosabb eleme a zsidó apokaliptikus mítoszokból és a gnosztikus megváltás-mítoszokból származik, és ilyen mitologikus formában előadva a modern ember számára teljesen értelmetlen [199].

Bultmann soha nem mondja meg világosan, mit ért mítoszon. Mindössze az „Újszövetség és Mitológia” című korszaknyitó tanulmányának egyik lábjegyzetében ad egy meglehetősen tág meghatározást:

A mitológia képletes kifejezések használata, hogy a másvilágit ennek a világnak a nyelvén fejezzük ki, az istenit az emberi élet nyelvén, a túloldalt az itteni oldaléval; például, az isteni transzcendenciát térbeli távolsággal [200].

Bultmann az újszövetségi történet és más vallások mitológiai között messzemenő hasonlóságot lát, de ugyanakkor két fontos különbséget is kiemel. Először, a megtestesült, keresztre feszített és feltámadt Isten mitikus története mögött történeti mag rejlik: a názáreti Jézus valóban létezett. Másodszor, az Újszövetség mitologikus nyelven ugyan, de Isten mindenható szavát közvetíti számunkra. Ez a mindenható, megváltó isteni szó a Jézus Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló apostoli hithirdetésben találkozik a hívő emberrel. Bultmann ragaszkodik ahhoz, hogy ez az isteni hithirdetés (kérügma) Jézus történeti valóságához kapcsolódik; ám ennek a történeti valóságnak a mibenlétét nem ismerhetjük meg, de a hit számára ez nem is fontos [201]. Az Isten megváltó tette nem a történelemben, hanem az egyházi kérügmát hittel elfogadó lélek mélyén megy végbe.

Bultmann szerint azonban a mitologikus burok akadályozza a modern embert az Isten szavának meghallásában; hitét fölöslegesen megnehezíti. Korunkban ugyanis már nincs olyan művelt ember, aki hinni tudna a teremtés hármasságában (fenn az ég, középen a föld, és lent a pokol), az angyalok és ördögök létezésében, valóságos csodákban, a test feltámadásában. A mai ember gondolkodását a modern természettudomány formálta, és ezért a mitologikus nyelvezet számára „nemcsak észellenes, hanem teljesen értelmetlen” [202]. A teológia tehát nem kerülheti el a „mítosztalanítás” feladatát: ez azonban nem az újszövetségi mítosz elvetését, hanem „a Jézus-történet nem-mitikus nyelven való újrafogalmazását” jelenti. Célja nem a hit lerombolása, hanem a hit fölösleges botránykövének elmozdítása, hogy ezáltal megkönnyítse a modern embernek az Isten szavával való találkozást.

De hogyan lehet Bultmann szerint az újszövetségi mítoszt nem-mitikus nyelven megfogalmazni anélkül, hogy értelmét meghamisítanánk? Bultmann úgy véli, hogy a mítosz általános vallástörténeti szerepének filozófiai vizsgálatából kell kiindulnunk. „A mítosz igazi célja nem az, hogy tárgyilagos képet nyújtson a világról, amint az önmagában létezik, hanem hogy kifejezze az ember önértését abban a világban, amelyben él.” [203] A mítoszt tehát csak egzisztenciálisan, az ember önértésére vonatkoztatva értelmezhetjük helyesen, eredeti céljának megfelelően. Az, ami minden mítoszra áll, áll az Újszövetségre is. A teológusnak tulajdonképpen csak folytatnia kell azt az egzisztenciális értelmezést, amelyre maga az Újszövetség bátorít fel Pál és János teológiájában. Pl. Szent Pál Jézus halálát és feltámadását elsősorban mint a hívőért és a hívőben lejátszódó egzisztenciális történetet látja. Bultmann célja tehát, hogy az Újszövetségben már megkezdett egzisztenciális átértelmezés folyamatát a fiatal Heidegger egzisztenciális filozófiájának segítségével befejezze.

Az újraértelmezés központi gondolata: meghalni régi életünknek, és új életre támadni, vagyis feladni azt az önértést és magatartást, amelyet a Biblia „a test szerinti életnek”, a bűn, a halál és az ördög alatti rabszolgaságnak nevez, és magunkévá tenni egy egészen új önértést és magatartást, amelyet az Újszövetség a „lélek szerinti életnek” vagy a „hitben való életnek” hív. Az első hazug, nem-hiteles magatartás, a másik igaz és hiteles. Az elsőben az ember ebben a látható és tapintható világban elérhető biztonsághoz, jutalmakhoz és sikerekhez ragaszkodik; de csak azt éri el, hogy „rabszolgája lesz éppen annak a világnak, amelynek ura kívánt lenni, és amelytől biztonságot remélt.” [204] Az igaz és hiteles hozzáállás: feladni minden „magunk-teremtette biztonsághoz” való ragaszkodást. Így jutunk el ahhoz a magatartáshoz, amelyet az Újszövetség hitnek nevez. A hitben „a láthatatlan, megfoghatatlan valóság, mint szeretet áll eléink, szabaddá teszi jövőnket, és nem a halált, hanem az életet jelzi”. Most már egyedül Istenben bízunk, és bármilyen jövőt is tartogat számunkra, feltétlen engedelmességgel elfogadjuk [205].

Bíráói gyakran Bultmann szemére vetették: ebben a heideggeri egzisztenciavizsgálatban mi szükség van még Jézus Krisztus történeti személyére és művére? Bultmann azzal védekezett, hogy a heideggeri kategóriák csak eszközül szolgálnak az újszövetségi üzenet megértéséhez. Továbbá semmilyen filozófiai analízis sem képes az emberben ezt az új önértést és új magatartást létrehozni: csak Isten üdvözítő szavának van erre hatalma, és csak a Jézus Krisztus keresztségét hirdető kérügmában találkozunk ezzel az isteni szóval. A kérügmában élő krisztusi szó az, amely az embert megítéli, elítéli hazug, nem-hiteles életét, és erőt ad arra, hogy új életre keljen. Ebben a tekintetben Bultmann orthodox lutheránus marad, aki hisz az ember bukásában, és abban, hogy saját akaratának és értelmének erejével nem tud kiszabadulni a bűn rabságából [206].

Bultmann befolyását nehéz lenne eltúlozni. Gondolatai és a körülöttük zajló vita egy egész protestáns tudósnemzedéket formált. A II. Vatikáni Zsinat után a protestánsok közötti hatása már éppen hanyatlófélben volt, amikor katolikus teológusok között divatossá vált a Bultmann-nal folytatott dialógus.

A bultmanni program azért vonzó, mert valóságos problémát igyekszik olyan közérthető egyszerűséggel megválaszolni, amely a hívőtől igen kevés erőfeszítést kíván. Abban igaza van, hogy Isten szava egy elmúlt kor nyelvén és világméretűen keresztül szól hozzánk. A kinyilatkoztatás mondanivalóját tehát meg kell különböztetnünk a kinyilatkoztatás korhoz kötött kifejezőmódjaitól. A Szentírást valóban minden kornak újra meg újra kell értelmeznie. De az újraértelmezés folyamatában semmit sem szabad elvetnünk vagy eltorzítanunk az Isten kinyilatkoztatásából. Az egésztest kell megőriznünk, és az egésztest kell a mai kor nyelvére „lefordítanunk”. Bultmann szándéka helyes volt, de mítosztalanítási programja, logikusan végiggondolva, a kereszténység alapjainak felszámolásához vezetne.

Kantra épülő ismeretelmélete arra az álláspontra juttatta, hogy Isten szava nem ad mélyebb ismeretet Istenről; nincs tárgya, nincs tartalma, pusztán az ember önértését átalakító isteni tett [207].

Továbbá: a bultmanni mítoszmeghatározás olyan tág, hogy a megtestesülés misztériumát is magában foglalja. Ha a mítosz a világon túli valóság ennek a világnak a nyelvén való kifejezése, akkor Jézus, mint az Isten emberi formában való önkifejezése, szintén idejétmúlt, mitikus elképzelés. Ha Jézust a hagyományos értelemben Istennek vagy Isten Fiának neveznénk, az csak megnehezítené az Újszövetség igazi üzenetének elfogadását. Bultmann csak olyan értelemben beszél Jézusról, mint Isten Fiáról vagy Istenről, amennyiben az ember Jézus Isten eszkatológikus, végső szavát közvetíti az emberiségnek. Így vezet a bultmanni mítosztalanítás az Újszövetség központi mondanivalójának az elvetéséhez.

Bultmann elgondolását nemcsak az újszövetségi kinyilatkoztatás szempontjából kell kiértékelnünk, hanem a természettudományos világnézetű, ún. „modern ember” szempontjából is, akinek érdekében a mítosztalanítás programját végrehajtotta. A mai művelt ember sokkal óvatosabb a tudományos megismeréssel szemben, mint a bultmanni képzelet modern embere. Jobban tudatában van az empirikus megismerés szükségszerű korlátainak, és könnyebben elfogadja az érzéki tapasztalaton túli titokzatos erők létezésének lehetőségét.

Bultmann követői sem tudtak kibékülni rendszerének ellentmondásaival, és örökségétől különböző irányokban távolodtak el. Käsemann, mint láttuk, arra a meggyőződésre jutott, hogy Bultmann *a priori* elve, amely szerint nem lehet, sőt nem is szabad a kérügmán túlmenni és a názáreti Jézusra vonatkozó történeti eseményeket megvizsgálni, történettudományi szempontból indokolatlan, és teológiailag téves. Käsemann és csoportja a történeti Jézusra irányuló új kutatást indított el [208].

Mások viszont úgy gondolták, hogy Bultmann mítosztalanítása nem volt eléggé következetes. Hiszen még mindig ragaszkodott egy transzcendens isteni tett állításához: Isten maga nyúl be életünkbe, és Ő alakítja át önértésünket, amikor Jézus Krisztus kérügmáját halljuk. A tudatba beavatkozó isteni tetről való beszéd szerintük éppen annyira mitológikus, mint az Isten másfajta természetfeletti beavatkozásai az Újszövetségben. Szerintük meg kell tartani a heideggeri-bultmanni egzisztencia-elemzést, de semmi szükség sincs a transzcendens Isten bármifajta közbelépésére [209]. Megint mások elismerték, hogy az új önértéshez nem jutunk el Isten kegyelme nélkül, de kétségbe vonták, hogy Isten kegyelmi ajándéka kizárólagosan a krisztusi kérügmához kapcsolódik. Isten megigazulást adó kegyelmét szerintük nemcsak a kérügmában, hanem az emberi egzisztencia minden lényeges mozzanatában felajánlja [210].

### 3. Karl Barth

A fiatal Barth volt a legradikálisabb a krízisteológusok között: a bűnös ember és a szent Isten között végtelen a távolság, és abszolút az ellentét: Isten, mint az „egészen Más” áll az emberrel szemben. Azzal, hogy ennek az abszolút ellentétnek a tudatát elvesztette, a liberális protestantizmus Barth szerint a hit lényegét veszítette el. A liberális teológia „a hitet az emberi értelem legmagasabb lehetőségévé, a kinyilatkoztatást az emberi történelem csúcspontjává,

Jézus istentudatát az emberi vallásosság legmagasabb megnyilvánulásává” fokozta le. Röviden, Istent a pusztán emberi tökéletességek végtelen fokra tágitásának tekintette. Barth úgy véli, hogy ez az „Isten” nem más, mint az ember önkivetítése, és Feuerbach érdeme, hogy erre rámutatott [211].

A liberális protestantizmussal szemben a korai Barth Isten és ember közt olyan abszolút ellentétet hirdet, hogy elgondolása szerint az embernek semmi képessége sincs arra, hogy Istent megismerje, vagy befogadja. Az az ember pusztán „üres tér”, vagy „bombatólcsér”, amelyet a tudatba hulló Isten Szava vájt. Az ember eredeti bűne nem a szabadságával való visszaélés, hanem szabadságának első tényleges gyakorlása. Ebben a távlatban a megtestesülés, mint Isten emberré válása és köztünk való élete elképzelhetetlen. A korai Barth szerint a megtestesülés csak, mint az Isten és ember közti ellentét történeti megvalósulása érthető: A bűnös ember Jézusban meggyilkolja az Istent, Isten elítéli az embert, de a kárhuzató ítéletet Jézusban magára véve, felmenti, és üdvözíti az egész bűnös emberiséget [212].

Az isteni transzcendencia ilyen emberellenes kiélezését nem lehet sokáig elviselni. Nem véletlen, hogy azok a teológusok, akik Amerikában a hatvanas években a „keresztény ateizmust” kitalálták, mind a korai Barth tanítványai voltak. Pszichológiailag igen könnyű az egyik végtelből a másikba fordulni: az ember autonómiáját tagadó isteni transzcendencia állításától szinte szükségszerű az út az ellenpólushoz: az ember olyan radikális állításához, amely az „Isten halálát” kívánja [213].

Maga Barth kinőtt ebből a korai dialektikus teológiából, és olyan krisztológiai szintézist dolgozott ki, amely tartós értékűnek bizonyult mind a protestáns, mind a katolikus teológia számára. Ennek az új elgondolásnak központja már nem Isten abszolút más-volta, hanem Jézus Krisztus: egyedül általa ismerhetjük meg Istent, önmagunkat és az egész teremtett világot. Krisztus valósága új fényben mutatja meg Barthnak Isten transzcendenciáját. Isten Isten-voltát éppen az tárja fel előttünk, hogy szabadon megalázza magát, mint ember, és mint ember meghal értünk. „*A forma Dei* az a kegyelem, amellyel Isten felveszi, és magáévá teszi a *forma servi-t*.” Isten dicsősége szeretetének szabadsága, amellyel kiáll az ember ügyéért:

Mindenhatósága az isteni hatalom teljességének a megnyilvánulása abban a tényben, hogy – ellentétben minden elvont mindenhatósággal – fel tudja venni a gyöngeség és erőtlenség formáját, és pedig (úgy veszi fel) mint mindenhatóság, amely ebben a formában diadalmaskodik. [...] Bölcsessége nem tagadja meg önmagát, hanem olyan formában nyilvánítja ki magát, amely a világ előtt szükségszerűen ostobaságnak tűnik. Igaz-volta abban nyilatkozik meg, hogy az igaztalanok mellé áll, mint aki velük együtt vád alá esik, sőt mint az első, és tulajdonképpen az egyedüli vádlott. Szentsége abban mutatkozik meg, hogy irgalommal van az ember iránt, szívére veszi nyomorúságát, kész megosztani vele, hogy így elvegye tőle [214].

Barth újra felfedezte a szentatyák és Szent Bernát hitét és kifejezésmódját, amely a megtestesülés valóságára épül. Isten itt nem ellensége az embernek, nem nyeli el az embert. E későbbi szakaszában Barth észreveszi, hogy Jézus Krisztus emberségében magának Istennek az „embersége” (*Die Menschlichkeit Gottes*) tükröződik [215].

Barth elfogadja az ókori egyetemes zsinatok tanítását arról, hogy Krisztusban két természet és egy személy van; de a természetek különbözőségét és a személyi egységet nem különbözteti meg a megváltástantól. Egzisztencialista látásmódja szerint Krisztus léte azonos a tevékenységével. A Krisztus isteni és emberi természetéről és személyi egységéről szóló tanítás számára nem más, mint „a kiengesztelés tanának három formája”. [216].

Jézus Krisztus istenvolta a kiengesztelés első mozzanatában nyilvánul meg: Isten megalázza önmagát; mindenható szabadságában szolgánk lesz, a mi helyünket, a bűnös ember helyét foglalja el. Az evangéliumi történet első részében Jézus isteni Bíróként jelenik meg, aki azért jön, hogy megítélje a világot. A szenvedéstörténetben, a Getszemáni haláltusától kezdve Jézus

lesz az ítélet szenvedő alanya. A Bíró elfogadja, hogy elítéljék, elfogadja, hogy azzal a büntetéssel sújtsák, amelyet mi érdemeltünk meg:

Visszatérünk előbbi kérdésünkhöz: Miért lett az Isten Fia emberré, miért lett egy közülünk, testvérünk, társunk az emberi életben? A válasz: azért, hogy megítélje a világot. De annak fényében, amit Isten valójában tett, mindjárt hozzá kell tennünk: azért, hogy királyi szabadságát gyakorolva ítélje meg a világot; vagyis, szabadnak jelentsen ki minket, amikor elítél, kiszabadítson, amikor börtönbe vet, életünket halálunkra alapozza, megváltson és megmentsen, amikor megsemmisít. [...] Ez volt Isten örök akarata, és annak időben való megvalósítása: ennek a különös ítéletnek a végrehajtása. E különös ítélet nélkül csak elveszett világ lenne, és elveszett emberiség [217].

Azt a misztériumot, hogy mi helyettünk a Bíró ítélik el, Barth éppolyan radikális értelemben fogja fel, mint Luther. Krisztus úgy tette magáévá a mi bűneinket, hogy „Ő lett az a bűnös, akinél nagyobb bűnös sohasem volt a világon”. A legnagyobb, az egyedüli bűn ütközött meg benne a legnagyobb és egyedüli igazsággal, úgy, hogy benne „minden bűn legyőzött, elpusztított és eltemetett, és a győzelmes és uralkodó igazság mindörökké megmarad benne” [218]. Minthogy az Isten Fia minden bűnt magára vett, egyedül Ő szenvedte el a bűnért kijáró igazságos büntetést, a poklot. Barth szerint ez az értelme az apostoli hitvallás tételének: „alászállott a poklokra”:

A Hitvallás azt mondja, hogy ezt az ítéletet Isten úgy hajtja végre, hogy maga az Isten, Fiában, Jézus Krisztusban, aki egyszerre igaz Isten és igaz ember, veszi át az elítélt ember helyét. Isten ítélete végrehajtásra kerül, Isten törvénye érvényes marad, de úgy, hogy azt, amit az embereknek kellene elszenvednie, az az Egy Valaki szenved el, aki mint Isten Fia mindnyájukat képvisel. Ez Jézus Krisztus királyi méltósága, aki érettünk áll Isten előtt, magára véve mindazt, ami a miénk. Benne Isten önmagát teszi felelőssé ott, ahol mi vagyunk átok alatt, mi vagyunk bűnösök és elveszettek. Isten lesz ezzé (a bűnössé) Fiában, aki a Golgotán megfeszített ember személyében hordozza mindazt a terhet, amelynek ránk kellene nehezednie. És ezzel megszünteti az átkot. Isten nem akarja, hogy az ember elveszen; Isten nem akarja, hogy az ember fizesse meg azt az adósságot, amelyet fizetnie kellene: más szóval, Isten kiirtja a bűnt. Isten ezt nem igaz volta ellenére teszi, hanem éppen ebben nyilvánul meg igaz-volta, hogy Ő, a Szent lép közbe a nem-szent érdekében, hogy meg akar menteni minket, és meg is ment [219].

Isten elviseli a poklot helyettünk és értünk: Isten alászállása itt éri el a mélypontot, és csodálatos módon éppen itt nyilvánul meg legtökéletesebben igazságossága, szentsége és transzcendenciája.

Amint látjuk, Krisztus istenségét Barth nem metafizikai szempontból tárgyalja, hanem mint Isten önmegalázásának lefelé szálló folyamatát. Ugyanígy Krisztus emberségét sem elvont, metafizikai lényegében vizsgálja, hanem mint az ember Jézus felmagasztalását. A kiengesztelődés művének ez az ellentétes irányú mozgása: Mivel az Úr szolgává lett, a szolgából Úr lett. Az Isten Fia megalázkodott, hogy az Emberfia felmagasztalódjék. Ez utóbbi azt jelenti, hogy Isten magáévá tette emberségünket, a mi emberi természetünket (nem egyszerűen abban a formában, ahogyan Isten teremtő kezéből kikerült, hanem Istentől elidegenedett állapotában), és „elindította a távoli országból” (azaz az Istentől való elidegenedés állapotából, arról a földről, amelyet Isten jónak alkotott, de az ember elsötétített) a mennyország, vagyis a béke és az Istennel való bensőséges kapcsolat felé [220].

Az ember Jézus felmagasztalása időrendben nem az Isten megalázkodása után következik, hanem azzal párhuzamos, jóllehet az Isten szolgává alázkodása okozza az ember királyi magasztalását. Királyi méltósága ugyan a feltámadásban lett nyilvánvalóvá, de „az evangelisták

visszatekintve úgy mutatják be (ezt a királyi méltóságot), mint egész életének és halálának titkát” [221]. Az Újszövetségnek az Emberfiára vonatkozó mondásait Barth erre a felmagasztalt „új, királyi emberre” értelmezi. Istent ugyan mind az Ó- és mind az Újszövetség „Úrnak” nevezi, de az Újszövetség azt is kinyilatkoztatja, hogy az Isten úr és király „ennek az embernek formájában és személyében” [222].

Embertársai között Ő volt az Úr, a királyi ember. Nyilván éppúgy ember volt, mint a többiek, nem gyakorolt isteni hatalmat, tekintélyt és mindenhatóságot. De ennek (az isteni hatalomnak) mindenben közvetlen tanúja volt, és ezért összetéveszthetetlenül különbözött minden más embertől. Szabad ember volt. Atyján kívül nem volt fölötte senki és semmi, sem a földön, sem az égben. [...] Egészen szabadon teljesítette Atyja akaratát. [...] Csak ennek az egy belső parancsnak volt alávetve, és ezért minden önkényeskedéstől mentesen, minden külső kényszer vagy nyomás nélkül, abszolút fensőbbiséggel járt-kelt, rendelkezett és irányított, beszélt vagy hallgatott; mindig a helyzet ura volt. Ez akkor is igaz volt, amikor elindult és végigment a szenvedés és halál útján. Sőt a visszaemlékező tanítványok számára (ez az abszolút fensőbbiség) itt még világosabbá vált. A názáreti ember jelenléte egy „királyság” jelenlétét is jelentette, – a hagyomány ezt a királyságot „Isten országának” vagy a „mennyeek országának” nevezi. Ez teszi őt teljesen egyedülállóvá és felejtethetlenné. [...] Origenész szava szerint ő az *autobasileia*, maga az Isten királysága [223].

A „királyi embernek” uralma azt jelenti, hogy jelenléte a tanítványok közösségében visszavonhatatlan. Az Evangéliumokat Jézus élete és halála után írták, de az evangelisták nem arról írnak, ami „elmúlt”, hanem ami „befejezetté” vált. Arra az emberre emlékeznek, aki „most is az, aki volt”, és aki gondoskodik arról, hogy el ne felejtse [224].

A királyi ember az „új ember”, aki „Isten képmására” (*kata theon*, Ef 4, 24) teremtett. Ez azt jelenti, hogy „létmódja Isten létmódjához hasonló”. Mindaz, amit gondol, akar és tesz, egész magatartása a teremtmény szintjén Isten tervét, célját, művét és magatartását tükrözi. Ezért ebben a világban Jézus osztozik Isten sorsában: lenézik, vagy semmibe veszik, félrelökik, vagy elfelejtik. Semmit sem birtokol abból, amit a világ tekintélynek, megbecsülésnek vagy sikernek tart.

Viszont Ő sem tartja sokra a magasrangúakat, hatalmasokat és gazdagokat; szinte elfogult velük szemben, és a gyengék, szelídek, alacsonysorsúak oldalára áll. Szolidaritást vállal a szegényekkel, de nemcsak az anyagiakban szegényekkel, hanem azokkal is, akik erkölcsi és lelki szegénységben szenvednek. Úgy ismerik, mint a bűnösök és vámosok barátját [225].

Bár Jézus nem képvisel, és nem hirdet sem konzervatív, sem „haladó” politikai, gazdasági, erkölcsi vagy vallási programot, mégis minden program képviselői kezdettől fogva gyanakvással vagy ellenszenvvel figyelik. Királyi szabadsága a fennálló társadalmi rend minden értékét megkérdőjelezi. Jézus, a királyi ember tehát Istent, mint „a világ Bíróját képviseli; azt, aki a világ teljes átalakulását és megújulását akarja”. Ugyanakkor ez a királyi ember, nemcsak „egy ember a többiekkel együtt, hanem az értünk való ember”; Isten irgalmának, jó-hírének és kiengesztelődésének alkotása; mint ember, Isten igenjét visszhangozza számunkra [226].

Jézus királyi méltóságát elsősorban életének valósága, szavainak és tetteinek teljes egysége mutatja. Szavain és tettein keresztül egy idegen akarat és ismeretlen erő hatolt a dolgok szokásos rendjébe, abba a rendbe, amelyet az emberek többsége magától értetődő és változtathatatlanul normális állapotnak fogadott el. [...] A Hegyi Beszéd nem volt kevésbé csodálatos szó, az ember számára valami érthetetlen valóságnak a betörése és megjelenése, mint a naimi ifjú feltámasztása [227].

Jézus csodái az Isten országának jelei, és előrevetítik az „Ország” végső megnyilatkozásának dicsőségét és békéjét [228].

Minthogy Jézus Isten megbízásából és erejéből cselekszik, nyilvánvaló, hogy Isten nem akarja azt, ami nyugtalanítja, kínozza, megzavarja és tönkreteszi az embert. Nem akarja azt a megalázó megkötöttséget, kint és szégyent, amit az ember számára a kozmoszban való léte és a kozmikus lény volta jelent. Szándéka nem az ember tönkretétele, hanem megmentése. [...] Az embert érő szégyen elsősorban az Ő dicsőségének megsértése. [...] Isten nem tűrheti, hogy az ember elvessen [229].

Jézus a halállal szembenézve is a szabad, királyi ember marad. Sőt, királysága akkor teljesebbé válik. Mind a négy Evangélium szerint ez az a végső kifejtés, amely felé egész élete irányul. Szenvedését elfogadva, Jézus szabadon igent mond arra, aminek Isten akarata szerint „meg kell lennie” (*dei*). Az egész Újszövetség „halálának fényében látja őt, amint az felragyog feltámadásában” [230]. Halála királlyá koronázása:

Szenvedésében Isten neve, amely benne tevékenykedett és megnyilatkozott, véglegesen megszentelődik; az Isten akarata megvalósul a földön is, miképpen a mennyben; eljön az Ország, de olyan formában és olyan erővel, amelyhez Jézus, mint ember, csak rettegő, de elszánt beleegyezését tudja adni. Szenvedésében véglegesen megvalósul kiléte: az Isten Fia, aki egyszersmind az Emberfia is. A Golgota sötétségében lép be legteljesebben a Fiú és az Atya egységének dicsőségébe. Abban az Istentől való elhagyatottságban Ő az, akit az Isten közvetlenül szeret. Ez az a titok, amelyet meg kell látnunk és értenünk. És ez nem valami új és sajátos titok, hanem az egésznek a titka. Nem is valami rejtett titok: Jézus feltámadásában feltárult számunkra [231].

Barth az Egyházat a kiengesztelődés művének második mozzanatában tárgyalja, mivel az Egyház feltételezi az embernek Jézus Krisztusban való felmagasztalását. Bizonyos alapvető, kezdeti értelemben az egész emberi nem, az egész emberi élet megszentelődött Krisztusban, hiszen a benne megszentelt és felmagasztalt emberi természet a mi természetünk. Lelke által Krisztus egy népet hozott létre, az Egyház közösségét, amely az Ő Teste, létének földi-történeti formája. Jóllehet hívei még bűnösök, mégis a „szentek közösségének” nevezhetők, amennyiben engedelmeskednek, és hálát adnak neki. Ebben azonban csak ideiglenes képviselői az egész üdvözülendő emberiségnek [232].

A kiengesztelés tanának harmadik szempontja Jézus Krisztus egységére vonatkozik: „Jézus Krisztus egy. Ő az Isten-ember; azaz, az Isten Fia, aki mint ilyen, ez az ember, és ő ez az ember, aki mint ilyen, az Isten Fia.” [233] Mint aki saját személyében az egyetlen közvetítő Isten és ember között, Jézus Krisztus szavatolja azt, hogy Istennel való kiengesztelődésünk valóban megtörtént [234]. Tehát mindaz, amit eddig a megváltásról mondtunk, arról, hogy Isten szolgánkká lett, és a szolga pedig a királyi, szabad ember lesz, feltételezi Jézus Krisztus személyi egységét.

Barth szerint a kiengesztelés ilyen három-mozzanatos tárgyalása feltárja annak a tanításnak a teljes értelmét, amit a hagyomány Krisztus hármasságának nevez: főpap, király és próféta. Krisztus papi munkája abban valósul meg, hogy Isten megalázza magát, és az ítéletben a mi helyünket veszi át; Jézusnak, az embernek felmagasztalása királyi szerepének felel meg. Jézus Krisztus egysége pedig kinyilvánítja Isten hűségét az ember iránt, és az ember hűségét Isten iránt (ez a hűség azonban az ember bűne felett aratott isteni győzelem eredménye). Krisztus személyi egysége tehát a keresztyén tanúságtétel összege és biztosítéka. Jézus prófétai hivatala ezért abban áll, hogy úgy nyilatkoztatja ki önmagát, mint akinek a személyében a Szövetség, az Isten és minden egyes ember közti egyesülés valósággá válik [235].

Barth teológiájában a hit minden titka Krisztusban és az általa végbevitt kiengesztelés művében központosul. A teremtés a Jézusban való Szövetség külső alapja; az ember megigazulását az az Isten valósítja meg, aki Krisztusban magára vette az általunk megérdemelt

ítéletet; a megszentelődésünk, azaz Krisztusban való új életünk, az emberi természet Jézus Krisztusban történt felmagasztalásának az eredménye. Az Egyház feladata abban áll, hogy tanúságot tegyen az egy Jézus Krisztusról, aki megvalósította és biztosítja Istennel való kibékülésünket. Az egész keresztény élet, amely a hit, remény és szeretet hármasságában gyökerezik, megfelel a kiengesztelődés hármasságának. Az idők végén a *parousia*, Krisztus dicsőséges jelenléte, amelynek kinyilvánítása már a feltámadt Jézus megjelenéseiben elkezdődött, és a történelem során a Szentlélek ajándékaiban folytatódik, az egész világ előtt nyilvánvalóvá válik.

Barth nézete szerint a kárhozzátó ítélet már a kereszten megtörtént, ahol helyettünk a Fiúistent sújtotta. Ezért pusztá kegyelemből az egész emberiség üdvösséget nyer. Így bizalommal és örömmel várjuk az utolsó ítéletet:

A Szentírás gondolatvilágában a bíró elsősorban nem jutalmaz és büntet, hanem rendet teremt, és helyreállítja azt, ami elpusztult. Feltétlen bizalommal mehetünk ez elé a bíró elé, és várhatjuk ezt a helyreállítást, vagy pontosabban, ennek a helyreállításnak a kinyilvánítását éppen azért, mert Ő ez a bíró. [...] Az ítélet gondolatának komolysága nem fog sérelmet szenvedni, hiszen akkor nyilvánvaló lesz, hogy Isten kegyelme és Isten igazsága az a mérce, amellyel az egész emberiség és minden egyes ember megméri. *Venturus iudicare*: ítélni jön; Isten mindent tud, ami létezik, és ami történik. Akkor mi esetleg valóban rettegni fogunk, és ilyen értelemben az utolsó ítélet látomásai nem egészen értelmetlenek. Mindaz, ami nem Isten kegyelméből és igazságából való, nem létezhet. Talán végtelenül sok emberi, vagy éppen keresztény „nagyság” zuhan majd akkor a külső sötétségbe. Hogy van ilyen isteni „Nem”, az benne van az „ítélet” fogalmában. De amikor ezt elismerjük, mindjárt vissza is kell térnünk ahhoz az igazsághoz, hogy ez a Bíró, aki egyeseket a baloldalára, másokat pedig a jobboldalára állít, voltaképpen az a valaki, aki *értem* magára vállalta Isten ítéletét, és levett rólam minden átkot [236].

Barth meggyőződése, amely szerint mindenki üdvözülni fog, mert Krisztus mindenkiért és mindenki helyett elszenvedte a pokol büntetését, saját dialektikus rendszeréből következik, nem a Szentírás vagy a hagyomány tanításából. Ettől a feltételezéstől, és néhány más, kisebb jelentőségű ponttól eltekintve, Barth a biblikus, patrisztikus és reformációs krisztológia elemeiből olyan kiváló szintézist alkotott, amelyet minden új krisztológiának komolyan figyelembe kell vennie.

#### 4. Dietrich Bonhoeffer

Barth-hoz hasonlóan, Bonhoeffer is a liberális örökség szenvedélyes elvetésével kezdi teológiai munkásságát. Kereszténytelennek bélyegez minden olyan teológiai próbálkozást, amely az isteneszmét az ember vallásos igényeiből vezeti le. Fejlődésének ebben a szakaszában Bonhoeffer abszolút ellentétet lát az ember Logosza és Isten Logosza között. Az isteni Logosz, az emberi Logossal szemben „Anti-logosz”. Megveti Hegel dialektikáját, amely a kettő között csak dialektikus ellentétet állít. Szerinte Hegel rendszere csupán rafinált kísérlet arra, hogy az Anti-logoszt az emberi értelemre vezessük vissza; hiszen ebben a dialektikában az emberi értelem, éppen önmaga tagadása révén, újra érvényesíti saját fensőbbiségét. Bonhoeffer nézete szerint az ellentét feloldhatatlan: Isten Logosza az emberi Logosz halála, ugyanakkor az emberi Logosz az isteni Logoszt akarja megsemmisíteni.

Mivel az emberi Logosz nem akar meghalni, az Isten Logoszána kell meghalnia, [...] hogy az emberi Logosz tovább élhessen, a létre és transzcendenciára vonatkozó megválaszolatlan



kérdéseivel együtt. A megtestesült isteni Logoszt az emberi Logosznak keresztre kell feszítenie [237].

A teológia története tehát folytatja Krisztus szenvedéstörténetét. Amint Krisztus végighalad az évszázadokon, mindig újra kivizsgálják, félreismerik, és megölik. De ahogyan a történeti Jézus feltámadt halottaiból, úgy az isteni Logosz is, akit a teológia különböző módon próbált megsemmisíteni, újra meg újra Föltámadottként áll kivégzőivel szemben [238]. A keresztre feszített és feltámadt Krisztusra vonatkozólag az ember csak egyetlen helyes kérdést tehet fel: „Ki vagy te?” Az olyan kérdés, mint „Hogyan lehet Krisztus egyszerre Isten és ember?”, az emberi Logosz állandó erőlködéséből származik: mindenáron az isteni Logosz fölé akar kerekedni, hogy saját kategóriáinak kényszerzubbonyába kényszeríthesse. Arra a kérdésre: „Ki vagy te?”, csak az Egyháztól remélhetünk választ, ahol Krisztus naponta, még kérdésfeltevésünk előtt kinyilatkoztatja magát. A kérdést nyilván csak hittel lehet helyesen feltenni. Csak az kérdezheti igazán: „Ki vagy te?”, aki tudja, hogy Krisztus már megszólította, a lényé legmélyéig kikérdezte [239].

Az erre a kérdésre adott feleletet Bonhoeffer több lépésben fejti ki. „Jézus a Krisztus, aki mint a Megfeszített és a Feltámadott van jelen.” Ezt a hitvallást nem fokozhatjuk le arra az állításra, hogy Krisztus befolyása, az eszményi emberi életre serkentő példája van jelen a történelemben. A feltámadás révén maga Krisztus, mint élő személy van jelen. Hogy mit jelent embersége és istensége, éppen ebből a minden időre és térre kiterjedő személyes jelenlétből érthetjük meg:

Mert Jézus Krisztus ember, időben és térben van jelen számunkra. Mert Jézus Krisztus Isten, örökre és mindenütt jelen van. Krisztus jelenléte teszi szükségessé ezt a két állítást: „Jézus teljes értelemben ember”, és „Jézus teljes értelemben Isten”. Jézus Krisztusnak az Egyházban való jelenlétét és velünk való egyidejűségét az egy teljes személyről, az Isten-emberről kell állítanunk [240].

Krisztusnak értem való (*pro me*) jelenléte nem a már létező személyhez hozzáadott tulajdonság: azonos személyes valóságával [241]. Jelenlétének értünk-valósága elsősorban azt jelenti, hogy számunkra Ő az úttörő, Ő a fő és elsőszülött a sok testvér között, akik követik Őt. Másodsor: amikor Krisztus a keresztet vállalja, amikor a bűnt és a halált magára veszi, testvérei helyét foglalja el: „Az emberiséget feszítik keresztre benne, az emberiség hal meg benne, és az emberiséget ítélik el benne.” Harmadsor, értünk való jelenléte azt is jelenti, hogy benne van az új emberségünk: „Mivel őbenne van az új emberségünk, Isten őbenne irgalmas az új emberség iránt.” [242]

Krisztus az Egyházban van jelen, és pedig hármasságban, mint Ige, mint szentség, és mint közösség.

Nem elég azt mondanunk, hogy Krisztus jelen van az Egyház szavában. Úgy van jelen, *mint* az Egyház szava, az igehirdetés élő szava: „Krisztus jelenléte: léte, mint igehirdetés. [...] Isten Szava valóban elfogadta azt a megaláztatást, hogy az ember szavába lépett be.” [243] Úgy látszik, Bonhoeffer nem veszi észre, hogy fenti állítása ellentmond alapvető tézisének, amely szerint az Isten Logosza nemcsak különbözik az emberi Logosztól, hanem annak ellentéte. Az emberi Logosz gondolatot fejez ki, Isten Szava viszont megszólítás és felszólítás. Nem elvont gondolatot tartalmaz, hanem személyhez szól, ítélt, megbocsát, vagy parancsol [244]

Krisztus, mint szentség is jelen van. A teremtés bukott állapotában nem szentség, mert nem nyilatkoztatja ki Krisztust. Csak amikor Isten Szava nevében szólítja és megszenteli, lesz a víz, a kenyér és a bor szentség. A szentségek nem egy test nélküli Ige második megtestesülése, hanem Krisztus, az Istenember rejtőzik bennük. „Az igehirdetés szava az a forma, amelyben a Logosz eléri az emberi Logoszt. A szentség az a forma, amelyben a Logosz az embert természetében éri el.” [245]

A szentség révén Krisztus egy ponton behatol a bukott teremtésbe. Ő az új teremtmény; testi és lelki létünk újjáteremtése. Ő az Isten Szava, aki kenyérré és borrá lett. Mint új teremtmény van a kenyérben és a borban. Így a kenyér és bor az új teremtmény. Valódi táplálék az új létező számára [246].

A Logosz nemcsak az igehirdetés gyöngé emberi szava, hanem a teremtés mindenható szava is. Szól, és szavával megteremti létének „közösségi formáját”. Bonhoeffer szerint a közösség nemcsak befogadja a kinyilatkoztatás szavát, hanem „maga is kinyilatkoztatás és Isten szava”. Nemcsak képviseli Krisztus testét, hanem valóban Krisztus teste.

Ebben a három formában az egy isteni Ige, az egy Istenember van jelen. „Közösségeként való léte, éppúgy, mint a Szó és a Szentség formájában való léte botránykő”, mert rejtve marad, és csak azoknak tárja fel önmagát, akiknek akarja [247].

Bonhoeffer nem közömbös Jézus történelmi valósága iránt. Megelégedéssel nyugtázza a liberális történelmi jézuskutatás csődjét, és Kähler álláspontját vallja: 1. a liberális kutatás holtvágányra jutott, amikor a történelmi Jézust a keresztyén közösség Krisztusától el akarta választani; 2. a történelemben élő Jézus azonos a hithirdetés Krisztusával. Bonhoeffer azonban elismeri azt a problémát, amely a történelmi módszer természetéből származik. A dogmatika abszolút bizonyosságot igényel arról, hogy a történelmi Jézus azonos a keresztyén közösség Krisztusával. De a történettudomány, természeténél fogva, sohasem képes ilyen abszolút bizonyosságú következtetésre: „a történelemtudomány sohasem tekint egy egyedi tényt abszolútnak”. [248] Márpedig Krisztus élete és halála, amely történetileg esetleges tény, az Egyház számára abszolút jelentőségű. Ezért itt túl kell lépünk a történelmi kutatás határait, jóllehet nem kerülünk vele ellentétbe. Hiszen semmiféle történelmi kutatás sem tudja abszolút bizonyossággal tagadni, hogy Jézus Krisztus valóban létezett (mint ahogy abszolút bizonyossággal állítani sem képes). A hit végső alapját nem a történelmi kutatásban találjuk meg, hanem a Feltámadott tanúságtételében, aki jelen van a hívőben, és

tanúságot tesz önmagáról, hogy Ő az, aki egykor történetileg létezett. [...] Maga a Feltámadott kelti fel a hitet, és így mutat önmagára, a történelmi személyre. Ettől fogva a hitnek nincs szüksége a történelem részéről való megerősítésre. A történelmi kutatás adta megerősítés jelentéktelenné törpül a jelenlévő Krisztus önmagáról való tanúságtételével szemben [249].

Bár a nemzeti szocialisták kerültek uralomra Németországban, amerikai útja után Bonhoeffer mégis visszatért hazájába. Tudatosan, hite és teológiai meggyőződése alapján vállalta a hitlerizmussal való szembeszállást. Bírálta a náccikkal szimpatizáló német evangélikus vezetőket, és a földalatti, „hitvalló egyházban” tevékenykedett. Barátaival egy monasztikus jellegű, illegális evangélikus közösségben élt. Részt vállalt a Hitler elleni összeesküvésben. Letartóztatták, börtönbe került, és kétévi fogság után, a felszabadító szövetséges csapatok megérkezése előtt néhány nappal kivégezték. Teológiája és életútja között szoros összefüggést látunk. Hite és teológiai meggyőződése formálta életét; ugyanakkor új élethelyzetei tovább érlelték teológiai meglátásait. Az itt vázolt életút teológiai motívumainak kezdeteit már megtaláljuk a fentebb ismertett krisztológiájában. Már 1933-ban, a Krisztusról és az Egyházzal tartott egyetemi előadásában vallotta, hogy Krisztus valósága az értünk való jelenlétével azonos. Úgy van jelen, mint az, aki a mi helyünket veszi át, és értünk szenved a kereszten. Az Egyház feladata pedig, hogy Krisztus értünk való létehez hasonuljon, és abban részesedjék. Ezért Bonhoeffer elhagyja a világot, hogy az egyházi „monasztikus” közösségben Krisztushoz hasonlóvá váljék. De arról kezdetben sincs szó, hogy elmeneküljön a világtól; éppen a Krisztushoz hasonulás vágya vezeti a másokért való életre. Az összeesküvésben való tevékenységet, a honfitársaiért való szenvedést és halált úgy fogadta, mint a Krisztus

szenvedéseiben való részvétel konkrét formáját. Így krisztológiája határozta meg életútját, és annak végső kifejeletét; viszont a politikába való bekapcsolódása, hitetlen társaival kialakult barátságai, és főleg a két börtönben töltött év tovább fejlesztette krisztológiai meglátásait. Nem volt ideje új szintézis kidolgozására. Csak vázlatok, kérdések, elszórt gondolatok maradtak ránk leveleiben, költeményeiben és a börtönben készült feljegyzéseiben [250]. Itt csak végső fejlődésének legfontosabb gondolatait foglaljuk össze.

Az igaz Isten transzcendenciáját ugyanúgy magyarázza, mint előző műveiben: az nem más, mint Krisztus értünk való léte egészen a kereszthalál beteljesedéséig. Ez a másokért való lét az alapja Krisztus mindenhatóságának, mindentudásának, mindenütt való jelenlétének. Bonhoeffer szerint hamis a transzcendencia olyan értelmezése, amely Isten végtelen nagyságából és hatalmából indul ki: ez csak az emberi hatalom és nagyság végtelenre felnagyított istenrevetítése [251].

Míg az isteni transzcendencia magyarázata változatlan, utolsó írásaiban Krisztus másokért való létét új fényben látja. Már nem arról ír, hogy Krisztus itt van „értem” vagy „értünk”, vagyis „értünk, akik az Egyházban vagyunk”. Most így fogalmaz: „Krisztus a másokért”, vagyis „az egész világért élő ember” [252]. Bonhoeffer látóköre egyetemesre tágult: megérti, hogy Krisztus az egész világért szenvedett, beleértve a hitetleneket is. Krisztus nemcsak az Egyház ura, hanem az egész világé is [253].

Meglepő, hogy Bonhoeffer éppen a börtönélet gyötrelmei között kezdi felfedezni, mélyen becsülni és szeretni a világot. A világ annyira központi helyet kap gondolkozásában, hogy az egész kereszténység „evilági” újraértelmezésére szólít fel. Fejlődése Barthéhoz hasonló, de Bonhoeffer világ-igenlése még erőteljesebb. Korábbi éveiben Barthhoz hasonlóan minden szabad emberi cselekedetben csak a bűn megvalósítását látta, a világban pedig csak a kárhozható isteni ítélet tárgyát. De élete végén, amikor a börtönben sok becsületes és bátor hitetlen emberrel találkozott, Krisztus egyetemes, az egész világot üdvözíteni akaró uralma mind tudatosabbá válik benne. Rájön arra, hogy mivel egy olyan ember, mint Jézus, élt itt a földön, minden földi érték, az emberi élet minden részlete értelmet és értéket nyert:

Mindehhez [a teremtéshez] Isten Jézusban igent és áment mondott. Ez az igen és ámen az a szilárd talaj, amelyen állunk. Ezekben a zavaros időkben újra meg újra szem elől tévesztjük, hogy miért is érdemes élnünk. Azt hisszük, mivel ez vagy az az ember él, számunkra is van értelme az életnek. De az igazság az: ha ez a föld elég jó volt az ember Jézus Krisztus számára, ha olyan ember, mint Jézus, élt [a földön], akkor és csak akkor van értelme a mi életünknek is. Ha Jézus nem élt volna, életünk értelmetlen lenne, minden más ember ellenére is, akit ismerünk, szeretünk és tisztelünk [254].

Bonhoeffer párhuzamba állítja a kalkedoni krisztológiát, a többszólamú zenét és a keresztény életet. Mint ahogyan az isteni és emberi természet Krisztusban nincs szétválasztva, de egymástól különbözik, úgy a többszólamú zenében a *cantus firmus* (alapdallam) ereje teszi lehetővé a zenei ellenpont teljes kibontakozását. Hasonló a helyzet a keresztény életben is: teljes szívünkben szeretnünk kell Istent, de nem úgy, hogy „kioltsa, vagy gyengítse a földiek iránti szeretetünket”. Ha az Isten iránti szeretetünk *cantus firmus*-a erős és szilárd, ez igényli bennünk a földiek iránti tiszta és szenvedélyes szeretet ellenpontját [255].

Bonhoeffer hite az eszkatológiában, a Feltámadással való örök életben sohasem rendült meg. A kivégzés előtt így búcsúzott börtöntársaiktól: „Ez most a vég – számomra az élet kezdete.” [256] De amíg ebben a világban van, az „Isten szenvedéseiben”, azaz a Krisztus világért adott életében és halálában akar részesedni. Ez Bonhoeffernél a kereszténység „nem-vallásos”, „evilági” értelmezésének központi gondolata és élménye. Tehát ne saját problémáink körül forogjunk, ne önmagunkért reszkessünk, ne csodás isteni beavatkozásokat várjunk, ha már minden más cserbenhagyott, hanem önként vállaljunk részt Istennek a világért vállalt

szenvedésében [257]. Az alábbi idézet minden magyarázatnál többet mond; csodálatos tömörséggel foglalja össze Bonhoeffer „evilági” lelkiségét, amely egészen a Krisztusban való élet és szenvedés élményén alapszik:

Ezen az evilágiságon azt értem, hogy az ember teljes odaadással éljen az élet hozta feladatok, problémák, sikerek és kudarcok, tapasztalatok és zavaros helyzetek közepette. Ha így teszünk, egészen Isten karjaiba vetjük magunkat; nem saját szenvedésünket vesszük komolyan, hanem Isten szenvedését a világban, és Krisztussal virrasztunk a Getszemáni kertben. Azt hiszem, ez a hit, ez a *metanoia*; így lesz valaki igazán ember és keresztyén. Hogyan tehetne a siker önteltté, hogyan vezethetne tévútra a kudarc, ha ilyen életmóddal osztozunk Isten szenvedésében [258].

Bonhoeffer krisztológiája kétségkívül egyoldalú és befejezetlen. Szinte sehol sem említi Krisztusnak az Atyához való viszonyát. Nem mutatja meg, hogy Krisztus csak azért tud egészen „másokért élő ember” lenni, mert egészen Atyjának él. Az a tény, hogy teológiája nem Atya-központú, és hogy a vallásosságot a hamis vallásossággal azonosítja és elveti, sok félreértésre adott alkalmat. A hatvanas és hetvenes évek amerikai teológusai között rövid időre divatba jött a bonhoefferi „evilági kereszténység” szekularista, sőt ateista értelmezése. Az igazi bonhoefferi teológia azonban máris túlélte elferdítőinek műveit [259]. A Krisztussal való egyre növekvő azonosulás, a Krisztus szenvedésében való tudatos részvétel egy hitetlen és teljesen evilági környezetben, ugyanakkor szeretete és odaadása a bűnös világ iránt, amelynek alapvető jóságát éppen Krisztus-hite révén fedezte fel, a jövő számára is ihlető forrás marad. Fontos híd a katolikus és protestáns teológia között is, hiszen az átlag protestáns teológia nem ismeri a bonhoefferi teológia két sarkkövét: az Egyház és Krisztus azonosságát, és a Krisztus létében való valóságos részesedés misztériumát. Krisztológiai munkámra főleg „Krisztus, mint az egészen másokért élő ember” bonhoefferi magyarázata volt hatással: Jézus isteni transzcendenciája velünk szemben éppen mindennél tökéletesebb emberi kapcsolataiban tárul fel [260].

\*\*\*

Az előző két fejezetben bemutattam a protestáns krisztológia néhány kiemelkedő képviselőjét, a reformáció kezdeteitől a 20. század közepéig. Egy olyan mai katolikus krisztológia, amely elzárkózna a protestáns teológusok munkájának nyílt és kritikus tanulmányozásától, nem érdemelné meg a katolikus, vagyis egyetemes nevet. A jelenlegi protestáns és katolikus irányzatokat nem tárgyalom külön fejezetekben, egyrészt a könyv arányaira, másrészt a kritikai távlat hiányára való tekintettel. De amint az utolsó rész lábjegyzeteiből kiderül, krisztológiám rendszerező része nemcsak a múlt és közelmúlt, hanem a jelen teológusainak is igen sokat köszönhet [261].

## Jegyzetek

- 1 Athenagoras, *Legatio* 7,1.
- 2 7, 1-2.
- 3 Uo. 7, 2.
- 4 *Adv. Haer.* 4,34,1.
- 5 *Apologia* II, 8,10.
- 6 *Oratio Theologica*, 5,21.
- 7 *Adv. Haer.* 3,16,1.

- 8 *Apologia* I, 46.
- 9 *Stromatum* 1,5.
- 10 Például van némi hasonlóság a Jézus szüzi születésének története és a szűz leányokat teherbe ejtő pogány istenek kalandjai között (*Apologia* I, 54).
- 11 *Homilia in Lev* 7,6; *Homilia in Jesu Nave* 7,1; *De Civitate Dei* 8,11.
- 12 A fentiekben H. de Lubac cikkét követtem: „Les religions humaines d’après les Pères” *Paradoxe et mystère de l’Église* (Paris: Montaigne, 1967), 120-167. o.
- 13 A patrisztikus szótériológia részleteiről lásd B. E. Daley, B. Studer, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik. Handbuch der Dogmengeschichte* III/2 (Freiburg: Herder & Herder), 1978; J. P. Jossua, *Le salut, Incarnation ou mystère pascale chez les Pères de l’Église de saint Irénée à saint Léon le Grand* (Paris: Cerf, 1968); R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (München: Kösel, 1986), 1-160. o. M. Slusser, „Primitive Christian Soteriological Themes” *TS* 44 (1983), 555-569. o.; B. Studer, *Gott und unsere Erlösung in Glauben der Kirche* (Düsseldorf: Patmos, 1985); H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (London: Mowbray, 1952).
- 14 Vö. M. Huftier, „Le péché actuel”. *Théologie du péché* (Paris: Desclée, 1960), 294-322. o.
- 15 Vö. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch*, 64. o.
- 16 *De Incarnatione* 20.
- 17 Ha pedig egyedül a megtestesülést említik, mint megváltásunk okát, akkor a megtestesülés szót olyan átfogó értelemben használják, amelybe Krisztus halála és feltámadása is belefér.
- 18 *Oratio theologica* 4,21.
- 19 Az Ige teremtés előtti és teremtésben betöltött szerepét a stoikus *logos endiathetos* és a *logos prophorikos* analógiája szerint értik meg. Lásd Szent Jusztin, *Dialogus* 61,2; 138,2; *Apologia II*, 6,3; Athenagoras, *Legatio* 11,3.
- 20 *Moralia in Job* 22,13.
- 21 *Homilia de Ascensione. Collectio Mai* 98.
- 22 Lásd H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, III. Handlung (Einsiedeln: Johannes V., 1980), 224-234. o.
- 23 *Adv. Haer.* 5, *Praefatio*.
- 24 Nyilván nem olyan értelemben, hogy az emberi természet isteni természetté válik, hanem emberi természetünk Isten ingyen ajándékából részesedik az isteni életben.
- 25 *Oratio theologica* 3,19.
- 26 Vö. uo. 4,6.
- 27 Uo.
- 28 Uo. 4,5.
- 29 *Expositio Ev. sec. Lucam* 10,56.
- 30 Uo. 10,57.
- 31 Uo. 10,56.
- 32 *In Johannis Ev. Tract.* 40, 1-5.
- 33 Uo. 52,1.
- 34 Uo. 60,5.
- 35 Egyoldalú, de klasszikus mű erről a témáról G. Aulen, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (London: SPCK, 1953), 17-99. o.
- 36 *Adv. Haer.* 3,18,6-7.
- 37 Uo. 5,1,1.
- 38 *Oratio catechetica* 24-26. Egyébként Nisszai Gergely Origenész nyomán azt gondolja, hogy Krisztus közelsége végül az ördögöt is üdvözíti, amennyiben Krisztus legyőzi az ördögön maga okozta lelki sötétségét.

39 *De Incarnatione* 40.

40 Az áldozatról a zsidó és keresztény hagyományban lásd részletesebben Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Paris: Cerf, 1953), 159-169. o.; R. J. Daly, *Christian Sacrifice. The Judeo-Christian Background before Origen* (Washington, D. C.: CUA, 1978); – *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Philadelphia: Fortress, 1978).

41 *De Civitate Dei*, 10,4.

42 Uo. 10,1; 6.

43 Uo. 10,6.

44 Uo. 10,5.

45 Uo. 10,6.

46 Uo. 10,6.

47 Uo. 10,20.

48 *De Trinitate* 4,13,17.

49 Uo. 4,14,19.

50 *Ad Romanos* 4,1-2; 7,2-3.

51 *De Incarnatione* 16.

52 *Sermo de Ascensione* 2,4.

53 Ez a Krisztus-tapasztalat nem jelent szükségképpen valamiféle érzelmi elragadtatást. A lélek a hit aktusában túllép a megtapasztalható világon, és átfogja Krisztus istenemeri valóságát.

54 *Ambigua* PG 91 (1304-1313B). A megváltás kozmikus valóságáról Maximusnál lásd részletesebben E. von Ivánka, *Maximos der Bekenner. All-eins in Christus* (Einsiedeln: Johannes, 1961).

55 *Homilia de Transfiguratione* 18.

56 Nazianzi Szent Gergely, *Oratio de sacris luminibus*

57 *Homilia de Passione* 6,4.

58 *De fide Resurrectionis*.

59 Ez áll a materialista életérzésére is: önmagát ugyan csak bonyolult anyagi valóságnak tartja, de abban a tudatban él, hogy az anyagi világ könyörtelen törvényei egyéni létét előbb utóbb maradéktalanul megsemmisítik.

60 Amint már jeleztük, a magyar közösség szó nem adja vissza pontosan a görög *koinonia* és a latin *communio* szó teljes értelmét. Olyan közösségről van ugyanis szó, amely több mint közösség: metafizikai és egzisztenciális egyesülés, amely azonban az egyesülő személyek egyediségét nem szünteti meg, sőt az ember személyes kiteljesedésének biztosítéka.

61 *Commentaria in Johannem* 1,92.

62 E fejezetben leginkább A. Grillmeier kiváló művére támaszkodom: *Christ in Christian Tradition I. From the Apostolic Age to Chalcedon* (451) (Atlanta: J. Knox, 1975). Ezenkívül fontos összefoglaló munka: L. Liébart, *Das christologische Dogma bis zum Konzil von Chalcedon (451). Handbuch der Dogmengeschichte* III/1 (Freiburg: Herder & Herder, 1978).

63 *ad Trallianos*

64 Pl. lásd *Adv. Haer.* 5,1,1; 5,14,1-4.

65 Uo. 4,18,4-5.

66 A *cardo* szó elsődleges értelme, amelyen a metafora alapszik, azt a tengelyt, vagy forgót jelenti, amelyen az ajtó fordul.

67 Lásd *Word and Redeemer. Christology in the Fathers* szerk. J. M. Carmody & T. E. Clark (Glen Rock: Paulist, 1966), 39-40. o.

68 Szent Atanáz idézi a *Contra Arianos* c. művében: 3,27.

69 *DS* 126.

70 Lásd A. Grillmeier, „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie” *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg: Herder, 1975) 532-538. o.

71 *Oratio secunda contra Arianos*, 69-70.

72 Nazianzi Szent Gergely, *Epist. 101, prima ad Cleodonium* 32.

73 Uo. 49.

74 *DS* 149, 151.

75 *Epist. 101, prima ad Cleodonium* 20-21.

76 *Persona* a legfontosabb szó Tertulliónál az isteni háromság kifejezésére: ez jelzi a fejlődés útját. De Tertullió más szavakkal is megpróbálja kifejezni az egy Isten szentháromságos struktúráját: *nomen, species, forma, gradus*. Az isteni egységet a *substantia*-n kívül *deitas, virtus, potestas, status, res* szavakkal is jelzi.

77 *Adversus Praxeam*, 9.

78 Uo. 27.

79 E jelentés szerint nyilván nemcsak két *substantia*-t, de két *persona*-t is kellene állítanunk Krisztusról. Részletesebben lásd Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 123-131. o.

80 Ebben a szóhasználatban mély teológiai meglátás rejlik, amelyet korunkban H. Urs von Balthasar dolgozott ki legkövetkezetesebben: az üdvösségtörténet egy isteni-emberi dráma kibontakozása, amelynek isteni szereplői az Atya, Fiú és Szentlélek.

81 *Adversus Praxeam*, 11.

82 *Pl. Epistolae ad Galatas Expositio*, 27.

83 *Sermo* 186, 1,1.

84 *Sermo* 294, 9; *in Johannis Ev.* 99,1.

85 Ágoston nem azonosságról, csak analógiáról beszél. Apollináriusszal szemben állítja, hogy Jézusnak értelmes emberi lelke van.

86 *De civitate Dei* 10,29.

87 „In quo et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro; quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem se in Verbo se; quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo” (*In Johannis Ev.* 108,5).

88 Lásd Mopszuesztiai Teodor, *De Incarnatione*, 7.

89 *Catechesis*, 5.

90 Részletesebben az antiókiai iskoláról és a történeti háttérrel lásd Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 417-487. o.

91 Mopszuesztiai Teodor, *Catechesis*, 5.

92 *DS* 251.

93 Lásd *Acta Conciliorum Oecumenicorum* Szerk. E. Schwartz, Berlin 1914-től, 2.11., 142-144. o.

94 *DS* 293.

95 Lásd W. Kasper, „»Einer aus der Trinität...« Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive” *Theologie und Kirche* (Mainz: Grünewald, 1987), 217-227. o. További részletes bibliográfiát is találunk Kasper cikkében.

96 *DS* 301-302.

97 A kalkedoni zsinat elfogadásának történetét lásd A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, II. *From Chalcedon to Justinian I* (Atlanta: J. Knox, 1987).

98 Érdekes dogmatörténeti tény, hogy a nyugati egyházban már a 2. század végére egységes terminológia alakult ki mind a Szentháromság, mind a megtestesülés misztériumának kifejezésére: Istenben három *persona* és egy *substantia* vagy *natura* van; Krisztusban pedig két *substantia* vagy *natura*, de egy *persona*. A keleti egyházban ezzel szemben a krisztológiai formulánál előbb alakult ki a Szentháromságot kifejező terminológia (bár ez is csak a 4. században): Istenben három *hüpostasis* van, de egy *ousia*. Am ugyanezeket a kifejezéseket csak egy évszázad hosszas küzdelmei után alkalmazták a Krisztus-misztériumra. Miért volt annyival nehezebb a krisztológiai terminológia kialakítása keleten, mint nyugaton? Véleményem szerint a

fejlődéskülönbséget a *hypostasis* és *persona* eredeti jelentéskülönbségében találjuk meg. Ha ugyanis *hypostasis* eredetileg egyedi természetet jelentett, vagyis *ousia* és *idiotes*, azaz általános lényeg és egyedi tulajdonság egységét, akkor bizonyos átalakítással elég könnyen alkalmazható a Szentháromságra: Istenben az egy *ousia* három *hypostasis*-ban létezik, azaz három egymáshoz viszonyuló egyedi relációban (atyaság, fiúság, „leheltség”). De ugyanezt a sémát nem alkalmazhatjuk a krisztológiára. Krisztus emberi természete nem lehet csupán *ousia*, általános természet; egyedi emberi természettel, vagyis *hypostasis*-szal kell rendelkeznie. De akkor Krisztusban két *hypostasis*-t kell állítanunk (lásd antiókiái iskola), és ezzel Krisztus ontológiai egysége veszélybe kerül. A *hypostasis* szónak gyökeres jelentésváltozáson kellett átesnie ahhoz, hogy személyes alanyt, és ne konkrét léttartalmat jelentsen, és így Krisztus személyes egységét kifejezhesse. Nyugaton ellenben a *persona* szónak, amint Tertulliónál láttuk, a *hypostasis*-szal szinonim jelentése mellett volt egy másik értelme is: szerepet játszó színész, vagy dialóguspartner. Ez a második jelentés sokkal közelebb áll a személy teológiai fogalmához: személyes alany, aki viszonyul, azaz cselekszik és beszél, és ezért végső fokon, az, aki létezik.

99 Kasper, „Einer aus der Trinität”, 224-225. o.

100 *Homilia Paschalis*, 18.

101 *Homiliae in Lucam*, 29.

102 Ez a hagyomány azonban tovább élt a középkori monasztikus teológiában, amint Szent Bernátnál látni fogjuk.

103 Vö. Kasper, „Einer aus der Trinität”, 225-226.

104 *Honest to God* (London: SCM Press, 1963), 63-70. o.

105 DS 294

106 A khalkédóni zsinat is állítja, bár nem fejt ki részletesen, hogy az Ige örök személyes anyja lett az emberi természet anyja is: „Az idők kezdete előtt az Atyától született istensége szerint, és ugyanő született a végső időkben, értünk és a mi üdvösségünkért, az istenszülő (*theotokos*) Szűz Máriától embersége szerint.”

107 DS 424-432. A II. konstantinápolyi zsinat ezen határozatait Vigilius pápa csak később, és csak a császár nyomására erősítette meg. Ezért dogmatikus értékük formai szempontból nem vitathatatlan. Tanításuk azonban megegyezik a khalkédóni zsinatéval, és megerősítést nyert a III. konstantinápolyi zsinaton, amelynek dogmatikai tekintélyét senki nem vonhatja kétségbe.

108 DS 556.

109 Tárgyalási sorrendünk nem kronológiai sorrendet követ: Anzelm meghalt, mielőtt Bernát megkezdte irodalmi tevékenységét.

110 Lásd erről részletesebben R. Kereszty, „Relationship between Anthropology and Christology. St. Bernard, a Teacher for Our Age” *Analecta Cisterciensia* 46 (1990), 277-299, ahol további bibliográfia is található.

111 *Sermo de Ascensione* 4,1.

112 *De gradibus humilitatis* 3,6.

113 *Sermo super Cantica* 85,8.

114 R. Roques rendezte sajtó alá kritikai kiadását latin és francia nyelven, részletes bevezetéssel, jegyzetekkel és további bibliográfiával a *Source chrétiennes* 91. kötetében (Paris: Cerf, 1963). Számos mai teológus elveti Anzelm elégtételelméletét (pl. Rahner, Schillebeeckx, Küng); ezzel szemben többen ma is értékeli alap gondolatát. Így pl. R. Haubst (*Vom Sinne der Menschwerdung* . „*Cur Deus homo*” , München, 1969); W. Kasper (*Jesus der Christus*, 260-263. o.); H. Urs von Balthasar (*Theodramatik, III. Handlung*, 235-241. o.).

115 *Cur Deus homo?* 1.1.

116 Uo. 1,11.

117 Uo. 1,15.

118 Uo 2,6-9.



- 119 Uo. 1,18.
- 120 „... tam pretiosam vitam, immo se ipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit” (2,18).
- 121 Uo. 2,14.
- 122 Uo. 2,19.
- 123 Uo. 2,20.
- 124 Szent Tamás krisztológiájának részletesebb tárgyalását lásd F. Ruello, *La christologie de saint Thomas d’ Aquin (Théologie historique, 76)* Paris: Beauchesne, 1987; szótériológiájáról lásd H. U. von Balthasar, *Theodramatik III. Handlung* 241-245. o.
- 125 Szent Tamás második legfontosabb krisztológiai összefoglalását a *Summa contra Gentiles* negyedik könyvében találjuk (2-14; 27-49; 53-56. fej.).
- 126 Vö. „»Verbum caro factum est« id est homo; quasi ipsum Verbum personaliter est homo” (*Quaest. Disput., V De unione Verbi incarnati*, 1); „in Christo [...] humana natura assumpta est ad hoc quod sit personae Filii Dei” (*S. T. III, Q 2, a 10*).
- 127 Krisztus áldozatának életadó erejében nemcsak azok részesülnek, akik a kereszthalála után éltek, hanem az előtte élők is, amennyiben hittek az eljövendő Üdvözítőben (*S. T. III, Q 8, a 3; Q 68, a 1*).
- 128 *On the Councils and the Church: Selected Writings of Martin Luther*, szerk. T. G. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1967), 289-313. o.
- 129 Lásd uo. 295-296. Vö. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1966), 197. o.
- 130 Explanations of the Ninety-five Theses: Luther’s Works szerk. J. Pelikan, etc. (Philadelphia: Fortress, 1957), 31. köt., 129. o.
- 131 Szentbeszéd Jézus kereszteléséről. Az idézet P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 187. o.-ról van.
- 132 *WA* 401. köt., 433. o.
- 133 Uo.
- 134 *WA*, ?köt. 602-603. o. Vö. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte der Erlösungslehre* (München, Kösel, 1985), 199. o.
- 135 Uo. 5. köt. 603-604. o.
- 136 *WA* 56. köt. 447. o.
- 137 R. Schwager, katolikus dogmatikatanár így is magyarázza. L. (*Der wunderbare Tausch*, 213. o.)
- 138 *WA* 401. köt. 417.1.
- 139 *On the Councils and the Church*, 4. köt. 296, 303. o.
- 140 Y. Congar, „Lutherana: Théologie et Eucharistie chez Luther” *Revue des Sciences phil. et théolog.* 66 (1982) 169-244; lásd elsősorban 190-194. o.
- 141 Congar itt *WA* 39/2 köt. 107. lapjára utal. Congar szerint nem véletlen, hogy Luther sohasem beszél a harmadik konstantinápolyi zsinatról, amely Jézus emberi akaratának aktív működését tanítja („Lutherana”, 193-194. o.).
- 142 Itt, azt hiszem, P. Althaus közelebb jár az igazsághoz. Lásd *The Theology of Martin Luther*, 180-190. o.
- 143 *WA* 20. köt. 229. o.
- 144 Lásd pl. Szent Bernát, *Sermo de Epiphania*, 2,4: „profecto enim tale est cor Dei Patris erga nos, quale nobis expressit qui de corde eius processit.” Vö. *Sermo super Cantica* 61,4; 62,5.
- 145 Érdemes megfigyelni, hogy Luther – talán nem is tudatosan – megváltoztatja az idézett páli szöveget: Az Efezusi levél szerint Krisztus jegyese az Egyház, nem az egyedi lélek!
- 146 *The Freedom of a Christian: Selected Writings of Martin Luther* 2. köt., 27-28. o.
- 147 Lásd P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 224-250. o.; R. Schwager, *Der wunderbare Tausch*, 201-208. o.

148 Lásd pl. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch*, 201. o. Schwager helyeslően idézi E. Vogelsang értékelését: „Das Bild des so angefochtenen Christus hat Luther als erster in der Geschichte der Christenheit in diesem Ernst geschaut.” Vö. G. Aulén, *Christus Victor*, 131. o.

149 Még súlyosabban kompromittálja Isten szentségét az a lutheri elképzelés, hogy az ember akarata nem szabad az Istennel szemben: a bűnös szükségszerűen vétkezik, és az örök életre kiválasztott szükségszerűen elfogadja a kegyelmet.

150 Vö. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 245-250. o.

151 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945) 2,14.

152 Uo. 2,17.

153 Uo. 2,6.

154 Vö. B. Willems, *Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte III/2c* (Freiburg: Herder, 1972) 29. o.

155 *Institutes*, 2,15.

156 Uo. 2,15.

157 Uo. 2,16.

158 B. Willems, *Soteriologie*, 27. o. Kálvin Krisztus engesztelő művéről szóló tanítását részletesen tárgyalja P. van Buren, *Christ in Our Place. The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).

159 *Institutes*, 2,15.

160 T. F. Torrance, *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation* (Fair Lawn: Essential Books, 1956), 138. o. Vö. *Institutes*, 2, 14; 2, 15.

161 Lásd B. Willems, *Soteriologie*, 29-31. Vö. *Institutes*, 2,16.

162 *Institutes*, 2,16.

163 Uo. 4,14. Vö. *The Clear Explanation of Sound Doctrine Concerning the True Partaking of the Flesh and Blood of Christ in the Holy Supper: Theological Treatises (Library of Christian Classics, 22. köt.)* Philadelphia: Westminster, 311- 317. o.

164 Vö. Torrance, *Kingdom and Church*, 145-146. o.

165 Szerencsére Kálvin predestinációról szóló tanítása (amely szerint Isten nem mindenkinek ad kegyelmet az üdvösségre, és ezért ezek szükségképpen elkárhoznak) nincs szorosan egybeépítve krisztológiájával.

166 A felvilágosodás hatásáról a protestáns teológiában lásd J. Dillenberger, C. Welch, *Protestant Christianity Interpreted through Its Development* (New York: Macmillan, 1982) 136-143, 161-163. o.

167 *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper & Row, 1960) 54. o.

168 Uo. 54. o.

169 Uo. 56-57. o.

170 Uo. 66. o.

171 A 20. század második felében több magát katolikusnak tartó teológus is – bár nem ilyen egyszerű radikalizmussal – megpróbálta Jézus istenségét tökéletes emberségre redukálni; lásd pl. A. Hulsbosch hollandul írt műveit (R. North, „Soul-Body Unity and God-Man Unity” *TS* 30 [1969]) 27-60. o.

172 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Together with a Work on the Proofs of the Existence of God* (New York: Humanities Press, 1962), I. köt., 30. o.

173 Uo. III. köt., 36. o.

174 Uo. 35. o.

175 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (F. Meiner: Hamburg, 1959), Paragraph 564: „Gott ist nur Gott insofern er sich selber weiss; sein Sich-Wissen is ferner ein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen in Gott” (447. o.).

176 *Lectures on the Philosophy of Religion*, 31. o.

177 Uo. 73. o.

178 Uo. 75. o.

179 Uo. 76. o.

180 Uo. 93. o.

181 Uo. 91. o.

182 Uo. 31. o.

183 Uo. 49. o.

184 Az egyéneknek „az ember” fogalmával való azonosulása egyszerre az ismeret és a lét vonalán történik, noétikai és metafizikai folyamat. Pontosabban, azzal, hogy noétikailag azonosulnak az „ember” fogalmával, az egyének metafizikailag egy szubjektivitást (tudatos személyes alanyt) alkotnak.

185 Uo. 106-107. o.

186 Uo. 108. o.

187 *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden* (Frommann: Stuttgart, 1927-1930). Újranyomt. uo. 1959, 2. köt. 525. o. Vö. *The Phenomenology of the Mind* (New York: Harper Torchbooks, 1961), 694. o.

188 Hegel rendszerében a világ csak dialektikusan különbözik Istentől, amennyiben az Isten önmozgásának egy állomása, amelyen keresztül az Abszolút Eszme visszatér önmagához. A keresztény filozófia szerint a világ létét Isten okozta, de a világ nem az Isten önmagával ellentétes létformája, hanem az Istentől lényegében különbözik. Éppen Isten teremtő és létbentartó tevékenysége révén a világnak Istentől különböző léte és értéke van.

189 A fentiekkel lényegében megegyező Hegel értékelést találunk W. Kaspernál (*Jesus der Christus*, 216-218. o.). Hegel kereszténységét nálam pozitívabban értékeli: J. N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination* (New York: Doubleday, 1966); H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Freiburg: Herder, 1970).

190 Lásd részletesebben: J. Dillenberger, C. Welch, *Protestant Christianity*, 163-169. o.

191 Uo. 165. o.

192 F. Schleiermacher, *Speeches on Religion to its Cultured Despisers* (K. Paul, Trench, Trübner: London, 1893) 36. o.

193 F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, 4,3: a második német kiadás angol fordítása I. köt. (New York: Harper and Row, 1963) 15-16. o.

194 Uo. 29,3: I. köt. 124-125. o.

195 Uo. 94, thesis: 2. köt. 385. o.

196 Uo. 99, 1-2: 2. köt. 417-421. o.

197 J. Dillenberger, C. Welch, *Protestant Christianity*, 234-235. o.

198 R. Bultmann, „New Testament and Mythology” *Kerygma and Myth. A Theological Debate* (New York: Harper and Row, 1966) 1-8. o. Ez a cikk Bultmann 1943-ban tartott nagyhatású előadásán alapszik. Innen számítjuk a „mítosztalanítás” („Entmythologisierung”) vita kezdetét.

199 Uo. 15. o.

200 Uo. 10. o. 2. lábjegyzet

201 Lásd fentebb ... o.

202 „New Testament and Mythology” 8. o.

203 Uo. 10. o.

204 Uo. 18. o.

205 Uo. 19. o.

206 Uo. 27-33. o.

207 „The Concept of Revelation in the New Testament” *Existence and Faith* (New York: Meridian, 1960), 87-88. o.

208 Lásd fentebb, 16. o.

209 Részletesebben erről lásd P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York: Macmillan, 1963) 63-74. o.

210 Lásd S. M. Ogden, *Christ without Myth* (New York: Harper, 1961). R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Aubier: Montaigne, 1966) megbízható értékelést ad Bultmannról. Az ún. „Christian atheism” és Bultmann kapcsolatáról lásd R. Kereszty, *God Seekers for a New Age. From Crisis Theology to „Christian Atheism”* (Dayton: Pflaum, 1970), 73-79. o.

211 Lásd R. Kereszty, *God Seekers for a New Age*, 92-99. o. K. Barth teológiájáról a legjobb (Barth által is elismert) összefoglalást és katolikus értékelést H. U. von Balthasar adja: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Einsiedeln: Johannes V., 1951).

212 K. Barth, *The Epistle to the Romans* (London: Oxford Univ. Press, 1953) 35-42, 102-103, 296-297. Balthasar rámutat arra, hogy Barth első műveiben, szándéka ellenére, még a hegeli dialektika uralkodik: a teremtés és megváltás az Istentől való szükségszerű elidegenedés és visszatérés folyamata.

213 Lásd R. Kereszty, *God Seekers*, 92-99. o.

214 K. Barth, *Church Dogmatics IV /1* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 187-188. o.

215 Lásd *The Humanity of God* (Richmond: J. Knox, 1960), 51. o.

216 *Church Dogmatics IV /1* 128-156. o.

217 Uo. 222. o.

218 Uo. 238. o.

219 *Dogmatics in Outline* (New York: Harper & Row, 1959) 118-119. o.

220 *Church Dogmatics IV /2* 20-29. o.

221 Uo. IV /1 135. o.

222 Uo. IV/2 155. o. Jézus emberi személyét Barth nem a kalkedoni zsinattal ellentétes értelemben fogja fel. Itt egzisztencialista nyelvet használ. Gyakran hangsúlyozza, hogy ez az ember maga az Isten.

223 Uo. 161, 163.

224 Uo. 233. o.

225 Uo. 166-170. o.

226 Uo. 171-181. o.

227 Uo. 211. o.

228 Uo. 246. o.

229 Uo. 225-226. o.

230 Uo. 250. o.

231 Uo. 252. o.

232 Uo. 264-840. o.

233 Uo. IV /1, 135. o.

234 Uo. 136-137. o.

235 Uo. IV/3, 41. o.

236 *Dogmatics in Outline* 135-136.

237 D. Bonhoeffer, *Christ the Center* (New York: Harper & Row, 1966), 34. o.

238 Uo. 34. o.

239 Uo. 36. o.

240 Uo. 45. o.

241 Uo. 47. o.

242 Uo. 48-49.

243 Uo. 52. o.

244 Uo. 50-51, 53. o.

245 Uo. 54. o.

246 Uo. 59. o.

247 Uo. 60-61. o.

248 Uo. 74. o.

249 Uo. 75. o.

250 Csak halála után adták ki. Angol címe: *Letters and Papers from Prison* (New York: Macmillan, 1967).

251 Bonhoeffer itt nyilván Barth elgondolását fejleszti tovább.

252 Uo. 202. o.

253 Uo. 140-142. o.

254 Uo. 207. o.

255 Uo. 150-151. o.

256 Uo. 225. o.

257 Uo. 188-192. o.

258 Uo. 193-194. o.

259 Ma már az Egyesült Államokban is szinte teljesen elfelejtették az „evilági város” és a keresztény ateizmus „teológiáját”, de Bonhoeffer mártírhalálának ötvenedik évfordulójáról az amerikai sajtó is megemlékezett.

260 Bonhoeffer részletesebb tanulmányozására ajánlom E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie* (München: Kaiser V. 1967).

261 A mai krisztológiai irányok megismerésére a következő műveket ajánlom: D. Edwards, *What Are They Saying about Salvation?* (New York: Paulist, 1986); J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM, 1990), 293-335. o. Macquarrie saját elgondolása mind a biblikus krisztológia, mind az egyházi tanítás szempontjából torzított krisztusképet nyújt, de a mai irányokat világosan és tárgyilagosan foglalja össze. G. O'Collins, *What Are They Saing about Jesus?* (New York: Paulist, 1983); W. M. Thompson, *The Jesus Debate. A Survey and Synthesis* (New York: Paulist, 1985). Nagyon hasznosak a *Mérleg*-nek és L. Renwartnak a *Nouv. Revue théol.*-ban időnként megjelenő részletes krisztológiai szemléi. Az utolsó Renwart szemle címe: „Le »Motif« de l'Incarnation. Chronique de christologie” *NRT* 116 (1994) 883-897. o.

## Harmadik rész: Rendszerező krisztológia

### Bevezetés: A krisztusi misztérium egysége

E rövid és szemelvényes történeti áttekintés is megmutatta a krisztusi misztérium megközelítésének (és félreértésének) gazdag lehetőségeit. A tárgy természeténél fogva nyilván senkinek sem sikerült egy teljes, átfogó krisztológiai szintézist felépíteni. Minden teológus munkáját korlátozzák környezetének és egyéniségének érdeklődése és határai. Azonban egy korlátozott krisztológia – és csak többé-kevésbé korlátozott krisztológia létezik – még nem szükségképpen téves vagy eretnek. Az egyetlen misztériumot sok nézőpontból lehet megközelíteni. Azok a krisztológiák maradtak meg az ortodoxia határain belül, amelyek legalábbis hallgatólagosan a kinyilatkoztatott misztérium egészét megőrizték. A téves, illetve eretnek krisztológia nemcsak korlátozott, de a misztérium valamelyik oldalát kifejezetten tagadja, vagy félremagyarázza. Az ortodox krisztológiai szintézisek „sikerét” azután további szempontok alapján értékelhetjük. A sok közül itt csak kettőt említek, egy objektív és egy szubjektív kritériumot. Számomra ezek a legfontosabbak.

Az objektív kritérium a kinyilatkoztatásra vonatkozik. Egy jó krisztológiai szintézis olyan igazságokat választ rendszere alapjául, amelyek az isteni kinyilatkoztatásban is alapvető jelentőségűek. Pl. egy olyan krisztológia, amely elsősorban az egy Krisztus személyében fennálló isteni és emberi természet egységét tárgyalja, és minden mást csak abból a szempontból, amennyiben az előbbit megvilágítja, lehet jó monográfia, de nem lehet jó krisztológiai szintézis. Hasonlóképpen azok a munkák, amelyek a Krisztusban való hit társadalmi igazságosságra vonatkozó alapelveit vizsgálják (Krisztus, mint a társadalom „főszabadítója”), csak monográfiaként értékelhetők. Mihelyt a szintézis igényével lépnek föl, megcsontítják és eltorzítják a krisztusi misztériumot. Egy elfogadható szintézisnek olyan kinyilatkoztatásból merített nézőpontra van szüksége, amely minden lényeges krisztológiai tanítást legalábbis elvben rendszerbe tud foglalni.

A szubjektív szempont az adott korban és kultúrkörnyezetben élő hívők és nem hívők igényeiből és kérdéseiből indul ki. Tillichnek – bizonyos módosítással – igazat adunk. Szerinte az a jó teológiai rendszer, amely a mindenkori filozófia és teológia korrelációjára épül, azaz kora filozófiai kérdéseire ad választ. A teológus valóban nem zárkozhat be egy már alig létező klerikális gettó védőfalai mögé. Bármennyire is igaz és átfogó teológiai szintézise, ha nem felel kora gondolkozó embereinek a problémáira, akkor céljának sem felel meg. Mindig új és új módon kell annak a Krisztusnak a misztériumát érthetővé tenni, aki ugyanaz a teljesség tegnap, ma és mindörökké. Ugyanakkor Krisztus azért vált tegnap és ma és egészen a történelem végéig az ellentmondás jelévé, mert soha nem felelt meg az emberek várakozásának. Az emberek kérdéseit és igényeit csak kiindulópontnak vette, hogy felfedeztesse velük igazi problémáikat. A teológusnak ebben is követnie kell Jézust: nem fogadhatja el készpénznek olvasói várakozását, pl. azokét, akik Jézustól elsősorban egy ideális társadalmi rend vagy egyéni lelki egyensúlyuk helyreállítását várják ebben a világban. Csak akkor végez sikeres munkát, ha Krisztus misztériumának fényében olvasói megfogalmazhatják igazi kérdéseiket, és ráébrednek eddig talán még fel sem ismert legmélyebb igényeikre.

Az a központi fogalom, amely a mi krisztológiai vázlatunk objektív rendező elvét adja, csak görögül vagy latinul fejezhető ki egy szóval: *koinónia*, illetve *communio*. Magyarul csak körülírható: több személy bensőséges közössége, vagy másképpen: szeretetben létrejött és a személyek egyéni valóságát megalapozó, illetve tökéletesítő egység. Ennek a személyes közösség-egységnek természetesen ontológiai és egzisztenciális oldala is van. Továbbá analóg

fogalom, amely másképpen vonatkozik a Szentháromságra, másképpen az emberek és Krisztus, még másképpen a Krisztusban az emberek között létrejött *communió*-ra. E fogalom legfőbb előnye, hogy egyrészt mind az Újszövetségben, mind a szentatyák teológiájában központi jelentőségű, másrészt – véleményünk szerint – krisztológiai alkalmazása a mai ember központi problémájára ad választ. Röviden tehát így elővételezhetjük a krisztusi misztérium megfogalmazását:

Az Atya (a Fiúval és a Szentlélekkel együtt) arra teremtette az emberiséget, hogy a Szentlélek révén Fiával egyesülve, a Fiú isteni életében és boldogságában részesedjék. Az emberiség bukását, az eredeti bűnt és az utána következő bűnlavinát nem akadályozta meg, hanem eleve beépítette a megváltás tervébe, hogy az ember iránti szeretetét éppen a bűn által okozott helyzetben mindennél nagyobb mértékben kinyilvánítsa. A bűn Istentől, önmagunktól és egymástól elidegenítő hatását nem szüntette meg egyetlen varázsütéssel, hanem e helyett egyre növekvő közösséget vállalt a bűn terhe alatt meghasonlott emberiséggel. Ennek kezdetét már az Ószövetségben látjuk, ahol az Atya egy népet választ ki magának, hogy előkészítse közöttük Fia eljövetelét. Mikor Jézus Krisztusban a Fiúisten emberré lett, teljes lét- és sorsközösséget vállalt az önmagától, embertársaitól és az Istentől elidegenedett emberrel. Ez a közösségvállalás a kereszten éri el tetőpontját, ahol éppen az Istentől való elhagyatottság elvállalásában fejezi ki a Fiú emberi módon a legtökéletesebben Isten irántunk való szeretetét. Így engesztel ki bennünket Atyjával, lesz követendő példakép, és szerzi meg a megváltott emberiségnek a Lélek teljességét. A hit és szentségek révén bennünk lakó Lélek képesít arra, hogy Jézus útját járjuk: a bűn következményeit szeretetből elfogadva, a rosszat is a jó, az isteni élet kibontakozásának eszközévé tesszük.

A mai ember könnyen elveti a bűn fogalmát, de annál fogékonyabb az önmagával és embertársaival való meghasonlás problematikájára. Nagyon is tudja, mit jelent az önmagától és másoktól való elidegenedés élménye. Két elemi vágy között ingadozik: hol mindenek felett önmagát keresi és semmibeveszi embertársai igényeit, hol valamilyen közösségben (társadalmi osztályban, vagy faji-nemzeti csoportban) akar feloldódni és a kollektíva indulatai elsodorják egyéni szabadságát. Ez az önkényes önállóság és a közösségben való feloldódás emberi síkon feloldhatatlan ellentéte az a szubjektív probléma, amelyet krisztológiai vázlatunk előbb újrafogalmaz, majd a kinyilatkoztatás alapján olyan választ keres, amely a Krisztus misztériumának fényében megvilágítja az egyéni egzisztencia célját és közösségben kiteljesedő megvalósulását. Így érthető a harmadik rész felépítése: 1. fejezet: A bűn, mint a többszörös meghasonlás állapota. 2. fejezet: Az Isten válasza meghasonlásunkra: fokozatos szolidaritásvállalás a meghasonlott emberiséggel, amely a megtestesülés és a keresztség misztériumában teljeseedik be. 3. fejezet: Az értünk emberré lett Isten emberségének pontosabb megértése. 4. fejezet: Kiengesztelésünk, mint a Szentháromság közös műve, amelyben azonban az Atyának, a megtestesült Fiúnak és a Fiú által kiárasztott Szentléleknek egymással fel nem cserélhető, személyes szerepe van. A kiengesztelés eredménye a megváltott emberiség, mint Krisztus Teste, a Fiúnak szüzi Menyasszonya és Anyja. Röviden az egész folyamatot így is megfogalmazhatnánk: Isten teljes közösséget vállalt a bűnös emberiséggel, hogy az így megváltott emberiség fokozatosan közösségre lépjen az Istennel, és ezáltal az egyén megtalálja önmagát és embertársait.

Amint már említettük, könyvünk két, lazán a harmadik részhez illeszkedő függelékkel végződik: I. Krisztus viszonya a nem-keresztény vallásokhoz, és II. Krisztus viszonya az esetleg más bolygókon élő értelmes lényekhez.

Fontos látnunk, hogy a rendszerező krisztológia feladata nem lehet a misztérium olyan megértése, amilyent egy természettudományos vagy filozófiai értekezéstől elvárunk. Az Isten önközlésének megértése szükségképpen felülmúlja az emberi értelem határait. „Si comprehenderit, non est Deus”, azaz „ha megérted, akkor az nem lehet az Isten” – mondotta Szent Ágoston. Minden olyan megközelítés, amely a hit misztériumait önmagukban nyilvánvaló

alapelvekből akarja levezetni – amint azt a történeti részben láttuk – el sem éri a misztériumokat, hanem az emberi ész szűkre szabott tákolmányaival helyettesíti. Mégis, a teológus meg tudja mutatni, hogy a megtestesülés és megváltás misztériuma nem csak nem mond ellent az emberi értelemnek, hanem azt végtelenül meghaladja. Megsejteti, hogy ha a szeretetet fogadjuk el legfőbb értéknek, akkor minden isteni titok a transzcendens isteni szeretet belső törvényszerűségeit és szabad megnyilvánulásait fogalmazza meg. Sőt, e misztériumok hitben való elfogadása életbevágóan fontos új ismeretekhez vezet: a kozmosz, az emberiség és az egyén élete egymással összefüggő értelmet és célt kap.

## Első fejezet: A bűn, mint többszörös elidegenedés

### 1. A bűn

Ahhoz, hogy a megváltás útját megértsük, meg kell vizsgáljuk azt a bűnös állapotot, amelyből megváltattunk. A hit tanítása szerint a történelem kezdetén az első emberpár vétkezett. A nekik felajánlott isteni élet ajándékként való elfogadása helyett egzisztenciájukat Istentől függetlenül, sőt az Istennel való tudatos szembenállásban akarták megvalósítani [1]. Az első bűn következményeképpen minden ember Isten kegyelme nélkül, azaz nem Isten gyermekeként születik e világra [2], és azzal a hajlammal, hogy a kezdeti bűnt önmaga is elkövesse. Ezt az Istentől való hamis (mivel saját teremtett léte törvényeinek ellentmondó) függetlenségre való hajlandóságot minden további személyes bűn is megerősítette. Így a történelem folyamán egyre inkább eláradt a bűn (Róm 5, 12-21), létrejött egy mindenkire ható, egymás bűnös hajlandóságait kölcsönösen megerősítő, bűnös környezet. Az eredeti és személyes bűnök, továbbá a bűnös környezet hozta létre az ember önmagától, embertársaitól, az anyagi világtól és Istentől való elidegenedését [3]. Lássuk mindezt részletesebben.

Valahányszor tudatosan és szabadon lelkiismeretem parancsa ellen cselekszem, saját „jobbik énem” ellen fordulok. Hiszen tudom, mit kellene tennem, és meg is volna a szabad akaratom hozzá, de saját legjobb belátásom ellen döntök, saját jóra irányuló akaratomat keresztezem. Így a lelkiismeretem elleni tettel megtagadtam saját jobbik énemet, és ezzel egzisztenciám gyökeréig ható hasadást, önellentmondást hoztam létre magamban. Ti., bűnös akaratom béklyóba kötötte a jóra irányuló készségemet, és a bűnt számomra itt és most jónak feltüntető ítéletem legyőzte a lelkiismeretem igaznak megismert ítéletét. Ha hosszabb ideig megmaradok a bűnben, a bűnt igazoló ítéletem végül is sikerrel elhallgattatja lelkiismeretem szavát, és a bűnhöz ragaszkodó akaratom még jobban megbénítja a jóra való készségemet. Mivel azonban az erkölcsi én, a lelkiismeretem, a felismert erkölcsi jót mindig, mint feltétlen engedelmességet kívánó értéket állítja elé, a lelkiismeretemet csak úgy tudom elhallgattatni, ha önkényesen választó bűnös énemet a lelkiismeretem hangjában jelentkező abszolút kötelesség fölé helyezem. Ezzel saját bűnös énemet legtöbbször csak hallgatólagosan, de szükségképpen abszolútumnak állítom. Így jön létre az önmagammal való meghasonlás: a bűnös én, aki abszolútumként viselkedik, el akarja tiporni az igazi ént, azt, aki a lelkiismeret parancsát megfogalmazza és helyesli. S a felszínes tudat síkján sikeresen el is tudja hallgattatni az ítélő lelkiismeret szavát. Az ember önámítási képessége szinte határtalan: a legszörnyűbb bűntényekre is talál igazolást. De a lelke mélyén tudja, hogy hazug békében él, sohasem tudja teljesen elhítni magával, hogy ő önmaga végső erkölcsi normája, hiszen legalábbis kezdetben tudatosan mondott ellent saját lelkiismeretének.

Amikor az ember lelkiismerete ellenére cselekszik, mindig valami részleges jó miatt teszi. Úgy dönt, hogy itt és most ez a részleges jó fontosabb számára annál a jónál, amelynek megvalósítását lelkiismerete parancsolja. Pl. a házasság elhatározza, hogy a szeretőjével



fenntartott viszony vigasztalása fontosabb számára a házastársi hűségénél. Sőt ennek a viszonyoknak az érdekében esetleg hajlandó mindazt feláldozni, ami előtte számára kedves és szent volt. Mások ugyanezt teszik a hatalom, hírnév vagy vagyon érdekében. Bár első megközelítésre úgy tűnik, hogy a bűnös mindig valami önmagától különböző teremtett jót istenít (tekint abszolút értéknek), végső fokon minden bálványban a bűnös önmagát bálványozza. Hiszen ahhoz, hogy bűnt követhessen el, tudatosan a saját önkényes ítéletét (amellyel egy teremtett jót a valóság rendje ellenére abszolútnak tekint) lelkiismerete abszolút parancsa fölé helyezi. Hogy a bűnös mennyire mindig önmagát tekinti a végső abszolútumnak, akkor derül ki, mikor a bálvány nem úgy viselkedik, ahogy imádója elvárja. A rajongó szerelem féktelen gyűlöletbe csap át; a népét istenítő diktátor népe gyilkosává fajul.

Ha tehát úgy viselkedem, mintha abszolútum volnék, vagyis az egyéni érdek tetteim legfőbb irányító elve, szükségképpen meghasonlok nemcsak igazi énemmel, de embertársaimmal is. Ha csak hallgatólagosan is magamat tartom a világegyetem középpontjának, hogyan fogadjak el másokat önmagammal egyenértékűnek? Amíg és amilyen mértékben ez a magatartásom, senkit sem tudok önmagáért elfogadni és szeretni. A cél mindig a saját érdekem marad, a másik ember csak felhasználható eszköz, vagy leküzdendő akadály. A kihasználásnak és elnyomásnak vannak durvább és finomabb, burkolt és nyílt formái, attól függően, hogy milyen társadalomban és történelmi korban élünk. A lényeg azonban mindig azonos: az embertárs pusztá eszközzé alacsonyítása.

A bűnös az anyagi világtól, a természettől is elidegenedik. Amennyiben a saját érdeke a legfőbb cél, nem tud kilépni önmagából; így sem az anyagi világ titkait, sem a természet szépségét nem tudja megcsodálni. Csak az érdekli, amiből hasznot húzhat. Ez az érdek azután a természeti kincsek olyan kihasználásához vezethet, amely az emberiség jövőjét veszélyezteti.

A lelkiismeret szavával, az embertársakkal és az anyagi világgal való szembenállás az Istennel való többé-kevésbé tudatos szembenállást is mindig magában foglalja. Elméleti síkon ugyan lehetséges, hogy őszintén vagy önbecsapással valaki agnosztikus marad. Arra hivatkozva, hogy az elméleti problémák bonyolult sokrétűsége átláthatatlan, elnapolja az istentagadás és istenhit közötti döntést. A cselekvés síkján azonban senki sem kerülheti ki a választást. Minden nap mindenki válaszút előtt áll: vagy engedelmeskedik lelkiismerete szavának, vagy nem, és ezzel különböző tudatfokon az Istennek engedelmeskedik, vagy az Isten akaratának szegül ellen: minden erkölcsi tettel (külső vagy belső döntéssel) az ember szükségképpen a hit, illetve a hittagadás útján indul el.

A keresztyény azt is tudja, hogy Isten a lelkiismeretén keresztül nemcsak mint Teremtő, hanem mint Atya is szól hozzá: a lelkiismeret szava nemcsak a teremtés rendje és annak Teremtője iránti tiszteletet kívánja meg, hanem arra hív, hogy Teremtőnként mint Atyát szeressük, és embertársainkat mint testvéreinket, az egy Atyának a szétszóródott gyermekeit. Ebből a minden lelkiismeretre ható transzcendens atyai szeretet tényéből azonban az is következik, hogy aki a lelkiismeret parancsát elutasítja, nemcsak a teremtő Isten ellen vétkezik, hanem az őt gyermekévé fogadó Atya ellen is. Minden valóságos bűn – különböző tudatossági fokon, különböző módon és mértékben – az Isten személyes atyai szeretetét veti el.

A bűn elkövetésekor szükségképpen eltorzul a bűnös istenképe. Amikor az első emberpár megszegi az Isten parancsát, elhiszi a Sátán rágalma: Isten irigységből tiltotta meg nekik, hogy a tudás fájáról egyenek, hogy olyanná ne váljanak, mint az Isten. A bűn elkövetése és az istenismeret torzulása szoros kölcsönhatásban van. Ahhoz, hogy a bűnt elkövethessék, el kellett magukkal hitetniük, hogy Isten önző zsarnok. Ugyanakkor azért hitték el a nyilvánvaló hazugságot, hogy a bűnt elkövethessék. E kezdet óta minden egyéni bűn az egyén és a közösség istenképének további torzulásához vezetett. Az öngazolás erőfeszítésében elhittetjük önmagunkkal: a jóságos Isten nem parancsolhatta meg azt, amit lelkiismeretem szava ellen elkövettem. De ha mégis megparancsolta, akkor nem lehet jóságos Isten, csak könyörtelen zsarnok. Sokan azért, hogy a lelkiismeret-furdalástól megszabaduljanak, végül is arra a

„következtetésre” jutnak, hogy a valóságban nincs is Isten: istenfogalmunkat mi teremtettük, és ettől a fejlődés magasabb fokán meg kell szabadítanunk önmagunkat és az emberiséget is. Általánosságban megállapíthatjuk: ameddig és amennyiben a bűnös ragaszkodik bűnéhez, nem tud hinni a valóságos Isten szentségében és megbocsátó irgalmában, még kevésbé abban, hogy az Isten törvénye az ember javát szolgálja.

Minden bűn forrása a szív, az ember szellemi központjának a szimbóluma. Mivel azonban az ember „megtestesült szellem”, minden bűn valamilyen formában a testben fejeződik ki, és az emberi testen keresztül befolyásol másokat; a szellem bűnös elhatározása szavakon, gesztusokon, cselekedeteken, röviden, a testen keresztül nyilvánul és szilárdul meg, a testen keresztül „ragad” át másokra. Megfertőzi a miliót, és ezen a milión keresztül valamiképpen és valamilyen formában minden emberre hat. Egyeseket ugyanannak a bűnnek az elkövetésére csábít, másokat éppen ellenkező előjelű bűnre ösztönöz. Pl. a gyűlölet újabb gyűlöletet szül, az erőszak erőszakot, a gőg megvetést, az egyik házastárs közömbössége a másik hűtlenségét.

A Szentírás és a szentatyák állítása, hogy a bűnös ember testté lesz, illetve testi emberré (*sarkikos-carnalis*), nem mond ellent azon tanításuknak, amely szerint minden bűn a szívből, az emberi szellemtől ered. Ti. a bűnös ember mindig valamilyen teremtett, evilági jó miatt mond ellent Isten akaratának. Azzal, hogy egy véges jót – s amint láttuk, végső fokon mindig önmaga földi beteljesülését – tekinti abszolút értéknek, saját szellemi természetének mond ellent, amely a végtelen, igaz, Abszolút Szellemmel való közösségre teremtett. Így minden bűn jobban és jobban elidegeníti az embert saját szellemi természetétől: képtelenné válik arra, hogy szellemi és lelki értékeket (elsősorban az igazat és a jót) önmaguk kedvéért keresse és élvezze [4].

A bűn olyan ragályos betegség, amely nemcsak az egyének, csoportok és közösségek testi megnyilvánulásain keresztül, hanem a társadalmi struktúrák révén is terjed és erősödik. Különböző módon és mértékben minden társadalom gazdasági, politikai és kulturális intézményeit (a legalapvetőbb intézménytől, a családtól kezdve a helyi, nemzeti és nemzetközi intézményekig) megfertőzte a bűn. A környezet hatása nyilván nem veszi el egészen az egyén jóra való szabadságát, de többé-kevésbé korlátozza. Egy intézmény kifejezett és hallgatólagos hagyományai (pl. a zsarnokság, a nő alacsonyabbrendűségének vagy a műveletlen munkás éhbérért való dolgoztatásának a hagyománya) többé-kevésbé már meghatározza a gyermekek gondolkodását, mielőtt még képesek volnának szabad, érett erkölcsi döntésre. Az önmagukkal meghasonlott, hazugságban élő, és a hazug én álarcát hordozó szülők ugyanilyen egzisztenciális hazugságra hajlamosítják gyermekeiket, még mielőtt azok szüleik magatartását világosan megérthették volna [5].

## 2. A bűn büntetése

A bűn büntetése nem a bűnös állapoton kívül eső tényező. Isten nem valami mennyei büntetőtörvénykönyv előírásai alapján szabja ki büntetését, amely a bűnnel csak külső, jogi kapcsolatban áll. A magyar közmondás, „ki miben vétkezik, abban bűnhődik”, a szó legszorosabb értelmében igaz. A büntetés abban áll, hogy Isten tiszteletben tartja minden ember szabadságát arra, hogy szabadon eltorzítsa saját lényét [6]. Megengedi, hogy bűnöm révén meghasonuljak önmagammal, embertársaimmal, az Istennel, és elidegenedjek az anyagi világtól. A bűn büntetése pedig a bűn természetéből fakadó, szükségszerű következmény. Amint láttuk, a bűn állapotát az önmagammal, embertársaimmal és Istennel való meghasonlás, valamint az anyagi világtól való elidegenedés jellemzi. A bűn büntetése pedig nem más, mint ebből a többszörös meghasonlásból származó szenvedés. Ez a szenvedés azonban a földi életben, amíg a bűnös állapot még nem vált visszafordíthatatlanná, nemcsak büntetés, hanem irgalmas ösztönzés a megtérésre, bár erre a bűnös saját erejéből képtelen. Lássuk mindezt részletesebben.

Egyszerűség kedvéért csak azt a meghasonlást vizsgáljuk meg, amelyért az egyén személyesen felelős. A valóságban az egyén, a környezet és az ősök (az első bűnös emberpárt

beleértve) bűneinek következményei emberileg kibogozhatatlanul összefonódnak. Ezért mindenki mindenki más terhét is hordozza: saját bűneink mások meghasonlásait erősítik, és a saját meghasonlásainkat nemcsak a saját bűneink, hanem megannyi más bűn is okozta.

A személyes bűn okozta meghasonlás önmagammal, főleg kezdetben, súlyos szenvedést okoz: hiszen a jobbik énem elítéli azt a bűnös énemet, akit a bűn nyeregbe ültetett. Hiába viselkedem úgy, mintha az erkölcsi törvény fölött állnék. A lelkem mélyén tudom, hogy magatartásom hazugságra épül; érzem, hogy bűnöm miatt elvettetést, vagy legalábbis erkölcsi „lefokozást” érdemlek. De ezt nem ismerhetem be önmagam előtt sem, mert akkor el kellene ismernem a megtérés szükségességét is. Ezt azonban nem akarom, de még ha akarnám is, nem tudnám megtenni. Így érthető, hogy minél kétesebb erkölcsi értékű valaki, annál erősebben bizonygatja önmaga és mások előtt saját erkölcsi értékét és egyéb fajta nagyságát [7].

Amint láttuk, a bűnös nem fogadja el önmagát, mint Isten ajándékát, és visszautasítja az Atya saját gyermekévé fogadó szeretetét. Végső fokon olyan függetlenségre törekszik, amely saját teremtett léte valóságával szöges ellentétben áll. Azáltal, hogy az Abszolút Léttől eltávolodik, saját léte forrásától is elidegenül, és így megtapasztalja léte alapvető veszélyeztetettségét: „a semmi határán” megrázza a megsemmisüléstől tartó rettegés. József Attila szavaival: „a semmi ágán ül szívem: kis teste hangtalan vacog”. A heideggeri *Angst* a bűnbe esett ember szorongása. Nagyon is szoros kapcsolat van e két élmény között: úgy élek, mintha saját magam istene volnék, ugyanakkor saját egzisztenciámat úgy tapasztalom meg, mint feltartóztatlanul a halál felé tartó létet: *Sein zum Tod*.

Ha valaki embertársait csak egyéni érdekei szempontjából értékeli, mint lehetséges szövetségeseket vagy ellenségeket, képtelenné válik minden személyes kapcsolatra. A másik embert eszközzé alacsonyító magatartása az emberek nagy részében hasonló választ vált ki: Őt sem veszik emberszámba. Kihasznlják, vagy félretolják, közömbösek, vagy ellenségesek irányában. Így a legmélyebb emberi igény: a „szeretném, ha szeretnének”, kielégítetlen marad benne. Ha még nem vetkőzött ki egészen emberi mivoltából, az emberektől való elidegenedés megtapasztalása szenvedés, de a megváltó szeretetre sóvárgó szenvedés forrása lehet.

Az igazi Abszolútum, az élő Isten szolgálata szabaddá tesz. Istennek engedelmességgel ember felszabadul az ösztönök rabságából, egyre inkább képes értelmes rendet és harmóniát teremteni önmagában, és egyre szabadabban fordul lelki értékek felé. Aki azonban önmaga abszolút voltát állítja azáltal, hogy önkényes elhatározással véges és relatív értékeket (pl. gazdagság, élvezet, hatalom, hírnév) tesz meg cselekvése végső céljának, éppen azt veszíti el, amelynek érdekében Istennek ellentmondott: akarata szabadságát. Minél szenvedélyesebben kívánja a saját maga faragta bálványait, annál reménytelenebbül lesz a bálványok rabszolgája.

A metafizikai magyarázata ennek a rabszolgaságnak az a tény, hogy a lélek mindig vágyai tárgyához hasonul. Ezért, ha evilági, véges javakat tesz meg végső értéknek, szükségképpen beszűkül arra való képessége, hogy magasabb rendű lelki javakat kívánjon meg, nem is beszélve a végtelen, transzcendens isteni valóságról. A földi javakat bálványozó szenvedélyek pedig a személy legnemesebb központját, méltóságának alapját támadják meg, amennyiben megbénítják önbirtokló, önmeghatározó szabad akaratát. A szenvedélyek kiindulópontjával szolgáló vágyak csak a személy összetevői, de a szabad személyközpontnál kevesebbek és alacsonyabb rendűek. Így többé már nem a személy határozza meg önmagát (nem ő elhatározásainak elégséges oka), hanem a nálánál kevesebb és alacsonyabb rendű szenvedélyek. Így válik az abszolút szabadságra törő személy a személyénél alacsonyabb rendű javak és szenvedélyek rabszolgájává. Az abszolút szellem jogaira törő teremtett szellem nem képes többé a saját szellemi létét megvalósító szabad önbirtoklásra: a szellem alatti erők martalékává válik.

Az önmagával, embertársaival és Istennel való meghasonlás, valamint a földi javak szenvedélyes megkívánása okozta rabszolgaság tehát egyszerre több fajta szenvedés forrása, és ennyiben büntetés. Ezt a többszörös kielégületlenséget, az önmaga legmélyebb vágyaival való szembekerülést, a fokozatos kiégés és fásultság élményét azonban a bűnös csak akkor tudja

gyógyító büntetésként felfogni, ha – legalábbis homályosan – vágyik valami jobb, végső fokon a megtérés után. Amíg teljesen azonosul bűnös énjével, addig a megtapasztalt szenvedés csak keserűséggel tölti el.

Amint a bűn a testen keresztül válik érzékelhető valósággá, ugyanúgy a bűn büntetése is a testen keresztül fejt ki hatását. A bűnös többszörös meghasonlása és az anyagi világ alatti rabszolgasága a testi halálban (vagy legalábbis a halálfélelemben) lesz elkerülhetetlenül megtapasztalandó szenvedés. Ebből érthető, miért tekinti a Szentírás a testi halált a bűn természetszerű büntetésének (és Krisztustól elvonatkoztatva) az örök halál, vagyis az örök kárhozat érzékelhető előképének.

Az önmeghasonlás szenvedése a halálban éri el természetszerű csúcspontját. Ti. az emberi lélek és test egy konkrét valóság: a test nem csupán „porhüvely” vagy ruha, amelytől szívesen megszabadulnánk. Ellenkezőleg, a testem önmagam konkrét létformája [8], és ezért a testem halálát, mint saját halálomat élem meg még akkor is, ha tudom, vagy hiszem, hogy lelkem, személyem magja túléli testemet. Ebből érthető, hogy a halál közeledte miért tölti el a legtöbb embert olyan mély rettegéssel: a test halála személyes létét fenyegeti végső megsemmisüléssel [9].

Ha a haldokló bűnös hívő ember, akkor haldoklásában megtapasztal valamit az Istentől való végső eltávolodás élményéből: hiszen Isten maga az élet, ő pedig éppen most szakad el az élettől. Ha nem hívő bűnös haldoklik, akkor az Istentől való elhagyatottság helyett csak egy végső kiszolgáltatottságot tapasztal meg: a személytelen végzet minden személyes gondja iránti érzéketlenségét. Mindesetre, mind a hívő, mind a hitetlen bűnös szembekerül önmaga valóságával: Úgy akart élni, mint egy Abszolútum: „Isten”, aki soha meg nem hal, és önmaga legfőbb erkölcsi normája. Most azonban rá kell ébrednie arra, hogy léte mennyire nem magátólértető és szükségszerű. Saját megsemmisülése nemhogy nem elképzelhetetlen, hanem a haldoklási folyamat természetszerű következményének tűnik.

A haldokló egyre jobban eltávolodik az őt körülvevő embertársaitól. Ha eddig saját érdekeit szolgáló eszközökként bánt velük, most egyszerre kisiklanak hatalma alól. Senki sem halhat meg helyette. De ha az emberség szikrája még él a haldokló bűnösben, akkor most föltámadhat benne a személyes kapcsolatok, az igazi részvétel és együttérzés utáni vágy.

A bűnösnek az anyagi világhoz való eltorzult viszonya is a haldoklás folyamatában mutatja meg minden fájdalmas következményét. Felhalmozott javait már nem tudja élvezni többé. Még az étkezés is szenvedés forrásává válhat, sőt az egész anyagi világ testén keresztül, mint elviselhetetlen kereszt nehezedik rá.

### 3. A megváltás szükségessége

Amíg a bűnös él, többszörös meghasonlottsága és az anyagi javak okozta rabszolgasága nem válik visszafordíthatatlan, végérvényes állapottá. Éppen a bűn okozta többszörös nyomorúság indíthatja el azt a „sokkterápiát”, amely ráébreszti saját valóságára és eddigi élete hazugságára. De hitünk szerint önerejéből a bűnös még erre a felismerésre se tudna eljutni. A kegyelem megvilágosító fénye nélkül a bűn okozta szenvedés csak reménytelen kétségbeesést, vagy, ami talán még rosszabb, közömbös fásultságot eredményezne. Ha még saját valóságos helyzetét sem ismerheti fel Isten kegyelme nélkül, még kevésbé tud önerejéből a saját maga okozta csapdából kiszabadulni. Szabadon győzhette le jobbik énjét, szabadon fordulhatott szembe Istennel és felebarátaival, de már nem szabad ahhoz, hogy ebből az állapotból kiszabaduljon. A bűn olyan alaposan eltorzította az ember természetét, hogy csak Isten, az ember Teremtője, tudja újjáteremteni.

Ha a bünt úgy tekintjük, mint az Isten meg nem érdemelt szeretetének szabad elvetését, újabb okot találunk arra, hogy az ember miért nem képes önmagát önerejéből megváltani. Az ember ugyanis semmivel sem érdemelheti ki Isten bocsánatát és az elvetett isteni szeretet

ajándékát. A teremtés kezdetén sem érdemelhetette ki Isten első, gyermekké, illetve barátá fogadó szeretetét: ez kezdettől fogva ingyen följánlott kegyelem volt. Még kevésbé szerezheti vissza önjelétől ezt a kegyelmet. Rahner szerint az emberi barátság hasonlata jól megvilágítja ezt a hitigazságot. Az igazi barátság emberek között is mindig szabadon adott ingyen ajándék. Még emberi barátságot sem lehet kiérdemelni. S ha barátom bizalmára önhibámból méltatlanná váltam, önjelétől nem állíthatom helyre a megrendült bizalmat. Megbánhatom árulásomat, minden erőmet megfeszíthetem, hogy az okozott kárt jóvátegyem, mégsem követelhetem vissza az eljátszott bizalmat. Teljesen barátom nagylelkűségén múlik, hogy visszafogad-e barátságába. Ha így állunk az emberek közötti barátsággal, mennyivel inkább áll ez az Isten elvesztett barátságára. Csak Istentől jöhet a kezdeményezés, egyedül az Ő meg nem érdemelt nagylelkűsége fogadhat vissza kegyelmébe [10].

De mindezzel csak azt tettük érthetővé, hogy az ember nem válthatta meg önmagát; csak az Isten tehette meg. Még hátra van azonban annak a vizsgálata: miért nem bocsátott meg Isten egyetlen nagylelkű kegyelmi aktussal minden (Isten kegyelméből) hozzátérő bűnösnek? Miért küldte el az Atya egyszülött Fiát, hogy az emberré lett Fiú az embert saját kereszthalálával váltsa meg?

#### **4. Megváltás a megtestesült Fiú halála révén?**

Isten jósága és bölcsessége figyelembe vette az ember állapotát és szükségleteit, amikor öröktől fogva megállapította a megváltás módját, az emberré lett Fiú kereszthalálát és feltámadását. Láttuk, hogy minden bűn, amennyiben és ameddig a bűnös ragaszkodik hozzá, szükségszerűen eltorzítja a bűnös istenképet: többek között vagy kegyetlen zsarnoknak, vagy egy embertelen erkölcsi rend nem létező alapjának, esetleg létező, de távoli és közömbös hatalomnak, vagy ellenkezőleg, az erkölcsi rend minden megszegését szelíden elnéző, tehetetlen jóságnak képzelet az Istent. Ahhoz, hogy a bűnös újra fölfedezze az élő Isten valóságát, nem volt elég a pusztá próféta szó és a megtérés belső kegyelmének a felajánlása [11]. Az Isten ellen táplált haragot és gyanút, vagy az Isten létét, illetve szentségét elnyomó hamis békét csak úgy lehetett legyőzni, ha a bűnös meggyőződött az Isten végtelen, együttérző irgalmának és a minden bűnnel szembenálló tiszta szentségének egymást kölcsönösen meghatározó valóságáról. Az embernek értelmes és testi természetének megfelelően egyszerre külső és belső „bizonyítékra” volt szüksége: történeti tényekre és a kegyelem belülről meggyőző világosságára; olyan értelemre és akaratra ható erőre, ami a görcsösen védett torz istenképet lerombolja, a szolgátságban sínylődő akaratnak visszaadja szabadságát, és elvezeti az élő Isten szeretetére. De szükség volt a Fiú megtestesülésére és kereszthalálára is. Azáltal, hogy Isten emberi életében magára vette az ember bűnének minden következményét, a többszörös elidegenedés állapotát, kinyilvánította igazi valóságát: az igaz Isten egyszerre végtelen szentség és végtelen irgalom.

Jézus nyilvános működése azonban megmutatta, hogy az emberré lett Isten szavai és irgalmas tettei önmagukban nem tudták az emberek szívét megváltoztatni. Egy kis csoport tanítvány korlátolt sikerű nevelésén kívül Jézus nyilvános működése csak azt érte el, hogy leleplezte és kihívta maga ellen népe vezetőiben és a tömegekben a Gonosz hatalmát. Ezért végezte a keresztfán. De éppen a kereszthalálban, a lándzsa által megnyitott szívében nyilvánult meg az Isten minden ember terhét magára vevő szeretete a legmeggyőzőbben. Csak miután Jézus a végsőkig kinyilvánította szeretetét, adhatta át utolsó leheletével a Szentlelket a világnak. Csak akkor ömölhetett ki a Lélek teljessége a hívőkre, csak akkor kezdhetett el Isten Lelke az ember belsejének gyökeres átalakítását, amikor a történelem rendjében az Isten Fia életét adta értünk a kereszten, és ennek az odaadásnak a végtelen értékét az Atya a feltámadásban kinyilvánította.

A kereszthalál nemcsak Isten végtelen irgalmát, de végtelen szentségét is megmutatta. A bűn valóban Isten végtelen szentségét sérti meg, és ennyiben végtelenül súlyos [12]. Nyilván nem

arról van szó, hogy a bűn Isten istenségét és fölségét önmagában kisebbíti vagy veszélyezteti. De valósággal megbántja Istent, hiszen Isten az embert szeretetből teremtette, és ezzel szabadon „sebezhetővé” tette magát szabadakarattal felruházott teremtményével szemben. Az ember tehát csak úgy foghatja fel bűnének súlyosságát, ha megérti, hogy egymagában, véges és bűnös teremtmény létére nem teheti jóvá a Teremtőjén esett végtelen sértést. A keresztre nézve azonban azt látja, hogy maga a megbántott Isten lett emberré, hogy szeretetből elvállalt halálával helyette eleget tegyen.

Az ember bűne – amint láttuk – az Atya fiúvá fogadó szeretetét utasította vissza. Ezért érthető, hogy az egyszülött Fiú lesz emberré, hogy Atyjának emberi módon és a legnehezebb körülmények között, a kereszthalál meghasonlottságában ajánlja fel tökéletes fiúi szeretetét. Így teszi sokszorosan jóvá a mi bűnünket, amellyel Istent atyai szeretetében sértettük meg.

Sokan nem értik, miért van szükség „jóvátételre” az Istennel szemben, aki végtelen, ingyen megbocsátó irgalom. Ezzel majd részletesebben később foglalkozunk. Itt csak ennyit. Valóban Isten elengedhetett volna minden elégtételt. De azzal, hogy elégtételt kívánt, jobban megmutatta szentségének és irgalmának egységét, hiszen vele egylényegű, egyakarató Fia tett eleget az ember bűnéért. Továbbá az embert is komolyan vette ez az elégtételt kívánó szeretet. Hiszen Krisztuson keresztül, „Ővele és Őbenne” mi is egyesíthetjük engesztelő, jóvátévő szeretetünk próbálkozásait a Fiú tökéletes engesztelésével [13].

## Második fejezet: A megtestesülés misztériuma

A megtestesülés metafizikai igazságát, teológiai szaknyelven az *unio hypostatica* misztériumát, a késő skolasztika óta igen gyakran az isteni üdvösségtervből kiszakítva, önmagában próbálták megvizsgálni. A szentírási tanítás és a konkrét hitélmény iránt érzékeny olvasónak azonban ez a sok, egymásnak részleteiben ellentmondó elmélődés a fölösleges metafizikai szörszálhasogatás iskolapéldájának tűnt.

Célunk ebben a fejezetben éppen az, hogy a megtestesülés titkát visszahelyezzük az üdvösségtörténet egészébe. Az *unio hypostatica* csak akkor válik érthetővé, ha úgy vizsgáljuk, mint annak a központi történeti misztériumnak a metafizikai előfeltételét, hogy Isten az emberrel teljes közösséget vállalt.

### 1. Az Ószövetség: az emberiséggel való közösség kezdete Izraelen keresztül

A hit szemével nézve Izrael története megmutatja, hogyan lép Isten közösségre egy néppel, hogy ezen keresztül előkészítse az egész emberiséggel való radikális szolidaritásvállalását. Izrael egyre világosabban megértette: Jahve nem olyan, mint más „törzsisten”, aki az egész törzs természetes őse, és akit leszármazottaival természetes rokonság és közös érdek kapcsol össze. Jahve szuverén szabadsággal lép szövetségre Ábrahámmal és Izraellel, akit ingyen szeretetből „elsőszülött fiának” fogad. Izrael „az Ő népe”, Ő pedig „Izrael Istene”. Jahve azt is elfogadja, hogy népe „goel”-je lesz, azaz olyan felelősséget vállal népéért, ami a legközelebbi hozzátartozó kötelessége a család tagjai iránt [14]. Kiváltja népét a fáraó rabszolgaságából, és bevezeti őket az Ígéret Földjére. A frigysátorban, majd a Templomban népe között lakik, és nem ártja, hogy népe „Izrael Szentjének” hívja. Próféta szaván és tettein, sőt Izrael történelmén keresztül maga Jahve szól és cselekszik. Önkéntes szeretetből sebezhetővé válik azzal, hogy apai-anyai és vőlegényi szeretetét népe újra meg újra visszautasítja, és hűtlenségével megszegi a Szövetséget. Jahve azonban hűtlenségre hűséggel, a szövetségsegregésre büntetéssel, a megtisztult maradéknak pedig egy új és örök szövetség ígéretével válaszol. Így az Ószövetség szent könyveiben tükröződő üdvösségtörténet emberileg egyre érthetlenebbé válik: a nép minden hűtlensége

ellenére Isten egyre közvetlenebb közösséget ígér Izraelnek. Az Ószövetségen belül azonban mégiscsak megmarad a távolság Isten és népe között, és ezért Isten és az emberiség között is: Izrael ugyan Isten népe, és igazai Isten emberei, de Izrael nem Isten, és Isten nem Izrael.

## 2. A megtestesülés, mint a teljes közösségvállalás metafizikai előfeltétele

Az a tény, hogy Jézusban Isten emberré lett, metafizikai előfeltétele annak, hogy Isten teljes közösséget vállaljon az egész emberiséggel. A názáreti Jézus ugyanis nemcsak próféta, karizmatikus vezető, vagy bölcs ember, akiben az Isten különleges intenzitással van jelen. Amint már a történeti részben láttuk, a bibliai kinyilatkoztatás megkívánja, hogy túllépjünk a nesztoriánus krisztológia minden válfaján. Ez utóbbi ugyanis végső fokon csak fokozati különbséget állít Krisztus és az ó- és újszövetségi szentek között. A nesztoriánus elképzelés szerint Jézus annyiban Isten Fia, amennyiben Isten páratlan teljességgel benne lakik, és az ember Jézussal páratlanul szoros egységre lépett. Ebből azonban szükségképpen azt a következtést kellene levonnunk, hogy Jézus és az Isten Fia [15] – bármilyen bensőséges kapcsolatot is állítunk a kettő között – mégiscsak két különböző személyes alany. De ha ez így van, akkor Jézus emberi életének, emberi tetteinek, szenvedésének és halálának nem az Isten, hanem csak az (Istennel egyesült) ember Jézus az alanya. Akkor nem mondhatjuk el, hogy Isten emberi természetében saját maga tapasztalta meg legtisztább örömeinket és legkeserűbb szenvedéseinket. Ha Isten és Jézus két különböző személyes alany, akkor az Eucharishtiában közvetlenül nem Isten adja egész teljességét nekünk Jézus feláldozott emberségén keresztül, hanem csak (az Istennel egyesült) ember Jézus testét és vérének vesszük magunkhoz: végső fokon kannibalizmusba süllyedünk [16].

Mindez, reméljük, megmutatta, hogy éppen a szolidaritás logikája, az Istennek az emberiséggel való teljes közösségvállalása kívánja meg, hogy elfogadjuk a kalcedón-konstantinápolyi dogmát arról, hogy Jézus egyetlen személyes alany: valóságos Isten, aki a teljes emberi természet felvételével valóságos emberré lett. Mindazt, amit Jézus mond, tesz, tapasztal és szenved, azt emberségében a Fiúisten teszi, tapasztalja és szenved el. Egyrészt Isten nem vállalt volna teljes közösséget az emberiséggel, ha nem tette volna magáévá az emberi természetet, mivel anélkül nem tapasztalhatta volna meg mint ember az emberi élet és halál teljességét. Másrészt, ha Jézus nem lenne valóban Isten, az ember Jézus önátadásában nem Isten adná nekünk önmaga teljességét.

Az *unio hypostatica* ilyen egyszerű megfogalmazása hidat verhet az Egyház klasszikus kalcedóni krisztológiája és olyan mai krisztológiai irányzatok között, amelyek számára a kalcedóni dogma érthetlenné, vagy fölöslegessé vált, de ugyanakkor ragaszkodnak Jézus egyedülálló egzisztenciális jelentőségéhez. Küng, Macquarrie és Schillebeeckx különböző módon, de lényegében elfogadják, hogy az ember Jézusban Isten teljes szolidaritásra lépett velünk, és a legteljesebb mértékben kinyilatkoztatta önmagát [17]. Gondolatmenetünk segíthet abban, hogy tisztázza bennük és más hasonló irányú teológusban álláspontjuk komolyságát. Ha a Jézusban történő teljes isteni szolidaritásvállalást és teljes isteni önkinyilatkoztatást nemcsak költői túlzásként, hanem igaz állításként értelmezzük, akkor megnyílik előttük az út arra, hogy eljussanak e kettős állítás igazságának végső előfeltételéhez. Isten ugyanis csak akkor vállalhatott teljes közösséget az emberiséggel, ha a keresztre feszített názáreti ember valóban Isten. Továbbá csak Isten tudja az Istent közvetlenül kinyilatkoztatni az embernek. Ezért Jézusnak egyszerre igaz Istennek és igaz embernek kellett lennie. Ha valaki ennyit elfogad, ezzel elfogadja a kalcedóni dogmában kifejezett hitigazságot akkor is, ha a kalcedóni szöveg fogalmazásával szemben különböző okok miatt fenntartással él.

### 3. Az örök Szentháromság, mint a megtestesülés szabadságának előfeltétele

Ugyanarról a személyes alanyról, Jézus Krisztusról állítjuk egyszerre, hogy valóságos Isten és valóságos ember. Ez a megfogalmazás azonban még nem teljes. További kérdés, hogy Jézus személyes alanya (*subiectum ontologicum*) öröktől fogva létezett-e, vagy pedig a megtestesülés következménye. Az amerikai teológusok között M. Hellwig fogalmazta meg talán legélesebben azt a problémát, amely miatt több mai teológus elveti, vagy megkérdőjelezi a Fiú *prae-existentia*-jának katolikus tanítását, ti., hogy Jézus személyes alanya az öröktől fogva létező Második Isteni Személy [18]: Szerinte, ha Jézus isteni *prae-existentia*-ját valóban személyes előlétnek gondoljuk, ez logikai zsákutcába torkollik: „két személy ugyanis nem lehet egy személy” [19]. Ti., ha a Fiú már a megtestesülés előtt személy volt, ez Hellwig és társai szerint szükségképpen ahhoz az abszurd feltevéshez vezet, hogy a megtestesülés révén Jézus két személy, Isten és ember lett. Ezért e teológusok a *prae-existentia*-t nem személyes formában képzelik el: Isten Szava, Bölcsessége, illetve Isten Lelke öröktől fogva létezett az Istenben, de csak a megtestesülésben vált önálló személlyé, illetve személyes alanná. Így végső fokon Jézus személye az isteni Szó, Bölcsesség, vagy Lélek által formált emberi személy, illetve szubjektum. Ezek az elgondolások azonban súlyos nehézségekbe ütköznek: elvetik az örök Szentháromság misztériumát, és lényegesen megváltoztatják a megváltás és az isteni szeretet katolikus értelmezését [20].

Az örök Szentháromság tana, ti., hogy Isten öröktől fogva, a teremtés és megtestesülés „előtt” is, mint az Atya, Fiú és Szentlélek örök szeretetközössége létezett, hitünk alapvető misztériuma. Az Újszövetség ugyan közvetlenül az Atya, Fiú és Szentlélek üdvtörténeti szerepét világítja meg, Isten azonban olyannak nyilatkoztatja ki önmagát, mint amilyen öröktől fogva önmagában. Ezért az ún. immanens Szentháromság misztériuma *implicite*, azaz bennfoglaltan szintén megtalálható a Szentírásban [21]. Grillmeier és Kasper meggyőzően kimutatták, hogy az örök Szentháromság tana nem a kereszténység hellenizációjának a következménye. Ellenkezőleg, az immanens Szentháromság hitigazságát a két első egyetemes zsinat éppen a kereszténységet a hellén filozófia feltevései alapján elferdítő eretnokségek ellenében fogalmazta meg [22].

Ha Isten nem Szentháromság önmagában, akkor megváltásunk nem jelentheti az emberiség felvételét az öröktől fogva létező tökéletes isteni szeretetközösségbe. Ha Isten önmagában egyetlen személy, és csak a teremtés és megtestesülés által lesz háromszemélyes szeretetközösséggé, ez azt jelenti, hogy Isten a teremtés és megtestesülés nélkül nem lenne szerető Isten, ezért nem is lenne tökéletes (hiszen a szeretet a legfőbb tökéletesség), azaz végső soron nem is lenne Isten. E teológiai elképzelés tudatos vagy rejtett, de mindenképpen elkerülhetetlen következménye egy olyan Isten-teremtés, Isten-ember viszony, amelyben az ember az Isten számára szükséges „partner”. Az ember nélkül ugyanis Isten nem lenne Isten, mivel nem lenne aktuális szeretet. Mindez tehát nemcsak növekedést állítana Istenről, hanem az Isten és ember közötti viszony biblikus tanítását alapjaiban támadná meg. Hiszen a biblikus kinyilatkoztatás sarkköve, hogy Isten mindent ingyen szeretetből teremtett, és az ember istengyermekké fogadása még inkább a tiszta isteni szeretet ajándéka. Isten nem azért teremtette a világot és az embert, mert erre szüksége volt, hanem azért, hogy az embernek jó legyen. Nem azért lett emberré, és halt meg értünk, hogy önmagát teljessé tegye, hanem, hogy mi részesedjünk az Ő örök teljességében.

Az örök Szentháromság tagadása tehát alapjaiban ássa alá a keresztény tanítást. Ebből viszont az is következik, hogy a Fiú örök *prae-existentia*-ját a katolikus krisztológia nem adhatja fel. Az M. Hellwig által megfogalmazott problémával azonban szembe kell néznünk: igaz-e, hogy ha a Fiú örök személyes létét állítjuk, akkor vagy a Fiú teljes emberségét kell megcsonkítanunk (mivel azt mondjuk, hogy a Fiú nem emberi, hanem isteni személy), vagy



pedig Jézusban két személyt, illetve létalanyt kell feltételeznünk? E nehézség tárgyalása előtt azonban a hagyományos krisztológia feminista kritikáját fogjuk röviden megvizsgálni. Ti. nem beszélhetünk a mai, feminizmustól áthatott kultúrkörnyezetben az örök Atya és Fiú viszonyáról, mielőtt megmutatnánk az „Atya” és „Fiú” kifejezések állandó érvényességét.

## 4. A keresztény teológia feminista kritikája

A radikális feminista kritika szerint a Szentírás, liturgia és teológia nyelve azért használ Istenről túlsúlyban férfira vonatkozó szimbólumokat és hímnemű személyes névmásokat, mert a női nemet elnyomó patriarkális kultúra terméke [23]. Ha a mai teológus ezt a szentírási, liturgikus és teológiai szóhasználatot kritikátlanul folytatja, ezzel a feministák szerint – akarva vagy akaratlanul – azokat a haladásellenes társadalmi és kulturális erőket támogatja, amelyek ma sem hajlandók a nők egyenjogúságát elismerni. A feministák azonban szigorúan teológiai alapon is elvetik a hagyományos teológiai nyelvet. Ha kizárólagosan, vagy túlnyomóan férfiszimbólumokat alkalmazunk az Istenre, ezzel a bálványimádást segítjük elő. Mondhatjuk ugyan, hogy Istenre minden csak analóg értelemben alkalmazható, de ha azt gondoljuk, hogy a férfiszimbólumok ábrázolják az Istent a lehető legtökéletesebben, akkor elfelejtkezünk Isten transzcendens fölfoghatatlanságáról, és az igaz Isten helyett férfibálványt imádunk. A továbbiakban ezt a feminista kritikát vizsgáljuk meg a történeti és rendszerező teológia szempontjából.

### a) Történeti áttekintés

Izrael prófétái elkeseredett harcot vívtak a környező pogány vallásokban divatos férfi és női istenek kultusza ellen. Ezen istenek és istennők a biológiai és szexuális erők megszemélyesítői voltak. Az isteni szexuális erőben és termékenységben az istenek papjaival illetve papnőivel való nemi közösülés révén lehetett részesedni. Izrael szent iratai határozottan elvetik a nemiség istenítését. A nemi különbözőség és a szexualitás nem a transzcendens Isten tulajdonsága, hanem a teremtett világ értékei közé tartozik. A Szentírás Istenre vonatkoztatott, egymást kiegészítő férfi és női szimbolikáját tehát csak analóg értelemben értelmezhetjük helyesen, mindig szem előtt tartva Istennek a nemiség fölötti abszolút transzcendenciáját. De ha komolyan vesszük a Teremtés könyvének tanítását arról, hogy az ember a férfi és nő egymást kiegészítő kettősségében van Isten képmására teremtve (Ter 1, 27), akkor megértjük, hogy a Szentírás Istent miért csak a férfi és női jellegű képek egymásrautaltságában tudja kinyilatkoztatni. Igaz ugyan, hogy az Ószövetségben a férfira jellemző képek túlsúlyban vannak: Isten Úr, király, harcos, népe atyja és vőlegénye. A férfit jelző szimbólumok egyoldalúságát azonban kiegészítik a női vonatkozású képek és hasonlatok. Pl. Jahve hasonlít a terhes anyához, aki hangos vajúdás közepette szüli meg gyermekét, és az anyaméh melegségére és védőszerképére emlékeztető szeretettel veszi körül és táplálja [24]. Azonkívül Isten Lelkét és Bölcsességét a héber nőnemű szavakkal fejezi ki. De e nyelvi adaton túl is, a „lélek” szó olyan isteni tulajdonságokat személyesít meg, amelyek a női lélekhez közelebb állnak: Isten immanens, életadó és életet tápláló jelenlétét fejezi ki. A Bölcsesség témája hasonlóképpen Isten immanenciáját jelzi, köztünk lakását a szent városban és az igazak lelkében [25]. Ez a tény, hogy a Szentírás istenképe férfi és női vonatkozású szimbólumokat egyesít, igen meglepő egy olyan patriarkális társadalomban, amely a nőket alacsonyabb rendű lényekként kezelte.

Az Újszövetség az Ószövetségnél még világosabban hangsúlyozza Isten transzcendens szellemi voltát. Ugyanakkor az Ige fiúgyermekként testesül meg, és a hit férfira vonatkozó címeiket ad nemcsak a földi Jézusnak, hanem az Isten örökkévalóságába lépő megdicsőült Krisztusnak is: Isten Fia, Emberfia, Úr, Messiáskirály. Ennek ellenére találunk két női vonatkozású képet is: Jézus úgy akarta összegyűjteni Jeruzsálem gyermekeit, mint az anyamádár

a fiókáit (Mt 23, 37; Lk 13, 34). Továbbá Máté és János Evangéliuma, valamint a Zsidókhoz írt levél azt is jelzi, hogy Jézus Isten megtestesült Bölcsessége: amint láttuk, a bölcsesség szó héberül és görögül is nőnemű, és a női vonatkozású isteni immanenciára utal.

Az Atyák a hagyományos görög-római mitológia, a misztériumvallások és a gnoszticizmus különböző válfajai ellen védik meg Isten szellemi, nemek fölött álló természetét [26]. Ezzel az Isten szellemi transzcendenciáját hangsúlyozó magatartással látszólagos ellentétben az Atyák az örök Szentháromság első két személyét legtöbbször a férfivonatkozású Atya és Fiú névvel fejezik ki. A szöveggörnyezet azonban mindig világossá teszi, hogy nem testi, hanem transzcendens értelemben vett atyaságról és fiúságról van szó, amelyre e nevek csak analóg értelemben alkalmazhatók. A szentatyák számára világosan különbözik az Isten atyasága a férfétől. Hiszen a Fiú nem anyától, hanem Atyjától születik öröktől fogva: az Atya a Fiú létének egyetlen forrása. Szent Bernát pl. „az Atya méhének fiáról” beszél, és a 109, 3 zsoltárvers Vulgata szövegét a Fiú Atyjának méhéből való örök születésére értelmezi: „méhemből a hajnalcsillag előtt születek” [27].

A Szentatyák és a középkori teológusok a Krisztus és az Egyház, illetve a Krisztus és a hívő lélek közötti kapcsolatot a vőlegény és menyasszony, a szűz és anya képével fejezik ki. Nyilván az Egyház és az Egyház misztériumában részesedő lélek nem szexuális módon, hanem a Szentlélek minden földi szerelemnél erősebb szerelmével kapcsolódik Krisztushoz, hogy vele egy lélekkel váljon. Krisztus és a hívő kapcsolatát a hagyomány csak akkor hívja lelki násznak, vagy házasságnak, ha a hívő lélek már minden testi szenvedélytől megtisztult, és Krisztus iránti szerelme a szó teológiai értelmében lelki, a Szentlélektől ihletett szeretet.

A hagyomány a Vőlegény = Krisztus, Menyasszony = Egyház, illetve lélek szóhasználatot a Bölcsesség bizonyos fokig női vonatkozású fogalmával egészíti ki. Szent Bernát szerint pl. a misztikus élményben a lelket a Bölcsesség karja öleli át [28]. Ez a Vőlegény-Bölcsesség fogalom-, illetve képtársítás mutatja, hogy Krisztus és a lélek egyesülése nemcsak minden szexuális, de minden emberi kapcsolatot is mérhetetlenül felülmúl.

Krisztushoz való kapcsolatunk transzcendenciáját egy másik, az egész patrisztikus és középkori hagyományon átvonuló kép is kiemeli: amint a Fiú Atyja keblén nyugodva belőle meríti a tudás és szeretet teljességét, hasonlóképpen a szeretett tanítvány (aki minden hívőt jelképez) az utolsó vacsorán Jézus keblén nyugodva issza magába az isteni bölcsességet (Jn 1, 18; 13, 23-25). A férfi és női vonatkozású képek összefonódása (Atya, Fiú és apostol egyfelől, az Atya és Fiú kebléből merítés másfelől) kiemeli az isteni életben való részesedés minden szexualitás felett álló, felfoghatatlan és csak paradox képekkel megközelíthető misztériumát.

De tévedés ne essék: az Atyára és Krisztusra vonatkozó hagyományos női vonatkozású képek csak kiegészítő jellegűek: a Szentháromság Első Személye a szó valóságos, bár analóg értelmében Atya, és a Második Személy ugyanilyen valóságos és analóg értelemben Fiú. Amint később részletesebben megvizsgáljuk, a hagyomány az Asszony (Menyasszony, Szűz és Anya) alakját elsősorban Máriára és az Egyházra vonatkoztatja. Az Egyház szűz és menyasszony, amennyiben vőlegényének, Krisztusnak egészen átadja magát; anya, amennyiben az Atya senkit sem fogad fiának, akit nem az Egyház szült az isteni életre. Minden hívő, férfi vagy nő, házas vagy nőtlen, szintén szűzi menyasszonynak és anyának mondható, amennyiben az Egyház Krisztushoz és az Atyához való kapcsolatában részesedik.

Mivel az Egyházat a Szentlélek jelenléte teszi Egyházzá, a szentatyák kisebb csoportja mind az Egyházat, mind a Szentlelket asszonynak nevezte. Amint az első Éva sem született, hanem Ádám oldalából származott, úgy a Szentlélek sem születik, hanem a második Ádám, Krisztus oldalából ömlött ki a világra [29].

## b) Rendszerező összefoglalás

A feminista teológusok vitája Amerikában mélyen felkavarta a résztvevők szenvedélyeit. A radikális feministák ugyanis az ún. patriarkális elnyomó társadalmi rend eszmei lecsapódásaitól megtisztított, alapvetően átformált kereszténységet követelnek (amely olykor félelmetesen hasonlít egy újpogány női istenkultuszhoz). Teológiai programjuk szerves része a női egyenjogúságért (a valóságban olykor a női felsőbbrendűségért) vívott politikai harcnak. Ellenfeleik pedig mindebben a keresztény hit alapvető misztériumainak az elárulását látják. Ma még túl közel vagyunk a vita hevéhez arra, hogy kielégítő értékelést adhassunk. Csak néhány lényeges pontot igyekszem a lehetőségekhez képest tisztázni.

Amint több feminista teológus helyesen állapítja meg, az emberi természetet nem lehet egy női és egy férfi „félre” felosztani. Mind a férfi, mind a nő a maga módján teljes értékű ember. Metafizikailag úgy fogalmazhatnánk, hogy a férfi és a nő az egy emberi természetet két, egymást kiegészítő módon birtokolja. A fogas kérdés azonban az, hogy mit jelent ez „a két, egymást kiegészítő mód”? Egyesek hangsúlyozzák, hogy vannak férfi, és vannak női tulajdonságok. Pl. a nő intuitív, szubjektív, érzelmes, gyengéd és anyai, a férfi pedig logikus, objektív, rendszerező, és természetszerűleg túllép a család keretein. Ez a kiindulópont azonban a valóságtól elrugaszkodó sablonokhoz vezet. Igaz ugyan, hogy a fent említett két tulajdonságcsoporthoz és a két nem között találunk egy bizonyos statisztikai korrelációt; ez azonban korántsem kizárólagos. Éppen az érett férfit és érett nőt nem lehet az ún. férfi és női tulajdonságok sablonjába beleszorítani. Hiszen az érett emberben mindig van gyengédség, együttérzés és melegség az ún. férfitulajdonságok mellett. Hasonlóképpen az érett nőben mindig van józan értelem, objektivitás és lelki erő az anyai gyöngédséggel és intuitív beleérzéssel együtt. Sőt, mindannyian találkoztunk olyan nőkkel, akik a legtöbb férfin túltettek analitikus értelemben, kemény elszántságban és józan tárgyilagosságban, s mégis teljesen és imponálóan nők maradtak. Fordítva is áll: láttunk olyan férfiakat, akiknek az intuitív megérzőképessége és gyengédsége messze felülmúlta az átlag nőét, és mégis igazi férfi benyomását keltették. Emberi tulajdonságokat tehát nem lehet kizárólagosan férfi, illetve női kategóriákra felosztani. Csak többé-kevésbé megbízható, statisztikailag érvényes különbségről beszélhetünk.

Az egyetlen vitathatatlan kiindulópontot a két nem közötti különbözőség megállapításában a biológiai különbözőség nyújtja: mivel a férfi és női nemi szervek különbözők, a férfinek és a nőnek más a szerepe a nemi közösülésben, a nemzésben és a közösen nemzett magzathoz való viszonyban. Ezt az alapvető biológiai különbséget még a mai amerikai társadalom sem tagadhatja, jóllehet a hangadó irány igyekszik a nemek közötti különbséget lehetőleg teljesen elfeledtetni a közvéleménnyel.

Ha azonban elfogadjuk az emberi test és lélek lényegi egységét, akkor az ember nemi szerveinek különbözősége, és emiatt a férfi és nő különböző szerepe az emberi élet nemzésében nemcsak biológiai, hanem az egész emberi személyt befolyásoló tény. Ezért a nemek közötti biológiai különbség bizonyos metafizikai és pszichikai különbözőséget is megalapoz. Hogy ezt jobban megértsük, a nemzés közismert folyamatát kell szemügyre vennünk. A nemi aktust normális körülmények között a férfi kezdeményezi, amennyiben behatol az asszony testébe, és ott helyezi el ondósejtjeit. Ezzel a férfi biológiai szerepe megszűnik: az ondósejtek egyike az asszony testében egyesül a petesejttel, és a megtermékenyített petesejt az asszony méhében talál otthont, védelmet, levegőt és táplálékot, amíg nem képes a méhen kívüli önálló életre. A nemzés folyamata tehát megkívánja a férfi kezdeményező szerepét és „transzcendenciáját”, amennyiben aktusa saját teste határain túlra irányul, és az asszony testében teljeseedik be. De utána visszavonulhat: a megtermékenyítéssel befejezte szerepét. Az új emberi személy nem az ő, hanem az asszony testében kezd el növekvő életét. E két különböző szexuális szerepnek megfelelően különbözik a férfi és nő pszichikai alkata: a férfi általában hajlamosabb arra, hogy az otthonán és a családján kívülre helyezze tevékenysége súlypontját (még akkor is, ha családját

mélyen szereti). A racionális, tárgyilagos, logikus gondolkodás gyakran túlsúlyban van nála. Az asszony ezzel szemben kilenc hónapon át teljes szimbiózisban él gyermekével, testén keresztül egész lényé részt vesz a gyermek növekvő életében. Ez a terhes anyában fizikailag megtestesült együttélés és együttérzés a legfoghatóbb megvalósulása és forrása annak az intuitív szimpátiának és gyengédségnek, az inkább meglátáson, mint deduktív érvelésen alapuló döntéskészségnek, amely a nőkre olyan gyakran jellemző.

Összefoglalásul csak ennyit: a viszonylagos különbségek a férfi és nő pszichikai alkata között, szellemi és lelki tökéletességeik különböző színezete valószínűleg erre az egymáshoz és a magzatukhoz való különböző biológiai-metafizikai relációra (viszonyra) vezethetők vissza. A férfi nem tökéletesebben ember az asszonynál, sem az asszony a férfinél. Amint kezdeményezés és befogadás, mint szabad emberi aktusok, egymást kiegészítő, de egyenrangú relációk, úgy a férfiban és a nőben egyenértékűen, de egymást kiegészítő módon valósul meg az egyetlen emberi természet.

Ezek után vizsgáljuk meg, milyen értelemben alkalmazhatunk Istenre férfi, illetve női tulajdonságokat. Itt csak néhány általános elvet próbálunk megfogalmazni:

1. Ter 1, 27 világosan állítja, hogy az ember a férfi és nő egymást kiegészítő, egyenrangú teljességében Isten képmása. Ezért az ember, mind férfi, és mind női megvalósulásában, kinyilatkoztat valamit Istenről.

2. Mint minden Istenre vonatkozó beszédre, a fent mondottakra is áll az analógia törvénye. Amennyiben egy férfi, illetve női tulajdonság lelki, illetve szellemi tökéletesség, annyiban állítanunk kell Istenről; ugyanakkor tagadnunk kell Istenről az anyagi valóság sajátos határozmányait, sőt még a szellemi tökéletességek tökéletlen megvalósulási formáit is. Ugyanakkor az átlagskolasztikus felfogással ellentétben a következő tény is hangsúlyoznunk kell: A keresztény kinyilatkoztatás nyilvánvalóvá tette, hogy a megtestesült szellem közvetlenül testi, de potenciálisan lelki tevékenysége, a gyermeknemzés [30] az Isten misztériumának megértéséhez sokkal közelebb kiindulóponttal szolgál, mint a pusztán szellemi tulajdonságok elemzése. Ezért egyrészt mindaz, ami Istenben atyai, illetve anyai tulajdonság, (jóllehet a testi apaság és anyaság élményvilágán keresztül közelíthető meg számunkra) nem testi, szexuális értelemben állítandó [31]. Másrészt Istenben az atyai, anyai (és amint később látni fogjuk, a vőlegényi szeretet) olyan minden emberi értelmet felülmúló módon létezik, hogy végtelen a különbség a tökéletesség isteni és emberi megvalósulása között. Pl. azt kell mondanunk, hogy Isten végtelenül gyengédebb és együttérzőbb szeretettel szeret, mint a legtökéletesebb földi anya, végtelenül tárgyilagosabb és igazságosabb, mint a legjobb földi apa.

3. Amennyiben az ún. férfi és női tökéletességek [32] az emberi természetre vonatkoznak, analóg értelemben, de egyenlő mértékben, állítandók az egy isteni természetről, nem pedig különböző mértékben az egyes isteni személyekről. Így pl. az isteni szeretet gyengédsége és ereje, igazságossága és együttérzése mind a három Isteni Személyre egyaránt vonatkozik, mivel az egy isteni természet lényegét fejezik ki. Egyes teológusok véleményével ellentétben helytelen volna a Szentlelket női, az Atyát és a Fiút pedig férfias jellemvonásokkal felruházni. Az ilyen felosztás minden óvatosság ellenére logikusan a háromistenhithez vezetne, mivel megosztaná az egyetlen isteni lényegét [33].

4. Amennyiben férfi és női tulajdonságok elsősorban nem az emberi természetre, hanem emberi relációkra vonatkoznak, pl. apa és fia, anya és lánya közötti viszonyra, nem alkalmazhatók egyformán mind a Három Isteni Személyre. A történeti áttekintés megmutatta, hogy az „Atya” és „Fiú” név analóg alkalmazása az Első és Második Isteni Személyre nem a férfiuralom ideológiai lecsapódása, hanem lényeges része az isteni kinyilatkoztatásnak. Csak az Első Isteni Személyt lehet és kell Atyának nevezni, mivel Ő a Fiú végső, eredet nélküli eredete. Az Atya „méhe”, valamint az Atyától való születés állítása az Atyaisten atyaságának transzcendens, az emberi anyaság tökéletességét is magában foglaló jellegét húzza alá, de nem szolgáltat alapot arra, hogy az Első Isteni Személyt egyenlő mértékben nevezzük atyának és

anyának. A Második Isteni Személyt pedig Fiúnak lehet és kell hívnunk, nem pedig az Atya „leányának”, hiszen a Fiú az Atya tökéletes képmása, továbbá az Atya személyét és tevékenységét képviseli a világ, illetve az emberiség számára: Ő veti el az isteni élet magját a világba, az Ő kezdeményezése indítja el az Egyház életét, amint az apa „magja” teszi életadóvá a feleség méhét. A Bölcsesség, mint a Fiút kiegészítő, női vonásokkal felruházott kép csak a Fiú nemek fölött álló transzcendens isteni fiúságát emeli ki, de nem jogosít fel arra, hogy a Fiút az Atya leányának mondjuk. Egyébként az Atya-Fiú isteni relációja lényegesen különbözik minden emberi apa-fiú relációtól. Amint láttuk, az Atya a Fiú eredetének egyetlen forrása; betölti az anya szerepét is. Továbbá az emberi atya-fiú kapcsolat minden esetben csak „akcidentális” valóság, azaz a két emberi személy önazonosságát csak részben határozza meg, de nem esik egybe vele. Ezzel szemben az Atya személyvolta abban áll, hogy egész isteni lényegét szellemi nemzés révén átadja a Fiúnak. Az Atya atyavolta tehát nem hozzáadódik személyvoltához, hanem azzal teljesen egybevág. Hasonlóképpen a Fiú Atyjához való kapcsolata nem személyvoltának pusztán részleges meghatározása, hanem azonos személyvoltával: egész lényét szellemi születés révén állandóan Atyjától kapja, és szerető hálaadással mindenét állandóan visszaadja Atyjának.

Míg az Atya aktív a Fiú nemzésében, a Fiú pedig aktív (Atyjával együtt) a Szentlélek aktív „lehelésében” [34], a Szentlélek, aki az isteni lét teljességét az Atyától és a Fiútól, illetve az Atyától a Fiún keresztül kapja, az immanens örök Szentháromság életében tiszta befogadás, tiszta „adottság”, azaz ajándék. A Szentlélek az az Isteni Személy, akivel az Atya és a Fiú öröktől fogva teljesen megosztják kölcsönös kapcsolatuk teljességét [35]. Ezért mondhatjuk, hogy az Atya és a Fiú egysége a Szentlélekben teljeseedik ki, az Atya a Szentlélekben jelen van a Fiúban, és a Fiú a Szentlélekben adja vissza önmagát Atyjának. Amint a Lélek ajándék az örök Szentháromságon belül, úgy az üdvösségtörténetben is Ő az Atyának a megtestesült Fiún keresztül az emberiségre kiárasztott ajándéka. Akik Őt tudatosan, mint a Fiú ajándékát befogadják, azokat egybegyűjti az Egyházba. Amint az egy Fiút egy ember, Jézus Krisztus nyilatkoztatta ki a világnak, úgy a Szentlelket, akiben az Atya és a Fiú egy, az Egyház nyilatkoztatja ki a világnak, az az Egyház, amelyben a sok ember egy lesz az egy Lélekben. Amennyiben az Egyház a Szentlélekben Krisztusnak tiszta szeretettel átadja magát, egyetlen Szűz és Menyasszony lesz; amennyiben pedig a Krisztustól kapott Szentlélek révén isteni életre szüli az embereket, Szűznek és Anyának hívja a hagyomány. Ezt a témát részletesebben megvizsgáljuk majd a megváltás céljáról szóló fejezetben. Itt csak annyit, hogy a mondottakból kiderül, miért nevezhették egyes szentatyák a Lelket asszonynak: a Szentlélek egyesítő és megszentelő tevékenysége révén lesz a legkülönbözőbb egyénekből Krisztus egyetlen szüzi Menyasszonya és Krisztus Anyja, aki a legkülönbözőbb egyénekből formálja ki, azaz szüli világra az egyetlen Krisztust [36].

## 5. Az unio hypostatica metafizikai megfogalmazása

Amint láttuk, Grillmeier szerint az ókori görög filozófiában – másodlagos különbségektől eltekintve – az emberi személy nem más, mint az egyedi ember, az egyetemes emberi természet egyedi sajátosságoktól korlátozott megvalósulása. A Szentháromság és Krisztus misztériumának fokozatos megértése segítette az egyházi teológiát és filozófiát arra, hogy a személy fogalmát gyökeresen átalakítsa. Ez az átalakítás akkor kezdődik, amikor az egyházi tanítás a Szentháromság tanát az ókori személyfogalom (*hypostasis* és *persona*) bevonásával fogalmazza meg. Istenre ugyanis nem lehet a fenti értelemben vett „személy” fogalmat alkalmazni, mivel a „személy” Istenre vonatkoztatva nem jelentheti az isteni természet egyedi jegyek által korlátozott megvalósulását. Hiszen minden korlátozottság eleve szöges ellentétben áll az isteni természettel. Az Atya, Fiú és Szentlélek nem egymástól korlátozottan, hanem egymáshoz különböző viszonyban birtokolják ugyanazt a teljes isteni valóságot. Mind a három isteni

személy azonos az isteni természet, az isteni lét teljességével. Ez a meg gondolás teszi érthetővé az isteni személy tomista meghatározását; *relatio subsistens*: a teljes isteni valósággal azonos reláció. Így Istenben a három személy három egymáshoz viszonyuló szellemi lét- és cselekvésalanyt jelent, akik egymáshoz való viszonyuk révén valóságosan különböznek egymástól. Amint az előző fejezet részben láttuk, az Atya személye azt jelenti, hogy mint az isteni lét forrása, a Fiút öröktől fogva szüli, amennyiben az isteni lét teljességét átadja a Fiúnak. A Fiú személy volta pedig abban áll, hogy öröktől fogva születik Atyjától, amennyiben létét öröktől fogva Atyjától kapja. A Szentlélek pedig az Atyától és a Fiútól öröktől fogva együtt kapja az isteni lét teljességét. Istenben tehát a személy a teljes, tökéletlenséget nem ismerő isteni valóság korrelatív birtoklási módját jelenti. Úgy is mondhatnánk, hogy az isteni valóság maga a szeretet, azaz szükségképpen a tökéletes egymásnak adás és egymást elfogadás kölcsönös viszonyában létezik.

Mivel az ember Isten, pontosabban a Fiú képmására van teremtve, az emberre is áll analóg értelemben az isteni személy fogalmi megközelítése:

Amint az isteni személy nem léttartalom, hanem az abszolút szellem korrelatív létmódja: lét- és cselekvésalany; úgy az emberi személy sem léttartalom, hanem az emberi szellem kölcsönös kapcsolatokban kifejlődő létmódja: lét- és cselekvésalany. Ha ez így van, megszűnik az *unio hypostatica* ellen felhozott két leggyakoribb ellenvetés: ha Jézus ontológiailag egyetlen, isteni személy, akkor nem lehet teljes értékű, valóságos ember. Ha pedig Jézust teljes és valóságos embernek valljuk, akkor, amint láttuk, M. Hellwig és mások szerint Jézust szükségképpen két személyre (egy isteni és egy emberi személyre) osztjuk. Az ontológiai személy előbb kifejtett fogalma azonban megmutatja, hogy a fenti dilemma félreértésen alapszik. Ti. az a tény, hogy a Fiú magáévá tesz egy teljes egyedi emberi természetet úgy, hogy Jézusban maga a Fiú lesz emberré, nem okozza az emberi természet megrövidítését. Ellenkezőleg: minél közelebbi kapcsolatba lép egy teremtett szellem az isteni valósággal, annál szabadabban valósítja meg saját valóságát [37]. A megtestesülés éppen azt jelenti, hogy az isteni Ige személye egy valóságos emberi lét, élet és halál végső alanya lesz. Szent Tamás lapidáris megfogalmazásában: *quasi ipsum Verbum personaliter fit homo*: „mintegy maga az Ige lett személye révén emberré” [38]. A misztérium tehát éppen abban áll, hogy emberi létet, életet, emberi élményeket, emberi cselekvést, szenvedést és halált kell a Fiú isteni személyéről állítanunk. Továbbá a Fiú Jézusban önmagát mint ember birtokolja, és önmagát mint ember viszonyítja másokhoz. Az ember Jézus emberekhez való viszonyában pedig maga az örök Fiú lép kapcsolatba az emberekkel: Ő szereti őket, Ő beszél hozzájuk, Ő érinti meg beteg testüket, és az örök Fiút éri mindaz a testi és lelki fájdalom, amit az ember Jézus szenved el. Röviden, az örök Fiú Atyjához és emberekhez való viszonyát az ember Jézuson keresztül emberi módon éli meg. Hogy mindez hogyan lehetséges, hittitok, megértése felülmúlja az emberi értelmet. Annyit azonban megsejthetünk, hogy misztériumról, és nem szükségképpen logikai ellentmondásról van szó. Hiszen láttuk, hogy az ontológiai személy illetve személyes alany fogalma a természethez képest nem új léttartalmat, hanem a szellemi természet létmódját jelenti. Jézusban megvan minden lényeges emberi léttartalom: a teljes emberi természet. De nem egy emberi személy, hanem a Fiúisten birtokolja és viszonyítja önmagát, mint ember ezen az emberi természetén keresztül. Ezért éppen az *unio hypostatica* állításával kerüljük el a két ontológiai személy, illetve létalany feltételezését Jézusban.

A modern szóhasználat miatt fontos, hogy a terminológiai félreértést elkerüljük. Az ontológiai személyt, illetve alanyt itt nem a személyiséggel azonos értelemben használjuk. Amint láttuk, Jézusban az ontológiai értelemben vett emberi személy, illetve alany szerepét az isteni személy tölti be. De végzetes tévedés volna azt állítani, hogy nincs igazi emberi személyisége. A személyiség nem az emberi létalanyt, hanem az emberi természet tapasztalati vetületét jelenti. Azon vonások összességére vonatkozik, amelyekből egy konkrét ember

megismerhető. Jézus ontológiailag nem emberi személy, de igenis van valódi emberi személyisége.

Láttuk, hogy az *unio hypostatica* állítása nem vezet szükségképpen logikai ellentmondásokhoz. De ennél egy lépéssel tovább is mehetünk. Megértjük, hogy nem zárható ki az *unio hypostatica* lehetősége: Isten hatalma és szeretete képes arra, hogy a Fiú Személye betöltse Jézusban az emberi személy szerepét úgy, hogy annak emberségét nemcsak hogy nem rövidíti meg, hanem mint saját emberségét teszi tökéletessé. De nemcsak az isteni hatalom és szeretet szemszögéből nézve állíthatjuk, hogy a megtestesülés nem lehetetlen, hanem az emberi természet oldaláról is. Az emberi természetet Isten a Fiú képmására teremtette: amint a Fiú örök eredetét az Atyának köszöni, úgy köszöni az ember időben való teremtését Istennek. Továbbá az emberi értelem és akarat minden véges tárgy megismerésében és akarásában szükségképpen megnyílik (vagy bezárul) a végtelen Igazság és Jóság előtt. Az emberi szellemnek ezt a végtelenre való potenciális nyíltságát (a skolasztika nyelvén *potentia obedientialis*-át) miért nem tölthetné be Isten olyan minden emberi várakozást meghaladó módon, hogy egy emberi természetet saját emberségévé emeljen föl?

Ha nem is tudjuk megmutatni, hogy a megtestesülés hogyan lehetséges, annyit talán értünk már, hogy miért nem lehetetlen. Jézus pszichológiai struktúrájának tárgyalása után majd azt is megvizsgáljuk, mennyiben segíthet az emberi szeretet dinamikájának megismerése a megtestesülésben megnyilvánuló isteni szeretet megértéséhez.

## 6. Az *unio hypostatica* pszichológiai megközelítése

Bár a személy pszichológiai megközelítése a modernkor eredménye, a személy metafizikai fogalma a keresztény teológiában és filozófiában feltételezi Jézus személyének élményszerű megtapasztalását. Akik a názáreti Jézust látták és hallották, akiket Ő megérintett, azok újra meg újra megkérdezték: „Ki ez az ember?” Az apostolokat egy olyan én szólítja meg, akinek végül is nem lehet másként felelni, mint: „Te vagy a Messiás, az élő Isten Fia”, vagy „én Uram és Istenem”. A pogány százados, Jézussal szemben állva „láttá, hogy így lehelte ki lelkét”, és ekkor kiáltott fel: „Ez az ember valóban Isten Fia volt!” (Mk 15, 39). Azok, akik látták és hittek, megértették, hogy aki így nézett rájuk, aki így halt meg, aki így beszélt és így cselekedett, aki így győzte le a halált, ez a minden emberrel azonosuló ember maga az Isten. Az Egyház többszáz éves dogmatikai eszmélődése ennek a történelemben egyedülálló élménysorozatnak a metafizikai alapját fogalmazta meg a kalcedóni, valamint a II. és III. konstantinápolyi zsinaton.

Amikor tehát Jézus pszichológiai struktúráját vizsgáljuk, már meglévő alapokból indulunk ki. Az előbb felvázolt eredeti Jézus-élményt és annak metafizikai megfogalmazását próbáljuk a mai filozófiai pszichológia szemszögéből megérteni. Amint Krisztus misztériuma átalakította az antik metafizika fogalmait, úgy a priori elvárhatjuk, hogy új értelmet fog adni szokványos pszichológiai fogalmainknak is. Előrebocsátjuk azonban, hogy nem Jézus lelkivilágának isteni titkaiba akarunk behatolni (amint valaki gúnyosan megjegyezte: „a teológusok azt akarják kitalálni, hogy milyen érzés Istennek lenni”), hiszen ez lehetetlen. Célunk csak az lehet, hogy Jézus istenemberi misztériumát a pszichológia nyelvén helyesen fogalmazzuk meg. Akkor egyrészt kiderül, hogy az *unio hypostatica* ellen emelt modern pszichológiai ellenvetések félreértésen alapulnak, másrészt éppen a misztérium misztériumvolta jelenik meg előttünk új fogalmazásban.

Az *unio hypostatica* elleni nehézség abban gyökerezik, hogy a modern korban a személy nem lét- és cselekvésalanyt, hanem gyakran egyéni tudatot és egyéni szabadságot jelent. Ha a „személyt” ilyen értelemben alkalmazzuk a Szentháromságra és Krisztusra, valóban zsákutcába kerülünk: akkor ugyanis a Szentháromságban három tudatot és három szabadakaratot kellene feltételeznünk; ez pedig szükségképpen háromisten-hithez vezetne. Jézusról pedig csak egy tudatot és egy szabadságot állítanánk, ami szükségképpen emberségének vagy istenségének

tagadását eredményezné. Ha viszont a fenti személyfogalom fenntartásával ragaszkodnánk Jézus teljes isten- és embervoltához, akkor M. Hellwignek igaza lenne: Jézusra vonatkozólag két tudatot és két szabadságot, de emiatt két személyt is állítanánk.

A következőkben nem térhetek ki a különböző Szentháromsággal és megtestesüléssel kapcsolatos pszichológiai elméletekre [39]. Itt elsősorban B. Lonergant követem, aki szerintem helyes irányban indult el, és alapvető meglátásai sok fölösleges nehézségtől megszabadítanak [40].

Lonergan világosan megmutatja, hogy egy jól átgondolt modern pszichológiai személyfogalom nemhogy nincs ellentétben a hagyományos metafizikai személyfogalommal, hanem szükségképpen ahhoz vezet. Ugyanis a pszichológiai személy nem egyéni tudat és szabadság, hanem az egyéni tudat és szabadság alanya: az, aki a tudatban, mint tudatközpont jelenik meg [41]. A metafizikai alany illetve személy pedig a pszichológiai alany illetve személy szükségszerű előfeltétele. Hiszen azért vagyok tudatában önmagamnak, **mert önmagam vagyok** [42]. Tehát a metafizikai személy a pszichológiai személyben tudatosul, és a pszichológiai személy öntudatában önmaga valóságát megtapasztalva, feltételezi önmaga metafizikai személyváltát.

Vizsgáljuk meg most részletesebben a pszichológiai személy és a tudat jellemző vonásait, valamint mindkettőnek a metafizikai személyhez és természetéhez való viszonyát.

Az emberi tudat az emberi lét olyan alapvető jellegzetessége, amelyet nem lehet meghatározni, mivel nem lehet még alapvetőbb kategóriákba sorolni; csupán leírhatjuk, és ennek a leírásnak az igazságát csak az egyéni tudattapasztalattal való egybevetés közvetlen evidenciája igazolhatja. A tudat az ébrenlét állapotában szinte minden tevékenységem kísérőjelensége: tudatában vagyok annak, hogy lélegzem, hogy dobog a szívem, hogy erre vagy arra gondolok, hogy ezt vagy azt érzem, hogy ezt vagy azt akarom, hogy ezzel, vagy azzal a személlyel találkozom [43]. A tudatban egyszerre van jelen az a tevékenység vagy folyamat, amelynek tudatában vagyok, és önmagam, aki tudatos. Ha azt mondom, hogy az öntudat a tudatalany önmagának való jelenléte [44], ezzel még az öntudat legsajátosabb jellemzőjét elhallgattam: hiszen valamilyen módon akkor is jelen vagyok önmagamnak, amikor álmodom. Két képletes kifejezéssel jobban megmagyarázhatjuk ezt a sajátos jelenlétet. Rahner szerint a tudat „Das innere Gelichtetsein”: az én belső átvilágítottsága, illetve önátvilágítása [45]. Az öntudatban „világosan” vagyok jelen önmagamnak. Más képpel úgy mondhatnánk, hogy az öntudat önátfogás; nem pusztán létezés, hanem a létező alany önmagát megtapasztaló léte.

Az öntudat pontosabban megfogalmazható, ha az önismerettel hasonlítjuk össze. Az öntudat az emberi tevékenység kísérőjelensége, nem attól különböző új aktus: közvetlen, az egész ént és az egész tevékenységet átfogó alanyi tapasztalat. Az önismeret az öntudathoz képest új aktus: az önismeretre törekvő alany saját tudatát és énjét mintegy külső szemlélőként részekre bontja, és már kívülről, mint tárgyat vizsgálja, fogalom- és ítéletalkotás révén igyekszik megérteni. A jól végzett önreflexió eredménye kétségtelenül pontosabb és részletesebb ismeret, mint az egyszerű öntudaté. Azonban az önismeret csak a megszakítatlanul változó öntudatfolyam egy állóképét illetve keresztmetszetét adja, és azt is csak közvetve és részlegesen. Az öntudat ezzel szemben mindig közvetlenül a folyamatos egészet tapasztalja.

Az önismeret mindig a tényleges öntudat valósága mögött kullog, mivel öntudatunk állandó mozgásban van. Úgy változik, ahogy az öntudatos lény változik a külvilággal, sőt önmagával való állandó kölcsönös hatás- és ellenhatás-láncolatban. Mégis, az állandóan változó tudatfolyamban megmarad a tudatalany, az énközpont, aki ugyan a változó tudatfolyam révén állandóan maga is változik, mégis megmarad önmagával való azonossága: hiszen az állandó önazonosság élménye nélkül nem tudná megállapítani, hogy önmaga mennyit változott, illetve változtatott önmagán. Ezt a tudatfolyammal együtt változó és mégis önmagát állandóan önmagával azonosnak megtapasztaló tudatközpontot vagy tudatalanyt, azt, akire hat és visszahat



a világ, illetve aki hat és visszahat a világra, hívjuk pszichológiai személynek vagy tudatalanynak.

Amint a pszichológiai és ontológiai személy között szükségképes megfelelést találunk, úgy a tudat és a természet között is. A tudatban ugyanis a tudatalany saját tevékenykedő valóságát, azaz természetét tapasztalja meg. Az öntudatban mindig a természet tudatosul, de az emberi öntudatban mindig csak részlegesen.

E rövid eszmefuttatás talán megérteti, hogyan alkalmazható a tudat és a pszichológiai személy fogalma a Szentháromság és a megtestesülés misztériumára. Mivel a Szentháromságban három ontológiai személy van, három pszichológiai személyről, illetve tudatalanyról kell beszélnünk. Mivel a három ontológiai személy egy isteni természetet „birtokol”, ennek megfelelően az egy isteni tudatnak három tudatalanya van. Az Atya tudatában van önmagának mint Atya, a Fiú mint Fiú, és a Szentlélek pedig mint Szentlélek. Ugyanakkor mind a három egyenlő mértékben, de eredete miatt különböző módon van tudatában istenségének. Továbbá, amint az egy isteni természet közös „birtoklása” az ontológiai személyek tökéletes ontológiai egymásbanlétének (*circuminsessio*) következménye, ugyanúgy az egy isteni tudat hármasság korrelatív birtoklását a három személy teljes pszichológiai egymásbanléte magyarázza [46].

Ha a tudat mindig öntudat, azaz mindig a személy öntapasztalásaként jelentkezik, akkor Lonergan helyesen hangsúlyozza: a természetnek nem lehet tudata, hanem mindig a személy van tudatában természetének. Ez a látszólag egyszerű meglátás alapvetően fontos a megtestesülés pszichológiai megközelítésére. Ti. akkor nem az a kérdés – mint Lonergan előtt és után mindenki más kérdezte –, hogy Jézus emberi természete (lelke, illetve embersége) tudatában van-e istenségének, és ha igen, akkor hogyan és milyen mértékben, hanem: elképzelhető-e úgy a megtestesülés, hogy az örök Fiú magáévá tesz egy teljes és valóságos emberi természetet anélkül, hogy ne tenne magáévá egy ennek a természetnek megfelelő teljes és valóságos emberi tudatot is? Ha azonban a megtestesült Igének teljes és valóságos emberi tudata van, ez a tudat az **Ige** emberi öntudata. Amint minden normális ember öntudatán keresztül önmagát, azaz önmaga ontológiai személyét tapasztalja meg, hasonlóképpen Jézus emberi öntudata is közvetlenül tapasztalja meg emberségének ontológiai alapját, az örök Ige személyét. Másképpen: az ember Jézus valóságos önmagának (és nem valaki másnak) van tudatában. Ezért az emberré lett isteni Ige emberi öntudatán keresztül az isteni Ige személyét éri el [47]. Ha ezt tagadnánk, a megtestesülés valóságát tagadnánk, vagy legalábbis megfosztanánk egzisztenciális értelmétől. Mi az értelme akkor a megtestesülésnek, ha az örök Fiú magáévá tesz ugyan egy emberi természetet, de nincs teljes és valóságos emberi tudata? Akkor nem a Fiúisten lenne a tudatalanya egy teljes emberi élet- és haláltapasztalatnak, akkor nem Isten maga tapasztalta volna meg emberlétünket. Mi az egzisztenciális értelme a megtestesülésnek, ha az ember Jézus emberi tudatának nem Isten a végső alanya, és Jézus nem tudatosan, mint az emberré lett Fiú szól hozzánk?

Lonergan alaptétele tehát igaz: Krisztus ontológiai és pszichológiai struktúrája megfelel egymásnak: a katolikus dogma szerint Krisztus egy metafizikai személy (lét- és cselekvésalany), az isteni Ige személye, és ebben a személyben két természet, a teljes isteni és egy konkrét emberi természet egyesül; ennek megfelelően Krisztus egy pszichológiai személy, illetve tudatalany, az emberré lett isteni Ige tudatalanya, aki teljes isteni és emberi tudattal rendelkezik [48].

Lonergan álláspontja azonban véleményünk szerint két pontban további pontosításra szorul: az öntudat szükségképpen dialógikus élmény, Jézus öntudata pedig különösképpen. Továbbá minden öntudat történeti folyamatban alakul ki, Jézusé is. Fejlődésében meg kell különböztetnünk a földi Jézus és a feltámadt Jézus fázisát.

1. Lonergan minden öntudatot úgy vizsgál, mintha egyedül volna a világmindenségben. Pedig a pszichológiai személy csak akkor jut el önmaga létének és értékének megtapasztalásához, ha más személyek értékelő szeretetét megtapasztalja. Martin Buber

alapvető meglátása igaz: az „Én” csak a „Te” felfedezésében tudatosul. Továbbá minden emberi személy csak akkor ébred önnön potenciálisan végtelen értékének tudatára, ha az őt szerető emberi személy(ek)en keresztül megtapasztalja az Isten végtelen szeretetét. Ha az öntudat Isten szándéka szerint fejlődik ki, akkor a pszichológiai személy önmagát, mint egy végtelen Személyes Szeretet ajándékát tapasztalja meg. Ezt az élményt itt szükségképpen fogalmakban és ítéletekben ragadjuk meg: másképpen nem tudunk beszélni róla. De a leírt öntudati élmény – bár állandóan keveredik a képszerű és fogalmi ismerettel – az utóbbit megelőzi, gazdagságában messze fölülmúlja, meghatározatlanságában azonban messze alatta marad.

Alkalmazzuk most a fentebb leírt dialógikus öntudatot Jézus emberi öntudatára. Az örök Fiú végtelen isteni személye ahhoz, hogy emberi tudatán keresztül önmagára ébredjen, megkívánja az Atya végtelen isteni személyének **közvetlen** megtapasztalását. Csak az Atya közvetlenül megtapasztalt végtelen szeretete konzsenziális a Fiúhoz. Ezen keresztül tapasztalja meg Jézus önmagát, mint végtelenül szerető Atyjának ajándékát, mint a Fiút, aki mindenben Atyjától függ, és mindent Atyjától kap: Jézus pszichológiai személye egyszerre abszolút függés és abszolút méltóság. Végtelenül közel van Atyjához, Isten az „édesapja”, és mégis mint Ádám leszármazottja, távol van tőle, és kisebb Atyjánál.

2. Lonergan elméletének másik fogyatékosága, hogy statikusan nézi a két tudat egymáshoz és az egy tudatalanyhoz, azaz pszichológiai személyhez való kapcsolatát [49]. De ha az Újszövetség és az atyák krisztusképét komolyan vesszük, ez a sematikus szemlélet tarthatatlan. A földi Jézus emberségén keresztül isteni természetének dicsősége csak kivételesen – a színeváltózkor – ragyogott át; isteni hatalma és tudása is küldetése céljának megfelelően csak korlátozottan, csodáiban és tanításában nyilvánult meg. Ugyanakkor emberi jósága, együttérzése és a kereszten bocsánatért esdeklő ellenségszeretete annál áttetszőbben tette látható és tapintható valósággá az Isten szeretetének végtelen mélységét. A feltámadás után azonban a Szentlélek teljesen átalakítja Jézus emberségét úgy, hogy istenségének ragyogását minden „szűrés” nélkül közvetíti. Ennek megfelelően kellene újra átgondolni Jézusban az isteni és emberi tudat viszonyának történetét. Az isteni és emberi tudat Jézusban nem párhuzamosan és egymástól különváltan „működött” [50], hanem az isteni tudat, mint az isteni természet is, a földi Jézus emberi tudatát a megtestesülés céljának megfelelően csak bizonyos szempontból járta át. A Fiú önküresítése nemcsak abban állt, hogy földi életében nem megdicsőült emberséget, hanem a szolga alakját vette fel. Az önküresítés pszichológiai vetületét talán úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a Fiú egy történetileg kifejlődő és halálban végződő, véges emberi tudaton keresztül akarta elérni önmagát.

Mivel azonban Jézus metafizikai személye a megtestesülés pillanatától fogva az örök Fiú, és minthogy Jézus, mint minden más ember kezdettől fogva öntudattal rendelkezett, ennek az öntudatnak – mint minden normális ember öntudatának – tükröznie kellett a valóságot, Jézus valóságos kilétét. Tehát az ember Jézusnak valamilyen formában kezdettől fogva tudatában kellett lennie istenfűségének. Balthasar helyesen érvel: ennek tagadása azt jelentené, hogy Jézusnak egy ideig nem volt a valóságnak megfelelő öntudata, azaz másnak tudta magát, mint aki volt. Jézus pszichológiai tudatalanyának egész életén át tartó azonossága azonban nem zárja ki emberi öntudatának állandó fejlődését, az Atyjával való kapcsolatában egyre mélyebb önmagára eszmélését. Fejlődés nélkül öntudata nem lett volna igazi emberi öntudat.

Az öntudat fogalmakban és állításokban való megértése és kifejezése az önismeret. Az önismeret az egyedi tudatot az egyén kultúrkörnyezetéből szerzett képek, fogalmak és nyelvi kifejezések segítségével „tárgyasítja”, azaz önmagát mintegy kívülről szemlélve és más ismert személyekhez hasonlítva akarja megfogalmazni. Amíg az öntudat a maga teljességében kifejezhetetlenül gazdag és semmilyen más öntudatra vissza nem vezethető, az önismeret közös vonásokat fedez föl a saját és mások öntudata között, és önismeretét a mindenkori kultúrkörnyezet képeivel és fogalmaival kifejezett közös vonások egyedi összekapcsolásával határozza meg. Ebben Jézus sem kivétel. Naiv tévedés volna azt állítani, hogy Jézus csak azért

nem használja a náicei és kalcedóni zsinat meghatározását isteni személyéről és teljes isteni és emberi természetéről, mert hallgatói nem értették volna meg; különben természetesen így gondolkozott önmagáról. Amint a biblikus részben láttuk, Jézus az Ószövetség kép- és fogalomtárának egyedi összekapcsolásával fejezi ki önmagát. Világos, hogy egész életének célja az Isten imádása és szolgálata. Valóságos embernek, teremtménynek vallja magát, de ugyanakkor tudja, hogy az Isten egészen különleges értelemben Atyja, akinek mindenható szeretete jelen van személyében és működésében. Jézus önismeretét, egzisztenciáját és működését éppen ez az egyedülálló istenfiúság határozza meg: Atyjától kapta egyetemes küldetését arra, hogy Isten Országát az egész földön megvalósítsa [51].

## 7. Az unio hypostatica „érthetősége”

Minthogy az ember Isten képére és hasonlóságára teremtett, és az isteni életre hivatott, az emberi szeretet dinamikájának megértése fényt vet az isteni szeretetre is. Itt semmi mást nem teszünk, mint mai nyelven fogalmazzuk meg azt a témát, amelyet az atyák a „csodálatos csere” (*admirabile commercium*) nyelvén fejeztek ki: az Isten Fia mindazt magáévá tette, ami a mienk, hogy mindazt, ami az övé, nekünk adja. A szerető személy első lépése, hogy a szeretett személy gondolat- és érzésvilágát, céljait és eszményeit, örömét és bánatát megpróbálom „belülről” megérteni és magamévá tenni. Sőt ezen túl, illetve ezen keresztül a másik személy egyetlen, személyes létét akarom önmagamba befogadni. Ezt csak úgy tehetem, ha önmagamam beleélem a másik világába, ha önmagamon keresztül igyekszem megélni, mit jelent a másikkal lenni. A szerető személy első lépése tehát, hogy áthidalja a távolságot, hogy – önmaga azonosságát megtartva – minél valóságosabban „azonosuljon” a szeretett lényel. Minél nagyobb a szeretet, annál közvetlenebb közelséget kíván. Ugyanakkor annál fájdalmasabb a felismerés: az ember önmaga erejéből nem tudja a közte és a szeretett lény között tátongó űrt áthidalni. Tóth Árpád reményét veszve kiált fel:

Ó jaj, barátság, és jaj, szerelem!  
 Ó, jaj, az út lélektől lélekig!  
 Küldözzük a szem csüggedt sugarát,  
 S köztünk a roppant, jeges űr lakik! [52]

Nemcsak bűneink, de véges, teremtett szellem voltunk is akadályoz abban, hogy a másik személyt igazán önmagunkba fogadjuk, és megéljük, mit jelent a másikkal lenni. A Fiúisten azonban nem korlátolt szellem, és nem korlátolt szeretet. Transzcendenciája, amint ezt az atyák és a modern korban főleg Barth és Bonhoeffer kifejtették, a mindennél nagyobb szeretet transzcendenciája. Miért volna lehetetlen a mindenható isteni szeretet számára, hogy valóban áthidalja a közte és az emberiség közötti végtelen űrt? Miért ne tudna Isten önmagán keresztül valóságosan, azaz metafizikailag azonosulni az emberrel, nemcsak gondolatban és érzelmben, ahogyan mi emberek tesszük? Az *unio hypostatica* értelmét tehát egyszerűen így is megfogalmazhatjuk: az ember csak beleélés (empátia) révén tud – részlegesen és tökéletlenül – azonosulni azokkal, akiket szeret, az Isten azonban ontológiailag is, vagyis a valóság rendjében azzal, hogy emberként szeret minden embert. Saját emberségén keresztül minden emberrel azonosul, minden embert egészen önmagába akar fogadni. Empátiája tehát egyetemes és tökéletes. Itt most nem megyünk tovább, nem tárgyaljuk a szeretet második lépését, amelyben Isten, miután emberségünk teljességét magáévá tette, önmaga létének teljességét ajánlja fel az embernek. Ez már a megváltás témájához tartozik.

Láttuk, hogy az ember beleélő szeretetének analógiája valamelyest megérteti velünk a megtestesülés misztériumát az Isten oldaláról, úgy, mint az empátia legradikálisabb, emberi értelemmel felfoghatatlan megvalósulását. Hasonló módon, a misztérium emberfeletti méreteit

megsejtető, kezdeti megértéséhez jutunk, ha a megtestesülés titkát az emberi természet oldaláról közelítjük meg. A megtestesülés lehetőségét nem a minden teremtménynek a Teremtővel szembeni általános *potentia obedientialis*-ában [53] keressük, hanem az emberi szellem sajátos istenreirányultságában [54]. Az emberi szellem sohasem nyugszik meg a részizgazságokban és a részleges jószágban, minden véges igazságnál és véges szeretetnél nagyobbra vágyik, végső fokon az Abszolút Igazságra és Szeretetre. Az embernek ez a természetes istenreirányultsága nem kívánja meg, még kevésbé valósíthatja meg a Megtestesülést; hiszen Isten az embernek ezt az alapvető vágyát a Megtestesülésnél lényegesen alacsonyabb mértékben is kielégíthette volna. De mindebből mégis kiderül, hogy a Megtestesülés nemcsak hogy nem mond ellen az ember természetes irányultságának, hanem azt minden várakozáson felül kielégíti. A Megtestesülésben ugyanis Jézus emberi természetén keresztül az örök Fiú Atyjához való viszonyát valósítja meg: mint ember ismeri meg és adja oda magát Atyjának, mint ember fogadja be Atyja szeretetét. Így Jézus embersége abban az irányban „tágul”, amelyre emberi természeténél fogva hivatott volt, vagyis az istenismeret, az Istennek adottság, és az Isten befogadásának irányában.

Ugyanerre a következtetésre jutunk, ha abból a Bibliában és a patrisztikus hagyományban megalapozott igazságból indulunk ki, hogy az ember a Fiú (nem pedig általánosságban az Isten) képmására teremtett. Miért ne tudná a Fiú teremtett képmása, azaz a Fiú emberi természete saját transzcendens archetípusát, az Atya teremtetlen, örök és tökéletes képmását, a Fiúistent kifejezni [55]? Igaz ugyan, hogy „végtelen, minőségi különbség” van az Isten és teremtmény között, de a Fiú és az ember „metafizikai alkata” között bizonyos analógiát is állítanunk kell. A Fiú örök szülés (vagy nemzés) által kapja isteni létét Atyjától. Hasonlóképpen, az ember időben kapja teremtett létét az Atyától a Fiún keresztül. A Fiú öröktől fogva hálaadásban adja vissza isteni létét Atyjának, és közvetíti az Atya végtelen szeretetét minden embernek. Hasonlóképpen az ember hivatása, hogy hálaadásban egész teremtett létét a Fiún keresztül az Atyának ajánlja, és közvetítse az Atyának a Fiún keresztül minden embert átölelő szeretetét [56]. Röviden, mind a Fiú, mind az ember hivatása, hogy létét ajándékként fogja fel, és ajándék legyen mind az Atya, mind az emberek, illetve embertársak számára. A fenti gondolatmenet nem mutatja meg, hogyan lehetséges a Megtestesülés (hiszen az Isten működése szükségképpen meghaladja az emberi elme határait); de azt talán sejtjük, hogy nem mond ellen Krisztus emberi természetének. Ellenkezőleg, azt minden természetes lehetőségén túl, de természetes irányultsága irányában teszi tökéletessé. Más szóval, Jézus egészen egyedülállóan tölti be az ember hivatását. Egyedül Ő az egészen „másokért élő ember”, mivel egyedül Ő az egészen Istennek adott ember [57]. Azért válhatott egészen ajándékká számunkra, mivel egészen visszaadta önmagát Atyjának. Lássuk mindezt most részletesebben.

## 8. A megtestesülés, mint egzisztenciális folyamat

Ha a megtestesülés misztériumát pusztán az *unio hypostatica* metafizikai és pszichológiai megfogalmazására korlátozzuk, nem teszünk eleget a Szentírás és az atyák tanításának. Az újszövetségi krisztológia, valamint a patrisztikus és középkori monasztikus egzegézis a megtestesülést, mint két-, illetve háromfázisos folyamatot fogja fel. Az első fázis a földi Jézus keresztre feszítésben végződő története, a második a feltámadt, megdicsőült Úr tevékeny jelenléte. Ha pedig három állomást különböztetünk meg, a másik kettőt megelőzi az örök Fiú önküiresítése. Ezt a nézőpontot a skolasztikus és a trentói zsinat utáni krisztológia elfelejtette, és csak korunk biblikus és patrisztikus megújulása, valamint Barth fedezte fel újra. A továbbiakban ennek az újra felismert hagyománynak az alapján igyekszem a megtestesülést, mint egzisztenciális folyamatot megfogalmazni.

Az ember fogantatása pillanatától fogva metafizikai értelemben már ember. Mégis beszélünk kell az emberré válás folyamatáról. Az embrió, az újszülött csecsemő, a gyermek, a kamasz, a felnőtt, az eszméletét veszített haldokló és az örök életre feltámadó ember az emberré

válás folyamatának különböző állomásait érték el, és csak a megdicsőült, Szentlélektől átformált testben feltámadó ember éri el azt a tökéletes emberséget, amelyre Isten kezdettől fogva teremtette [58].

Ha az emberré válás nemcsak egy pontszerű metafizikai történés, hanem folyamat, analóg értelemben az Isten emberré válása sem csak egy pontban létrejött ontológiai tény, hanem folyamat is. A megtestesülés azonban kettős folyamatot kezdeményez, a második az elsővel arányosan, de ellentétes irányban halad. Isten emberré válása Jézusban ugyanis Jézus „istennéválásának” a folyamatát indítja el. Hangsúlyozzuk azonban, hogy ez a kettős folyamat csak azért lehetséges, mivel a megtestesülés metafizikai értelemben már megtörtént abban a pillanatban, amikor a Szentlélek erejében Jézus Mária méhében megfogant. Attól a pillanattól fogva ontológiailag Isten emberré lett, az ember Jézus pedig Istenné. De éppen ez az egy pillanatban létrejött metafizikai tény teszi lehetővé a kettős, egzisztenciális folyamatot: az első felülről lefelé haladó „mozgás”: Isten emberré válása, a második az első következménye, alulról felfelé halad: Jézus emberségének az isteni életbe való integrációja; olyan megistenülés, amely Jézus embervoltát nem megszünteti, hanem tökéletessé teszi.

### a) Az Isten emberré válása

Két szempontból vizsgálhatjuk ezt a folyamatot, az emberi tapasztalatszerzés és a szabad emberi döntéseken keresztül történő önvalósítás szempontjából.

A Fiú öröktől fogva ismerte az embert és az emberi tapasztalatok teljességét örök isteni tudásán keresztül. De a megtestesüléskor nemcsak isteni életformájáról mond le, hanem isteni tudatának és tudásának közvetlen használatáról is. Valódi embervoltához az is szükséges, hogy – amint láttuk – emberi tudattal és tudással ismerje meg önmagát, Atyját és a világot. S ez az emberi tudat és tudás szükségképpen növekvő, mélyülő és táguló folyamat. Csak akkor éri el teljességét, mikor a kereszthalálon és feltámadáson át Jézus eljut végső, eszkatológikus életformájához.

Ehhez a folyamathoz szorosan kapcsolódik a szabad döntések sorozata. Minden ember úgy válik a szó egzisztenciális értelmében tökéletes emberré, hogy Isten róla szóló tervét a Szentlélek kegyelméből szabadon megvalósítja. Hasonlóképpen az örök Fiú akkor lesz a Szentháromság örök terve szerint tökéletes emberré, amikor ezt a tervet életén, halálán és megdicsőülésén keresztül a Szentlélek sugalmazására beteljesíti [59]. Életének minden új körülménye felhívás arra, hogy istenfiúságát emberi síkon, szabad emberi elhatározások révén fokozatosan élje meg. Úgy is mondhatjuk, hogy istenfiúságát lépésről lépésre „fordítja le” az emberi attitűdök, szavak és tettek „nyelvére” úgy, hogy állandóan Atyjára figyel, és szabad engedelmességgel csak azt teszi és mondja, amit Atyjától hall. Amint minden ember Istenhez és embertársaihoz való kapcsolatát fokozatosan fejleszti ki, és ezen kapcsolatok révén fokozatosan valósítja meg emberségét, úgy az örök Fiú Atyjához és embertársaihoz (Máriához és Józsefhez, tágabb értelemben vett családjához, tanítványaihoz, a tömegekhez, ellenségeihez, az egész világhoz) való emberi kapcsolatain keresztül lesz egzisztenciális értelemben teljes emberré.

Örök istenfiúságának emberi síkon való megélése a kereszten éri el teljességét, mivel ott fejezi ki emberi módon a legtökéletesebben (azaz visszavonhatatlanul és önmagát maradék nélkül ajándékká téve) az Atya és irántunk való isteni szeretetét. Nem mintha Jézus Atyja és irántunk való szeretete nem lett volna mindig a helyzethez mérten tökéletes. De az emberi életben a halál az az egyetlen „helyzet”, amely lehetővé teszi, hogy önmagunkat végérvényesen és minden fenntartás nélkül elajándékozzuk [60].

Feltámadása után Jézus embersége nem szűnik meg [61]. Ellenkezőleg, az Atya azzal fogadja el Fia önkéntes halálát, hogy ebben az Atyának és nekünk adott állapotában, mint megdicsőült örök áldozatot és ajándékot, mint Eucharisziát támasztja fel. Ebben a megdicsőült állapotban lesz Jézus a tökéletes, eszkatológikus emberré, annak az új emberiségnek a

zsengejévé, amelynek kereszthalálával Ő adott életet. Feltámadása óta a Fiú teljes boldogságban szereti, engeszteli és dicsóíti Atyját, mint ember, fokozatosan beleépítve „Testébe” mindazokat a testvéreket, akik az Ő útját végigjárták. A feltámadt Jézus szó szerint test a mi testünkből, és vér a mi vérünkből. Mint „sok testvér elsőszülötte”, Ő minden természetes és természetfeletti emberi fejlődés végcélja, mintaoka és egyesítő középpontja.

## b) Az ember Jézus „megistenülése”

A Fiú fogantatása pillanatától fogva magáévá tette az emberi természetet. Emberi természetének teremtése, és a Fiú emberi természetévé való felemelése nem két egymást követő aktus, hanem ugyanakkor az isteni tettnek két mozzanata [62]. Ez a felemelés azonban nem akadályozza, sőt lehetővé teszi, hogy Jézus embersége földi életében teljesen „normális”, egyszerű emberség maradjon. Jézus időben és térben korlátozott, szenvedőképessé és halandó ember, egy meghatározott társadalmi és kulturális környezet szerves része.

Láttuk, hogy Jézus szabad emberi döntéseire az Atya azzal válaszolt, hogy Fiát a feltámadásban tökéletes emberré tette. Ugyanazon szabad emberi aktusokon keresztül Jézus fokozatosan (az emberi egzisztencia szétdaraboltsága miatt) átadja önmagát Atyjának azzal, hogy minden új helyzetben megújuló bizalommal, szeretettel és engedelmisséggel azonosul Atyja akaratával. Egzisztenciájának átadása a kereszthalálban fejeződik be, és az Atya a feltámadásban tiszteli meg ezt az egészen Istennek adott emberséget azzal, hogy megdicsóíti, azaz isteni létmódban részesíti. Amint már említettük, ez az isteni létmód nem veszélyezteti, ellenkezőleg, tökéletessé teszi Jézus emberségét.

Ha ebből a szempontból nézzük a földi Jézus gyógyító és életadó tevékenységét, akkor világos lesz, hogy mindez nem automatikusan következik az *unio hypostaticá*-ból, hanem abból az Atyával való egyedülálló személyes kapcsolatból, amelyet az *unio hypostatica* lehetővé tett. Éppen a Jézus isteni méltóságát legvilágosabban állító János-Evangélium hangsúlyozza állandóan, hogy Jézus soha sem magától cselekszik, hanem mindig mindent az Atyától kérve, a tőle való engedelmes függésben tesz. Atyja megváltó hatalma és szeretete azért sugárzik belőle, mert a bizalom és engedelmisség személyes aktsaival állandóan átadja magát Atyjának. Ebben a megvilágításban kiderül, hogy a Jézus engedelmisségét hangsúlyozó krisztológia nincs ellentétben az *unio hypostaticá*-ra épülő krisztológiával. Sőt, Jézus azért a tökéletes emberi engedelmisség mintaképe, mivel a Fiú éli meg benne emberi módon az Atyjától való örök függés és örök hála relációját.

A feltámadásban az Atya erre az egzisztenciális önátadásra alapozza Jézus örök, isteni létformáját. A feltámadt Jézus teste lelki test lesz, nemcsak amennyiben egészen készséges eszköze és áttetsző kifejezése emberi lelkének, nemcsak amennyiben többé már nem halandó, szenvedő, térben és időben korlátozott test, hanem annyiban is, hogy Jézus emberségét, testét és lelkét maga a Szentlélek formálja át. Így a feltámadt Jézust Pál „Léleknek” mondja, és ez a feltámadt ember leheli a Lelket tanítványaira és mindazokra, akik készek befogadni Őt (2Kor 3, 17). Embersége olyan tökéletesen áttetszővé válik, hogy aki a megdicsőült Jézust teljes valóságában szemléli, színről színre látja magát az Istent: embersége többé nem szűri ki, és nem is tompítja istensége ragyogását.

Tehát ebben az értelemben állíthatjuk az Újszövetséggel és az Atyákkal Jézus fokozatos „megistenülését”. Azt a Jézust, aki kezdettől fogva Fiú volt, csak a halálig tartó engedelmes önátadás révén teszi az Atya „az Isten hatalmas Fiává” (Róm 1, 3-4), és életet adó lélekké (1Kor 15, 45).

## Harmadik fejezet: A Fiúisten embersége

### 1. Jézus egyedi emberi természetete és az egyetemes emberiség

Mielőtt arról beszélünk, mit jelent az, hogy az Isten emberi természetet tesz magáévá, tisztáznunk kell az „emberi természet” kifejezés jelentését. Az emberi természet fogalma többet jelent, mint hogy esetleges hasonlósági jegyek alapján lényegesen különböző egyedeknek közös nevet adunk. Így alkotjuk ugyanis többek között az asztal és a szék fogalmát. Ezzel szemben az emberi természet fogalma a minden egyedi emberben ténylegesen megvalósuló közös emberi természetet fejezi ki. Nem esetleges, másodrangú tulajdonságaiban (mint pl. hajszín, értelmességi fok, érzelmi mélység), hanem lényegét tekintve ugyanaz az emberi természet valósul meg minden egyedi emberben. Erről legegyszerűbben úgy győződhetünk meg, hogy megvizsgáljuk alapvető emberi élményeinket. Itt csak néhány példát említhetünk. Minden ember többé-kevésbé képes empátiára: azaz saját érzéseimen és gondolataimon keresztül magamévá teszem a másik ember érzéseit és gondolatait. Paradox módon minél mélyebben élem meg saját embervoltomat, annál mélyebben értem meg a másik embert. A hiteles egyéni önvalósítás egyenes arányban növeli bennem a többi ember megértését. Fordítva is áll: minél inkább megértem a másik embert, annál közelebb jutok önmagam megértéséhez. Ez csak akkor lehetséges, ha az egyedi személyéválásban minden ember valami egyetemesen emberit valósít meg kicserélhetetlenül egyéni módon [63].

Ugyanerre a következtetésre jutunk, ha annak a feltételét vizsgáljuk, miért lehetséges, hogy megértjük egy másik ember más korban, más nyelven és más kultúrkörnyezetben írt művét. Mindez még fokozottabban áll a képzőművészeti és zenei alkotásokra.

A hírközvetítés és a történelmi kutatás fejlődése egyre kézzelfoghatóbbá teszi azt a tényt, hogy mindaz, ami egy másik embertársammal történt vagy történik bárhol és bármikor, ezen a földön vagy a földünkön túl, valamiképpen engem is érint. Ezt a metafizikai tényt többszáz millió ember drámai módon élte meg abban a pillanatban, mikor az első két amerikai a holdra lépett. Mikor a holdkompból kiszállva a hold könnyű gravitációs terében eksztatikus tánccra keltek, lélekben mi is velük együtt táncoltunk. Megértettük, hogy a két űrhajósban valamiképpen az egész emberiség a holdra lépett. Ez az élmény csak akkor lehet igaz, ha az emberiség nem lényegében különböző, és egymásra csak felszínesen hasonlító egyedek halmaza, hanem minden egyed alapvetően azonos emberséget valósít meg.

Ha a két amerikai űrhajós holdra lépése mindannyiunk számára nagy lépést jelentett, összehasonlíthatatlanul nagyobb „lépés” az egész emberiség számára az a tény, hogy a názáreti Jézusban Isten személyesen emberré lett. Benne emberi természetünk emberileg elgondolhatatlanul magas fokon valósult meg, mint az örök Fiú emberi természetete. Ez nemcsak minden ember konkrét helyzetét változtatta meg, hanem visszamenőleg is új tartalmat adott embervoltunknak. Hiszen a megtestesülés miatt minden ember az Isten Fiának a felebarátja, sőt testvére, és olyan isteni szeretet tárgya, amely egyedül a Fiúnak jár ki. Továbbá, minden embertársamhoz való viszonyom az örök Fiú testvéréhez való viszonyt jelenti.

### 2. Miért emberi természetet tett magáévá az Isten?

1. Az egyszerű tomista válasz erre a kérdésre a következő: a Fiú azért vett magára emberi természetet, mert az embernek – ellentétben a jó angyalokkal – szüksége volt a megváltásra, és – ellentétben a bukott angyalokkal – az ember képes volt a megváltás szabad elfogadására [64]. Az angyal tiszta szellemi természetéből érthető, hogy a bukott angyalok természetük

egyszerűsége miatt véglegesen és teljes mértékben azonosultak a szabadon választott rosszal, és ezért képtelenek a megtérésre [65]. Mivel létükben semmi potencialitást, azaz lehetőséget nem hagytak meghatározatlanul, nem maradt lehetőségük arra, hogy akaratukat a jó irányában megváltoztassák. Tehát nem azért nem térhetnek meg, mert Isten irgalma véges, hanem azért, mert a bukott szellem nem képes többé ezt az irgalmas szeretetet befogadni. Úgy is mondhatnánk, hogy a tiszta szellem egyetlen elhatározással véglegesen azzá teszi magát, amivé lenni akar. Ezzel szemben az ember testi-lelki összetettsége miatt egy elhatározással nem tudja olyan véglegesen meghatározni önmagát, hogy utána ne tudna gyökeresen irányt változtatni. Rendszerint egy sorozat aktus, illetve mulasztássorozat határozza meg életirányát, jóllehet ez az önmeghatározási folyamat a halál beálltával bármely pillanatban véglegessé válhat [66]. Ezen a földön az ember haláláig egyetlen bűnös aktussal sem tud egészen azonosulni: a bűn elkövetésekor, és még utána is, az én mélyén megmarad egy többé-kevésbé tehetetlen vágy a jóságra [67]. Amíg a földön él, elvben az ember mindig képes marad a kegyelem segítségével megfordítani életirányát [68]. Ezért, ellentétben a bukott angyalokkal, az ember megmenthető.

2. Ha az isteni üdvösségtörténet célját és a mai természettudományos világnézetet összevetjük, az Isten emberré testesülése még érthetőbbé válik. Isten azért teremtette a világmindenséget, hogy minden teremtményt – a teremtmény létmódjának megfelelően – az isteni élet ajándékában részesítse. Az embert már a patrisztikus hagyomány is (elsősorban Szent Maximusz) az anyagi és szellemi világ közötti természetes kapocsnak tekintette: hivatása, hogy teste és lelke egységében az anyagi és a szellemi világot önmagában egyesítse. Ha tehát Isten az embert felveszi saját életébe, rajta keresztül az egész mindenséget egyesíti önmagával.

A mai természettudományos világnézet alapján újfelfogalmazhatjuk ezt az ősi patrisztikus hagyományt. Ha a teremtést kozmikus fejlődési folyamatnak fogjuk fel, akkor a megtestesülés és Krisztus dicsőséges eljövetele nemcsak az emberi történelem, hanem az egész kozmikus fejlődés transzcendens betetőzése. Teilhard de Chardin alapvető meglátása igaz: a megdicsőült Krisztus a világmindenség fejlődési folyamatának az „Ómegapontja”: benne egyesül az egész teremtés Istennel. A megdicsőült Krisztus az evolúció önmagán túlmutató, de minden létezőben működő „entelechiá”-ja, az a centripetális isteni energiaforrás, aki mindent önmagához vonz. Mint az evolúciós folyamat transzcendens oka, a fejlődést a kevésbé komplex formákból a komplexebb formák felé irányítja, egyre tökéletesebb interioritást, azaz tudatos létet hoz létre. A fejlődés minden új fázisa szervesen nő ki az előzőből, de annál minőségileg tökéletesebb létet tartalmaz, amely nem vezethető vissza az előző fázisra. Ilyen minőségileg új fázisok: az élet, az ember, és végül Krisztus létrejötte. Jóllehet fizikai, kémiai és biológiai síkon a fejlődés minden fizikai, kémiai és biológiai jelensége megmagyarázható, a szaktudományos magyarázat éppen a leglényegesebbet, a filozófiai és teológiai problémát nem képes megválaszolni: ha igaz az, hogy az élőlény tökéletesebb lét, mint az élettelen anyag, az ember tökéletesebb létező, mint az állat, és Krisztusban a minden embernél végtelenül magasabb rendű ember jelent meg, akkor mi magyarázza meg ennek a minőségi több-létnek a megjelenését? Csak a transzcendens isteni Ok képesítheti az evilági okokat arra, hogy önmaguknál nagyobb tökéletességet hozzanak létre [69].

Így azt kell mondanunk, hogy Krisztus, mint Ómegapont, azaz végső cél, és az örök Ige, mint transzcendens teremtő erő és mintaok, kezdettől fogva működött a kozmosz fejlődésében, de természettudományos módszerekkel ez a működés nem igazolható. Csak a filozófiai eszmélődés mutatja meg, hogy az evolúció transzcendens okot tételez fel. S csak a hit biztosít arról, hogy az evolúció nem végződik az emberiség és a kozmosz teljes megsemmisülésével. Az emberiség tönkretelheti a Földet; fel is robbanthatja; a kozmikus „fejlődés” végpontjaként naprendszerünk összeomolhat. De hitünk tudja, hogy a feltámadt Krisztus az emberi fejlődés, és megdicsőült teste az anyagi világ transzcendens beteljesedésének a kezdete. Ezért új eget és új földet várunk, amelyben a megdicsőült Krisztus lelki testével egyesült megváltott emberiség végső otthonra talál.



Feleletünket tehát a kezdeti kérdésre így foglalhatjuk össze: Isten azért lett emberré, és nem angyallá, mert az embernek szüksége volt a megváltásra, és azt szabadon el is tudta fogadni. Továbbá, az embert önmagával egyesítve, Isten az egész kozmoszt önmagához emelte [70].

### 3. Miért csak egy megtestesülés?

Minél jobban megismerjük a kereszténységen kívüli nagy világvallásokat, és minél világosabban látjuk, hogy az emberiség milyen kis hányada ismeri a názáreti Jézust, annál élesebben vetődik fel a kérdés: miért korlátozta Isten a megtestesülést egyetlen emberre, egyetlen helyre és időre a világtörténelem hatalmas, sokszínű folyamában? Hogyan egyeztethető össze ez a tény Isten minden embert átfogó végtelen szeretetével? Ha Isten több emberben, legalábbis minden nagyobb kultúrában egyszer megtestesült volna, akkor nem állt volna elő ez a látszólag igazságtalan helyzet, hogy csak egy maroknyi embernek volt közvetlen kapcsolata a megtestesült Istennel.

Elvben nem tagadhatjuk a többszöri megtestesülés lehetőségét. Hiszen Isten hatalmas végtelen, és minden ember természete azonos módon felemelhető az *unio hypostatica* természetfölötti istenközelségébe [71]. Azt is el kell ismerjünk, hogy, ha élnek a Földünkön kívül a világegyetem más bolygóin értelmes élőlények, nem zárhatjuk ki számukra más „megtestesülések” lehetőségét. Tény azonban, hogy a kinyilatkoztatás az ember számára csak egy megtestesülésről tud: egyedül a názáreti Jézus Isten és Úr, egyedül Ő az Isten tökéletes képmása, Ő az egyetlen közvetítő Isten és ember között. Ha ezt a tényt hitünk alapján elfogadjuk, két szempontból tehetjük érthetővé.

A megtestesülésnek olyannak kellett megmutatnia a Fiút, mint amilyen isteni valóságában. Márpedig a Fiú az Atya egyetlen, „egyszülött” Fia. Ha a Fiú több emberben testesült volna meg, éppen egyetlen voltát rejtette volna el. Ha Isten minden embert senkivel fel nem cserélhető, egyetlen személynek szánt, hogyan tudná **több** egyén a Fiú személyét éppen a maga **egyetlen** voltában kifejezni? Gondolatmenetünk igazságában megerősödünk, ha megvizsgáljuk az Abszolút Valóság megnyilvánulásait a hindu vallásokban és a mahayana buddhizmusban. A hindu szent iratok szerint az istenség, Brahman, minden emberben, sőt minden érzékelhető fenomenonban egyaránt kifejezésre juthat. Ugyanezt tartja a mahayana buddhizmus az „egyetemes Buddha természetéről”. A „megtestesülésnek” ez az egyetemes lehetősége [72] és gyakori megvalósulása azonban végső fokon személytelen istenséget tételez fel, és meg is erősíti híveiben az istenség személytelen felfogását [73]. Akinek számtalan arca van, annak valójában egyetlen arca sincsen. Aki számtalan emberben, sőt állatban és növényben ölthet formát, annak végső fokon nincsen személyes létformája.

A második gondolatmenet, amely az egyetlen megtestesülés értelmét megvilágítja, az emberi természet vizsgálatából indul ki. Az ember egyszerre anyagi és szellemi lény, azaz szellem és anyag valóságos egysége. Ha tehát az Isten Fia a földön több emberben testesült volna meg, az emberiségnek több egyenértékű vallási középpontja lenne. Az egész emberiségnek Istenben való egysége nem a történelemben, hanem azon kívül, csak láthatatlan síkon, a láthatatlan isteni Igével való kapcsolatban valósult volna meg [74].

A tényleges üdvrendben azonban az Isten tekintetbe vette az ember testi-lelki természetét. Ezért az emberiség nemcsak egy történelemfölötti, lelki síkon egyesül az Istenben, hanem egyetlen testi-lelki, történelemben megvalósuló középpontja is van, a megfeszített és feltámadt Krisztus. Minden ember nemcsak az Ige istenségében való részesedésre hivatott, hanem arra is, hogy az ember Jézus Testének tagja legyen. Az emberiség egyetemes vallási középpontja megjelent a történelemben: neve a názáreti Jézus, foglalkozása vándortanító, galileai tájszólással beszélt az arám nyelvet, tanulatlan halászberekből toborzott tanítványokat, mondanivalóját a provinciális zsidó társadalom képein keresztül értette meg hallgatóival, letartóztatása után védtelen fogoly, akit két lázadó között Poncius Pilátus keresztre feszített. Itt találkozunk

legélesebben a megtestesülés botrányával: azt valljuk, hogy az Isten egész teljessége egyedül ebben a térben és időben korlátozott konkrét emberben testesült meg. E nehézség ellenére azonban be kell lássuk, hogy az ember Krisztus Jézus, mint az egész emberiség egyetlen látható istenemberi középpontja sokkal jobban megfelel az ember testből és lélekből álló természetének, mintha csak a láthatatlan Igével való láthatatlan egyesülésben valósulna meg az emberiség egysége.

Igaz ugyan, hogy az egy megtestesülés miatt az Istenemberrel való empirikus kapcsolat csak egy maroknyi emberre korlátozódott. Isten egyetemes szeretete azonban nem jelenti azt, hogy mindenkit azonos módon ér el, és azonos feladatra hív. Jézus földi életének, halálának és feltámadásának a tanúit azzal bízta meg, hogy a Róla való tanúságot továbbadják a rájuk épülő Egyháznak. Ugyanakkor minden ember, még az is, aki soha nem szerzett tudomást az apostolok igehirdetéséről, közvetlen kapcsolatba léphet a megdicsőült Krisztussal. A Krisztus által kiírástott Szentlélek ugyanis mindenkit hív, és a kegyelemnek megnyíló lelkét megvilágítja, és Krisztus hasonlatosságára alakítja át.

#### **4. Miért a bűnbe esett ember természetét tette magáévá?**

Az Egyház kezdettől fogva tanította, hogy az Isten Fia nem a bűnbeesés előtti, vagy valamilyen más ideális emberi természetet tett magáévá, hanem a bűnbeesett „Ádám” természetét. Az eredeti bűnt azonban nem vette magára, és soha személyes bűnt sem követett el. Ugyanakkor természete magán viseli az eredeti bűn következményeit: halandó és szenvedőképes.

Ezzel a tanítással szemben újra meg újra felmerül a kérdés: ha Jézus ilyen gyökeresen bűntelen, hogyan lehet valóban „egy közülünk”, hogyan lehet a szó teljes, egzisztenciális értelmében ember? Az Evangéliumok egybehangzó tanúsága szerint Jézus sohasem „tért meg”. Ellentétben az emberiség más vallásos géniuszaival, Jézusnak sohasem kellett szakítania múltjával ahhoz, hogy Istenhez fordulhasson. Viszont a köznapi tapasztalat számára senki sem lehet őszinte és tisztességes ember, ha hibáit be nem ismeri. Aki tökéletesnek akar látszani, kénytelen állandóan álarcot viselni. A szó teljes értelmében képmutató lesz, amennyiben sohasem önmagát adja, hanem mindig csak egy képet, egy szép maszkot mutat. Az Evangéliumok Jézusát azonban tudomásom szerint még egyetlen hitetlen sem vádolta meg képmutatással. Jézus nyugodt biztonsággal kérdezi ellenségeit: „Ki vádolhat engem közületek bűnről?” (Jn 8, 46); viselkedése mégis igazságot és őszinteséget sugároz.

De ha el is ismerjük, hogy Jézus személyes bűntudat nélkül őszinte ember lehetett, még mindig nem világos, hogyan képes egy soha bűnt meg nem tapasztalt ember a bűnösökkel valóban együttérezni. S ha Jézus nem tudott velünk együttérezni, akkor mi hogyan érezhetjük Jézust közel magunkhoz? Másképpen fogalmazva: ha Jézus nem a bűnből szabadulva küzdött fel magát az Istennel való bensőséges egyesülésig, hogyan lehet nekünk bűnösöknek út és kalauz?

Ahhoz, hogy itt világosabban lássunk, Jézus kilétét, a bűn természetét, és a bűntelenség állapotát kell jobban szemügyre vennünk. Tekintve, hogy Jézusban Isten lett emberré, Jézus minden emberi tettének végső alanya a Fiúisten. Ezért metafizikailag lehetetlen, hogy Jézus bűnt kövessen el, hiszen Isten maga a szentség. De tételezzük fel a lehetetlent: Jézus a bűnből tért meg. Bűnei azonban nem hozták volna Jézust közelebb hozzánk, hiszen minden bűn valamilyen formában az én bálványozását, és emiatt a többi ember leértékelését eredményezi. Amennyiben és ameddig Jézus bűnös volt, nem szerethetett minket teljes mértékben; nem minket, hanem önmagát szolgálta. Csak amennyiben kivetkőzött az önzésből, annyiban tudott fokozatosan közelkerülni hozzánk. Ha tehát Jézusnak szüksége lett volna a megtérésre, előtte az emberekkel való közössége nem lett volna teljes; akkor nem mondhatnánk, hogy emberi egzisztenciája minden szakaszában, gyermekkorától haláláig egészen értünk élt, és velünk érzett.

Mindezt pozitív oldalról is megfogalmazhatjuk. Egyedül az, aki minden bűn nélkül való, tudja felfogni az Atya minden ember iránti szent szeretetét, és emiatt egyedül ő érti meg annak a bűnnek a gonoszságát, amellyel a bűnös ezt a szent szeretetet semmibe veszi. Ezért egyedül a bűntelen tud annyira azonosulni a bűnös nyomorúságával, hogy a bűnös helyzetét a bűnösnél sokkal mélyebben éli meg. Simone Weil szerint

Az ártatlan áldozat, aki szenved, tudja az igazságot hóhérjáról, de a hóhér maga nem tudja. Az a rossz, amit az ártatlan áldozat önmagában megtapasztal, a hóhérban van, de a hóhér nem tapasztalja meg. Csak az ártatlan áldozat ismerheti meg a rosszat a szenvedés formájában... [75]

Valóban egyedül Jézus látja át, és szenved el Isten- és emberszeretete miatt az ellene elkövetett bűn teljes gonoszságát. De ugyanez áll minden Jézust körülvevő bűnre: mindenki másnál közelebből tapasztalja és szenved meg azokat a bűnöket, amelyek körülveszik, és amelyeknek ellenáll:

Csak azáltal tapasztaljuk meg a rosszat, ha ellenállunk neki... Amikor a rosszat tesszük, nem is tudjuk, mivel a rossz elmenekül a világosságtól [76].

A bűnös szükségképpen arra a részleges jóra központosítja a figyelmét, amely bűnével összefügg. Önmaga előtt is szépíti a bűnét, hogy nyugodtabb lélekkel követhesse el. Egyedül az, akit a rossz nem fertőzött meg, képes a rossz álarcát lerántani, és annak teljes visszataszító valóságával szembenézni. Ha ezt megfontoljuk, akkor kiderül, hogy Jézus tisztasága nemcsak nem akadály, hanem szükségszerű feltétele annak, hogy a bűnös ember nyomorát önmagában megtapasztalja. Elmondhatjuk, hogy egyedül Jézus és (Jézus megváltó műve miatt) szeplőtelen Anyja ismernek bennünket egészen közelről [77].

Az a Jézus, aki bűnbe esett természetünket magára vette, az Egyház tanítása szerint nemcsak bűnt nem követett el, de rendetlen vágy (*concupiscentia*) sem volt benne (DS 434). A *concupiscentia* teológiai értelemben nemcsak a rendetlen szexuális vágyra, hanem minden rendetlen kívánságra vonatkozik. A bűnbeesés után az ember elvesztette az *integritas* [78] ajándékát: megbomlott a szellemi képességek (értelem és akarat), valamint az érzelmek és az alsóbbrendű ösztönök belső rendje: az ösztönök és érzelmek túllépnek saját „hatáskörükön”, és gyöngítik, sőt teljesen megbéníthatják az értelem és szabadakarat működését. De fordítva is áll: az értelem és akarat elnyomhatják, a feledés homályába kényszeríthetik az egyén nem kívánatos érzelmeit és ösztönös megnyilvánulásait [79].

Ha tehát Jézusban nem volt *concupiscentia*, ez azt jelentette, hogy minden képessége szabadon fejtette ki tevékenységét anélkül, hogy a másikat gyengítette volna [80]. Ösztönei és érzelmei saját hatáskörükön belül teljesen szabadon nyilvánultak meg, de soha nem gyengítették akaratának Isten akaratával való egységét. Így a Getszemáni agóniában Jézus halálosan szomorú (Mk 14, 34), és halálfélelmében vért izzad (Lk 22, 44). Életösztöne és halálfélelme olyan erősnek tűnik, hogy csak végső erőmegfeszítéssel tudja kimondani: „ne az én, hanem a Te akaratod legyen meg”. De érzelmi szorongása semmiben sem gyengíti Atyja iránti engedelmisségét [81]. Mivel saját élményeink éppen az ellenkezőjéről tanúskodnak, nem tudjuk Jézus helyzetét elképzelni: erős érzelmi reakciók az ellen, amit elhatároztunk, rendszerint gyengítik, sőt legyőzhetik akaratunk elhatározásunkat. Csak olyan szentek életében találunk távoli hasonlóságot Jézus szenvedéséhez, akik bizonyos fokig és hosszú küzdelem árán helyreállították személyük belső egységét: a legerősebb testi fájdalom vagy lelki szenvedés sem tudta az Isten iránti odaadásukat megbénítani. Végső fokon tehát az a hagyományos tanítás, hogy Jézusban nem volt rendetlen vágy, csak pontosabban fogalmazza meg bűntelenségét. Nemcsak rosszat nem tett, de a jót se ímmel-ámmal, félszívvvel, hanem mindig egész lélekkel tette.

Amint fentebb összefoglaltuk, a *concupiscentia* nemcsak azt jelenti, hogy az alsóbb vágyak felülkerekednek a szellemi erőkön, hanem a fordítottját is: amikor akarunk nehéz elhatározás előtt áll, a tervezett döntés elleni érzelmeket elnyomja, illetve figyelmen kívül hagyja, hogy ezzel megkönnyítse elhatározását. Ezt tesszük máskor is, ha az érzelmi szenvedés nagyon erős. Ahelyett, hogy bátran és őszintén elismernénk és elfogadnánk az érzelmi kint, letagadjuk, tudat alá nyomjuk. De az ilyen tudatos, vagy félig tudatos érzelmi manipulációnak súlyos ára van: nem szenvedünk ugyan olyan élesen, de tompult, elfásult, érzelmileg halott emberekké válunk. A *concupiscentia* hiánya Jézusban ezen a téren is azt jelenti, hogy teljes értelemben ember volt. Elfogadta, hogy népe nem ismerte fel az Isten látogatásának idejét, de nyilvánosan megsiratta a pusztulásra ítélt Jeruzsálemet. Getszemániban alávetette magát Isten akaratának, de nyíltan megvallotta halálos gyötrelmét (Mt 26, 38; Mk 14, 34). Mi az emberibb magatartás a halálbamenő számára: beismerni félelmét, vagy elfojtani?

## 5. Jézus emberi tudása

A Fiú isteni tudása tartalmát és módját tekintve azonos az Atyáéval és a Szentlélekével; különbséget csak a tudás alanyi vonatkozásában látunk: a Fiú tudását Atyjától kapja, és mind a Fiú, mind az Atya teljesen megosztják tudásukat a Szentlélekkel. Ez az isteni tudás azonban önmagában nem hozzáférhető számunkra. Itt nem a Fiú isteni tudásáról, még csak nem is a Fiú isteni és emberi öntudatáról [82], hanem Jézus emberi tudásáról beszélünk, de az előbbi hárommal való kapcsolatában.

Ha a Fiú valóban emberré lett, akkor valóságos emberi tudással kellett rendelkeznie. Mivel azonban a Fiú lett emberré, és pedig azért, hogy önmagán keresztül az Atyát kinyilatkoztassa, emberi tudása isteni tudását közvetíti számunkra, amint emberi tudatán is – egzisztenciájának különböző fázisaiban különbözőképpen – átfénylik isteni tudata. Az emberi tudásnak különböző módjai vannak, hasonlóképpen Jézusénak is. Itt csak két tudásmódra térünk ki.

### a) Érzéki ismeret

Ezt, Szent Tamást követve *scientia acquisita vel experimentalis*-nak, „szerzett érzéki ismeretnek” nevezhetjük, amennyiben érzéki tapasztalásból kiindulva szerzünk fogalmi ismereteket. Mint minden más ember, Jézus gyermekkorától fogva ilyen módon ismeri meg a világot, szüleit, környezetét, vallását.

Tanítása és főleg példabeszédei a környező valóság éles megfigyeléséről tanúskodnak. Nemcsak a természeti folyamatokat írja le eleven képszerűséggel (mint pl. a „magától” kicsírázó magot, amely először szárba szökken, majd kalászt terem, végül telt szemet a kalászban: Mk 4, 28), de az ácsműhelyben dolgozók szemébe hullt faszilánkot is (Mt 7, 5). Otthon van az emberek belső világában: együttérez a ritka drágagyöngyöt találó kereskedő örömeivel (Mt 13, 44-46), az elveszett fiát hazaváró apa gondjával (Lk 15, 11-32). Finom iróniával állítja példának az urát megcsaló elbocsátott intéző határozottságát (Lk 16, 1-8).

Mint minden emberé, Jézus szerzett tudása is korlátozott és növekszik. Fokozatosan érti meg a körülötte áramló életet, szülei révén és a zsidó istentisztelet minden szombatán megismétlődő élményén keresztül sajátítja el a zsoltárok és a többi ószövetségi könyv ismeretét. Semmi okunk sincs arra a feltételezésre, hogy Jézus többet tudott a tudományokból (pl. a természet- vagy történelemtudományból), mint a vele egy kultúrkörnyezetben felnőtt kortársai. Még olyan vallástörténeti kérdésekben is, amelyek Isten üdvösségterve szempontjából lényegtelenek, osztotta kortársai nézeteit. Így pl. Jézus nem azért beszél a 110. zsoltár Dávidi szerzőségéről (Mk 12, 36), hogy a zsidók megbotránkozását elkerülje, hanem mert kortársaival együtt a zsoltárt valóban Dávidnak tulajdonítja. Ha Jézus szerzett tudása minden emberileg

megismerhető tárgyra kiterjedt volna, amint azt Szent Tamás állítja, nehéz lenne mindenben hozzánk hasonló, igazi embernek tartani.

## b) Jézus Isten-ismerete

Mind a szinoptikus Evangéliumok, mind János Jézusnak egy másfajta tudásáról is tanúskodnak: az Atya és az Atya üdvösségtervének egyedülálló ismeretéről, valamint Jézus fiúi öntudatáról [83]. A Fiúhoz képest semmilyen teremtmény, még az angyalok sem ismerik az Atyát [84]. Egyedül a Fiú „ismeri”, azaz egyedül a Fiú fogja át az Atya egész mélységét, amint egyedül az Atya ismeri a Fiút a maga igazi valóságában. Kölcsönös kapcsolatuk olyan egyedülállóan mély és bensőséges, hogy saját erejéből egyetlen teremtmény sem osztozhat benne. Jézusban ez az *unio hypostatica* következménye: Jézus emberi természete az örök Fiú emberi természete, ezért részesedik az örök Fiú Isten-ismeretében.

Jézus nemcsak az Atya ismeretében egyedülálló, hanem az Atya akaratának, üdvösségtervének kinyilatkoztatásában is. Nem úgy tanít, mint a többi rabbi, akik más híres rabbik tanítására hivatkoznak. Jézus saját nevében és „hatalommal” tanít, abszolút biztonsággal és bizonyossággal: saját tanítása közvetlenül az Atyáé (Mt 16, 19; 18, 18; Jn 8, 26. 28-29).

Ugyanakkor Jézus növekedett bölcsességben; kérdései nemcsak szónoki fogások, hanem tudásának valóságos korlátait mutatják. Az idők végére vonatkozólag pedig nyilvánosan megvallja: „Azt a napot viszont, vagy azt az órát senki sem ismeri, sem az angyalok az égben, sem a Fiú, hanem csak az Atya” (Mk 13, 32).

A skolasztikus krisztológia Jézus Isten-ismeretét a *visio beatifica*-nak, Isten boldogító színelátásának egy különleges eseteként magyarázza, ti. Jézus egyszerre volt *viator et comprehensor* (Istenhez igyekvő zarándok és Istent birtokló ember); ezért Isten lényegének boldogító színelátását csak annyiban élvezte a földön, amennyiben lelkének „magasabb síkjá” (*superior pars animae*) Istent látta, és benne gyönyörködött [85]. A színről színre látás öröme nem akadályozta meg, hogy lelke „alsóbb síkján” és testében mindenkinél jobban ne szenvedjen. Szent Tamás szerint Jézus emberi lelke a *scientia infusa*, a közvetlenül Isten által ihletett tudás révén birtokolja mindazt, amit „az emberek a kinyilatkoztatás révén ismernek meg” [86]. Ugyanakkor Szent Tamás, illetve a skolasztika nem beszél kifejezetten Jézus öntudatáról.

Talán jobban megfelel az Evangéliumok Jézus-képének, ha a *visio beatifica* helyett Jézus emberi öntudatáról beszélünk, és arról, hogy ezen az emberi öntudaton keresztül az örök Fiú, mint ember tapasztalja meg önmagát. Önmaga megtapasztalása pedig magában foglalja az Atyjához való viszony tudatát, hiszen a Fiú személye nem más, mint az, aki az Atyától születik. Ez az elgondolás egyrészt megmutatja Jézus egyedülálló Isten-ismeretét: hiszen önmagát, mint Fiút, és az Atyát nem tárgyi (öntudatán kívüli) tudással ismeri meg, ahogyan a *visio beatifica* állítja, hanem olyan közvetlenséggel, amely egyedül az emberré lett Fiú sajátja. Másrészt ez a feltevés jobban magyarázza a földi Jézus reflexív ön- és Isten-ismeretének fejlődését, mivel nem tételezi fel, hogy emberi öntudatában egyszerre mindent ténylegesen látott volna Istenről és Istenben. Hogy ebből az intuitív öntapasztalásból reflexív önismeret és az Atyáról való ismeret legyen, ahhoz valóban szükséges az Atya állandó ihletése, az Atyával való állandó „beszélgetés” a Szentlélekben, amelynek révén Jézus „látja” és „hallja” azt, amit az Atya neki kinyilatkoztat. Csak azt „látja”, és csak azt mondja, amire Atyja a Szentlélek révén figyelmét irányítja [87]. Így könnyebben megértjük, miért nem tudja a Fiú a világtörténelem befejezésének idejét: ez nem része annak a kinyilatkoztatásnak, amit az Atyától számunkra kapott: Atyja ezt nem közölte Fiával a Fiú földi életében.

Ebben az összefüggésben azt is jobban megértjük, hogy Jézus életművében milyen lényeges szerepet játszik szerzett, érzéki ismerete is. Ugyanis fiúi öntudata és az Atya állandó ihletése nem mentesíti Jézust attól az értelmi erőfeszítéstől, hogy az Írásokban, élete eseményeiben és az emberek viselkedésében ne keresse állandóan az Atya örök üdvösségtervének kibontakozását, és

benne a saját szerepének egyre világosabb megértését. Az isteni sugalmazás viszont biztosítja, hogy önmagát, Atyja üdvösségtervét, és benne a saját művét helyesen értelmezze, és a saját érzéki ismeretei alapján szerzett képek, történetek és fogalmak segítségével csalhatatlan biztonsággal fejezze ki az isteni valóságokat. Jézus tudásmódjainak különbözősége és szoros együttműködése tehát szükséges feltétele életművének. Szerzett érzéki tudása révén Jézus megismeri a természet és az emberi világ sokszínű, gazdag valóságát. Öntudata révén Fiú voltát, és Atyjához való fiúi kapcsolatát közvetlen, intuitív módon megtapasztalja. Az Atya állandó ihlető tevékenysége révén pedig megéri a teremtett világ és az isteni valóságok, Isten életének és tervének egymásramutató analógiáit. Így a látható világ sokrétű valósága Jézus szemével nézve túlmutat önmagán, és tanításában az Isten láthatatlan misztériumainak kifejezésére szolgál [88].

## 6. A Fiú emberi akarata

1. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Jézusnak szabad emberi akarata van; élete szabad döntések sorozata.

2. Ugyanakkor emberi akarata az örök Fiú emberi akarata; ezen keresztül a megtestesült Fiú valósította meg emberi módon, térben és időben részletezve az Atya és Fiú közös örök üdvösségtervét.

3. Minthogy Jézus emberi akaratának alanya a megtestesült Isten Fia, Jézus nem vétkezett, és nem is vétkezhetett.

Mind a három igazságot állítanunk kell, különben eltorzítanánk a megtestesülés és megváltás misztériumát. Ha ugyanis a Fiúnak nincs emberi akarata, és nem szabad emberi döntésekkel valósította meg emberi egzisztenciáját, nem igazán ember. Emberi élete akkor csak pusztá látszat, számunkra lejátszott színjáték volt. S ha az Isten Fia nem tett volna magáévá emberi akaratot, akkor az emberi személy központi magja, a személyes önbirtoklás és önmeghatározás forrása nem lenne megváltva és megszentelve. Ha pedig azt mondanánk, hogy Jézus szabad emberi akarata miatt vétkezhetett, ezt az *unio hypostatica* miatt Isten Fiáról is állítanánk; más szóval, ha Jézus vétkezhetett, maga az Isten vétkezhetett, ez pedig metafizikai lehetetlenség. Viszont Jézus *impeccabilitas*-a, azaz minden bűnre való képtelensége első meggondolásra ellentmond az emberi szabadság valóságának. Hogyan beszélhetünk igazi emberi szabadságról Jézusban, ha azt tartjuk, hogy szabadsága nem foglalta magában a bűn elkövetésének lehetőségét?

Hogy világosabban lássunk, hasonlítsuk össze a szabad akarat tárgyát és működését az értelemével. Az értelem lényegénél fogva az igazság megismerésére irányul, és az igazság birtoklása teszi tökéletessé. Hogy az értelem gyakran téved, az nem az értelem tökéletességéből, hanem éppen tökéletlenségéből származik. Ezért a tévedhetetlen értelem nem kevésbé, hanem sokkal tökéletesebben értelem, mint az, amelyik tévedhet. Az akarat tárgya az igazi jó. Szabadsága pedig abban áll, hogy az akaró személy önmaga az egyetlen elégséges oka a jó választásának. Nem más külső (pl. erőszak, fenyegetés) vagy belső (öszton, szenvedély) tényezők kényszerítik ki a tettet. A választás előtt álló személy a lehetőségeket mérlegelve önmaga határozza el magát a jó választására [89]. Hogy az emberi akarat gyakran a látszat-jót, a bűnt választja, nem tökéletességéből, hanem tökéletlenségéből következik. Ezért az a tény, hogy Jézus nem vétkezhetett, nem szabad akaratának korlátait, hanem éppen tökéletességét mutatja.

Ám egy nehézség továbbra is fennáll. Ha be is láttuk, hogy a „vétkezhetetlenség” az akarat tökéletességéből származik, ebből még nem következik, hogy emberi akarat is lehet „vétkezhetetlen”. Minden teremtett akarat, még az angyaloké is, véges és tökéletlen, s ezzel a bűn lehetősége szükségképpen adva van.

Valóban: ha Jézus emberi akaratát önmagában vizsgáljuk, mint véges teremtményi akarat, magában hordozza a bűn lehetőségét. Hogy Jézus nem vétkezhetett, nem emberi akaratának

természetéből, hanem annak az Igével való személyi egységéből (*unio hypostatica*) következik. Az emberi értelem képességét meghaladja annak a felfogása, hogy Jézus emberi akarata hogyan maradhat valóságos emberi akarat, ha az Isten Fia egész emberi természetével együtt magáévá teszi. Ez a felfoghatatlanság azonban magának a megtestesülés misztériumának a felfoghatatlansága, amelyet az emberi szabadság szempontjából vizsgáltunk. Csak annyit láthatunk, hogy állításunk nem vezet szükségképpen ellentmondáshoz.

Sőt egy lépéssel tovább is mehetünk. Rahnert követve, Jézus emberi szabadságának Istenhez való viszonyát beleállíthatjuk egy szélesebb összefüggésbe: a Teremtő és a teremtmény viszonyának általános törvényszerűségét vizsgálva jobban megközelíthetjük az *unio hypostatica*-t, amely ennek a viszonynak egyedülálló esete. Minél hasonlóbb egy teremtmény lébéli tökéletessége az Istenéhez, annál inkább önálló; de ugyanakkor annál tökéletesebben függ Istentől, hiszen önállóságát Istentől kapja. Az emberen aluli létezők körében is megkülönböztethetünk legalábbis két lépcsőfokot, az élettelen és az élő anyag világát. Az élőlény jobban hasonlít Istenhez, mint az élettelen anyag, hiszen – különböző módon és mértékben – önmozgású. Emiatt tökéletesebben függ Istentől. De a földön egyetlen élőlény sem hasonlít Istenhez annyira, mint az ember, aki a Szentírás szerint egyedül nevezhető az Isten képmásának, és pedig több szentatya szerint éppen szabad akarata miatt. Amint fentebb vizsgáltuk, szabad akarata révén az ember önmaga okozza saját tetteit, szab irányt, ad tartalmat egzisztenciájának: képes tökéletesíteni és lerombolni önmagát. De éppen ez az új önállóság, az emberi szabadság – amely minőségileg felülmúlja a többi élőlény öntörvényű tevékenységét – egy minőségileg új függést jelent Istentől, aki a tökéletes, transzcendens szabadság, amennyiben tökéletes önbirtoklás: létét egészen szabadon önmaga határozza meg. Az ember ezt a szabadságot az Istentől kapja: a transzcendens isteni okság azonban nem bábfiguraként mozgatja az embert, hanem éppen emberi szabadságát hozza létre.

A kegyelem rendjében pedig egy magasabbrendű szabadsággal találkozunk. A szent nemcsak az isteni szabadság teremtett képmását birtokolja, hanem Isten saját teremtetlen szabadságában részesedik: az Isten szeretetével akar szeretni, az Isten végtelen jóságában akar részesedni. Ez egyszerre jelent tökéletesebb szabadságot és Istentől való még tökéletesebb függést. A szentet, az átlagemberrel ellentétben, nem determinálják környezete elvárásai; ösztöneit, érzelmeit, értelmi és akarati képességeit úgy integrálta, hogy az isteni jót személye legmélyéből, önmagát meghatározva akarja. A szent még a kínzókamrában is szuverén úr: amíg öntudatát és szabad akaratát bírja, semmilyen hatalom sem lehet úrrá rajta. De csak azért, addig és annyiban, amennyiben és ameddig nyitott arra, hogy Isten kegyelmét, az isteni szabadságban való részesedést szabadon befogadja. A szent tehát egyszerre új módon szabad, és új módon függ Istentől.

Ha az önállóság és az Istentől való függés párhuzamos növekedése a Teremtő és mindenfajta teremtmény viszonyát jellemzi, mennyivel inkább áll ez Krisztus emberségének a Fiúhoz való viszonyára. Itt a függés és az autonómia, az Istenhez való közelség és az önálló szabad teremtményi lét paradox viszonya a maga teljes kisarkítottóságában jelenik meg. Hiszen Krisztus embersége a legtöbbet kapja Istentől, amit egy emberi természet kaphat: az Isten saját emberségévé teremti: Isten önmaga lesz ember e természet által. De éppen ez az Istentől való páratlan függés garantálja Jézus embervoltának teljes megvalósulását. Az Isten adományai nem nyomják el a teremtményt; ellenkezőleg: minél többet kap a teremtmény Istentől, annál inkább kiteljesül teremtményi létében. Így elmondhatjuk, hogy az örök Fiú azáltal, hogy emberségét magáévá tette, azt teljes emberi tökéletességében megvalósította. Ez áll Jézus emberi szabadságára is: teljes kifejlődését éppen az *unio hypostatica* biztosítja [90].

Az Evangéliumok Jézusképét valóban jellemzi Jézus szuverén szabadsága: soha nem érezzük, hogy viselkedése a külső körülmények vagy saját indulatainak függvénye. Egyénisége azért annyira egyedülálló és lenyűgöző, mert a szó átfogó értelmében „erő megy ki belőle”: személyének súlya és felszabadító ereje arról győz meg, hogy környezetében egyedül Ő a

szabad ember, mindenki mást a tömeg nyomása, vagy saját érdekei és szenvedélyei mozgatnak. Szabadságát Atyja iránti engedelmissége nem korlátozza, hiszen nem félelemből cselekszik. Inkább az engedelmisség mutatja meg tetteinek legmélyebb rugóját: Atyja iránti spontán szeretetét. Szuverén emberi méltóságát akkor is megőrzi, amikor szabadon ellenségei kezére adja magát: Pilátus előtti fenséges hallgatása megfordítja az erőviszonyokat. János Evangéliuma helyesen látta: Jézus a bíró, Pilátus és a nép az elítélt. A hit szeme meglátja ebben a szabad emberben a Fiú isteni szabadságát, aki önként adja életét Atyjáért és ellenségeiért [91].

## Negyedik fejezet: Megváltásunk: a meghasonlás állapotából a Szentháromság életében való részesedésig

Az előzőkben az *unio hypostatica*-t vizsgáltuk különböző szempontokból. Láttuk, hogy a Jézus Krisztusban létrejött személyes egység a Fiúisten és az emberi természet között kezdete és szükséges előfeltétele annak, hogy az egész emberiség tökéletesen részesedjék a Szentháromság életében. E kezdet és előfeltétel tanulmányozása után most magát a Szentháromság életébe való felvétel művét vizsgáljuk, amelyet a teológia hagyományosan megváltástannak, szakkifejezéssel szotériológiának nevez.

Amint fentebb tárgyaltuk, miután az ember szabadon elvetette az Istennel való szeretetközösséget, e közösség helyreállítására és az eltorzult emberi természet újjáteremtésére a kezdeményezés csak Istentől jöhetett [92]. Ugyanakkor, mivel az ember szabadakarata révén önrendelkezési képességgel és joggal rendelkezik, a szentatyák Iréneusztól kezdve hangsúlyozták, mennyire helyénvaló volt, hogy Isten kezdeményezésére ember váltsa meg az embert. Ezen megfontolások magyarázzák a jelen fejezet szerkezeti felépítését: Megvizsgáljuk mind az egyes Isteni Személyek, mind az ember Jézus szerepét megváltásunk művében; végül pedig a megváltás végső beteljesülését, az emberiség eszkatológikus célját körvonalazzuk.

### 1. Az Atya szerepe megváltásunkban

Az ember megváltásának két elválaszthatatlanul összetartozó nézőpontja van: az ember létének és képességeinek az isteni létrendbe való felemelése, és a megbocsátott bűnös új viszonya az Isteni Személyekhez. Az első szempontot tekintve a Szentháromság mindegyik Személye a másik kettővel közösen, mint egy Isten működik (*causa transcendentalis efficiens*), hiszen az isteni lét, amelyben a megváltott ember részesedik, egy és oszthatatlan. De amennyiben a megváltás azt is jelenti, hogy az ember személyvontát meghatározó kapcsolatba lép mindegyik Isteni Személlyel, ennyiben mindegyik Isteni Személy személyi sajátosságának megfelelően különböző módon viszonyulunk a különböző Isteni Személyekhez. Egyszerűbben: egyedül az Atya adja oda értünk a Fiút, egyedül a Fiú lesz emberré, egyedül Ő szenved, egyedül Ő hal meg és támad fel értünk, egyedül a Szentlélek árad ki minden megváltott lelkébe, és egyedül a Szentlélek alakítja ki bennünk Krisztus vonásait.

Az Újszövetség és a liturgia egybehangzó tanúsága szerint az Atya odaadja Fiát értünk és nekünk (Jn 3, 16; Róm 8, 32; 1Jn 4, 10). Értünk adta, amennyiben az Atya Fiával együtt öröktől fogva akarta Fia értünk hozott áldozatát. (Nem a Fiú halálát okozó bűnt akarta: a bűnt csak azért engedte meg, hogy a Fiú megbocsátó és engesztelő szeretetének teljes mélységét megmutassa.) Az Atya nekünk adta a Fiút, amennyiben a Fiú a Szentlélek közreműködésével egészen a miénk lett: testvérünk, sorstársunk, engesztelő áldozatunk, új életünk forrása, tápláló eledele. A húsvéti gyertya dicsérete világgá kiáltja az Atya tettének felfoghatatlan misztériumát:



Ó milyen csodálatos hozzánkvaló atyai jóságod! Ó felmérhetetlen szeretet és irgalom! Azért, hogy a szolgát megmentsed, odaadtad érte Fiadat.

A keresztény hagyomány pedig, elsősorban Origenészt követve, Ábrahám áldozatát, mint az Atya „áldozatának” előképét értelmezi, és az Atya tettének nagyságát Ábrahám példáján keresztül próbálja megérteni: amit Isten nem kívánt meg Ábrahámtól, Ő megtette értünk.

Tévedés volna az Atya tettét, ti., hogy a Fiút értünk és nekünk adta, azzal elintézni, hogy az „csupán” metaforikus, képletes beszéd, költői túlzás, hiszen a Fiú Isten, ezért nem halhat meg. Hogy a Fiú testben való halála mit jelent, később vizsgáljuk meg. Annyit azonban már itt le kell szögeznünk, hogy az Atya tette, mint a Fiú átadása, valóban képletes beszéd. De az emberi életből vett metafora, amelyet az Atyára alkalmazunk (egy apa szeretetből odaadja egyetlen fiát), nemhogy eltúlozná az Atya tettének valóságát, hanem annak csak halvány, pontatlan és tökéletlen képe. Az igazi és tökéletes átadás nem az emberi tett, hanem az Atya tette (amint az igazi és tökéletes atyaság sem az emberben, hanem egyedül az Istenben valósul meg). Ha egy ember adja oda egyetlen fiát (pl. beleegyezik, hogy fia önként kockára tegye életét azért, hogy a család szolgáját megmentsse), ezzel még nem adta oda mindenét; nem is egészen tiszta és végtelen szeretetből adta oda fiát, hiszen minden emberi szeretet véges és tisztátalan. Továbbá a fiú és a szolga közötti „értékkülönbség” is összehasonlíthatatlanul kisebb, mint a Fiú és a bűnös emberiség közötti végtelen (érték) távolság. Az Atya, mikor Fiát átadja, a szó legvalóságosabb értelmében mindenét odaadja, istenségének teljességét. Végtelenül tiszta és erős szeretetből adja, értünk és minékünk, akik az Ő teremő és megváltó szeretete nélkül a szó szoros értelmében senkik vagyunk.

Manapság divatossá vált az Isten szenvedéséről beszélni [93]. Ha szenvedésen azt értjük, hogy az Atya léte megszűnt, vagy a megsemmisülés veszélye fenyegette, mert átadta Fiát, akkor ilyen értelemben az Atya nem szenvedett, csak a megtestesült Fiú. De ha az Atya szenvedésén a Fiával való együttérzést, együtt-szenvedést, pontosabb latin kifejezéssel *compassio*-t értünk, akkor az Atyáról is állíthatjuk, hogy szenvedett. De a kétértelműséget elkerülendő, a patrisztikus és középkori hagyományt követve, itt az Atya *compassio*-járól, a Fiúval és velünk való együttérzéséről fogunk beszélni.

Az együttérző személy *compassio*-ja nem közvetlenül arra irányul, amit a másik szenved, hanem a szenvedő személyre: vele igyekszik a lehető legközvetlenebb közösségbe kerülni, hogy szenvedését enyhítse. Neki közvetlenül a szenvedő személy fájdalma fáj, és csak közvetve az, ami a szenvedőnek [94]. Az együttérzés foka több tényezőtől függ: az együttérző és a szenvedő egymáshoz való egzisztenciális közelségétől, az együttérzőnek a szenvedő személy iránti szeretetétől, és végül a szenvedő személy fájdalmától. Ebből érthető az Atya Fia iránti együttérzésének végtelen intenzitása. Hiszen az Atya végtelenül közel van Fiához, vele és benne van földi élete alatt is; továbbá végtelen szeretettel szereti a Fiút, aki emberségében számunkra felfoghatatlan mértékben szenved. Az Atya Fia iránti együttérzése egyben velünk való együttérzésének is kifejezése. Hiszen miattunk, a mi nyomorúságunktól indítva küldte el Fiát közénk, és a Fiú a mi szenvedéseinket vette magára.

A patrisztikus irodalommal és a monasztikus középkori teológiával ellentétben, a skolasztika és a neo-skolasztika az Isten *compassio*-ját csak *modo improprio* merte állítani, azaz nem a szó igazi értelmében. Ti., a skolasztikus teológia rendszerében a *compassio* nem lehet tiszta tökéletesség (*perfectio simplex*), mivel valami külső tényezőtől való függést tételez fel. Márpedig minden, Istenre való külső hatás eleve lehetetlen, minthogy Isten *actus purus*: „színlét”, olyan tökéletes létteljesség, amelyhez semmit nem lehet hozzáadni. Ha viszont valaki az Istent „meghatná”, ezzel létehez valami új, eddig nem létező tulajdonságot adna hozzá.

De ha mélyebben megértjük az együttérzés mibenlétét, tagadhatjuk-e ezt Istenről anélkül, hogy a végtelenül szerető Istenből szörnyeteget ne fabrikálnánk? Lehet-e valaki tiszta szeretet tökéletes együttérzés nélkül? Lehet-e az együttérzés hiánya, a mások iránt való közömbösség

tökéletesség? A skolasztika nehézsége onnan származik, hogy a tárgyi világ ok- és okozatfogalmait próbálja kritikátlanul a személyes lét valóságaira alkalmazni. Isten valóban tiszta léttökéletesség, de a **személyes** lét tökéletessége. Az Atya Fiával, és Fiában velünk való végtelen együttérzését nem valamilyen Istenen kívüli erő okozta, hanem maga az Atya; az Atya érzékenysége, „meghatódása” éppen az isteni szeretet végtelen finomságát jelzi. Az Atya Fiával való együttléte és együttérzése a Szentlélekben valósul meg, akárcsak az Atya és Fiú közötti dialógus. Mindebből talán kiviláglik, hogy Istennél a *compassio* nem időben hozzáadott járulékos tulajdonság, hanem valóságát tekintve része az Atya és a Fiú között a Szentlélekben kiteljesedő örök kapcsolat végtelen gazdagságának.

Elgondolásunk az Atya *compassio*-jára vonatkozólag hasonlít ahhoz, amit Szent Tamás a Fiú Atya által való küldéséről (*missio*) mond. A Fiú Atyától való születése olyan végtelenül tökéletes aktus, hogy annak tökéletességéhez a Fiú időbeli küldetése, megtestesülése semmi új valóságtartalmat nem ad hozzá. Az új valóság nem Istenben keletkezik, hanem a teremtés rendjében: Krisztus embersége időben teremtett [95]. Hasonlóképpen az Atya *compassio*-ja nem új hozzáadás az Atya Fiúhoz való örök viszonyához. Az Atyában öröktől fogva meg volt, és csak számunkra nyilvánult ki időben, a Fiú szenvedésének és halálának idején.

Amint az Atya a Szentháromság életének „forrása”, és örök (a Fiúval és Szentlélekkel közös) elhatározása az üdvösségtörténet kezdete, úgy mind a Szentháromság élete, mind az üdvösségtörténet, az Atyához való visszatérésben lesz teljessé. A Szentlélek az üdvözültek testét és lelkét egyesíti a Fiúval úgy, hogy az eszkatológikus Egyház egyszerre a Fiú „teste” és menyasszonya lesz: a közös Atya szeretetében és dicséretében éri el tökéletességét. Szent Iréneusz az egész keresztény patrisztikus hagyományt foglalja össze, amikor leírja az Atyához való „fölmenetelünk” módját: „a Lelken keresztül a Fiúhoz, és a Fiún keresztül pedig felmegyünk az Atyához.” [96] Ott pedig a megújult ember a megújult világmindenségben mindig új beszélgetést folytat majd az Istennel [97].

## 2. A Fiú szerepe megváltásunkban

### a) „Van-e olyan szenvedés, mint az enyém?”

Jeremiás siralmainak ezt a kérdését a liturgia Jézus szájába adja, és az egész keresztény hagyomány válasza egyértelmű: senki úgy nem szenvedett, mint ez az ember. Lássuk ezt részletesebben.

Amikor az örökkévalóságban az Atya Fiával együtt [98] elhatározza az ember megváltását, a Fiú nemcsak azt fogadja el, hogy emberré lesz, hanem elfogadja a bűn következményeitől megterhelt emberi egzisztenciát is. Szent János Evangéliuma szerint az „Ige testté lett”, azaz teljes szolidaritást vállalt a szenvedő és halálba hulló bűnös emberrel. Olyan szenvedést és olyan halált vállalt magára, amely a bűn gonoszságát, az isteni jósággal és szentséggel való szembenállását a legleplezetlenebb formában mutatta meg. Úgy is mondhatnánk, hogy Jézus szenvedése abban áll, hogy mindennél nagyobb isteni szeretetével viseli el a bűneink okozta hármas „elidegenedés” állapotát, és ezzel a mi önmagunkkal, Istennel és embertársainkkal való meghasonlásunkat a megváltás útjává változtatja át. Azáltal, hogy fölveszi a szolga alakját, lemond isteni dicsőségének, mindenhatóságának, sőt, azt gondoljuk, isteni tudásának a „használatáról” is [99]. Isteni létmódjától akkor kerül legmesszebbre, amikor megengedi, hogy megkínózzák, és meggyilkolják. Az élő Isten, a személyes élet teljessége, és minden teremtett élet forrása elfogadja, hogy emberi életét kioltás: lehet-e ennél nagyobb ellentét Jézus isteni személye és értünk vállalt egzisztenciája között? Igaz ugyan, hogy a Fiúisten nem halhat meg istenségében, sőt még emberi lelke sem. Az emberi test azonban nem „porhüvely” a léleknek, hanem a lélekkel együtt egy konkrét létezőt, egy konkrét embert alkot [100]. Ezért, mikor valaki

meghal, testi halálát úgy tapasztalja meg, mint önmaga halálát, mint saját létének végső veszélyeztetettségét. Az emberi lélek ugyan nem szűnik meg, de átéli emberi, azaz testben való létének megszűnését. Ez okozza a halálfélelmet, hiszen a lélek, az emberi személy „magja”, természete szerint halhatatlan. Ha a pusztán emberi öntudat számára természetellenes és fájdalmas a közelgő halál elviselése, mennyivel inkább az lehet az Isten emberi öntudata számára. Jézusban ugyanis a Fiúisten valóban emberré lett, és ezzel a Fiú lett az ember Jézus halálának szenvedő alanya. Ő, aki önmagában minden élet teljessége és forrása, megélte emberségében ennek az életteljességnek a tagadását, emberi létének megszűnését.

Nemcsak önmagától „idegenedett” el az emberré lett Fiúisten, hanem azokkal is halálos ellentétbe került, akiknek testvére akart lenni: embertársaival. A biblikus részben láttuk, hogyan fordulnak fokozatosan előbb a nép vezetői, majd a tömegek Jézus ellen, míg végül a kereszt alatt édesanyján, az asszonyokon, az egyik vele együtt megfeszített gyilkoson és a szeretett tanítványon kívül mindenki elhagyja. De nemcsak egyszerűen elhagyják az emberek Jézust, hanem halálát okozzák: a legtipikusabb emberi bűnök: a szaduceusok hatalomféltése, a farizeusok sértett vallásos gögje, a tömegek csalódása az általuk elképzelt messiáskirályban, Pilátus gyávasága, Júdás árulása mind közrejátszanak kivégzésében. E konkrét emberi bűnök gonoszságán keresztül tapasztalja meg Jézus a saját megkínzott testében és lelkében minden emberi bűn gonoszságát. Sőt azzal is tisztában van, hogy Passiójának órája „a sötétség hatalmának az órája” (Lk 22, 53; vö. Jn 13, 27; 14, 30). Júdás és a többi ember, aki meggyilkolásában közreműködik, egy nagyobb hatalom eszköze, annak a tervét hajtja végre, aki „gyilkos volt kezdettől fogva” (Jn 8, 44). Az ellene elkövetett emberi bűnökben a Sátán bűne lepleződik le, aki a világosságot, Istent magát, akarja Jézus személyében megsemmisíteni [101].

Mindennél nagyobb szenvedés lehetett Jézusnak az Atyától való távolsága. Éppen az Atya akaratát teljesítve, az Atya emberek iránti szeretetét magáévá téve azonosult Jézus a bűnös ember Istentől való elhagyatottságával, a bűnös halálával. Az Újszövetség és a keresztény hagyomány ebben a mindennél nagyobb szeretetben, az isteni szeretetet egészen kifejező emberi szeretetben látja Jézus szenvedésének titkát. Jézusnak nemcsak azért fáj a bűn, mert Ő egészen tiszta és ártatlan, hanem mert egyedül Ő ismeri Atyja végtelen szentségét, és éli meg irántunk való szeretetét. Atyja iránti szeretetből annyira azonosult velünk, hogy Szent Tamás szerint Jézus „fájdalma minden (saját bűne miatt) bánkódó ember fájdalmánál nagyobb volt. Egyrészt azért, mert nagyobb bölcsességből és szeretetből fakadt..., másrészt azért, mert mindenki bűne fáj neki.” [102] Talán a legszebben az utolsó évtizedek egyik sokat szenvedett magyar szerzetesapja fejezte ki Jézus szenvedésének misztériumát:

(Jézus) nem magát siratta, nem saját sérelmei miatt panaszkodott, hanem a mi szörnyű vakságunk és tudatlanságunk miatt, akiknek nem fáj a bűn. Neki fáj, mert az Ő Atyját sérti, akit Ő végtelenül szeret. Csak az szenved igazán, aki szeret, nem magát, hanem mást, a jót, az igazat, az Istent [103].

„Csak az szenved igazán, aki szeret.” Ha ezt megértjük, akkor az is világosabb lesz, miért nem szenvedett senki olyan mélyen és olyan intenzitással, mint Jézus: senki sem szeretett úgy, mint Ő.

Azzal tehát, hogy Krisztus szeretetből önmagára vette a bűn természetszerű következményeit (a bűnös önmagával, embertársaival és Istennel való meghasonlását), ezt a hármas elidegenedést az önmagunkhoz, embertársainkhoz és Istenhez való hazatalálás útjává tette. A következőkben ezt a szolidaritásvállalást több szempontból igyekezzük megvilágítani.

## b) Jézus áldozata

Az áldozat gyakorlata, úgy tűnik, egyidős az emberiséggel [104]. Archetipikus emberi tett, amelyben emberségünknek az isteni valósággal való helyes vagy eltorzult kapcsolata fejeződik ki. Megértéséhez egy másik archetipikus emberi gesztusból indulunk ki, az ajándékozásból. Az egyes embernek vagy embercsoportnak különböző okokból ajándékozunk: hálát adunk valamilyen kapott jóért, meg akarjuk nyerni az egyes ember, illetve a közösség jóindulatát, jóvá akarunk tenni egy szándékos vagy akaratlan sértést, tiszta, érdektelen szeretetet akarunk kifejezni, és/vagy mélyebb barátságot keresünk a megajándékozottal. Az ajándékozott tárgy vagy szolgáltatás e belső motívumoknak a külső, fogható jele. Az áldozati adomány, illetve tárgy is belső motívumokat van hivatva kifejezni. Lényeges különbség azonban ajándék és áldozat között, hogy az ember áldozatot mindig csak valamilyenfajta isteni lénynek mutatott be, sohasem pusztán egy másik embernek. (Királynak vagy császárnak áldoztak ugyan, de azért, mert az uralkodót istenként tisztelték.) Ezért a kifejezett belső magatartás is jelentősen különbözik az ajándékozótól. A hálaadó áldozat adománya az isteni személy iránt olyan hálát fejez ki, amely semmilyen földi halandónak nem jár: nemcsak azt köszönjük Istennek, amit birtoklunk, hanem egész lényünket és létünket is [105]. Bármit kérünk is Istentől az áldozattal, végső fokon mindig az élet bőségét és teljességét kérjük, magát az isteni életet, az Istennel való közösséget, olyasvalamit, amivel csak isteni hatalom képes megajándékozni.

Ha az ember nem vétkezett volna, talán nem is lett volna szükség tárgyi áldozatok bemutatására: az egész testben leélt emberi élet természetesen Istennek ajánlott adomány lett volna, az Isten imádásának és szeretetének kifejezése. Az áldozati lelkiség átjárta volna még a legvilágibb tevékenységet is: természetes lett volna, hogy az ember egész életét, mint Isten ajándékát éli meg; az Istentől való abszolút függés nem szenvedést vagy lázadást, hanem hálaadást, örömet és az Istennel való egyre mélyülő közösség vágyát táplálta volna az emberben. Röviden, az egész élet áldozattá alakítása nem lett volna mai értelemben vett áldozathozatal, vagyis szenvedés és halál forrása. Ennek a bűntől elvonatkozó áldozati magatartásnak a gyakorlatát nyilván nem tanúsítják történeti emlékek; csak az ártatlanság állapotának elemzéséből, és főleg az új ártatlan „emberpár”, Jézus és Mária példájából következtethetünk rá. Nyomait azonban megtaláljuk a legprimitívebb népek hálaáldozataiban, amelyeket ritkán ugyan, de a transzcendens, teremtő égi Istennek mutattak be.

A bűn mélyen befolyásolta az emberiség áldozati elképzeléseit és gyakorlatát. A legtöbb nép mitológiájában a halál nem része az eredeti állapotnak, az istenek önkénye, vagy az emberek hibája, illetve bűne okozta. A keresztény hit igazságát feltételezve, azok a primitív vallási elképzelések járnak legközelebb az igazsághoz, amelyek szerint a halál a bűn büntetése: az isteni szentség megsértésével az ember elvesztette az élethez való jogát [106]. Ezért saját élete helyett valamilyen értékes állat vérének kiontásával akarja engesztelni az Istent: „elismerem, hogy megérdemlem a halált. De saját életem helyett fogadd el ennek az állatnak a véré, mint annak a jelét, hogy bánom tettemet, és ne vedd el az én életemet!”

Az egyetemes vallástörténetben azonban sokkal több az áldozat eltorzulásának, sőt önmaga ellentétébe fordulásának a megnyilvánulása, mint az előbb említett többé-kevésbé tiszta áldozati formák. Az Ószövetséget tárgyalva láttuk már, hogy a jeruzsálemi Templom legkisebb részletekig kidolgozott impozáns áldozati rendszere a próféták és Jézus szerint kihívta Isten haragját: az Istennel szembeni feltétlen engedelmesség és odaadás jelét sokan üzletté aljasították. A gazdag áldozatok tömegével Istent akarták befolyásolni, „kontrol” alatt tartani: az Isten imádásával homlokegyenest ellenkező magatartás.

Egy másik elfajzása az áldozati rendnek, amely az elsővel szoros kapcsolatban van: az emberáldozatok gyakorlata. Girard és Schwager minden áldozat eredetét abban látják, hogy kezdetben minden krízisbe jutott emberi közösség bűnbakként emberáldozatot mutatott be. Szerintük az állat és növényáldozatok csak az emberáldozat későbbi helyettesítését szolgálták.

Ez az általánosítás ugyan ellentmond az összehasonlító vallástörténet adatainak, de kétségtelenül sok áldozati gyakorlat elfajzását megmagyarázza. Ahelyett, hogy bűneinkért önmagunkat tennénk felelőssé, a bűnbakra ruházzuk bűneinket, és a bűnbak feláldozásával akarjuk az isteneket kiengesztelni.

A fenti példák talán illusztrálják, hogy az ember saját erejére hagyatkozva képtelen tiszta áldozatot bemutatni Istennek. Pedig ebben mutathatná meg legnagyobb méltóságát. Ugyanis ezen a földön egyedül az ember képes értelme és szabad akarata révén önmagát birtokolni, és éppen ezért egyedül ő tudja magát szabad elhatározással Istennek adni. Mint testben élő szellem, egyedül ő tudna olyan fogható ajándékot adni Istennek, amely önátadását valóban kifejezné. Továbbá, teste révén az ember része az anyagi világnak: Isten akaratát a természetben megvalósítva, az ember igazi „kozmosz áldozatot” mutathatna be Istennek, amennyiben természetet megőrző és tökéletesítő tevékenysége istencsere, Istennek adott ajándék lehetne. Az ember szabad akarata révén valóban **adhat** valamit Istennek: önmagát az áldozati adományban [107]. Ez a nagy méltóság azonban nyomorúságunkkal is szembesít. Amint láttuk, önmagára hagyatva az ember igen gyakran visszajára fordítja az áldozatot. De, még ha őszintén is igyekeznék önmagát adni, nem tudná **egészen** adni önmagát, hiszen, amint láttuk, az eredeti bűn miatt megszűnt az emberi képességek harmóniája: az ember alacsonyabb képességei, ha nem is akadályozzák meg mindig, de gyengítik az ember jóra irányuló minden elhatározását. Röviden: mivel az ember önbirtoklása töredékes, az ember „nem egész” [108], ezért nem is tudja magát egészen Istennek adni az áldozatban.

Ha az ember nem vétkezett volna, akkor ma tudnánk ugyan tiszta áldozatot bemutatni Krisztus nélkül, de nem tökéletes, Istenhez konzseniális szeretetből fakadó áldozatot. Még a tiszta ember is csak teremtmény: nem tudja Isten jóságát és szentségét úgy elismerni, ahogyan azt Isten megérdemli; még ha egész lényét is Istennek szenteli, nem tud Istenhez méltó ajándékot adni, mivel Teremtőjéhez képest korlátozott, véges teremtmény.

Így értjük meg Jézus megváltó áldozatának jelentőségét. Egészen tiszta édesanyjával együtt Ő az egyetlen ember, aki számára az áldozat olyan boldog és magától értetődő tevékenység, mint nekünk a lélegzés és étkezés. Sőt, több mint tevékenység: életének minden mozzanatát átjáró magatartás. Hiszen Jézus mindennapi kenyerre, létszükséglete, hogy Atyját mindenben megdicsőítse: ég benne a tűz, hogy Atyja szentségét megismerje a világ által, hogy Országa létrejön közöttünk és bennünk. Nincs szüksége arra, hogy tárgyakat ajánljon fel Istennek – bár valószínűleg részt vesz a templomi áldozatok bemutatásában –, hiszen minden tevékenysége Istennek adott. Mivel pedig az eredeti bűnből származó *concupiscentia* (rendetlen vágy) nincs meg Jézusban, testén keresztül mindig egész emberségét is adja. Minthogy pedig Jézus embersége a Fiú embersége, Jézus minden tettén, egész életén keresztül a Fiú adja vissza önmagát a Szentlélekben Atyjának. Jézus életében tehát az ember nemcsak az első tiszta, egész lényét átfogó áldozatot mutatta be Istennek, hanem minden álmát felülmúló tökéletes áldozatot is. Emberi szabadságán keresztül ugyanis az örök Fiú köszöni, imádja és dicsőíti Atyját azzal az istenemberi szeretettel, amely egyedül méltó, egyedül „konzseniális” Atyjához.

Mária élete pedig a Szentlélekben Fiával egészen egyesült, ezért az ő élete a legtökéletesebb részesedés a Fiú egyetlen és tökéletes áldozatában. Ebben előképe és elővételezése az idők végén egészen megtisztult és Krisztussal egyesült Egyháznak.

### c) Krisztus áldozata, mint engesztelés vagy elégtétel

Ha Jézust és Máriát önmagában tekintjük, egyedül ők mutathattak volna be olyan tökéletes életáldozatot, amelyben a szenvedésnek és a halálnak semmi szerepe nem lett volna. Hiszen ők semmilyen formában sem vétkeztek, ezért a szenvedés és halál nem volt életük szükségszerű következménye. Önmagáért sem Jézusnak, sem Máriának nem kellett volna meghalnia, sem szenvedését és halálát áldozatként bemutatnia. Jézus azonban nem önmagáért, hanem értünk

született embernek; azért, hogy a bűnei miatt halálra ítélt ember ismét Atyja gyermekévé legyen. Mária pedig azért lett az Isten Anyja, hogy a kegyelem rendjében mindannyiunk édesanyjává váljék. A bűnös ember isteni életre való újjászülése pedig csak a Krisztus kereszttáldozatában való részesedés által történhet. Lássuk mindezt részletesebben.

Manapság főleg két teológiai ellenvetéssel találkozunk, amely az engesztelő áldozat, vagy más szóval elégtételadás hagyományos tanítását megkérdőjelezi, vagy elveti.

Az első érv az Evangéliumok értelmezésére támaszkodik. Egyes egzegéták szerint Jézus hiteles mondásai sehol nem említenek a bűnök bocsánataért fizetendő váltságdíjat, engesztelő áldozatot, vagy elégtételt. Ez csak az apostoli Egyház és a későbbi egyházi hagyomány tanítása. Szerintük Jézus az Atya ingyen szeretetét ingyen közvetíti a megtérő bűnös számára. Ő ezért semmilyen ellenszolgáltatást nem nyújt Atyjának, és a bűnöstől is csak hitet kér.

Ez a vélemény azonban félreérti mind az engesztelő áldozat, váltságdíj és elégtétel fogalmát, mind Jézus mondásait és viselkedését. Jézus nem valami tárgyilag értékelhető ellenszolgáltatást „fizet” Atyjának (még olyan értelemben sem, hogy ez a „tárgy” saját testi halála). Atyja ingyen szeretetét valóban ingyen ajánlja fel minden bűnösnek. Am éppen Atyja és a bűnösök iránti szeretete, Atyjához és a bűnösökhöz való kimondhatatlan közelsége válik kezdettől fogva szenvedés forrásává, amely egyszerre lesz a legtokéletesebb engesztelő áldozat, elégtétel és váltságdíj. Jézust, aki Atyja szentségét „belülről” ismeri, örömmel tölti el a bűnös Istenhez térése, de ugyanakkor a hitelenség, a bűnben való megmerevedés annál nagyobb fájdalmat okoz neki. Hányszor korholja legközelebbi tanítványait is hitelenségükért, milyen nehezen viseli el, hogy egy „hitetlen és elfajult nemzedék” között kell élnie (Mt 17, 17; Mk 9, 19; Lk 9, 41; Mt 12, 45; Mk 8, 38). Átlát a hozsannázó tömeg félreértésen alapuló lelkesedésén: megsiratja Jeruzsálemet, az Ő igazi megtérésre képtelen népét (Lk 19, 41-44). Ugyanakkor „e gonosz nemzedék” közötti tartózkodást, mint Atyja akaratát fogadja el, azért hogy megszentelje Atyja nevét, más szóval, hogy Atyja szentségét és megbocsátó irgalmát minden szavával és tetteivel hirdesse. Jézus engesztelő áldozata tehát nem a Getszemáni kertben kezdődik, hanem első tudatos emberi aktusával, amellyel küldetését vállalja (lásd Zsid 10, 7).

Sorsának tragikus iróniája abban rejlik, hogy éppen a bűnösöknek felkínált ingyen bocsánat és asztalközösség gerjeszti fel a gyűlöletet azokban, akik igaznak tartják magukat. Feltételezhetjük, hogy ha a bűnösök Jézus szavára megtértek volna, nem lett volna szükség a kereszttáldozatra. De éppen a meg nem térő bűnösök vaksága és megkeményedése teszi elkerülhetlenné Jézus áldozatát: az Atya és emberek iránti szeretete miatt meggy fel Jeruzsálembe, és teszi ki magát az elárultatás, elfogatás, megkínzás és kereszthalál gyötrelmének. Nem Jézus szenvedése és halála, mint külső tény, a tökéletes engesztelő áldozat, hanem a megátalkodott bűnösökért isteni szeretetből elviselt szenvedés és halál: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek” (Lk 23, 34) [109].

A másik ellenvetés abból a meggyőződésből indul ki, hogy Isten tiszta szeretete nem kívánhatja a bűnös helyett egy ártatlan halálát. Minden olyan elmélet, amely Jézus megváltását engesztelő áldozatnak vagy elégtételnek fogja fel, Istent „kozmosz szadistává” torzítja.

Előljáróban el kell ismerjünk, hogy ez a kritika jogosan illeti meg az elégtétel-elmélet elferdített változatait. Ti. Szent Tamás után, elsősorban Luthernél, Kálvinnál, a protestáns „skolasztikában”, Barthnál és a tőle függő H. Urs von Balthasarnál az elégtétel és az önkéntes büntetésátvállalás egybemosódik. Ha pedig Jézus elégtétele nem más, mint a bűnösnek kijáró büntetés önkéntes elviselése, akkor helyénvaló a bírálat: az ártatlan megbüntetése Isten igazságosságával valóban összeegyeztethetetlen. Továbbá: ha Jézus elégtétele ugyanannak a büntetésnek az elviselése, amelyet mi érdemeltünk, akkor a protestáns hagyománynak és Balthasarnak igaza van: Jézusnak „időlegesen” el kellett szenvednie a poklot is. Ez utóbbi tétel azonban sem a Szentírásban, sem a patrisztikus hagyományban nem található, és félreérti a pokol valóságát. A pokol a keresztyén hit egybehangzó tanítása szerint az a végleges állapot, amelyben a kárhozott nem képes a szeretetre. Márpedig az ember Jézus soha nem fejezte ki Isten

és ember iránti szeretetét olyan végérvényes tökéletességgel, mint szenvedésében és halálában. Azonkívül az „időleges pokol” is önellentmondás, hiszen a pokol lényegéhez tartozik véglegessége.

Szent Anzelm és Szent Tamás tanítása azonban világos különbséget tesz elégtétel és büntetés között. Az előbbi szerint a bűn szükségszerű következménye vagy büntetés, vagy elégtétel [110]. Az utóbbi pedig így határozza meg az elégtételt:

A szó szoros értelmében az szolgáltatót elégtételt, aki a megsértett személynek azt adja, amit az egyenlőképpen vagy jobban értekel, mint amennyire gyűlöli a rajta esett sérelmet [111].

Amint fentebb megvizsgáltuk, Szent Tamás ezt az elégtételt személyes cselekedetekben, nem pedig elvont tárgyi szolgáltatásokban látja: Az emberré lett Ige, végtelen méltóságú személye, a mindennél nagyobb szeretete miatt adott szenvedésével az emberiség bűneiért túlaradó elégtételt. Próbáljuk meg ezt a hagyományos tanítást az emberi élet analógiájából jobban megérteni.

Az elégtétel, vagy jobb szóval kiengesztelés, az emberek közötti kapcsolatokban sem szorítkozik pusztán anyagi kártalanításra, illetve jóvátételre. Ha valakinek anyagi kárt okozunk, az igazságosság megköveteli, hogy az eltulajdonított vagy tönkretett anyagi értékért kárpótlást ajánljunk fel. De amennyiben tettünk a másik ember személyét sértette meg, akár közvetve (pl. szándékos anyagi kárt okozva), akár közvetlenül (pl. megvető vagy gyűlölködő kijelentésekkel), a személy elleni sértést semmilyen anyagi kártérítés nem tudja jóvátenni. Az emberi személy értéke ugyanis nem fejezhető ki anyagi javakban: Isten képmására van teremtve, Isten szent méltóságában részesedik. A személyes sértés ezért mindig személyes elégtételadást, illetve kiengesztelődést kíván: olyan szavakra és tettekre van szükség, amely kifejezi, hogy megbántuk a felebarátunk személyes méltóságát sértő tetteket. Gyermek és jóbarátok értik meg leginkább az engesztelés „logikáját”. A gyermek tudja, hogy ha édesapját megbántotta, azt semmiféle anyagi ellenszolgáltatással nem teheti jóvá. Az apjáért végzett fogható munkának csak annyiban van engesztelő értéke, amennyiben a gyermek őszinte bűnbánatát és szeretetét fejezi ki. Hasonlóképpen, ha barátomat sértettem meg, a szavaknak és a fogható tetteknek engesztelő értéke abból származik, hogy belső magatartásom megváltozását tanúsítják.

Fontos azt is látnunk, hogy a kiengesztelődésre irányuló cselekedetek nem automatikusan érik el céljukat; nem arról van szó, hogy egy tartozást „kiegyenlítünk”. Az, aki megbántott barátját ki akarja engesztelni, semmilyen áron sem vásárolhatja vissza a saját hibájából elvesztett barátságot. A belső magatartás megváltozását jelző külső cselekedetek, az ún. „jóvátétel” nem támaszthat jogot a barátság visszanyerésére; csak, mint kérésnek, illetve kérésnek van értelme. A sértő ezzel a sértett irgalmára bízta magát, attól teszi függővé jövő kapcsolatuk alakulását. Így az emberek közötti engesztelés, illetve elégtétel is hasonlít az engesztelő áldozatra, amelyben egészen Isten kegyétől teszem függővé áldozatom elfogadását.

Összefoglalva az eddig elmondottakat: csak az őszinte bánat és megújult szeretet tehet jóvá egy személyes sértést. Illik, hogy ez a megújult szeretet a sértett embertárs iránt nagyobb legyen, mint a sértés előtti, és a belső magatartás olyan külső cselekedetekben is kifejeződjék, amelyek a sértés következményeinek jóvátételére irányulnak (pl. megvetés helyett nagybecsülésemet tanúsító tett). Ezt az elégtételt megkívánja igazságérzetünk: a világ rendje csak akkor áll helyre, ha egy rossz tett valami nagyobb jóra ad alkalmat. A sértett fél az elégtételt, mint kérelmet foghatja fel: nem köteles a megsértett barátságot helyreállítani. Ugyanakkor nagylelkűségében elengedheti az elégtételt is: hiszen így még inkább előmozdítja a teremtés rendjét: a sértés minden elégtételt elengedő nagylelkűségre adott alkalmat. Még nemesebb nagylelkűségről teszek tanúságot, ha segíték az ellenem vétkezőnek abban, hogy egy harmadik személy elleni vétkét jóvátegye; lehetővé teszem, hogy olyan jóvátételt adjon, amit magától soha nem tudna megtenni. Itt kezd az emberek közötti jóvátétel példája hasonlítani Krisztus művéhez. A Fiú

ugyanis nem kér elégtételt önmagának, hanem önként átvállalja az ember Atyját megillető elégtétel-kötelezettségét.

Még egy összefüggést kell tisztáznunk, mielőtt az elégtételt az Isten-ember kapcsolatra alkalmazzunk: az elégtételnek (a külső tettekben megnyilvánuló engesztelő szeretetnek) a sértés súlyosságával arányban kell állnia. Ez pedig több tényezőtől függ. Például:

1. Mennyire közvetlenül, és milyen mélyen érintette a sértés a személyt magát (pl. anyagi kárt okozva a személyt is megsértem, de kevésbé, mintha az életére török, vagy a becsületét teszem tönkre).

2. Mennyire volt szándékos a sértés, milyen erős a gyűlölet, megvetés, illetve közömbösség a sértett személy iránt.

3. A sértés súlyossága a sértő és a sértett személy közötti viszonytól is függ. Minél nagyobb hálára vagyok kötelezve, annál súlyosabb a sértés. Ha a gyermek pofozza fel az édesanyját, ez súlyosabb vétek, mintha egy idegen tenné.

4. Bár minden ember személyi méltósága azonos, mégis a jó ember megsértése nagyobb bűn, mint egy gonosztevőé.

De vajon alkalmazhatjuk-e a sértés és a sértés jóvátételére felajánlott elégtétel fogalmát analóg értelemben az Isten-ember kapcsolatra? Nem durva antropomorfizmus az Isten „megsértéséről” beszélni? Nem áll-e közelebb az igazsághoz az a hindu, buddhista és a nyugati felvilágosodás szerinti elképzelés, amely szerint a rossz tett csak az ember erkölcsi hiányosságát jelzi, de a transzcendens isteni valóságot egyáltalán nem érintheti?

Ha a sértésen olyan kísérletet értünk, amely a sértett személy értékét akarja kisebbiteni vagy lerombolni, akkor nyilván semmilyen sértés sem veszélyeztetheti Isten szentségét [112]. A bűnös tett elsősorban végrehajtóját teszi tönkre, és a teremtés rendjét támadja meg. Isten azonban szereti az embert, nemcsak mint Teremtő a teremtményét, hanem mint Atya a gyermekét. Így az Isten szabadon, szeretetből tette önmagát „sebezhetővé” az emberrel szemben. Ez a „sebezhetőség” atyai szeretetének következménye, és szeretetének mértékével arányos. Ha az ember-édesapa szívét megsebzí gyermeke hálátlansága, mennyivel inkább az Isten atyai szívét? Azzal, hogy bennünket gyermekeivé fogadott, az Atya legszemélyesebb minőségében, atyaságában tette magát szuverén isteni szabadsággal sebezhetővé. Jézus viselkedése és példabeszédei sok oldalról világítják meg az Atya bűnösök iránti magatartását: Jézus azért jön, hogy az elveszett juhok saját vállán vigye haza Atyjához. Miután a szőlőmunkások megölték a hozzájuk küldött szolgákat, az Atya köztük küldi szeretett Fiát. Az Atya minden nap várja tékozló fiának hazatértét, és már messziről megpillantja, elébe szalad, és nyakába borul. Szent Bernát szerint a Jézus megnyitott szíve az Atya megsebzett szívét teszi láthatóvá számunkra. Mindez nemhogy nem mond ellent Isten tökéletességének, hanem éppen az isteni szeretet transzcendens tökéletességét mutatja meg: Istennek nem azért „fáj” a sértés, mert ezzel Ő elesett valamitől, hanem azért, mert rossz, és gyermeke vesztét okozta.

Az eddigiekből tehát kiviláglik, hogy az ember elégtételadásra, engesztelésre kötelezett. Mivel azonban végtelen szentséget sértett meg, sőt nemcsak elvontan Isten szentségét, hanem az Atya atyai szeretetét, bűne olyan súlyos, hogy képtelen önmaga elégtételt adni. Isten megtehetette volna, hogy az embernek megbocsát elégtétel nélkül; megelégszik azzal, hogy a kegyelemtől indítva az ember őszinte bűnbánatot tart. Akkor azonban mi értelme lett volna az üdvösség művében az ember testi halálának és szenvedésének, amely a bűn szükségszerű következménye? Az Isten ezt is eltörölhette volna, de ezzel mit használt volna az embernek? Nyilvánvalóvá tette volna, hogy az embert nem tartja képesnek arra, hogy bűne reális következményeivel szembenézzen. Ilyen kényeztető, a valóságtól óvó szeretet nem méltó az Istenhez. Még csak azt sem mondhatjuk, hogy az elégtétel elengedésével az Isten kiskorú gyermekként kezelte volna az embert, hiszen a kisgyermeket is akkor neveljük helyesen, ha rossz tettének következményeivel szembesítjük, és a kár jóvátételéhez az ő közreműködését is elvárjuk. Ha a kisgyerek dührohámában tört, zúzott, és felforgatta a szobát, nem helyes azzal megnyugtatnunk: menj csak



játszani, majd én mindent rendbe teszek. A valósággal szembesítő, életre nevelő irgalmas szeretet megkívánja, hogy a gyerek is segítsen a rendcsinálásban, és ezzel kifejezze megbánását; de egyben azt is látnia kell, hogy egymaga, szülei segítsége nélkül nem képes a kárt jóvátenni.

Hasonlóképpen járt el az Isten is. Nem törölte el önkényesen a bűn szükségszerű következményeit, a halált és a szenvedést, hanem Fiában önmagára vállalta az elégtételadás kötelezettségét. A Fiú ember lett, s amint láttuk, élete kezdettől fogva engesztelés volt, amennyiben értünk és helyettünk szentelte meg Atyja nevét, és viselte el az emiatt ért szenvedéseket. Engesztelésének, elégtételadásának csúcsa, legmegfelelőbb kifejezője erőszakos halála lett [113]. Egyrészt a halál szabad elfogadásában a megtestesült Fiú a legteljesebben azonosult a bűnös ember sorsával. Másrészt az erőszakos halál szeretetből való elfogadásával mondott leggyökeresebben ellent a bűnnek. Minden bűnben az ember megtagadja saját teremtményi létét, Istentől függetlenül, sőt Isten akarata ellen akar élni. A halálban azután kénytelen szembenézni egzisztenciája hazugságával: aki az élet forrása nélkül és annak ellenére akart élni, el kell hogy veszítse az életet. A halál végső felhívás arra, hogy az ember fogadja el véges teremtményvoltát. De ha a bűnös hazug magatartása a halállal szembenézve is folytatódik, akkor a testi halál a lelki halál, az isteni élettől való végleges elszakadás kezdetévé és kifejezőjévé válik.

Jézus viszont szeretetből fogadja el halálát. Abban a helyzetben teszi le életét Isten kezébe, amelyben emberi, testben való léte megszűnőben van, és ezért a teljes bizonytalanságban kiáltja világgá Atyjában való bizalmát [114]. Így Jézus halála minden bűn gyökeres ellentmondásává válik: az ember isteni módon akarta önmagát birtokolni. Ezzel szemben az emberré lett Isten Fia teljes bizalommal Atyja kezébe adja vissza léte ajándékát. Atyja iránti szeretetből egészen lemond az önbirtoklásról.

Így megértjük, hogy Jézus halála nem valami jogi ügyintézés értelmében vált elégtétellé; nem egy olyan bűn miatti „tartozás” kiegyenlítéséről van szó, amelyet mi nem tudunk kifizetni, és az Isten Fia, aki halálával nem tartozott Istennek, értünk kiegyenlített. Jézus halála annyiban volt értünk való elégtétel, pontosabban engesztelés, amennyiben tökéletes áldozat volt: minden *quid pro quo* követelése nélkül a megtestesült Fiú helyettünk és értünk Atyja kezébe tette le életét. Az áldozat lényegéhez tartozik, hogy nem írjuk elő az Istennek, mit tegyen áldozati adományunkkal. Jézus is úgy lett tökéletes ajándékká, hogy önmagát és bennünket, akik miatt mindent elszenvedett, egészen Atyjára bízott. Feltámadása, és a mi feltámadásunk Vele és Általa, az Atya válasza Fia áldozatára.

Jézus engesztelő áldozata azonban nem teszi fölöslegessé a mi engesztelésünket, sőt az abban való részvételre hív. Mária egészen különleges módon vesz benne részt. A kegyelem sugallatára szabadon vállalta el a Fiú megtestesülését, és a keresztnél szabadon egyezett bele Fia áldozatába. Az Isten oldaláról az Atya adta értünk egyetlen Fiát; az emberiség részéről Mária adta értünk egyetlen Fiát, azt a Jézust, aki egy személyben az Atya és Mária Fia. Amint láttuk, Máriának, akárcsak Fiának, nem kellett szenvednie és meghalnia önmagáért, hiszen az eredeti büntől és minden személyes büntől tiszta volt. Mária igazi részesedése Fia engesztelő áldozatában valószínűleg nem saját halála volt, hanem a Fia agóniájában való részvétel. Kegyelemmel teljes anyai szívében minden más embernél mélyebben megéli a bűn gonoszságát, hiszen a bűn saját Fiát, az Isten Szentjét feszíti keresztre. Amint Szent Bernát írja, a Jézus oldalába szúrt lándzsa előbb Mária lelkét járta át, mielőtt halott Fia szívét megnyitotta volna. Ugyanakkor Mária mindenki másnál mélyebben osztozik Fia Atyját helyettünk és értünk szentnek valló, és nekünk megbocsátó szeretetében.

Mária szerepe az Egyházban folytatódik. Számunkra a halál és a szenvedés a bűn elkerülhetetlen következménye. De az Isten Anyja a kegyelem rendjében a mi anyánk is. Imádsága segít arra, hogy a Szentlélek erejével az Eucharishtiában életünket, szenvedésünket és „halálunk óráját” önként egyesíthessük Jézus tökéletes áldozatával. Az a hivatásunk, hogy rajtunk keresztül is Krisztus dicsérje, szeresse és engesztelje az Atyát.

Minél jobban Jézushoz hasonlunk a Szentlélek megszentelő erejében, annál inkább helyreáll – bár ebben az életben sohasem lesz teljes – az eredeti és személyes bűn miatt elvesztett integritásunk, azaz egzisztenciánk egysége. Ez konkrétan azt jelenti, hogy egyre kevésbé oszlik fel életünk Istennek adott áldozati aktusokra (mint pl. a szentmisében való részvétel, vagy valamilyen Istenért végzett munka) és önmagunknak fenntartott, pontosabban ellopott pillanatokra és foglalkozásokra. Egyre inkább törekszünk, és képessé is válunk arra, hogy egész életünk áldozattá váljék. De az eredeti bűn miatt az emberi egzisztencia végleges Istennek adása csak a szeretetből elfogadott halálban teljedik be.

Jézus engesztelő áldozata adja meg a feleletet az emberi lét legzavaróbb kérdésére. Hogyan engedheti meg a végtelenül jó Isten az erkölcsi rossz látszólag korlátlan burjánzását? Csak azért, mert Krisztusban a legszörnyűbb bűnt, az istengyilkosság kísérletét is legyőzte azzal, hogy ez a bűn egy minden rossznál végtelenül hatalmasabb szeretet kifejezésére adott alkalmat. A kereszten kiáradó szeretet minden más bűnt is legyőzött. Krisztus áldozata miatt minden bűn Krisztus tagjaiban, a krisztusi szeretet kifejezésének alkalmává válhat, ha Krisztus szeretetével megbocsátok a bűnösnek, és elviselem a bűn okozta szenvedést.

Visszatérve tehát kiindulópontunkhoz: az Atya semmiféle büntetést nem mér ki szeretett Fiára. Nem a kereszthalálnak, mint „büntetésnek” az elszenvéde, hanem az emberré lett Fiúnak a kereszten megnyilvánuló szeretete az a túlradó elégtétel, amelyet az Atya jobban értékel, mint amennyire gyűlöli a bűn gonoszágát.

### 3. A Szentlélek szerepe megváltásunkban

Ahhoz, hogy a Szentlélek művét megváltásunkban megérthessük, a Szentháromságban és a Krisztus misztériumában való szerepét is vázolnunk kell. Ha igaz az, hogy Isten saját életét közli velünk, akkor az üdvösségrendben megnyilvánuló Szentháromságból Isten belső életére, vagyis az Isteni Személyek egymáshoz való viszonyára is következtethetünk. S megfordítva: az Isten belső életének ismeretében mélyebben értjük meg az Isteni Személyekkel való kapcsolatunkat. Pl., ha a megtestesült Fiú számunkra az Atya tökéletes képmása és önkifejezése, akkor a Fiú az örökkévalóságban is az Atya képmása és önkifejezése. Ha a megtestesült Ige az Atya Fia, akkor az örök Ige is az Atya örökké születő Fia. Ha a megtestesült Fiú a Szentlélekben éli meg Atyjával való egységét, akkor az örökkévalóságban is az Atya és Fiú a Szentlélek személyében egy [115].

Lássuk a Szentlélek szerepét részletesebben. Az örök (immanens) Szentháromságban az Atya és Fiú személyes különbségüket megtartva a Szentlélekben léteznek egymásban. A latin patrisztikus teológia szerint az Atya és Fiú együtt „lehel” a Szentlelket. A görög Atyák szerint a Lélek az Atyától a Fiún keresztül származik (amint számunkra is az Atya a Fiún keresztül küldi a Lelket), és a Fiún keresztül „tér” vissza az Atyához. Tehát mind a két elképzelés szerint az Atya és Fiú tökéletes lét- és életközössége a Szentlélek személyében teljedik ki. A Lélek egyszerre van teljesen az Atyában, és egyszerre teljesen a Fiúban, ezért mondhatjuk, hogy az Atya és Fiú a Lélekben egy. Így érthető az újszövetségi szóhasználat, amely hol az Atya, hol a Fiú Lelkéről beszél [116]. Ha az Atya és Fiú egysége a Szentlélek személyében valósul meg, akkor az Atya és Fiú viszonyába való felvételünknek is a Szentlélekben kell megtörténnie. Lássuk ennek különböző fázisait.

A megtestesüléskor a Szentlélek ereje „árnyékozza be” Máriát, azaz Mária méhében az Atya a Szentlélekben szenteli meg Jézus emberségét azáltal, hogy Fia emberségének teremti. Másképpen fogalmazva, a Szentlélek terjeszti ki az Atya és Fiú örök viszonyát az ember Jézusra [117]. Ez a kiterjesztés metafizikailag a megtestesülés pillanatában megtörténnie, de – amint előzőleg vizsgáltuk – a Szentlélek erejében az ember Jézus szabad tettein keresztül terjed ki Jézus egész emberi egzisztenciájára. A Szentlélek ihletése segíti Jézust arra, hogy lépésről lépésre megfogalmazza emberi tudatában az Atya üdvösségtervét, amelyet a megtestesülés

„előtt” az Atyával és a Szentlélekkel együtt öröktől fogva elhatározott. Így lesz a Szentlélek vezetése alatt Jézus életének, tanításának és halálának minden mozzanata az isteni üdvösségterv részévé [118].

Földi életében a „Lélek élő vizének folyamai” még Jézus „belsejében” voltak elrejtve (Jn 7, 38-39). Bár a Lélek erejében prédikált és cselekedett, de még saját testét sem formálta át a Lélek halhatatlan, lelki testté. A Lélek a földi Jézust éppen arra képesítette, hogy a mi emberi gyengeségeinken át, egy velünk azonos testi és pszichikai alkaton keresztül fejezze ki az Isten egészen velünk azonosuló gyengéd szeretetét. Az Atyák szerint éppen a legnagyobb gyengeségben, a kereszten megnyílt szívén keresztül nyilvánul meg Jézus isteni szeretetének teljes mélysége, de ekkor rejt el leginkább a Lélek erejét és dicsőségét. Utolsó leheletével azonban „átadta a Lelket” (Jn 19, 30) Atyjának és nekünk, akkor ömlött ki vérével együtt a Lélek élő vize az egész világra (Jn 19, 34).

Erre a Lélek által ihletett, de emberi szabadsággal véghezvitt tökéletes önátadásra válaszol az Atya azzal, hogy az ember Jézusnak a megszentelő Lélekben minden hatalmat átad (Róm 1, 4; Mt 28, 18). A Lélek teljesen lelkivé és halhatatlanná alakítja a feltámadt Jézus testét; többé már nem rejt, vagy tompítja isteni dicsőségének ragyogását. A Megdicsőült embersége annyira áttetsző, hogy tökéletesen kifejezi istenségét. Amint már a biblikus részben láttuk, a feltámadt Jézust a maga teljes valóságában látni egyenlő az Isten boldog színelátásával. De ez a látás csak azoknak adatik meg, akik Jézussal egyesült haláluk és feltámadásuk révén már teljesen hozzá hasonultak.

A feltámadt Krisztus azonban új síkon, örökké beteljesült tökéletességében magában foglalja a keresztfeszített Jézus valóságát, amennyiben a Feltámadott a kereszten bevégzett utolsó szeretetaktusával tökéletessé tett, Atyjának és nekünk adott örök ajándék marad. Így folytatja az idők végezetéig kettős tevékenységét: átadja a Lelket, és a Lélekben önmagát Atyjának; átadja a Lelket, és a Lélekben önmagát minden embernek, aki a Lelket befogadja (Jn 20, 19-23; ApCsel 2, 17; vö. Joel 2, 28-32). A feltámadt Krisztust annyira átalakította a Lélek, hogy Szent Pál (aki különben világosan állítja a megdicsőült Jézus embervoltát) így fogalmaz: „az Úr pedig a Lélek” (2Kor 3, 17); vagy „az utolsó Ádám életadó Lélekké lett” (1Kor 15, 45).

A Lélek, mint *koinónia*, azaz az Atya és Fiú közössége nemcsak az immanens Szentháromságban köti egybe az Atyát és a Fiút, hanem a világra kiárasztott „egyesítő erő”: az Atya és Fiú élet- és szeretetkapcsolatát akarja kiterjeszteni minden emberre. A Lélek minden akadályt legyőz: túllép a vasfüggönyök és börtönök, nemzeti és kulturális előítéletek falain, az intézményes Egyház látható határain. De azokat, akik befogadják, nem valami meghatározatlan, általános lelki egységbe gyűjti össze, hanem annak a keresztfeszített és feltámadt Krisztusnak a testi-lelki életét alakítja ki bennük, akinek szívéből a világra áradt. Úgy is mondhatnánk, hogy a Lélek a Krisztus Testéből ömlik ki a világra, a világnak a Krisztus testét adja, és a világban a Krisztus Testét építi. Amint a Krisztus az a konkrét istenarc, akiben az Isten egész teljessége egy emberben kifejeződött, úgy a Lélek szerepe, hogy ezt a konkrét teljességet az egyetemes emberiségnek átadja. A hagyomány helyesen nevezi „Isten ujjának” (*digitus Dei*), mivel a Krisztus vonásait rajzolja ki a hívőkben. Munkája előkészíti, és hatásossá teszi az Egyház látható, missziós munkáját. A Lélek működése ott teljeseedik be, ahol nemcsak az emberi lélek rejteke nyílik meg ihletésének, hanem az Egyház tanításának és szentségeinek elfogadásával Krisztus a látható egyházi közösségben is kifejeződik és működik a világban.

A Szentlélek aktív jelenléte az egyházi közösséget minden más emberi közösségtől különbözővé teszi. A pusztán emberi közösség két véglet között ingadozik. Az egyik oldalon az egyének szabad akaratát elnyomó tömeggé aljasodik, amelyet irracionális indulatok uralnak, és a felelős személy felolvad a faji vagy osztály-összetartozás kollektív mámorában [119]. A másik véglet az egyéni érdek által összetartott közösség. Az egyén a közösséget csak úgy és csak addig szolgálja, ahogyan és ameddig az egyénnek hasznos. Ebben a második csoportosulásban sem fejlődik ki az emberi szabadság, hiszen a személy szabad önbirtoklása csakis önmaga szabad

odaajándékozásában valósulhat meg. Az Egyházat életető Szentlélek azonban egészen más jellegű közösséget hoz létre. A Lélek nem törli el az Atya és a Fiú személyi különbségét, hanem az Atyát és a Fiút, mint két egymástól tökéletesen különböző Személyt tökéletes lét- és szeretetegységben kapcsolja egybe [120]. Hasonlóképpen a szentlélek nem törli el az emberi személyek közötti különbségeket. Úgy egyesíti őket, hogy elősegíti a szeretetben megvalósuló szabad önbirtoklásukat. A Lélek hatására ugyanis az ember képes olyan szeretettel Krisztusnak és Krisztusban egymásnak adni önmagát, amely mind önmagának, mind embertársának egyedi, személyes kifejlődését elősegíti [121]. A Szentlélekben létrejövő egység tehát maximalizálja az egyéni különbségek gazdagságát, ugyanakkor a sok személyt olyan egyetlen transzcendens lét- és cselekvésalanyban egyesíti, akiben az egy Krisztus szereti és imádja az Atyát. Egyre táguló egység ez, mert Krisztus ebbe az egy Lélekben kiépülő Testébe be akar vonni minden embert.

Így lesz az Egyház már itt a földön bizonyos fokig a Lélek szabadságának erőtere, és a szabadságra áhító emberek vonzási középpontja [122]. Amennyiben a Lélek átjárja egy helyi egyház közösségét, ez a közösség nem a saját érdekeit féltve őrző gettó lesz, hanem magáévá teszi a vele egy társadalomban élő nem-keresztények gondjait és örömeit is. Ezért az Egyház aktív szeretete nemcsak egyének megsegítésére fog irányulni, hanem a társadalom igazságtalan politikai és gazdasági struktúráinak az átalakítására is. Arra törekszik, hogy a keresztények minden más jóakarátú emberrel karöltve egy olyan társadalmi átalakuláson dolgozzanak, ahol az igazi szabadság és a közjó, az egyén személyes fejlődése és a közösség tökéletesedése egyre inkább megvalósul.

Ha ez igaz, akkor egy bizonyos felszabadulási-teológia nemcsak megengedett, hanem szükségszerű része a katolikus üdvösségtannak, amint ezt az egyházi tanítóhivatal is hangsúlyozta [123]. Röviden: a Szentlélek egyszerre a szeretet és a szabadság Lelke. Az igazi szeretet mindig felszabadít a szó legnemesebb értelmében, és az igazi szabadság mindig a szeretetre képesítő szabadság. Ezért ahol a Krisztus Lelke fúj, az egyéneket a közösség szolgálata révén, a közösséget pedig az egyének megszentelése által tökéletesíti. Az egyének megújításán keresztül újra meg újra megreformálja az Egyház struktúráit, és mind a keresztényeket, mind a nem-keresztényeket a társadalmi rend emberibbé tételére sarkallja.

A felszabadulás-teológiák kiértékelésénél azonban fontos szem előtt tartanunk a földi valóságok, konkrétan a politikai, társadalmi és gazdasági rend autonómiáját. Nem lehet büntetlenül figyelmen kívül hagyni a társadalmi és gazdasági valóságot meghatározó törvényszerűségeket, bár az erkölcsi rendtől sem szabad őket függetleníteni. A Szentlélektől ihletett legforróbb lelkesedés sem pótolhatja a politikai, társadalmi és gazdasági szaktudást. Ezért a tanító Egyháznak az a feladata, hogy hirdesse „a szeretet civilizációját” [124], erkölcsi elveket hangsúlyozzon és alkalmazzon, bírálja az egyéni korrupcióból és a rendszerből fakadó igazságtalanságokat, buzdítsa az embereket, hogy dolgozzanak egy igazságosabb társadalom megteremtéséért. A jobb társadalmi rend felépítéséhez az erkölcsi és lelki átalakulás valóban a legfontosabb, de nem az egyetlen tényező. Jó adag politikai és gazdasági szaktudásra is szükség van, amellyel a tanító Egyház nem rendelkezik. Ezért nem is tekintheti feladatának azoknak a pusztán politikai és gazdasági megoldásoknak az előírását, amelyek megítélésére nem jogosult. Inkább a politikai és gazdasági szaktudással rendelkező tagjait bíztassa arra, hogy minden jóakarátú emberrel együttműködve dolgozzanak a társadalom igazi haladásán.

A történelem többszörösen megmutatta, hogy ahol az Egyház közvetlenül politikai és gazdasági hatalmat gyakorolt – akár jobb-, akár baloldali változatban – az hosszú távon minden esetben az Egyház saját hivatásának elhanyagolásához vezetett [125].

Több felszabadulás-teológia nemcsak a fent vázolt hiányosság miatt vezethet káros következményekhez (ti., amennyiben nem veszi tekintetbe, hogy se a tanító Egyház, se a hívő nép elszánt csoportjai nem képesek sikeres politikai és gazdasági átalakulást eszközölni, ha a politikai és gazdasági valóság törvényszerűségeit nem ismerik). Teológiailag még súlyosabb következményekhez vezet az Isten Országának egy utópikusan igazságos társadalommal való

azonosítása. Elvben minden felszabadulás-teológus elismeri, hogy az az állam sem lenne azonos az Isten Országával (feltéve, hogy valahol valaha megvalósul a földön), ahol mindenkinek a jogait tiszteletben tartják, és mindenki maximálisan hozzájárul a közjó előmozdításához. De a korrupt társadalom elleni harc messiási lázában a politikai tevékenység vallásos ihletésű mozgalommá válik, a politikai akcióprogram és az Isten Országának transzcendens ajándéka közötti lényeges különbség pedig elmosódik [126]. Vegyük pl. szemügyre a híres Sobrino mondását. Szerinte a Latin-Amerikában végbemenő krisztológiai eszmélődés „azt akarja megmutatni, hogy a Krisztus igazsága hogyan képes a bűnös világot az Isten Országába átformálni” [127]. Ilyen állításokat igen könnyű úgy értelmezni, mintha az Isten Országa teljességét a mi emberi tevékenységünk hozná létre [128].

Az igazán hívő keresztény realista marad. Tudja, hogy ebben a bukott világban a szeretet civilizációjáért állandóan maximális energiával kell küzdeni; akkor is, ha előre látja, hogy a siker legfeljebb csak részleges, munkája újra meg újra kudarcba fullad, sőt az egész emberi civilizáció létét fenyegető veszély a technikai haladással együtt növekszik. Az Isten Országa, amely Krisztusban és a szentekben már beteljesült valóság, a Szentlélek révén a hívőkben és a hívők között rejtetten, de valóságosan jelen van. Ennek a valóságnak a tudata ad reményt a keresztviselésben, és sikereinkben megóv az elbizakodottságtól.

## 4. A megváltás teljessége

A kinyilatkoztatás nem elégíti ki az eszkatológikus beteljesedés részleteit kutató kíváncsiságunkat, de nem is hagy bennünket útmutatás nélkül. Továbbá, az eszkatológikus valóság, Krisztus és az őhöz tartozók közössége, akik már Krisztus révén véglegesen bementek az Isten Országába, számunkra nem távoli jövő, hanem a mi világunkat átjáró és a hit szemével észlelhető aktív jelenlét. Tehát a már megvalósult kezdeti formákból következtethetünk az eszkatológikus teljességre.

Az Újszövetség és a patrisztikus hagyomány három, egymást kiegészítő formában mutatja be a megváltás teljességét. Ez a hármas struktúra megfelel annak a hármas relációnak, amely a megváltott emberiség és a Három Isteni Személy kapcsolatát jellemzi.

1. Az eszkatológikus beteljesülés legismertebb szimbóluma az Ágostoni *Christus totus*: a teljes Krisztus, azaz a fej és a tagok, Krisztus személye és a megdicsőült Egyház együtt; a megdicsőült Fiú istenemberi életével betölti az üdvözült emberiség minden tagját. Az Efezusiakhoz írt levél szerint célunk, hogy „felnőtt férfivá érvünk Krisztus teljességének mértékében” (4, 13). Az idők teljességében Isten „mindent egybefoglal Krisztusban, mindazt, ami a mennyben és a földön van” (1, 10).

2. Krisztus egyesítő szerepe azonban arra szolgál, hogy mindent Atyjának vessen alá. Azért ismerjük meg Krisztus minden ismeretet felülmúló szeretetét, hogy beteljünk Isten egész teljességével. A végső célt akkor éri el a teremtés, amikor „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15, 28; Ef 3, 19).

3. Az előző két szempont az Isten és a teremtés egységét hangsúlyozza. De az Újszövetség és az egyházi hagyomány tud egy harmadik nézőpontról is, ez azonban az előző kettőnél sokkal kevésbé ismert. Amint a Szentlélek mindörökké megtartja az Atyával és Krisztussal szemben a velük való egységben kiteljesedő különvalóságát, úgy a Szentlélekkel eltelt Teremtés is. Amennyiben a Krisztussal egyesült Teremtés éppen ebben az egyesülésben önmaga teljes autonóm tökéletességét is eléri, annyiban a Teremtést „Asszonyoknak” (szűznek, menyasszonyoknak és anyának) is nevezi a Szentírás és a Hagyomány [129]. Vizsgáljuk meg, hogyan egészíti ki egymást ez a három nézőpont.

Amint említettük, az üdvtörténet mostani szakaszában Krisztus feltámadása és a történelem befejezése között Krisztus már valósággal, bár rejtetten jelen van: működik Egyházában és a világban, irányítja az emberi történelmet és a világegyetemet. Ezért második eljövételét (ApCsel

1, 11) az Újszövetség gyakran *epiphaneia*-nak, vagy *apokaliüpsis*-nek, azaz dicsősége kinyilvánításának nevezi (1Tim 6, 14; 2Tim 4, 1; 4, 8; Tit 2, 13; 1Pét 1, 7; 1Pét 4, 13). Krisztus dicsősége egyszerre fog körülöttünk és bennünk világítani akkor, amikor „felragyog a nap, és a hajnalcsillag felkel” a szívünkben (2Pét 1, 19). Most azonban testünk, még ha Krisztus a hit által benne is lakik, halandó, bűnöktől terhelt, evilági test, ezért nem láthatjuk meg a köztünk és bennünk lakó Feltámadott dicsőségét. A mi földi létmódunk és a Krisztus eszkatológikus létmódja között olyan „végtelen minőségi különbség” van, olyan úr, amelyet csak a hit mindenható ereje képes áthidalni. Krisztus második eljövételét tehát nem úrutazásnak, vagy valamilyen más, Krisztusban végbemenő változásnak kell elgondolnunk. Nem Krisztus, hanem az üdvözültek fognak átalakulni – a Krisztus hasonlatosságára. Krisztus már a feltámadásakor elérte eszkatológikus tökéletességét, mi azonban csak akkor, amikor a mi halandó testünket is az Ő dicsőséges testéhez hasonlóvá alakítja a Lélek (Fil 3, 21). Ekkor szűnik meg a köztünk és közte fennálló létbeli aránytalanság, ekkor leszünk a szó teljes értelmében dicsőséges Testének tagjaivá; megdicsőült emberségünkön keresztül közvetlenül látni fogjuk a megdicsőült Krisztust, és Őáltala, Ővele és Őbenne az Atyát. Pál mondása akkor teljes értelemben alkalmazható lesz Krisztus minden tagjára és az egész Egyházra: „Élek ugyan, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2, 20). Az eszkatológikus Egyházban tehát a megváltottak mindegyike és egész közössége Krisztus istenfiúi létében, tudatában és tevékenységében részesül. Az Atyát úgy fogjuk színről színre látni, mint a Fiú, úgy fogjuk imádni és szeretni, mint a Fiú, és minden megváltott embert is a Fiún keresztül fogunk ismerni és szeretni. Krisztus lelke, szíve, teste, egész valója valóban a miénk lesz, mint örök, soha meg nem érdemelt ajándék [130].

Ezt a *totus Christus*-t, akiben a megtestesült Fiú él, megnyilvánul és működik, nem szabad panteista módon felfognunk. Amint láttuk, a Krisztussal való egyesülést a Szentlélek eszközli. Ő pedig mind Istenben, mind a teremtésben a személyeket autonóm személyvontuk tiszteletben tartásával egyesíti. Amint az Atya és a Fiú a Lélekben megtartják személyi különbségüket, hasonlóképpen a Szentlélek egyesítő ereje nemcsak megőrzi, hanem kibontakoztatja minden emberi személy egyedi gazdagságát. Mindannyian az egy Krisztus képmását valósítjuk meg magunkban, de nem másoljuk. A Lélek által mindannyian Krisztus, a transzcendens minta (archetípus) kimeríthetetlen gazdagságából merítünk, de éppen ezáltal valósítjuk meg egyedi és senki mással be nem helyettesíthető személyiségünket.

Amint az üdvözült egyén a Lélekben Krisztushoz hasonlóan bontakoztatja ki saját autonóm személyiségét, ugyanazon Lélek által az üdvözültek egész Egyháza éppen a Krisztussal való egységben nyilvánítja ki a Krisztustól különböző, egyetlen „személyekfölötti személy” voltát. Amint említettük, az Egyháznak ezt a Krisztussal szembeni közös személyazonosságát fejezi ki az „Asszony” (szűz, menyasszony és anya) szimbóluma. Ti., az Egyház nem „szívódik fel” Krisztusban; mind a Krisztussal való egysége, mind a Tőle való különbözősége a Krisztussal való személyes szeretetkapcsolatban gyökerezik. Az Isten üdvösség tervének a végcélját tehát nemcsak a *totus Christus*, a „teljes Krisztus” kifejezés határozza meg, hanem Krisztusban de Krisztustól megkülönböztetve az egyetemes Egyháznak, mint tökéletes Menyasszonynak és Anyának a szimbóluma is.

Máriában már mindez páratlan tökéletességben megvalósult. Az idők végén pedig Mária gazdagságában fog részesedni az egész üdvözült emberiség.

Az Isten tervében tehát paradox módon megfordul a nő és a férfi viszonyának történeti jelentése [131]. Az emberi történelemben idáig legtöbbször a férfi uralkodott az asszonyon, és csak alárendelt szerepet engedett neki. Isten terve szerint azonban, amennyiben az Egyház Krisztushoz hasonlóan „tökéletes férfivá” érik, Krisztusnak, mint fejnek teljesen alá van vetve. De amennyiben Krisztus az Egyházat, és rajta keresztül az egész Teremtést, mint önmagával szemben szabad, autonóm „partnert” akarja, annyiban kapja az Egyház, illetve a Teremtés a Menyasszony és Anya elnevezést. Igaz ugyan, hogy a Teremtés nem önmaga erejéből, hanem a Lélek kegyelméből lesz Krisztus számára szép és kívánatos jegyessé. De az Asszony

szimbólumával kifejezett misztérium mégis abban áll, hogy a Teremtés, **mint** Teremtés lesz a Krisztus örök gyönyörűsége. Sőt, amennyiben az Asszony a megtestesült Isten Anyja lesz – Mária test és Lélek szerint, az Egyház a Lélek szerint –, annyiban a Lélek kegyelme az Asszonyt bizonyos szempontból Isten fölé is emeli. A Lélek erejében Ő szüli meg az Isten Fiát nemcsak a történelemben, hanem minden üdvözültben is. A Teremtésnek ez a Lélek kegyelméből a Teremtő fölé emelt méltósága, és Isten számára is kívánatos szépsége nyilvánítja ki azt, ami számunkra az isteni mindenhatóságnál is felfoghatatlanabb: az Isten szeretetből fakadó alázatosságát [132].

A fenti három, egymást kiegészítő szempont alapján tehát a következő módon foglalhatjuk össze a megváltottság teljességét: A Szentlélek által egészen megszentelt emberiség egyszerre az „Asszony”, aki Krisztus szüzi jegyese, és Mária istenanyai méltóságának részese, ugyanakkor a férfi Krisztus „Teste”, amelyben az egyetlen Fiú szereti és imádja Atyját. Így teljesül be Krisztus uralkodásának célja: az (Atya)isten lesz minden mindenben (1Kor 15, 28).

Mindebből nem következik – amint egyes szentatyák képzelték –, hogy az örökkévalóságban megszűnik a nemek különbözősége. Ha férfi- és nővöltünk testünktől elválaszthatatlan, testünk pedig személyiségünk szerves része, akkor a feltámadás után az eszkatológikus állapotban is férfiak, illetve nők maradunk [133]. De a nemek különbözősége nem fogja megakadályozni, hogy mind a nők, és mind a férfiak a maguk módján megvalósítsák önmagukban az egyetlen szüzi Menyasszony és az egyetlen Szűzanya magatartását és tevékenységét: mindannyian szeretetből átadják testüket és lelküket Krisztusnak, és egymás számára a bennük élő Krisztust közvetítik. Hiszen nemcsak közvetlenül fogjuk az Atyát Krisztusban színről színre látni, hanem egymás krisztusbírázásában is közvetlenül és teljes mértékben részesedni fogunk [134]. Ugyanakkor a nemek különbözősége annak sem mond ellent, hogy mind a férfiak, és mind a nők a maguk módján olyannyira a megdicsőült férfi „Krisztusba öltözzenek”, hogy az örökkévalóságban az egyetlen Krisztus, a Fej és a Test leheli vissza Lelkét Atyjának, és adja át minden üdvözültnek [135].

## 5. Az anyagi világ „megváltása”

A kinyilatkoztatás nem sokat mond az új, eszkatológikus kozmoszról önmagában, inkább az Istenhez, Krisztushoz és emberhez való új viszonyát sejteti. Ezért itt a kinyilatkoztatás adataiból kiindulva, csak erre az új viszonyra vonatkozó, többé-kevésbé valószínű következtetéseket vázolhatunk fel [136].

Az Ó- és Újszövetség egybehangzó tanítása szerint az „Úr napját”, vagyis az emberi történelem befejezését, az ítéletet és az új teremtés végleges kialakulását kozmikus katasztrófa fogja kísélni. „Az első ég és az első föld elmúlt, a tenger nincs többé” – mondja a Jelenések könyve (21, 1). Az evilági emberi életet meghatározó anyagi világ „felbomlik”, „tűzben ég el” (2Pét 3, 10-12). „Mi azonban új eget és új földet várunk az Ő ígérete szerint, amelyben igazság lakik” (2Pét 3, 13; vö. ApCsel 3, 21; Róm 8, 19-20; Jel 21, 1).

Ha az ember lelki, de valóságos testben támad fel, szüksége van a feltámadt testnek megfelelő anyagi világra. A Szentírás azonban a régi kozmosz felbomlását nem úgy érti, hogy ez egy új, semmiből való teremtést tenne szükségessé. A két világ között nemcsak különbség, hanem folytonosság is van. Az utóbbit Jézus és Mária megdicsőült teste garantálja. Ők ketten, a testben megdicsőült Istenember, és a testben mennybe felvett Istenanya (az egész eszkatológikus Egyház szimbóluma és kezdete), jelzik, hogy az ő szent testükben a mi világunk anyaga nem semmisült meg, csupán átalakult. Jézus és Mária testének nem kellett elporladnia, nem kellett az élettelen anyagi világ törvényeinek uralma alá kerülnie, mivel testük soha nem vált a bűn eszközévé. Mi azonban testünkön keresztül az anyagi világgal visszaélve vétkeztünk. Az első „gyilkos testvér botja zuhanásától” kezdve Hirosima és Nagasaki atombombával való elpusztításán át az állandó környezetszennyezés beláthatatlan következményeiig, az ember rossz

célokra is felhasználta a természet feletti hatalmát. A civilizáció haladásával az anyagi világ egyre nagyobb jó, és egyre veszélyesebb rossz eszközévé válik.

Az anyagi világgal való visszaélés nemcsak azt jelenti, hogy anyagi eszközökkel ártunk egymásnak. A bűnbeesés óta a kozmosz többé nem egyértelműen vezet el az igaz Isten ismeretéhez. Bár Isten hatalma, bölcsessége és nagysága továbbra is felfedezhető benne, a bűnös ember számára megszűnik a világegyetem transzparenciája. Az anyagi világ hatalmas méretei és titkai, ahelyett, hogy Istenhez vezetnék, lenyűgözik, foglyul ejtik az embert. Primitív fokon, a többistenhitben a természet erőit, a napot, holdat és a földet isteníti; a filozófiai gondolkodás további fejlődésével a panteizmusban a természet egészét. De az az agnosztikus tudós is, aki egész életét úgy szenteli a természet tanulmányozására, hogy érzéketlenné válik a személyes Istennel való találkozásra, a természetimádás kelepcéjébe esik. Ugyanakkor paradox módon a bűnös ember önkényesen meg akar szabadulni anyagi természetének következményeitől: az egészségtelen életmód, a fogamzásgátlás, a mesterséges megtermékenyítés, a gyermek laboratóriumban való előállítás mind megannyi kísérlet arra, hogy az ember testi voltát megtagadja.

Mindebből talán jobban kiderül, miért kell a bukott ember testének porrá és hamuvá válnia, visszatérnie a földbe, ahonnan vétetett. Itt is áll a közmondás: „ki miben vétkezik, abban bűnhődik”. Az ember visszaélt az anyagi világgal, és ez az istenített vagy megvetett anyagi valóság – S. Weil szavaival – a szenvedésben és halálban egész súlyával az emberre zuhan, és porrázúzza [137]. A test szétesése, részeinek az anyagi világ egészébe való integrálódása az üdvözült embernek azonban nemcsak büntetés, hanem „gyógykezelés” is, a megdicsőüléshez vezető út szükséges állomása. Az Istennel egyesült, de testétől megfosztott lélek ugyanis nem veszti el az anyagi testre való transzcendentális ráirányultságát [138]. Az üdvözült lélek is csak testtel együtt lehet teljes ember. Mivel azonban elporladó teste az egész kozmosz integrális része lett, a lélek nemcsak az Isten felé, hanem a kozmosz felé is „kitárul”, többé már nem vetheti meg az emberi lélek lényeges anyaghoz kötöttségét. Ebben a viszonyban már nincs semmi torzulás, illetve visszaélés. Amint az üdvözült lélek új módon van jelen földön küzdő embertársai között, és hatékonyabban segíti őket közbenjárásával, mint földi életében tette, hasonlóképpen új módon fogadja el az anyagi világot is, és várja nemcsak saját teste megdicsőülését, hanem az egész anyagi világnak a bűn szolgálatától való felszabadulását. A szentatyák tanítása alapján igen valószínű, hogy a kozmoszsal való új kapcsolat az általános feltámadáskor lesz tökéletessé. A régi kozmoszsal szemben az „új ég és új föld” többé már nem létünket fenyegető kaotikus erő [139], hanem a szó egészen radikális értelmében otthonunkká válik. S ez az otthon a Krisztus megdicsőült testéhez hasonult testünk „kiterjesztése”, a Krisztus Szentlelkétől megszentelt lelkünk önkifejezése lesz. Ilyen értelemben Maximus Confessor kozmikus krisztológiája ma is aktuális. Krisztusban az ember újra *sündesmos*-szá, összefogó kapoccsá válik Isten, a szellemi és anyagi világ között: Krisztus Lelkének erejével az emberi lélek testén keresztül az egész anyagi világot is egyesíti Krisztussal. Így elmondhatjuk, hogy az emberen keresztül az egész anyagi világ végső, személyekfeletti szubjektuma (létalánya) is Krisztus lesz.

Ebben az új, eszkatológikus állapotban az anyagi világ többé már nem akadály az Isten megismerésében; elveszti „homályos tükör” jellegét, és Istent közvetlenül nyilatkoztatja ki. Nyilván az Isten közvetlen színelátása (és az ebből következő teljes egyesülés a szeretetben) az örök élet lényege. De a Teremtés, és konkrétan, az anyagi világ nem válik számunkra fölöslegessé. Az Istent nemcsak önmagában, hanem testvéreinkben és az anyagi világban is látni, csodálni és szeretni fogjuk. Fordítva is áll: testvéreinket és az anyagi világot csak Istenben fogjuk egészen megérteni, csodálni és szeretni. Az Isten színelátásában az anyagi világ titkait „belülről”, az Isten szempontjából ismerjük meg, és ezzel istenélményünk új dimenzióval gazdagodik. Hiszen az Isten végtelen nagyságát jobban látjuk, ha megértjük, hogyan tudja bölcsességét, szépségét és nagyságát az Ő abszolút szellemi lététől legkülönbözőbb, véges anyagi valóságban kifejezni. Így az Istenben tárul fel az anyagi világ végső értelme, és e titkok



ismerete az Isten bölcsességét új fényben világítja meg [140]. Hegelnek nincs igaza abban, hogy Isten az anyag teremtésén keresztül tér vissza önmagához, és válik Abszolút Szellemmé. De a mi ismeretünknek még az eszkatológiában is szüksége van arra a dialektikára, amely Istenben ismeri meg a világot, és a világban az Istent, és a két pólus közötti ingajarat feszültségében lesz istenlátása egyre teljesebbé.

Az eszkatológikus ismeret szentháromságos struktúrája megfelel földi életünk istenélményének. Az Atya önmagában láthatatlan, de a megtestesült Fiúban, saját tökéletes képmásában válik láthatóvá a Szentlélek által. Tehát akár önmagában, akár testvéreinkben, akár az anyagi világban látjuk az Istent, mindig a Fiút látjuk a Szentlélek világosságában; a Fiú azonban az Atyához vezet: a Fiún keresztül az Atyát, mint Atyát, tökéletesen megismerjük, hiszen a Fiú az Atya egylényegű önkifejezése.

Az anyagi világ azonban nemcsak ismereteket közvetít, hanem az isteni élet teljességét is. A kettő elválaszthatatlan egymástól: az Isten színelátása és szeretete lehetetlen az isteni életbe való felemelés nélkül. Másrészt az Isten szerető megismerésében teljesedik ki az isteni életbe való részesedésünk. Ezt a kettős szerepet a szentségi rend, és mindenekelőtt az Eucharisztia már a földi életünkben elővételezi. Ti., a szentségi rendben anyagi valóságok jelzik és közlik Krisztus kegyelmét, és az Eucharishtiában személyes jelenlétét. A szentségek a szó szoros értelmében ugyan megszűnnek az eszkatológiában, amennyiben a földi életben az anyagi jel nemcsak rámutat a kegyelmi valóságra, hanem azt el is rejti. Pl. az Eucharishtiában a kenyér és bor színe jelzi ugyan Krisztusnak, mint áldozati eledelnek a valóságos jelenlétét, de csak a hívő számára nyilatkoztatja ki. Az eszkatológiában azonban az egész anyagi világ eltelik Isten dicsőségével és ismeretével (Iz 6, 1; 11, 9): többé már nem rejti, hanem kinyilvánítja Krisztust, és Krisztuson keresztül az Atyát. A Páli levelek alapján így is mondhatnánk: Krisztus által Isten lesz minden mindenben (vö. 1Kor 15, 28; Kol 3, 11).

Az egyik misztérium a másikat magyarázza: Krisztus teste nem szűnik meg test lenni az eszkatológiában; sőt éppen azáltal éri el végső tökéletességét, hogy a megdicsőült test már nem akadályozza, hanem közvetlenül sugározza istenségének teljes ragyogását. Amint könyvünk biblikus részében tárgyaltuk, Krisztus feltámadt testét a maga teljes valóságában látni annyit jelent, mint Istent színről színre látni. Sőt az Isten színelátásához a Krisztus teste az egyetlen út. Hasonló (de nem azonos) értelemben mondhatjuk, hogy az eszkatológiában az emberen keresztül Krisztussal egyesült kozmosz is közvetlenül sugározza Krisztus dicsőségét. De ezzel nem szűnik meg anyagi valósága, hanem éppen ebben a szerepben éri el Istentől rendelt végső tökéletességét. Így egyesül az *ima* és a *summa*, a legalacsonyabb rendű a legmagasabbal, az anyagi világ az Abszolút Szellemmel.

## Jegyzetek

- 1 Egzisztencián az ember tudatos, szabad döntésekkel meghatározott életét értem.
- 2 A bűnbeesés után született gyermekek ártatlanok annyiban, amennyiben szabad akarattal semmilyen személyes bűnt nem követtek el. De az eredeti bűn állapotában, azaz megszentelő kegyelem nélkül születnek. Ez az állapot analóg értelemben, de mégis bűnnek mondható, mivel ellentétben áll Isten minden embert önmagával közösségre hívó akaratával.
- 3 Itt a Római levelet követve (1-2. fejj.) csak a történelemben ható bűn hatását vizsgálom, hiszen a megváltás módja így válik érthetővé. A valóságban kezdettől fogva, Krisztus keresztye előtt is, de Krisztus eljövendő megváltása miatt, Krisztus kegyelme már elkezdte működését a lelkekben.
- 4 Nem egészen azonos a helyzet a széppel: még a bűnök rabságában magát otthonérző ember is képes esztétikai élvezetre, amint ezt a renaissance és a modern művészet története

bőségesen illusztrálja. Csak a legfőbb, isteni szépség és a lelki értékek szépsége iránti érzékenység vész ki a bűnös lelkéből.

5 Nyilván a bűnös környezet és a bűnre hajlamosító genetikai örökség nemcsak tehertétel az újszülött számára, hanem később a felnövő gyermek Isten előtti erkölcsi felelősségét korlátozó, egyes esetekben azt megszüntető körülmény.

6 A jó irányában való alapvető döntések sorozata, az isten- és emberszeretet kifejlesztése egyszerre szabad önteremtés és a szabad döntést lehetővé tevő isteni kegyelem ajándéka. Az isteni kegyelem aktuálja az ember önteremtő szabadságát. A bűn önromboló tettei azonban, amennyiben bűnös tettek, egyedül az emberi szabadakarat okozatai.

7 Amint mondtuk, igen gyakran az önbecsülés hiánya és annak kompenzációja nem egyéni bűnökből származik. Ha a kisgyermek nem kap elég föltétlen szeretetet és megbecsülést azoktól, akik legközelebb állnak hozzá, súlyos kétségei lesznek saját személyes értékéről és szeretetreméltóságáról. Minden gyermek – különböző módon és mértékben – hordozza mások bűneinek a terhét, még mielőtt bármilyen személyes bűnt elkövethetett volna.

8 A formát itt nem tomista értelemben használom, bár azt a tomista meglátást fejezem ki mai nyelven, amely szerint a lélek a test formája: a kettő együtt alkot egyetlen valóságot.

9 Mindez nyilván nem szükségképpen vonatkozik a váratlan, hirtelen, álomban bekövetkező halálra, de nem zárhatjuk ki azt a feltételezést, hogy a test és lélek szétválása minden esetben szükségszerűen tudatos folyamat.

10 Vö. K. Rahner, „Salvation” *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi* (New York: Seabury, 1975), 1519. o.

11 Nyilván az isteni mindenhatóság ezt az utat is választhatta volna, de akkor nem alkalmazkodott volna az ember természetéhez és konkrét helyzetéhez.

12 Ebben Szent Anzelm, amint láttuk (218-221. o.), mély szentírási meglátást dolgozott fel.

13 Mindebből látható, hogy a megtestesülés motívumainak vizsgálatában elsősorban Szent Tamást követtük, aki szerint a megtestesülés a bűnbeesésre adott, öröktől fogva elhatározott isteni válasz. Nyilván nem zárhatjuk ki Duns Scotus feltételezését, amely szerint a Fiú a bűnbeesés nélkül is megtestesült volna, hogy az emberiséget önmagával egyesítse. Az is világos, hogy megváltásunk célja nemcsak a bűn okozta többszörös meghasonlás visszafordítása, hanem a Szentlélek révén Krisztus Testébe való beépülés, hogy Krisztusban együtt dicsérhessük az Atyát. De a megtestesülés konkrét formája, mint a Fiú önkiüresítése, és a bűn terhének kezdettől fogva való hordozása mégiscsak a bűn következménye.

14 A „goel” feladata, hogy megvédje a család érdekeit, pl. nem engedi a családi birtok elvesztését, kiváltja a rabszolgaságba került családtagot, oltalmazza az özvegyet, megbosszulja a meggyilkolt rokon véréért. lásd *DBT*, 309. o.

15 Vagy Isten, ha feltételezzük a nesztoriánus krisztológia gyakori következményét, a modalista szentháromságtant: Atya, Fiú és Szentlélek tulajdonképpen egy személy, de ez az egy isteni személy három különböző módon mutatja meg magát.

16 Ezt elkerülendő, a nesztorianizmusra hajló teológusok gyakran elvetik a Krisztus valóságos eucharisztikus jelenlétében való hitet.

17 Küng pl. azt állítja, hogy Jézus „az Isten arca, illetve tekintete” (*On Being a Christian* [Garden City: Doubleday, 1976], 444. o.); Macquarrie Jézust a „Lét gyújtópontjának” nevezi, amennyiben „összegezi és megvilágítja azt a jelenlétet, amelyet homályosan az egész világmindenség közvetít” (*Jesus Christ in Modern Thought*, 381. o.).

18 *Prae-existentia* szó szerint „előlélet”-et jelent. Természetesen nem időre vonatkozik, hanem azt jelzi, hogy a Fiú személye már a megtestesülés „előtt” az isteni lét rendjében öröktől fogva létezett.

19 „Reemergence of the Human, Critical, Public Jesus”, *Theol. Studies* (50) 1989, 480. o. Hellwig nehézségét még részletesebben a holland P. Schoonenberg már jóval korábban megfogalmazta: *The Christ. A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and*

*in Jesus Christ* (New York: Herder, 1971). Schoonenberg elgondolásának kritikáját lásd R. Kereszty, „The Pre-existence and Oneness of Christ”, *Am. Eccl. Review* 167 (1973), 30-642. o. Hasonló nehézségek miatt szkeptikus az *unio hypostatica* megfogalmazásával kapcsolatban J. Moingt, *L’homme qui venait de Dieu* (Paris, Cerf, 1993). Bírálataát lásd L. Renwart, „Le »motif« de l’Incarnation” *Nouv. Revue théol.* 116 (1994) 883-886.

20 Minderről részletesebben lásd W. J. Hill, *The Three-Personed God. The Trinity As a Mystery of Salvation* (Washington: Cath. Univ. Press, 1982), 185-216. o.

21 „Immanens” ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy Isten önmagában Szentháromság, nemcsak a teremtéshez való viszonyában.

22 Vö. A. Grillmeier, „Moderne Hermeneutik und altkirliche Christologie”, 528-538; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Matthias-Grünwald V, 1982), 322-354. o.

23 Boldog magyar nyelv, amelynek személyes névmásai nem különböztetnek férfi és nő között. Mennyi fölösleges és végső fokon tragikus teológiai összecsapástól szabadít meg minket. A Szentírás feminista kritikájának különböző válfajairól lásd F. Martin, „Feminist Hermeneutics: An Overview” *Communio* 18 (1991) 144-163, 398-424.

Sok zavart keltett Amerikában E. Johnson könyve: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad 1992), bár tartalma közelebb van a katolikus hithez, mint amint a könyv címe alapján gondolnánk.

L. Bouyer, *The Seat of Wisdom* (Chicago: Regnery, 1965) korát megelőzve továbbra is a legfontosabb könyv ezen a területen. Hitelesen mutatja be az asszony szerepét az üdvösségtörténetben, és a női tökéletességek jelentését és jelentőségét az Isten misztériumában. Újabb könyve: *Woman in the Church* (San Francisco: Ignatius, 1979).

24 Héberben az anyaméh és az anyai szeretet („womb-love”) ugyanaz a szó. Lásd E. Johnson, „The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female” *TS* 45 (1984) 447. o.

25 A Bölcsesség az Ószövetségben azonban elsősorban a Törvényt, az isteni akarat kifejezését jelenti; ennyiben aligha mondható feminin jellegű tulajdonságnak.

26 Köztudomású, hogy éppen a gnosztikus spekuláció dolgozta ki az egymást kiegészítő hím- és nőnemű isteni kettősségek rendszerét.

27 *Sermo de Circumcisione* 3,3 & *Sermo in Nativitate B. Mariae* 1. Az Atyaisten transzcendens atyasága, amely az anya szerepét is magában foglalja, többé-kevésbé tudatos maradt az egész teológia történet folyamán. Congar idézi Bérulle bíborost: „Isten betöltötte az Atya és az anya szerepét is, amennyiben a (Fiút) önmagában nemzette, és méhében hordozta” (Bérulle, *Les grandeurs de Jésus*, 10 köt. szerk. J. P. Migne [Paris, 1856<sup>2</sup>]), 355 o.

28 *Sermo super Cantica* 32,2.

29 Vö. Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 3. köt. (New York: Seabury, 1983), 155-164. o.; E. Johnson, „The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female” 457-460.

30 Ha a házastársak szeretetből vállalják a gyermekáldást, Isten teremtő és atyai szeretetében részesednek.

31 A hagyományos skolasztikus *theologia naturalis* nem kezelte elég kritikusan a neoplatonikus örökséget, amennyiben Istenről csak szellemi tökéletességeket állított a szó szoros értelmében. Az anyagi világ sajátos tulajdonságait pedig csak metaforikusan. Ebben az összefüggésben azonban a kinyilatkoztatás központi misztériuma, az Isten atyasága csak metaforikus, képletes értelemben állítható Istenről. A keresztény hit szerint azonban Isten minden földi Atyánál végtelenül valóságosabb és tökéletesebb Atya. Egyedül ő az Atya a szó legteljesebb értelmében, és minden földi atyaság csak annyiban atyaság, amennyiben az Istenében részesedik. Tehát a megtestesült szellem világa az Isten misztériumának sokkal mélyebb megértéséhez nyitja meg az utat, mint a pusztán szellemi tulajdonságok elemzése.

32 Azért beszélünk *ún.* férfi és női tökéletességekről, mert amint láttuk, csak viszonylagos, statisztikai, de nem kizárólagos értelemben férfi, illetve női tulajdonságok.

33 Olyan kiváló katolikus teológusok, mint Y. Congar, úgy próbálják a tritheizmus veszélyét elkerülni, hogy a feminin vonásokat „attribuálják” a Szentléleknek, azaz neki tulajdonítják, nem tagadva, hogy a valóságban mind a három Isteni Személy tökéletességei. A kérdés azonban az, hogy az *attributio* mond-e bármit is az isteni valóságról. Ha igen, akkor szükségképpen a többistenhit zsákutcájába vezet; ha nem, akkor van-e értelme ilyen állításnak? Eddig a pontig egyetértek E. Johnsonnal: a női és férfi tökéletességeket analóg értelemben egyenlően kell állítanunk az egy isteni természetről. Azonban Johnson nem veszi figyelembe, hogy a férfi és női tulajdonságok elsősorban relációkra vonatkoznak, és ennyiben másképpen állítandók minden egyes Isteni Személyről (vö. „The Incomprehensibility of God”, 454-465. o).

34 Az atyák szerint a Szentlélek az Atyától származik a Fiún keresztül (a régebbi formula), vagy pedig az Atyától és a Fiútól származik (későbbi, főleg a nyugati egyházban elterjedt formula). Mindkettő lényegében ugyanazt az igazságot fejezi ki. Az első megfogalmazásban a hangsúly azon van, hogy a Fiú az Atyától kapja azt, hogy a Szentlélek forrása legyen. A második meghatározás csupán azt állítja, hogy az Atya és Fiú közös forrása (*co-principium*-a) a Léleknek. De a második formula szerzői is elismerik, hogy a Fiú mindenét az Atyától kapja, tehát azt is, hogy a Lélek forrása legyen. Lásd DS 1300-1302.

35 Lásd Richardus a S. Victore, *De Trinitate*, 1, 1-16.

36 Ebben a részben sokat köszönhetek H. Mühlen könyvének: *Der heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster, 1966.

37 Vö. W. Kasper, *Jesus der Christus*: „die je grössere Einheit (bedeutet) die Freisetzung in je grösseren Eigenstand” (286. o).

38 *Quaestiones Disputatae V. De unione Verbi incarnati*, 1.

39 Részletes bibliográfiát lásd cikkemben, „Psychological Subject and Consciousness in Christ” *Communio* 11 (1984) 258-277.

40 B. Lonergan, *De constitutione Christi ontologica et psychologica. Supplementum*. (Róma: Gregoriana, 1964<sup>4</sup>); – *Insight. A Study of Human Understanding* (New York: Longmans, 19582) 320-328. o.

Jézus reflexív önismeretének megértésében felhasználtam H. U. von Balthasar gondolatait is. Vö. *Theodramatik II/2 Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes V., 1978); 137-167. o.

Jóllehet különbözik Lonergan felfogásától, fontos tanulmány: K. Rahner, „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi”: *Schriften zur Theologie*, 5. köt. (Einsiedeln: Benziger, 1962) 222-245. o.

Lonergan kiindulópontja ez a kérdés: mit jelent az a tény, hogy az emberré lett Ige valóságos emberi tudattal rendelkezik? Rahner kérdése ezzel szemben: hogyan éri el az *unio hypostatica*-ba felvett emberi lélek az isteni Igét? Szerintünk Rahner kérdésfelvetése eleve lehetetlenné teszi a helyes válasz elérését. A tomista és a modern személyfogalom viszonyáról lásd F. Bourassa, „Personne et conscience en théologie trinitaire” *Gregorianum* 55 (1974) 471-493, 677-720. o.

41 Szándékosan beszélünk itt pszichológiai személyről, vagy tudatalanyról, nem pedig „én”-ről. Az „én” ugyanis nem egyértelmű fogalom. Jelentheti elsősorban a tudatalanyt, azt, aki önmaga tudatára ébred. Ennyiben jelentése azonos a pszichológiai személyével, illetve tudatalanyával. De az „én” gyakran elsősorban azokat az intuitív, vagy többé-kevésbé megfogalmazott tudattartalmakat jelzi, amelyekben a pszichológiai személy saját valóságát ragadja meg. Természetesen ez a megkülönböztetés ugyanannak a konkrét valóságnak két mozzanatát jelzi, amely mindig egybefonódik. Hiszen nincs öntudat **tudat** nélkül, sem tudat **öntudat** nélkül. Arra a kérdésre tehát, hogy a földi Jézusnak volt-e igazi emberi énje, mind a két értelemben igennel kell felelnünk. Hiszen az isteni Ige úgy tette magáévá az emberi természetet, hogy ezáltal maga az Ige lett emberré. Ezért Jézus énje (mind tudatalany és mind tudattartalom értelmében) igazi emberi ént jelöl, mivel emberi tudatán keresztül Jézus önmagát, mint embert

tapasztalja meg. De ugyanakkor ez a valóságos emberi én mint tudatalany – különböző helyzetekben különböző módon és mértékben – mindig megragadja emberi tudatán keresztül önmagának isteni alapját; azaz emberi módon tudatában van istenfiúságának (pl. a hegyi beszéd „Én pedig mondom nektek” visszatérő refrénjében az „én” az ember Jézus Mózes felülmúló isteni tekintélyét hangsúlyozza). Szerintünk Parente-nek igaza van annyiban, amennyiben Jézusban csak egy „én”-t tételez fel (P. Parente, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1952). De nem veszi észre, hogy Jézus emberségét csonkítja meg azzal, hogy ezt az „én”-t pusztán isteni „én”-nek tekinti. Azt sem látja, hogy Jézus emberségének a Fiú emberségévé tétele nem kisebbiti, hanem ellenkezőleg, lehetővé teszi ennek az emberségnek a teljes pszichológiai kiteljesedését.

42 Itt nyilván normális tudatéletről beszélünk; nem foglalkozhatunk az éntudat klinikai zavaaraival.

43 Persze vannak olyan testi vagy lelki folyamatok, amelyek nem tudatosak: pl. az anyagcsere folyamata, vagy a felhalmozott tudás, illetve élmények tudatalatti feldolgozása.

44 „The presence of the subject to himself” Lonergan leírásában, „Bei-Sich Sein” Rahner szerint.

45 „Probleme der Christologie von heute” *Schriften*, I. köt. 178. o.

46 Lásd B. Lonergan, *De Deo Trino* (Róma: Gregoriana, 1964) 196-208. o.

47 Nem alkalmazható erre az állításra a szokásos ellenvetés: hogyan érheti el a véges emberi tudat a végtelen Istent, mint saját emberi tudatának tudatalanyát? Ezért tételezi fel Galtier Jézus lelkében a visio beatificá-t, amelynek fényében az ember Jézus kezdettől fogva tudatában volt istenségének. Ez azonban Galtier szerint kívülről kapott „tárgyi” tudás, nem az emberi tudat konstitutív része (lásd P. Galtier, *L'unité du Christ. Etre-Personne-Conscience.*, Paris, 1939). Lonergan szerint azonban Jézus emberi tudatának alanya a megtestesült Ige. Tehát az Ige, mint ember emberi tudatán keresztül éri el önmagát. Hogy ez hogyan lehetséges, nem tudjuk: része a megtestesülés misztériumának. De nem ütközik nyilvánvaló logikai ellentmondásba, mint a Galtier által megkérdőjelezett állítás, mivel a végtelen isteni személy tapasztalja meg önmagát véges emberségén keresztül.

48 Mindez azonban csak teológiai következtetés, nem dogma, sőt nem is közvetlenül hivatalos egyházi tanítás. XII. Piusz *Sempiternus Rex* enciklikájának végső, hivatalos kiadása szándékosan nyitva hagyta az itt tárgyalt kérdéseket: lásd DS 3905.

49 Ebben Lonergan nem tudott megszabadulni a neo-skolasztika örökségétől, amely a két természetnek az Isteni Személyhez való viszonyát úgy szemléli, mintha a földi Jézus és a feltámadt Jézus közötti különbség teológiailag elhanyagolható lenne.

50 Lonergan ezt így soha ki nem mondja, de olvasóját erre a következtetésre kényszeríti.

51 Vö. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik II/2 Die Personen in Christus*, 191-209. o.

52 „Lélektől lélekig”.

53 A *potentia obediens* skolasztikus fogalom: a teremtmény Istennel szembeni ellenállásmentességét jelenti arra nézve, hogy Isten természetes képességein felüli működésre, illetve létre képesítse, de úgy, hogy ezzel a teremtmény nem kerül szembe önmagával, hanem beteljesedik.

54 Lásd K. Rahner, „Probleme der Christologie von heute” 200-206. o.

55 Lásd 1Kol 1, 15 és Zsid 1, 3.

56 Hogy fölöslegesen ne bonyolítsuk a kérdést, itt eltekintünk a Szentlélek szerepének a megvilágításától. De másutt majd kifejtjük, hogy a Fiú és Atya mindig a Szentlélek révén vannak egymásban, és az Atyának a Fiú által közvetített szeretete a Szentlélek révén lesz az embereket belülről átalakító, megszentelő energia.

57 Ezt az összefüggést (az Istennek adottság és emberekért való *pro-existentia* kapcsolatát) – amint a történeti részben láttuk – Bonhoeffer nem világította meg.

58 Vö. Ef 4, 14; Antióchiai Szent Ignác, Róm 6.

59 Vö. H. U. von Balthasar, *Theodramatik, II/2 Die Personen in Christus*, 181-183. o.

60 Lásd erről részletesebben K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg: Herder, 1958).

61 Az Egyház következetesen ellenállt minden olyan elképzelésnek, amely Jézus emberi létének és királyságának időhatárt szabott. Vö. *DS* 150, 152 (15).

62 Szent Ágoston gondolatát követve Nagy Szent Leó tömören és pontosan így fogalmazta meg a misztériumot: „*ipsa adsumptione crearetur*”; Isten azzal teremtette meg a Fiú emberségét, hogy saját emberségévé tette (*DS* 298).

63 Vö. S. Weil, „Human Personality” *The Simone Weil Reader*, kiad. G. A. Panichas (New York: D. McKayCompany, 1977) 313-339. o.

64 Vö. *S. T.* III, Q.4. a. 1; I, Q. 64. a. 2.

65 Hogy az angyalok test nélküli tiszta szellemek, csak a középkor második felében lett általánosan elfogadott meggyőződés. A katolikus Egyház katekizmusában (1992) mint egyházi tanítás szerepel. A szentatyák és több középkori teológus is úgy gondolta, hogy az angyalok nálunk hatalmasabb szellemi lények, de valamilyen „szellemibb”, halhatatlan testtel is rendelkeznek.

66 Ezért a halálban egyetlen szubjektív halálos bűn, vagy a kegyelemmel való együttműködés egyetlen döntő aktusa meghatározhatja végső sorsunkat.

67 Ez a megosztottság azonban fordítva is áll: egyetlen jó aktusunkkal sem tudunk maradék nélkül azonosulni.

68 Elvben, mivel gyakorlatban az egyén annyira „megátalkodhat a rosszban”, hogy csak a kegyelem csodája mentheti meg a kárhozattól.

69 Lásd 54-56; 86-88. o. Teilhard de Chardin krisztológiájáról lásd C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (New York: Harper & Row, 1960); vö. K. Rahner, „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung” *Schriften*, 5. köt. 183-221. o.

70 Itt elvonatokozom attól a kérdéstől, hogy vannak e más értelmes anyagi létezők a világmindenségben, és csak a meglévő tudásunkra támaszkodom.

71 Vö. *S. T.* III, Q. 3. a. 7.

72 Ne felejtjük, hogy a hindu és buddhista vallásban a „megtestesülés” fogalmát csak igen tág értelemben használhatjuk.

73 Igaz ugyan, hogy a hinduizmusban Krishna és Rama a személyes isten, Vishnu emberi formái (avatar), de Vishnu végső fokon nem más, mint a személytelen Abszolútum (Brahman) egyik konkrét megnyilvánulása.

74 Ha logikusan végiggondoljuk a többszörös megtestesülés következményeit, több különböző, egymással nem azonos eucharisziát is fel kell tételeznünk, hiszen a tényleges eucharisztia elsősorban az ember Jézus testét és véréit tartalmazza; istenségét csak embersége következtében.

75 „Evil” *The Simone Weil Reader*, 383. o.

76 Uo.

77 A következő fejezetben világos lesz a különbség Mária és Jézus emberközelsége között. Jézus Máriánál is mélyebben ismeri a bűnös ember nyomorát, mivel Jézus emberségén keresztül a Fiú ismeri meg Atyja szentségét. Jézus Máriáénál is nagyobb szeretettel szereti az embert, mivel Jézuson keresztül a Fiú szereti Atyja fogadott gyermekeit és saját fogadott testvéreit.

78 Ez a kifejezés a középkori skolasztika nyelvén az Isten egyik *donum praeternaturale*-jét jelezte: olyan adomány, amely nem jár az emberi természettel, de nem részesít az isteni életben, mint a kegyelem, amely *donum stricte supernaturale*.

79 Mai pszichológiai szakkifejezéssel ezt hívják represszióknak.

80 Lásd K. Rahner, „Zur theologischen Begriff der Konkupiszenz” *Schriften*, 1. köt., 377-414. o.

81 Lásd *S. T.* II, Q 46, a 6.

82 Ezt röviden már fentebb tárgyaltuk: lásd 315-321. o.

83 Vö. Mt 11,25-27; Jn 1,18; 5,20; 10,15; 14,7.

84 Mk 13, 32; Mt 11, 27.

85 Lásd Szent Tamás *S. T.* III, q. 46. a. 8.

86 *S. T.* III, q. 11, a. 1. A modern teológusok közül Congar ezt az értelmezést követi. Lásd Y. Congar, *Jesus Christ* (New York: Herder & Herder, 1966), 51-65. o.

87 Szent Bonaventura magyarázza ilyen jánosi értelemben Jézus istenlátását. *In Sent* III, d. 14, a. 2 qq 1-3. A Szentlélek szerepét azonban a nyugati teológiai hagyomány elhanyagolta. Pedig Jézus a Szentírás szerint akkor hallja Atyja szavait a Jordánban való keresztség után, mikor a Szentlélek leszáll rá; Jézus Lukács szerint a Szentlélekben imádkozik Atyjához (10, 21), és Zsid 9, 14 szerint az örök Lélek által ajánlotta fel áldozatul önmagát.

88 Szent Tamás elgondolásával összehasonlítva elgondolásunkat, röviden így összegezhethetjük: a *visio beatifica* helyett Jézus emberi öntudatáról beszélünk, amelynek révén az örök Fiú önmagát, mint ember ismeri meg. A *scientia infusa*-t pedig mint az Atyával folytatott közvetlen dialógust értelmezzük. Hogy Jézus betölthesse küldetését, érzéki ismereteinek növekedésére és a két fent említett tudásrónóddal való szoros együttműködésére is szükség van. Lonergan ugyan Jézus öntudata mellett feltételezi Jézus lelkében a *visio beatifica*-t is, de azt véleményem szerint csak azért, mert nem vonja le elgondolásának összes következményeit. E pontban közelebb vagyunk Rahner álláspontjához, amely Jézus közvetlen istenlátását öntudatával azonosítja. Vö. K. Rahner, „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi”, *Schriften*, 5. köt., 235-242. o.

89 Persze minden szabad döntést megelőz és kísér sok külső és belső hatás: rábeszélés, félelem, érzelmek, ösztönök, stb. De a szabad elhatározásban a személy dönti el, hogy melyik külső, vagy belső tényező „rábeszélését” fogadja el, és melyiket utasítja vissza.

90 Vö. „Probleme der Christologie von heute” *Schriften*, 1. köt, 182-186. o.

91 G. Bornkamm úgy véli, hogy ez a páratlan szuverén szabadság a történeti Jézus tetteinek és szavainak egyik legbiztosabb ismertetőjele. Lásd *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1956), 58-61. o.

92 Lásd 296-297. o.

93 Lásd J. Galot, *Dieu souffre-t-il?* (Paris: Lethielleux, 1976); J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (San Francisco: Harper, 1981); H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie* (Münster: Aschendorff, 1969); J. Young Lee, *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into the Concept of Divine Passibility* (The Hague: M. Nijhoff, 1974); F. Varillon, *La souffrance de Dieu* (Paris: Éd. du Centurion, 1975).

94 Pl., ha barátom édesanyja meghal, akit én nem ismertem, attól még mélyen együttérezhetek barátommal. Nekem nem közvetlenül ennek a személynek a halála fáj, hanem az, hogy ebben a halálban barátom vesztette el az édesanyját.

95 Vö. *S.T.* I, Q43, a 1& 2.

96 *Adv Haereses* V, 36,2.

97 Vö. „erit caelum novum et terra nova, in quibus novus perseverabit homo, semper nove confabulans Deo”. Uo. V,36,1.

98 Más szóval: egyet akarva, tekintve, hogy az Atya és Fiú isteni akarata egyetlen akarat.

99 Más oldalról megközelítve azt is mondhatnánk: lemond arról, hogy isteni tudata egészen „átvilágítsa” emberi tudatát.

100 A skolasztika nyelvén a test és lélek szubsztanciális egységéről beszélünk.

101 Vö. R. Schwager, *Must There be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible* (New York: Harper & Row, 1987).

102 „Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuslibet contriti.” *S.T.* III, q. 46, a. 6.

103 Sigmond Lóránt, a kommunista idők alatt sokat és csendben szenvedő ciszterci noviciusmester egyik kiadatlan utolsó leveléből. Lásd Szent Ambrus elmélkedését is Jézus agóniájáról, 177. o.

104 Ebben a részben sokat köszönhetek O. Semmelroth cikkének: „Sacrifice” *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, 1488-1491. o. A korunkban élő legősibb, kőkorszakban élő népek áldozataiból következtet az áldozat legősibb formáira. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, különösen az 5. köt. *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster, 1930-1935. R. Girard nagy vitát kiváltó könyvei az áldozat eredetét a bűnbakként kivégzett emberáldozatokban találja meg (pl. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972; *Le Bouc émissaire*, Paris: Grasset, 1982). De később ő maga is elismerte, hogy kutatásait csak a civilizáció városalkotó fázisára korlátozta. Azt gondolom, hogy a Girard által összeszedett impozáns adathalmaz nem az áldozat eredetét, hanem egyik gyakori elfajzását illusztrálja. Girard nézeteihez közel áll R. Schwager, katolikus teológus. Lásd „Krisztus halála és az áldozat eszméjének kritikája” *Mérleg* 24(1988), 24-36. o. Fontos forrás a termékenységkultusz áldozatainak megértéséhez M. Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, Brace & World, 1959), 99-104. o.

105 Természetesen a fenti állítás teljes mértékben csak monoteista vallások áldozatára vonatkozik; de a többistenhívők is gyakran valóságos isteni tulajdonságokkal ruházzák fel az általuk imádott istent.

106 Hogy ez az ősi meggyőződés milyen erősen él a mai emberben is, megdöbbentően mutatja a tömeggyilkos Jeffrey Dahmer viselkedése. Miután beismerte és megbánta iszonyatos tetteit, a börtönben minden védelmet elutasított, bár tudta, hogy börtöntársai meg fogják ölni. A börtönlelkésznek elmondta, hogy nem érdemli meg, hogy éljen. Úgy érzi, pusztán azzal, hogy él, bűnt követ el.

107 Persze, ha megtagadja Isten szolgálatát, ez sem történik Isten megengedő akarata nélkül: bűne is végső fokon az Isten üdvösségtervét szolgálja; a bűnös csak az üdvösség öröméből tudja magát szabadon kivonni.

108 Ady Endre is önmagában tapasztalja meg annak igazságát, hogy „minden egész eltörött”: önmaga, saját szerelme tört darabokra.

109 Szent Bernát szerint minél inkább kínozzák Jézust, annál nagyobb irgalmat ébresztenek fel benne. S végül megnyitott oldalából kiömlik a benne rejlő szeretet egész teljessége: drága, édes kenet, amelyhez képest a bűnösök minden gonosz sértegetése olyan tehetetlen, mint a mézbe hullott légy (*Sermo in Feriam IV Hebdom. S: 8-9*).

110 Az elégtétel tehát nem azonos a bűn büntetésével, lásd *Cur Deus homo?* I, 13.

111 *S.T.* III, q. 48. a. 2.

112 Önmagában az emberre irányult sértés sem kisebbíti a sértett személy értékét. A sértő a sértettet testben és lélekben megsebezheti, meg is ölheti, de emberi méltóságát a sértett fél közreműködése nélkül egy jottányival sem kisebbítheti meg. Csak ha a sértett a sértő színvonalára alacsonyodik, és maga is sértegetni kezd, éri el az eredeti sértés a célját.

113 Itt felfogásunk különbözik Szent Anzelmétól. Szerinte ugyanis Jézus egyedül halálával tett eleget Istennek, mivel egyedül halálával nem tartozott neki: egyedül ez lehet olyan önkéntes adomány, amelyet a mi javunkra felajánlhat. Szerintünk Jézus minden tudatos aktusa, amennyiben ez az aktus magábanfoglalta a bűneink miatti szenvedést és Atyjának értünk felajánlott szeretetét, elégtétel, pontosabban engesztelő áldozat volt. A halál csak mindennek a végső betetőzése. Ugyanakkor nem távolodtunk messze Szent Anzelm elgondolásától, hiszen minden szenvedés „egy kis halál,” amelyet az Isten Fia önként vállalt el értünk.

114 Nemcsak Lukács Evangéliumában fejezi ki Jézus Atyja iránti teljes bizalmát (23, 46), hanem Máténál és Lukácsnál is. Hiszen az „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem” (Mt 27, 46; Mk 15, 34) a 22. Zsoltár kezdete, amely az Isten iránti feltétlen bizalom kifejezésével végződik.

115 K. Rahner és A. Grillmeier elemzésesei óta a fent említett elv eléggé elterjedt a katolikus teológiában: az ekonómiai (azaz üdvtörténeti) Szentháromság feltételezi az immanens (azaz az örök, önmagában tekintett) Szentháromságot. Sajnos Rahner későbbi műveiben nem vonja le a



szükséges következtetéseket a saját maga megfogalmazta alapelvből, és Isteni Személyek, illetve személyes alanyok helyett inkább három isteni létmódról beszél („Subsistenzweise”), bár elfogadja a hagyományos „személy” megnevezést is.

116 Az itt összefoglaltakat elsősorban Mühlen gondolatai alapján fogalmaztam meg. Lásd H. Mühlen, *Der heilige Geist als Person*; vö. Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 2. köt. *He is Lord and Giver of Life* (New York: Seabury, 1983), 5-64. o.

117 Mindazt, amiben Isten transzcendens létokként működik („causa efficiens transcendentalis”), a teológiai hagyomány egyszerre állítja mind a három Isteni Személyről. Tehát Jézus emberségének teremtése a Szentháromság műve. Amennyiben azonban a teremtett valóság sajátos viszonyba lép az Isteni Személyekkel, ezt a sajátos viszonybalépést a három Isteni Személy mindegyike személyvoltának megfelelően okozza. Ezt a személyenként különböző okságot Rahner nyomán „causalitas quasi formalis”-nak nevezzük. (Azért „quasi formalis”, azaz „mintegy formai” okság, mivel az isteni személy úgy ad közvetlenül formát teremtményének, hogy megőrzi a teremtménytől való transzcendens különbözőségét. Tehát csak a Fiú lesz emberré, csak az Atya küldi Fián keresztül a Szentlelket ránk, csak a Szentlélek mintázza a Krisztushoz való hasonlóságot bennünk. Vö. K. Rahner, „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade” *Schriften zur Theologie*, 1. köt. (Einsiedeln: Benziger, 1958), 347-375. o.

118 Lásd H. Urs von Balthasar, *Theodmmatik* II/2 köt. *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Joannes V., 1978), 181-183. o.

119 Vö. S. Weil, „Le gros animal” *La pesanteur et la grâce* (Paris: Plon, 1948), 160-165. o.

120 A helyes szentháromságteológia nem a személyek különbségének bagatellizálásával akarja a Szentháromság egységét biztosítani, hanem fenntartja a misztérium polaritását: a Szentháromság minden teremtett egységet és minden teremtett többséget (*pluralitas*) végtelenül felülmúl. Egyszerre kell a személyek tökéletes különbözőségét és tökéletes egységét állítanunk. Az Isteni Személyek ugyanis minden teremtett személynél végtelenül szabadabban szeretik egymást, hiszen a szeretet annál tökéletesebb, minél szabadabb; a végtelen szeretet pedig egyszerre állítja végtelen intenzitással a másik személy autonóm valóságát és egymásbanlétük teljességét.

121 Mindez természetesen csak akkor igaz, ha a szabad és érett személy jellemzője nem az, hogy bármikor azt csinálja, amihez kedve van (a szabadság köznapi értelmezése), hanem az önátadásban megvalósult önbirtoklás, amelyben minden külső és belső erő kényszerítő hatása nélkül a személy önmaga okozza a jóra irányuló tetteit; azaz a szeretet lényének személyes középpontjából, és nem külső vagy belső „nyomásra” fakad.

122 Nyilván itt csak az eszkatológikus állapotot többé-kevésbé valóságosan elővételező képet rajzolhatunk: az Egyháznak állandóan erre kell törekednie. A valóságban azonban a bűn elnyomó hatalma az Egyház bűnös tagjain keresztül magát az Egyházat is korlátozza abban, hogy az igazi szabadság erő- és vonzótere legyen.

123 Lásd a Hittani Kongregáció két iratát: „Instructio de quibusdam rationibus »Theologiae Liberationis«” *AAS* 76 (1984) 876-909. o.; „Instructio de libertate christiana et liberatione” *AAS* 79 (1987) 554-599. o.

124 VI. Pál honosította meg ezt a kifejezést, II. János Pál is többször használta.

125 Ez ott is bekövetkezett, ahol az anarchiából történelmileg nem látszott más kivezető út, minthogy az Egyház töltse be a nem létező állami funkciókat. Így alakult ki pl. az Egyházi Állam a népvándorlás zűrzavarában, Nagy Károly és Nagy Ottó egyházi hivatalnokok által megszervezett birodalma az ókor végén és a középkor elején. Hosszú távon mindkettő az Egyház és az állam kárát okozta.

126 Igaz ugyan, hogy a II. Vatikáni Zsinat szerint az Isten Ország, mint mag és misztérium már itt és most jelen van közöttünk (vö. *LG* 5). Ahol Krisztus Eucharisztikus Teste jelen van, ahol emberek kifejezett vagy implicit (bennfoglalt) hitben és szeretetben Krisztushoz

kapcsolódnak, ott a keresztény felfedezi az Ország „csíráját” és elő ízét. Továbbá, GS azt is állítja, hogy amennyiben az emberi méltóságot, testvériséget és szabadságot a társadalom megvalósítja, annyiban az Isten országát készíti elő. De az Egyház azt is világosan tanítja, hogy az Ország végső eljövetele nem emberi erőfeszítés, hanem Isten kegyelmi ajándéka lesz (39). Ha azt képzeljük, hogy a mi konkrét politikai és gazdasági programunk hozza létre az Országot, programunkból bálványt faragunk, és minden a mienkével szembenálló megoldást úgy támadunk, mintha az magának az Istennek az üdvösségtervével ellenkezne.

127 J. Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach* (New York: Orbis, 1978) 349. o.

128 Még akkor is, ha a Krisztus igazsága vezette emberi tevékenységről van szó, ez a feltevés ellentmond az Ország ajándék jellegének; közel van ahhoz a Krisztus korabeli zelóta és farizeusi elképzeléshez, amely a rómaiak elleni harccal, illetve jócselekedetekkel akarta kikényszeríteni a messiási Ország eljövését. Egyik sem érti, hogy az Ország kezdeti, illetve teljes megvalósulása csak ingyenes isteni ajándék lehet.

129 Lásd L. Bouyer, *The Seat of Wisdom* (Chicago: Regnery, 1965); H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2 Die Personen in Christus*, 260-330. o.

130 Az ajándék végtelen, de a Krisztus testének minden tagja csak olyan mértékben tudja befogadni, amennyire földi életében a kegyelem elfogadásával erre képessé tette magát.

131 Nem a férj és feleség nemi kapcsolatának metafizikájáról, nem is az emberi tulajdonságok női, illetve férfias megnyilvánulási formáiról beszélek itt, hanem az asszony történelmi elnyomásáról, amely a bűn következménye volt.

132 Vö. „Csodáld meg mindkét (misztériumot), és dönts el, melyiket csodálsz jobban: a Fiú magasból lehajló szeretetét, vagy az Anya magas méltóságát. Mindkettő megdöbönt, mindkettő csodálatraméltó: hogy az Isten egy asszonynak alávesse magát, példátlan alázatosság. Hogy egy asszony uralkodjék az Isten felett, páratlan fenség” (Szent Bernát, *Hom super Missus est* 1,7).

133 A halhatatlan test szerepe más lesz, mint a földi életben. Nem lesz szükség táplálkozásra, hiszen a Szentlélek ereje élteti az emberi lelket, a lélek pedig a testet. Az anyagi világgal pedig olyan közvetlen kapcsolatunk lesz, amelyet az evés és ivás ebben az életben csak igen kezdetleges formában elővételez. Nem lesz szükség nemi egyesülésre sem, hiszen a halál nem uralkodik többé az üdvözültek felett. A Krisztuséhoz hasonult „átlekesített” test olyan tökéletesen fejezi ki, és olyan közvetlenül közli a Krisztuséhoz hasonult lélek szépségét, hogy az üdvözültek egymással végtelenül tökéletesebb közösségben fognak élni, mint a legboldogabb házastársak ebben az életben.

134 Vö. „Item [delectatio] consistit in omnium beatorum iucunda societate, quae societas erit maxime delectabilis, quia quilibet habebit omnia bona cum omnibus beatis. Nam quilibet diligit alium sicut seipsum, et ideo gaudebit de bono alterius sicut de suo. Quo fit ut tantum augeatur laetitia et gaudium unius, quantum est gaudium omnium” (S. Thomas, *Collationes super „Credo in Deum”*).

135 Már a földi életben is a férfi csak úgy válik érett emberré, ha személyiségének női dimenzióját integrálja önmagába. Az igazán érett férfi nemcsak kemény, hanem gyöngéd és meleg személyiség is. Hasonlóképpen csak az a nő lesz igazán nagykorúvá, aki női gyengédségével a férfi erejét és határozottságát párosítja.

136 Vö. S. Lyonnet, „The Redemption of the Universe” *Contemporary New Testament Studies*, szerk. M. R. Ryan (Collegeville: Liturgical Press, 1966) 423-436. o., P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers* (Paris: Éd. du Seuil, 1961).

137 „Le maleur” *La pesanteur et la grâce*, 85-89. o.

138 A transzendentális reláción itt tomista értelemben olyan ráirányultságot értünk, amely az adott valóság lényegéből fakad. A fenti témáról hasonlóan és részletesebben lásd K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, 17-26. o.

139 Ezért mondja a Jelenések könyve, hogy „tenger nincs többé” (21, 1), csak „kristályhoz hasonló üvegtenger” (Jel 4, 6). A tenger a mitologikus képzeletben az embert pusztulással fenyegető káosz szimbóluma.

140 Egyes fizikusok kifejezetten azt vallják kutatásuk végső céljának, hogy az anyagi világ törvényszerűségein keresztül „Isten elméjét” megismerjék. Lásd pl. P. Davies, *The Mind of God. The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon & Schuster, 1993). Nagyon felszínes az az istenkeresés, amely a természettörvények ismeretével beéri. Mégis, az örökkévalóságban a természettudós megtisztult vágya is beteljesül. Ugyanúgy a művészé és a költőé is, aki a természet szépségében már itt a földön a teremtetlen szépséget keresi.

## Függelék

### Első függelék: Krisztus és a nem-keresztény vallások

A nem-keresztény világvallások további virágzása a kereszténység mellett, valamint a képviselőikkel folytatott egyre mélyülő párbeszéd arra készteti a keresztény teológusokat, hogy újra átgondolják a kereszténység és ezen belül Krisztus és a nem-keresztény vallások viszonyát [1]. A következő lapokon csak egy vázlatra szorítkozhatok. Először a kereszténység két központi tanítását, a megtestesülést és Krisztus áldozatát vizsgálom meg az összehasonlító vallástörténet tükrében. Másodszor arra a kérdésre keresek választ, hogy milyen értelemben állítja a keresztény hit a krisztusi kinyilatkoztatás végleges és egyedülállóan teljes voltát. Végül a keresztény hit fényében értékelem a nem-keresztény vallások Krisztushoz való viszonyát.

#### 1. A megtestesülés és a Krisztus áldozata az összehasonlító vallástörténet tükrében

Jézus történeti személy, és műve az egyetemes emberi történelem része, ugyanakkor a történeti Jézus Isten emberré testesült Fia. Ezért a hittől elvonatkozó történelmi kutatás összehasonlíthatja Jézust a vallástörténet más nagy alakjaival, megállapíthat valóságos hasonlóságokat, és kiemelheti a Krisztus-jelenség egyedülálló vonásait; de vallásos értékítéletre saját hatáskörén belül nem jogosult. A történettudomány saját kritériumai alapján nem döntheti el, hogy hol, melyik vallásban, melyik nagy vallásos alak tanításában találjuk meg Isten végső és teljes kinyilatkoztatását. Erre csak akkor lenne illetékes, ha az emberi értelem önjelétől képes lenne az Isten kinyilatkoztatásának megértésére és értékelésére, vagyis, ha végső fokon Isten és ember egyenrangú volna. A valóságban azonban egyedül Isten kegyelme adja meg az értelemnek azt a „fényt”, amellyel megfejtethi az isteni kinyilatkoztatás jeleit, megértheti az Isten „nyelvét”, magáévá teheti az Isten értékrendjét. Ezért a történettudós is csak a kegyelem fényében ismerheti meg Jézus valóságos kilétét, valamint kinyilatkoztatásának végleges és egyedülállóan teljes voltát. De a történettudós hite nem lehet közömbös az egyetemes vallástörténettel szemben. Az utóbbi ismerete előkészítheti hitét, a hit pedig elősegítheti az egyetemes vallástörténet dinamikájának a megértését. Lássuk ezt valamivel részletesebben.

A vallásilag félművelt ember meggyőződésével szemben – amely szerint minden világvallás lényegében ugyanazt tanítja – a vallástörténet adatai sokkal bonyolultabb képet mutatnak. Egyrészt valóban megfigyelhetünk egyetemes törvényszerűségeket és tág értelemben vett hasonlóságot a kereszténység és más világvallások között; ugyanakkor a kereszténység egyedülálló vonásai ezen hasonlóságok mellett annál erősebben kiemelkednek. Itt csak két példát vizsgálok: a megtestesülés és megváltás misztériumát.

A rendelkezésünkre álló adatok szerint soha egyetlen ember nem beszélt és viselkedett úgy, hogy röviddel halála után saját kortársai, sőt életének és halálának szemtanúi az egyetlen transzcendens Istennel egyenlő isteni személynek vallják. Igaz ugyan, hogy az első római császárokat haláluk után, a későbbieket már életükben istenné kiáltották ki. Az is tény, hogy minden kultúra mitológiája ismeri az isteni hős, vagy félisten alakját, aki méltósága szerint az ember és a magasabb istenek között helyezkedik el. Továbbá a panteista vallások vagy vallásfilozófiák rutinszerűen minden embert „istennek” vagy az istenség részének tekintenek, ha valamilyen formában saját igazi természetét megvalósította. A keresztény hittételt, amely szerint Jézus Krisztus Isten, két tényező teszi egyedülállóvá a vallástörténetben. 1. Jézus történeti személy (nem a távoli múlt mitológiai alakja), akit kortársai vallanak Istennek. 2. Azok, akik

Jézust először Istennek vallották, az Ószövetség szigorú monoteizmusán nevelkedtek, amely a végtelenül szent Isten és a bűnös ember közötti áthághatatlan szakadékot minden más vallásnál jobban hangsúlyozza. A megtestesülés hitének egyedülvalósága még jobban kiemelkedik, ha a buddhizmus történetével hasonlítjuk össze. Több száz éves fejlődésre volt szükség ahhoz, hogy a Siddharta Gautama történeti alakja a mahayana buddhizmus hitében valamilyen isteni lényé, „az egyetemes buddha-természet” megjelenésévé váljék.

A megtestesülésben való hit értelme még jobban megvilágosodik, ha a vallástörténet általános dinamikájával hozzuk kapcsolatba. A vallástörténeti fejlődés középpontjában tragikus küzdelmet találunk: minden vallás – különböző módon és fejlődési fokon – azért küzd, hogy az isteni megtapasztalásában, illetve megértésében kibékítse a transzcendencia és immanencia egymást látszólag leromboló ellentétét. Amint ezt az amerikai, afrikai, ausztráliai és a Csendes-óceán szigetein lakó és egymástól elszigetelten fejlődő bennszülöttek tanulmányozása megmutatta, a vallásfejlődés legprimitívebb fokát majdnem kivétel nélkül az égi istenbe vetett hit jellemzi. Ez az égi isten vagy az egyetlen, vagy a legfőbb isten, jó, mindent teremtő, aki elsősorban az ég határtalan méreteiben nyilvánítja ki végtelen nagyságát. Ez a transzcendens isten azonban távoli, és nehezen elérhető. Hogyan is érdekelhetnék egy végtelenül hatalmas és fölséges lényt a kicsi ember ügyes-bajos dolgai? Ezért a primitív népek nem is igen áldoznak neki, és a legtöbb vallásban csak akkor fordulnak az égi istenhez, amikor már minden kisebb isten vagy szellem segítségül hívása hiábavalónak bizonyult. Röviden, az égi isten transzcendenciáját a primitív ember, mint távolságot és közömbösséget tapasztalja meg. Ezért a fejlődés későbbi (nem mondhatjuk, hogy tökéletesebb vagy magasabbrendű) fázisában a transzcendens, nemiség fölött álló isten átalakul egy immanensebb, vihart vagy esőt adó férfi istenné, aki a Földanya istennővel szent frigyre lépve (hierogámia) minden élőlény biológiai atyja lesz. Más esetekben az égi isten visszavonul, és helyét fiai és lányai vagy más kisebb, de immanensebb istenek foglalják el. Ezek az immanens istenek már nem mindenhatók, tükrözik az emberi bűnöket, és a valóságnak csak egy kis részletét tartják hatalmukban (pl. egy folyó, hegy, vagy a termékenység istenei vagy istennői). De ugyanakkor könnyebben elérhetőek, mint az égi isten. Az áldozatok, varázslatok, bűvös mondások segítségével az ember kérheti, de még gyakrabban kényszerítheti őket arra, hogy segítsenek [2].

Ha az Ószövetség Istenét és Krisztust összevetjük a vallástörténet fent vázolt általános dinamikájával, meg kell állapítanunk, hogy Jahve egészen különleges égi isten. Transzcendens, mindenható, szent és jó, mint a legtöbb égi isten. De népe sohasem úgy tapasztalja meg transzcendenciáját, mint távolságot és az ember iránti közömbösséget. Ellenkezőleg. Bár Izrael állandóan kihívja hűtlenségével, Jahve nem vonul vissza, nem hagyja el népét. Végtelen szentségét és nagyságát éppen azzal mutatja meg, hogy miután büntetett, újra meg újra megbocsát, és egyre közelebb jön népéhez, amíg a szó teljes értelmében Emmanuel, azaz „Isten velünk” lesz Jézus Krisztusban. A kereszténységen belül tehát (bizonyos fokig a zsidó és iszlám vallásban is) Isten transzcendenciája nem mint távolság és érdektelen közömbösség, hanem, mint az isteni szeretet mindenható ereje jelenik meg. A kereszténység Istene olyan mindenható, hogy szeretete áthidalja az Isten és ember közötti végtelen távolságot anélkül, hogy a kettő közötti lényegi különbséget eltörölné.

Azon a ponton, ahol a vallásfejlődés vallásfilozófiához vezet [3], az isteni transzcendencia és immanencia feloldhatatlan ellentéte új módon tör felszínre. Az Upanishad-ok szerzői, a mahayana és zen buddhizmus gondolkodói mélyen meg vannak győződve arról, hogy az Abszolút Valóság olyan transzcendens, hogy az emberi gondolat és képzelet számára teljesen megközelíthetetlen. Brahman, az „Upanishad”-ok szerint minden valóság forrása „se nem ez, se nem az”, egészen más, mint a világ. Ugyanez áll a mahayana buddhizmus „egyetemes Buddha-természet”-ére is. A zen buddhista még csak nevet sem mer adni a Végső Valóságnak. Egy zen szerzetes csak egy mély, szótlan meghajlással végződő történettel felelt arra a kérdésre, hogy hisz-e Istenben [4].

Ez a végtelenen egyoldalú transzcendencia azonban elviselhetetlen a vallásos ember számára. Ha ugyanis az Abszolút Valóság egyértelműen [5] elérhetetlen az emberi gondolkodás és képzelet számára, elveszti egzisztenciális jelentőségét. Miben különbözik a semmitől az, amit, ha valóságnak nevezünk, hazugságot mondtunk, amint a zen buddhizmus állítja? Mit várhatunk a theravada buddhizmus „szent semmi”-jétől? Ebből a zsákutcából a különböző vallásfilozófiák úgy próbálnak kimenekülni, hogy az egyoldalúan felfogott transzcendenciát egy belső ellentmondáshoz vezető immanenciával ellensúlyozzák. Pl. a felfoghatatlan Brahman, amely önmagában „se nem ez, se nem az”, „kifolyik” önmagából, és érzékelhető világgént jelenik meg. A világról, Brahmannak erről a látható és tapintható külső formájáról éppen az ellenkezőjét kell állítaniuk, mint belső természetéről: Brahman „ez is, meg az is”, egyszerre asszony és férfi, papagáj és tarka pillangó. A mahayana buddhista erősködik, hogy az „Egyetemes Buddha Természet” nemcsak minden emberben, hanem az egész világban elérhető valóság. Ha a zen buddhistát sarokba szorítjuk, végül is azt mondja a kimondhatatlan megvilágosodásról (satori), hogy az az énnel való egysége. A fent említett elképzelések közös vonása a panteizmus: az isteni valóságot – részben vagy teljesen, kifejezetten vagy rejtetten – azonosítják a véges, teremtett valósággal. Ennek az azonosításnak elkerülhetetlen következménye, hogy elvész mind az isteni valóság transzcendenciája, mind a véges, teremtett világnak az isteni valóságtól különböző léte és értéke. A filozófiai eszmélődés tehát hasonló zsákutca torkollik, mint a primitív vallások fejlődése: az isteni immanencia keresése az isteni transzcendencia elvesztéséhez vezet.

A fent vázolt általános vallásfilozófiai dilemma még jobban kiemeli a megtestesülés dogmájának egyedülvalóságát: az Isten nem úgy lesz emberré, hogy isteni valóságát az emberi természet valóságára változtatja; hanem a két valóság lényeges különbségét megőrizve, a Fiúisten személye magáévá teszi az emberi természet valóságát. Mikor az Isten Fia emberré lett, nem szűnt meg Isten maradni, és embersége éppen azáltal valósította meg emberi tökéletességét, hogy a Fiú isten emberségévé magasztosult. A kereszténység tehát megőrzi az Isten istenségét, és a teremtett világnak, elsősorban az embernek az Istentől különböző és mégis valóságos létét és értékét. Ugyanakkor hirdeti, hogy a történelem végén a Fiúisten emberségén keresztül az egész üdvözült emberiséget, és azon keresztül az egész anyagi világot is önmagával fogja egyesíteni.

A Jézus kereszthaláláról szóló tanítás szintén egyedülálló a vallástörténetben. De a megtestesülés dogmájához hasonlóan itt is megtaláljuk azt a közös vallástörténeti problematikát, amelynek fényében a kereszt misztériuma érthetőbbé válik. A legtöbb vallásban ugyanis a bűn kiengesztelésének igénye központi helyet foglal el. Az emberiség azt is megsejtette, és különböző vallásokban és irodalmi alkotásokban különböző módon ki is fejezte, hogy az ártatlan lény szenvedése valamiképpen segít a bűnösön. Még gyakoribb elképzelés az, hogy a kozmosz és az ember élete, illetve a kozmikus és az emberi élet megújulása egy isten feláldozását kívánja meg. Ezt a kozmikus első áldozatot azután a megölt állatok és emberek rituális feláldozása jeleníti meg a történelmen keresztül. Az állat- és emberáldozatok millióinak vére ömlik végig az emberi történelmen. De igen gyakran mind a bűn, mind az engesztelő áldozat értelme eltorzult formában jelenik meg a vallásos tudatban. A bűn nem szabad elvetése a szent és jó isteni akaratnak, hanem végzetes véletlen, egy isteni tilalom öntudatlan áthágása. Az engesztelő áldozat pedig mechanikus „megfizetés” a bűnös tettért, vagy az istenek megvesztegetése. Csak egyes vallásokban, illetve irodalmi művekben találkozunk az ártatlan lény szabad, szeretetből való önfeláldozásával abból a célból, hogy a bűnöst megmentse. De egyedül a kereszténység vallja, hogy az egyetlen mindenható Isten emberré lett azért, hogy meg nem érdemelt, szabadon vállalt szeretetből a bűnös ember halálát elszenvedje. Így Isten éppen ott „bukik fel az árból”, ott lép a legteljesebb közösségre az emberrel, ahol az ember leginkább Istentől elhagyatottnak érzi magát, „a semmi sodrában”, a halálban. Azzal, hogy Isten az emberrel együtt, illetve érte hal

meg, minden embernek lehetővé teszi, hogy halála az Istenhez visszatérő bizalom és szeretet útja legyen.

A fenti vázlat, amely a megtestesülés és megváltás keresztény tanítását az egyetemes vallástörténet hasonló kategóriáival vetette össze, nem bizonyította a keresztény hit igazságát, sem hittételeinek magasabbrendűségét. Csak annyit akart megmutatni, hogy a keresztény hit számtalan egyéni változatban felvetett, de egyetemes vallástörténeti problematikára ad választ, és pedig olyan választ, amely minden más vallásétól lényegesen különbözik. Ezen túl talán az is kiderült, hogy a megtestesülés és a krisztusi megváltás „válasza”, bár értelmünk bizonyítóképességét meghaladja, elkerüli a panteizmus és az áldozati rendszerek nyilvánvaló önellentmondásait. Ha pedig a kegyelem fényében a keresztény tanítás igazságát felfogjuk, akkor a vallástörténelem útvesztői új értelmet nyernek: Rahnerrel elmondhatjuk, hogy az emberiség múlt és jelen vallásaiban egy „kereső krisztológiával” találkozunk, amelyre Isten maga ad feleletet Jézus Krisztus történeti valóságában.

## **2. Milyen értelemben állítja a keresztény hit a krisztusi kinyilatkoztatás végleges és egyedülállóan teljes voltát?**

L. Richard egy manapság általánosan elfogadott előítéletet fogalmaz meg, amikor azt állítja, hogy a világtörténelemben elsők a mi korunkat jellemzi az a pluralista felfogás, „amely minden vallásos hit abszolút és egyetemes igényét nemcsak az illető valláson kívül állva, de belülről is megkérdőjelezi” [6]. Az első századok kereszténységének alaposabb ismeretében azonban ez a sommás ítélet naiv előítéletnek bizonyul [7]. Ti., az Új szövetség kora éppen a vallások keveredésének, az új és régi vallások kereszteződésének az ideje. A kis városállamokat elnyelte a római birodalom, és ezek abszolút igénnyel fellépő vallásait is megkérdőjelezték éppen az abban hívők, amikor megismerték a birodalom más tájairól betolakodó új hiedelmeket. A kort éppen az új és régi mitológiák, a különböző vallásos filozófiák ma már szinte kibogozhatatlan összekeveredése és egyvelege jellemezte. Ennyiben a kereszténység első századai a mi korunkhoz igen hasonló helyzetben voltak. Az egyetlen lényeges különbséget abban látom, hogy akkor a vallásos erjedés és keveredés elsősorban a római birodalomra korlátozódott, ma pedig az egész világot átfogja.

Az Újszövetségen belül elsősorban a Páli levelek, az Apostolok Cselekedetei és a Jánosi iratok íródtak azzal a szándékkal, hogy a kereszténységet a különböző tömegvallásokkal és vallásos filozófiákkal szemben (stoikus, platonista, prenosztikus irányok) meghatározzák. Amikor Jézust úgy mutatják be, mint az Isten végső, eszkatológikus kinyilatkoztatóját, mint azt az egyetemes megváltót, akin keresztül Isten az egész világot kibékítette önmagával, és akiben istensége teljességét átadta nekünk, mindezt korok sokfajta, kinyilatkoztatást és üdvösséget hozó istenének tudatában, és azok tudatos elvetésével teszik. Nemcsak a vallásos élmény „szerelmes nyelvét” beszéljük [8], hanem állításokat fogalmazzuk meg, amelyeknek egyetemes igazságát vallják.

Az első századok egyházatyái az Újszövetségnél sokkal részletesebben felelnek a vallásos pluralizmus kihívására, és a kereszténységet a környező vallásokkal és vallásos filozófiákkal összehasonlítva tárgyalják. Feladatuk igen hasonló a mai teológuséhoz. A gnosztikus csoportok és misztériumvallások beavatottjai, a különböző platonista filozófiák képviselői olyan magasabbrendű bölcsességben hisznek, hogy annak birtokában a keresztény vallást nyugodt lélekkel megvetik, mint a művelt világpolgárhoz nem illő, értelmetlen barbár hiedelmeket. Az az állítás, hogy egy római törvényszék által keresztalálra ítélt ismeretlen zsidó vándor-rabbi az egész világra kötelező, Istentől adott egyetemes vallás középpontja, éppolyan hihetetlennek és nevetségesnek tűnt az első századok pogány filozófusának, mint a mai szkeptikus intellektuelnek. De az atyákat mindez nem rettentette el. Megmagyarázták, hogy a kereszténység nemcsak jobb és tökéletesebb vallás, mint a többi: nem is hasonlítható a többihez. Minden más

vallás emberi próbálkozás arra, hogy Istent elérjük; a keresztény vallást azonban maga Isten adta az emberiségnek. Az Atyák azonban látták a pogány vallásos filozófiák értékeit is [9]. Ugyanaz az isteni Ige, aki Jézusban megtestesült, a világ kezdetétől fogva minden ember számára világított; s ennek a kinyilatkoztatásnak a töredékeit – tévedésekkel keverve – megtaláljuk a pogány vallásos filozófiákban is.

A kánon kialakulásának a folyamata még az atyák tanításánál is világosabban mutatja, hogy az első századok Egyháza mit vallott a krisztusi kinyilatkoztatás végleges és teljes voltáról. A kánonba felvett írások kiválasztásában az Egyházat az a meggyőződés vezette, hogy Jézus Krisztus minden kinyilatkoztatás központja és teljessége. Azokat a zsidó szent könyveket fogadta el, amelyekben felismerte Krisztus misztériumának előkészítését vagy elővételezését. Az őskeresztény iratok közül pedig azokat választotta ki, amelyekben hiteles apostoli tanúságtételt talált Krisztusról és tanításáról [10]. Ezzel kifejezte azt a meggyőződését, hogy Isten Krisztusban nyilatkoztatta ki magát véglegesen és a maga teljességében. A Krisztus-eseményt tanúsító apostoli nemzedék kihalása után ugyanis lezárult a kinyilatkoztatás [11]. Ez a tény nyilván nem azt jelenti, hogy Isten nem közli többé önmagát az emberekkel. De éppen azt határozza meg, hogy hogyan és mit közöl: minden új istenélményben az Atya a Szentlélek sugalmazásán keresztül Krisztust adja nekünk, különböző módon és mértékben. Mi más adhatna, mint egyetlen Fiát, és mi többet adhatna az isteni Szó teljességénél? [12]

Arra a kérdésre, amely e ponton elkerülhetetlen felmerül, ti., hogyan győződhetünk meg ennek az állításnak az igazáról, itt csak vázlatosan felelhetünk. A történeti kutatás bizonyítani tudja, hogy a Krisztusról szóló apostoli tanúságtétel hitelt érdemel. De e történeti megfontolások önmagukban elégtelenek arra, hogy hitet ébresszenek. Csak akkor vezetnek tovább, ha előbb a kegyelem révén elfogadjuk legalább a lehetőségét annak, hogy a minden valóságot megmagyarázó Végső Valóság végtelen és tiszta szeretet. Akkor keresni kezdjük ennek a végtelen és tiszta szeretetnek a történelemben és a saját életünkben való megnyilvánulásait. A vallásokat is abból a szempontból hasonlítjuk össze, hogy melyikben jelenik meg az isteni szeretet a legtisztább és leghitelesebb formában. Ilyen előfeltételek mellett a Krisztus-esemény jelentése és történeti hitelessége teljes súlyával érvényesül. Éppen a többi világvallással való összehasonlítás vezet el ahhoz az értelmes hithez, amelyben megvalljuk, hogy „mi megismertük és hittünk a szeretetnek, amellyel Isten (Krisztusban) szeret minket” (1Jn 4, 16).

### **3. A nem-keresztény vallások Krisztushoz való viszonya a keresztény hit fényében**

Ha az Atya minden ember iránti szeretetét nyilatkoztatja ki a Fiúban, ha a Fiú minden emberért meghalt, akkor minden embernek a történelem minden időpontján és helyén valamiképpen találkoznia kell Krisztussal (nemcsak azoknak, akik földi életében vagy az Egyházban találkoztak vele). Minthogy minden ember a Fiú képmására teremtett, és a megtestesülés révén a Fiú valamiképpen minden emberrel azonosult, a legalapvetőbb és legáltalánosabb találkozás Krisztussal a felebaráton keresztül történik. Egyrészt hiába gyakorolja valaki buzgón a keresztény katolikus vallás szertartásait, ha az éhezőnek nem ad ételt, és a szomjazónak nem ad italt, ha nem ruházza fel a mezíteleneket, a felebaráti szeretet megtagadásával Krisztust magát tagadja meg (vö. Mt 25, 31-46). Másrészt bármilyen vallású, vagy akár vallástalan is az illető, ha a felebaráti szeretetet önzetlenül gyakorolja – és ezt csak úgy teheti, ha valamiképpen elfogadja egy nagyobb szeretet ajándékát – a Krisztust szereti, és a Krisztusban hisz. Ez akkor is igaz, ha a krisztusi szeretetet és hitet valaki rejtett, „anonim” módon birtokolja, azaz csak sejtés, megérzés és intuíció révén, miközben fogalmi síkon ateista vagy más vallású marad. Krisztus szava szerint sokan lesznek az utolsó ítéleten olyanok, akik



nem voltak tudatában annak, hogy Őbenne hittek, és Őt szolgálták, mikor a felebaráti szeretetet gyakorolták.

Ha az igazi felebaráti szeretet gyakorlása a keresztyény és a nem-keresztyény számára egyaránt a (rejtett vagy kifejezett) Krisztus-hit és a Krisztus-szeretet próbaköve, akkor az üdvösség lehetősége valóban minden ember számára nyitva áll. De, ha az üdvösség útja ennyire „világi”, akkor milyen szerep jut a keresztyény és nem-keresztyény vallásoknak az üdvösségtörténetben? A keresztyény vallásról már láttuk, hogy éppen az igazi felebaráti szeretet feltételeit és következményeit valósítja meg, és jelenti ki. Megmutatja, hogy az Abszolút Valóság tökéletes és tiszta szeretetközösség (Szentháromság), elmondja, hogy ez a Valóság hogyan szerette az embert (megtestesülés, megváltás), és ennek az isteni szeretetnek a valóságát, az isteni életben való részesedést, az Egyház közösségén, szentségein és tanításán keresztül felajánlja minden embernek, akit hithirdetése elér. Röviden úgy is mondhatnánk, hogy a keresztyénység az önmagát tiszta szeretetből nekünk átadó isteni szeretetnek az Isten által garantált kifejezése.

Isten azonban mindenkit egyesíteni akar önmagával, nemcsak azokat, akiket elér a keresztyény igehirdetés. Ezért kegyelmével arra ösztönzi a nem-keresztyényeket is, hogy nemcsak embertársaikon keresztül, hanem közvetlenül is keressék Őt. Ugyanakkor minden ember az eredeti bűn állapotában [13], és a rosszra való hajlandósággal születik a világra. Így minden ember a bűn és kegyelem egymásnak ellentmondó „erőterében” él, egyik a kegyelem, a másik a bűn vonzásának enged, sőt ugyanaz a személy hol a bűn, hol a kegyelem hatása alatt él, gondolkodik és cselekszik.

A nem-keresztyény vallások formái (tanítás, szertartás, erkölcs) ezt a kettős és egymásnak ellentmondó hatást fejezik ki, mivel hagyományait olyan egyének, illetve közösségek hozták létre, amelyek istenkeresését egyrészt a kegyelem sugalmazta, másrészt a bűn és a bűnből fakadó vallási tudatlanság eltorzította. Így e vallások tanításaiban és gyakorlataiban szinte kibogozhatatlanul keveredik ez a két hatás, és alapvető kétértelműséget eredményez. Vegyük az első rész két témáját. A közeli, immanens Isten iránti vágy emberszabású isteneket teremt a primitív vallásokban, és egy magasabb kultúrfokon panteizmust. Mindkettő kifejezheti az Istenhez való közelség kegyelemtől ihletett vágyát, de hasonlóképpen az ember bűnös tettét is, amellyel az Isten istenvoltát megtagadja, és az istenit a saját színvonalára akarja lehúzni, és önmagával azonosítani. Hasonlóképpen a pogányok elsőszülött gyermekáldozata kifejezheti a szülő gyökeres Istennek adottságát, hiszen a legdrágábbról, saját életének a továbbfolytatásáról mond le az Isten iránti feltétlen engedelmességből (mint pl. Ábrahám tette). De ugyanaz a véres rítus kifejezheti a szülő gyermekét is feláldozó önszeretetét. Az ember saját gyermekét is hajlandó meggyilkolni azért, hogy a termékenység istenétől önmaga számára termékenységet csikarjon ki.

A nem-keresztyény vallások formái tehát egyrészt a kegyelemtől, másrészt a bűntől (illetve a bűn okozta vallási tudatlanságtól) befolyásolt emberek gyakran kétértelmű művei.

Ezért, ha egy nem-keresztyény vallást egy kegyelemnek megnyílt ember értelmez és gyakorol, e vallási formák számára további kegyelmek közvetítőivé válhatnak. Pl. a kegyelemtől ihletett ember a buddhizmus „én-tagadását” gyökeres alázatnak és önzetlenségnek fogja értelmezni. Ugyanakkor, aki enged a kegyelem vezetésének, el fogja vetni a nem-keresztyény vallás olyan hittételeit és gyakorlatait, amelyek szemben állnak a kegyelem isten- és emberszeretetre hívó dinamikájával. Így pl. Gandhi, hindu létére megtagadta a hagyományos hindu vallás egyik alaptételét, a kasztrendszer, mert ez akadályozta a minden kaszton aluli páriák iránti szeretetét. Elmondhatjuk tehát, hogy a „pogány szent” számára a nem-keresztyény vallás – mindegyik vallás különböző módon és mértékben – egyszerre segítség és akadály az üdvösség felé vezető úton. Ha valóban szent lesz, akkor ez vallása miatt, de vallása ellenére is történik.

Ezzel szemben Jézus Krisztus embersége az Isten, pontosabban a Szentlélek műve: minden szava, gesztusa, tette, magánélete, szenvedése, halála és feltámadása torzítás és kétértelműség

nélkül nyilatkoztatja ki az Istent. Úgy is mondhatnánk, hogy Jézus az Istennek Isten által garantált tökéletes önkifejezése. „Benne lakik testileg az istenség egész teljessége” (Kol 2, 9). Az Egyház Krisztustól származó objektív struktúrái pedig analóg módon, de valóságosan kiterjesztik a megtestesülés misztériumát az egész történelemre: az Egyház Krisztus tanítását és kegyelmét, sőt Krisztus feltámadt testi valóságát is hatékonyan megjeleníti az idők végezetéig.

Igaz, hogy az emberi gyengeséget és bünt kezdettől fogva megtaláljuk az Egyházban: ez ugyan gyengíti, de nem szünteti meg az Isten Szavának a hirdetését; a szentségek Júdás által is közvetítik Krisztus megszentelő erejét, és az Eucharisztia gyáva és bűnös keresztények között is a személyesen jelenlévő Krisztus nekünk adott áldozata marad. Az Egyház alapvető struktúráit, tanítását, szentségeit, egyházi rendjét maga Krisztus őrzi meg Szentlelkén keresztül a bűn és a tévedés zavarától. Ezzel szemben, amint néhány példán megmutattuk, a nem-keresztény vallások objektív struktúráit a bűn és tévedés gyakran kétértelművé teszi.

Krisztussal való egysége miatt az Egyház nemcsak a kegyelem teljességének a birtokosa (vö. Ef 1, 23), hanem minden kegyelem vonzási középpontja is. Ezért, ha a kegyelemmel együttműködő más vallású valóban találkozik az Evangéliummal [14], fel fogja ismerni benne azt, akit „névtelenül”, homályosan, a lelke mélyén, és a nem-keresztény vallások egyes formáin keresztül már eddig is ismert, és akinek teljes ismeretére és birtoklására vágyott.

Lehet, hogy sok nem-keresztény mélyebben vágyik a szeretet teljességére (és ezért nagyobb az implicit hite a még kifejezetten nem is ismert Jézusban), mint sok kereszténynek [15]. De ennek ellenére az Egyház az Evangéliumot nemcsak azoknak a bűnösöknek hirdeti, akiknek gyökeres megtérésre van szükségük ahhoz, hogy megtalálják Krisztust, hanem az anonim keresztényeknek is, éppen azért, hogy fölismerjék azt, akiről már homályosan tudtak, hogy annak asztalánál étkezhessenek, akinek a megtapasztalt jelenlétére már régóta vágytak.

A fentiek alapján megérthetjük a keresztény teológus feladatát a nem-keresztény vallásokkal való párbeszédben. 1. A kétértelmű tanításokat és gyakorlatokat úgy értelmezi, hogy azok kegyelem sugallta értelmét hangsúlyozza, és az emberi bűn és félreértés okozta értelmezést bírálja. Pl., amikor a hindu a Brahmann-nal való egyesülésről beszél, a keresztény ezt nem panteista önistenülésnek fogja fel, hanem azon hindu szövegeknek ad igazat, amelyek azt állítják, hogy isteni ajándék révén, szeretetben egyesülünk Krisnával, Brahman személyes formájával [16]. 2. A keresztény teológus azonban nemcsak megkülönböztet, bírál és értékkel, de tanul is a nem-keresztény vallásoktól. Hiszen ha igaz az, hogy az Isten Lelke (és nemcsak emberi erőfeszítés és bűn) működik a nem-keresztények között is, akkor a keresztény sok olyan meglátást fog találni a nem-keresztény vallásokban, amely isten- és világ ismeretét gazdagítja. Pl., amikor a keresztény teológus a zen buddhistának az Isten misztériumát mélyen tisztelő hallgatását, a hindu minden élőlény iránti tiszteletét, a mahayana buddhista egyetemes együttérző szeretetét Krisztus tanításával összevetve megtisztítja, jobban megérti és megfogalmazza a Krisztus misztériumának idáig rejtve maradt mélységeit. Ha pedig igaz az, hogy a Lélek mindenütt a Krisztus vonásait alakítja ki azokban, akik Vele együttműködnek, akkor a Krisztus kimeríthetetlen gazdagságának ismeretéhez hozzátartozik a pogány „szentek” ismerete és értékelése is.

## **Második függelék: Ha léteznek más világegyetemek és más égitesteken élő értelmes lények, hogyan viszonyulnak Krisztushoz?**

Amint a cím is mutatja, itt nem azon elmélkedünk, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy más világegyetemek, illetve más égitesteken élő értelmes lények léteznek. Ennek eldöntése a természettudományokra tartozik. Itt csak a teológiai kérdést vizsgáljuk: ha vannak ilyen világegyetemek [17], és azokban, vagy a mienken belül más bolygókon értelmes lények, akkor a

kinyilatkoztatás adataiból kiindulva milyen lehet a Krisztussal való viszonyuk. Ez a vizsgálódás nemcsak azért fontos, hogy a teológus felkészüljön egy a jövőben lehetséges tudományos felfedezés teológiai megközelítésére, és egy sci-fi irodalmon nevelkedett jelen nemzedék kérdéseire, hanem önmagában is: az ilyenfajta eszmélődés jobban megérteti velünk Krisztus központi szerepét a Teremtés egészében. A téma sokkal részletesebb tárgyalást érdemelne; itt azonban be kell érjünk egy rövid vázlattal [18].

## 1. A Szentírás és a szenthagyomány

### a) Más világegyetemek

Az Ószövetség szerint Isten mindent igéje és bölcsessége révén teremtett. Bár egyedül az embert teremtette saját képására, az egész Teremtés Isten bölcsességének nagyságát, szépségét és rendjét dicséri.

Az újszövetségi kinyilatkoztatás fényében jobban megértjük az Ószövetség isteni bölcsességről szóló szövegeit. Az a Bölcsesség, aki a Teremtés kezdetétől fogva Isten előtt játszott, aki által Isten mindent alkotott (Péld 8, 22-31; Bölcs 7, 22; 9, 9), nemcsak irodalmi megszemélyesítése egy isteni tulajdonságnak. Az Újszövetség és az azt magyarázó egyházi tanítóhivatal világossá teszi, hogy az Isten Igéje és Bölcsessége az Atyától különböző, de vele egylényegű örök Isteni Személy, a Fiú. Az Atya mindent Őáltala és Őérte teremtett, Ő az egész Teremtés transzcendens rendező és összetartó elve (Kol 1, 16-17; Jn 1, 3. 10; Zsid 1, 3). Az atyák egy része, elsősorban Origenész, mindezt úgy magyarázza, hogy a Fiú, mint Isten teremtetlen Bölcsessége, öröktől fogva birtokolta azokat az isteni gondolatokat (*ennoiai*), amelyek szerint a világot megteremtette.

Ebből arra következtethetünk, hogy ha volnának más világegyetemek, az Atya ezeket is Fia által és a Fiáért teremtette volna, és ezek is az isteni Bölcsességet tükröznék.

### b) Földönkívüli értelmes lények

A nekünk adott kinyilatkoztatás szerint a Teremtés célja Krisztus, és Krisztus mindent Atyjáért tesz, de az Isten teremtő és megváltó gondoskodásának középpontjában az ember áll. Az Atya az embert akarja fiává fogadni, a Fiú az emberért testesül meg, az emberért vállalja a kereszthalált, és az embernek küldi el a Szentlelket. E gyakorlati emberközpontúság ellenére az angyalok fontos (és az újkorban egészen elhanyagolt) szerepet játszanak az isteni tervben. Igaz ugyan, hogy a Szentírásban az angyalok is az ember üdvösségét szolgálják, amennyiben az isteni gondviselés eszközei, és az Isten üzeneteit közvetítik számunkra. Csodálják és tisztelik a megtestesülés és megváltás művét (1Pét 1, 12). Isten nem az angyalokat karolta fel, hanem Ábrahám utódait (Zsid 2, 16). A kinyilatkoztatás tehát az angyalokat az ember szolgálatában, de az embernél magasabbrendű teremtménynek mutatja be. Isten minden angyalt jónak teremtett, de egyesek bűnbe estek (Jel 12, 7-8). Ám a bukott angyalok, Sátán és társai, szándékuk ellenére, rossz tetteikkel is Isten üdvösségtervét szolgálják. Az Istent szolgáló angyalok serege megszámlálhatatlan. Ők az Isten házanépe, „udvara”, az Isten fiai, akik az Atya arcát színről színre látják, és dicséretét zengik (Mt 18, 10; Jel *passim*). Máté Evangéliumában a „mennyei Atya” nem csupán Isten transzcendens atyaságát jelzi, hanem mennyei udvarát is: Ő az angyalok Atyja. A Máté szerinti Miatyánkban azt kérjük, hogy a mennyei Atya akarata úgy valósuljon meg a földön, amint az a mennyben már megvalósult (6, 10). A békeségteremtő embereket „Isten fiainak fogják hívni”, vagyis besorolják őket az angyalok közé (Mt 5, 9). Az igazak a feltámadáskor „olyanok lesznek, mint a mennyei angyalok” (Mt 22, 30; vö. Mk 12, 5; Lk 20, 36). Isten eszkatológikus Országá az emberek között tehát nem valami merőben új valóság, hanem a Mennyek Országának kiterjesztése [19].

A patrisztikus teológia és az egyházi tanítóhivatal hűségesen követi és továbbfejleszti a Szentírás nézőpontját. Az atyák érdeklődésének a középpontjában is az ember teremtése és megváltása áll, de a teremtésről vallott felfogásuk korántsem emberközpontú. A nicea-konstantinápolyi hitvallás pontosabban meghatározza az apostoli hitvallás kezdő sorát: az „ég és föld” minden látható és minden láthatatlan létezőre vonatkozik, vagyis a mi világegyetemünkre, és az angyalok világára. Isten mindkét világnak egyaránt teremtője.

Ugyanakkor az atyák általános meggyőződése, hogy az angyalok nem tiszta szellemek, hanem valamilyen finomabb szellemi testtel rendelkeznek, amely számunkra láthatatlan.

Több szentatya szerint Isten az embert az embernél hatalmasabb szellemű bukott angyalok helyébe teremtette. Az emberiség tehát ezen atyák szerint nem a teremtés koronája, hanem a bukott angyalok karát pótolja. Meglepő, hogy éppen az újkorban, amikor a tudomány elvetette a földközéppontú világképet, és egyre inkább tudatára ébredt a világegyetem szédítő méreteinek és komplexitásának, a filozófia és a teológia (különböző oldalról) akkor kezdett hozzá egy következetesen emberközpontú világnézet kiépítéséhez. Az „angelológia” c. teológiai traktátus ugyan még századunk első felében létezett, jóllehet az angyaloknak az egész keresztény misztériumban való helyét és jelentőségét ritkán mutatta meg. Újabban azonban az angyalok tárgyalása lekerült a „teológia napirendjéről”.

Az angyalok léte és jelentősége nyilván csak távolról érinti a mi témánkat. Azt a következtetést azonban levonhatjuk, hogy sem a Szentírásnak, sem az atyáknak nem esett volna nehezükre, hogy a mi földünkön kívüli értelmes lények létét beépítsék teológiai világképükbe [20].

## 2. Teológiai következtetések

Hogy van-e olyan világegyetem, amely nincs észlelhető oksági kapcsolatban a mienkkel, tudományos, és nem teológiai kérdés. A teológus számára azonban világos, hogy minden „más” lehetséges világegyetemnek egyetlen transzcendens lét- és cél-oka van: az egy Isten. Továbbá az Istent színről színre látó angyalok és emberek az Istenben e „más” világegyetemeket is megismernék és csodálnák. Ezért az üdvözültek számára nem lehet „idegen” világról beszélni: minden világ teremtett, és Istenért létezik, így az angyalok, és az üdvözült emberiség minden más világegyetemben valami módon otthonra találna.

Számunkra azonban a fő kérdés: mi lenne a viszonya e más világegyetemeknek Krisztushoz? Pontosabban: mi lenne a viszonya az örök Fiúhoz és a megtestesült Istenemberhez? Amint láttuk, az Újszövetség szerint az Atya mindent Fiában, az örök Igében és Bölcsességében teremtett. Ha az Isten teremtő működését a művészi „teremtés” analógiája szerint próbáljuk megérteni, akkor minden teremtmény különböző módon és fokon Isten önkifejezése. Itt Isten éppen abban fejezi ki önmagát, ami nem-Isten, vagyis abban, ami véges, esetleges és változó [21]. De ha minden teremtés valóban az Istent fejezi ki (a nem-isteniben), akkor mégiscsak minden teremtés, az Istentől való különbözősége ellenére is megmutat valamit az isteni lét struktúrájából. Tehát, amint a Szentháromságban a Fiú az Atya tökéletes, teremtetlen önkifejezése, analóg értelemben minden teremtett világ az Isten teremtett önkifejezése. Ezért az Isteni Bölcsesség, a Második Isteni Személy az archetípusa, modellje, vagy skolasztikus szóhasználatlaltal, a minta-oka (*causa exemplaris transcendentalis*) minden teremtett világnak.

Ebből még nem következik, hogy más világegyetemeknek csak úgy van értelme, ha fejlődése értelmes, szabad akarattal rendelkező lényekben teljesedik ki. Hiszen az isteni művésznek is megvan a szabadsága arra, hogy ne mindenütt az önmagához legközelebb álló teremtett önkifejezést hozza létre. Különböen is, amint láttuk, az Istenben boldogult angyalokon és embereken keresztül minden „más” világegyetem is „kiteljesedik”, amennyiben az emberek és angyalok Isten-ismeretét és Isten-dicséretét gazdagítja.

Ha azonban más bolygókon, illetve más világegyetemekben értelmes és szabad akarattal rendelkező lények élnek – valamiféle testben, vagy test nélkül [22] – elég kézenfekvő arra gondolnunk, hogy éppen szellemi természetük miatt hozzánk hasonlóan, Isten teremtett képmásaként hasonlítanak az Isten Fiához, az Atya teremtetlen képmásához. Hogy e lények pontosabban milyen relációban vannak a Fiúval, *a priori* nem határozhatjuk meg, hiszen a lehetséges kapcsolatok skálája beláthatatlan. A skála egyik végén nem zárhatunk ki teljes bizonyossággal egy másik, vagy több más „megtestesülést”. E feltételezés szerint ezek a szellemi-testi teremtmények hozzánk hasonlóan úgy egyesülnének a Fiúval, hogy a Fiú ingyen ajándéka által abban a létben és abban az Atyához való viszonyban részesednek, amelyet a Fiú természeténél fogva örökre birtokol. Ezek a „megtestesülések” megváltás vagy megváltás nélkül történnének, attól függően, hogy a földönkívüli értelmes lények vétkeztek-e vagy nem. A skála másik végén elképzelhetünk egy olyan állapotot, amelyben a földönkívüli lények nem vétkeztek, de mintegy „természetes” állapotban léteznek, azaz Isten nem hívta meg őket arra a természetfeletti célra, amelyre minket és az angyalokat, ti., hogy saját isteni létében részesedjenek. De ha szellemi, illetve szellemi-testi lényekről van szó, elképzelhetetlen, hogy Isten ne teremtette volna őket valamilyen fokú önmagával való személyes kapcsolatra. Ti., a szellemi lény lényege éppen abban áll, hogy vágya minden véges kielégülésen túllép, és csak az Abszolút Igazság, Jóság, Szépség és Szeretet önmaga befogadóképességének megfelelő birtoklásában találja meg boldogságát. Ugyanakkor a szellemi lény természetéből nem következik, hogy csak a Szentháromság életében való olyan részesedés elégítheti ki, amelyre teremtett voltánál fogva semmi igényt nem tarthat. Mindenesetre minden Istennel való személyes kapcsolat, valamiképpen a Szentlélek révén a Fiúhoz, és azon keresztül az Atyához vezet.

Ha azonban arról elmélkedünk, hogy a Szentírásban „az ég és föld” az egész Teremtést jelenti, és az, akiben az Atya „mindent, mindazt, ami az égen és a földön van, egy fő alatt egyesít” [23], nem az örök Fiú, hanem Krisztus, az emberré lett Fiú, akkor a fent említett többszörös „megtestesülés” és megváltás, valamint egy természetes állapotban megmaradó értelmes lények közössége igen valószínűtlennek látszik. C. S. Lewis teológiai fantáziája, azt hiszem, közel jár az igazsághoz, amikor a földünkön kívüli esetleges értelmes lények Istenhez való viszonyának alakulásában a megfeszített és feltámadt Krisztusnak és az általa megújított emberiségnek kulcspozíciót szán.

A fenti feltételes módban lefolytatott gondolatsorból egy igen fontos egzisztenciális jellegű következtetést kell levonnunk. Évtizedekkel ezelőtt Amerikában egy rádiójáték arról szólt, hogy valamilyen más bolygó lakói megtámadták a Földünket. Bár az adás előtt a bemondó hangsúlyozta, hogy ez csak rádiójáték, nem valóság, azok közül, akik az előadás közben kapcsolták be a rádiót, többen öngyilkosságot követtek el. A keresztény ne féljen semmiféle más bolygó lakóitól, hiszen semmilyen teremtmény, és főképpen értelmes teremtmény, nem lehet egészen idegen számunkra. Egy Atyától származunk, egy Atya felé tartunk, ugyanarra az egy Fiúra hasonlítunk, és ugyanaz a Lélek ihlet valamennyiünket.

Nyilván nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy az Istentől véglegesen elfordult, bűnben megátalkodott földönkívüli teremtményekkel találkozunk. De ezekről is tudjuk, hogy szándékuk ellenére annak az Istennek az üdvösségtervét szolgálják, aki, Babits szavaival „fordít rosszat jóra, minden gonosznak elváltóztatója”. Ha Krisztusban le tudjuk győzni a Sátánt, akkor annak minden szövetségesét is.

Befejezésül újra hangsúlyozom, hogy más világegyetek, illetve földönkívüli értelmes lények léte (a jó és bukott angyalokén kívül, amelyről a kinyilatkoztatás biztosít) vagy nem-léte tudományos, és nem teológiai kérdés. Teológiai meggondolás alapján létük se nem valószínűbb, se nem valószínűtlenebb, mint az erre szolgáló tudományos evidencia. Hiszen Isten szentháromságos léte tökéletes élet- és szeretetközösség. Isten teljességét sem egy világegyetem, sem sok, de még végtelen számú világegyetek (ha ugyan végtelen számú teremtett világok

logikailag lehetségesek) sem növelnék. Isten szeretetből, a Példabeszédek könyve és egyes szentatyák szerint játékos szeretetből teremt. Akkor is, amikor bűnbe esett teremtménye kedvéért ember lesz, meghal, és a megváltott emberiséget önmaga számára kívánatos Menyasszonnyá ékesíti fel, ingyen szeretetből teszi, nem szükségszerűen. Ezért ebben a kérdésben a végső szó csak Isten abszolút teremtő szabadságának a dicsérete lehet.

## Zárógondolatok

Céлом az volt, hogy az Egyházra bízott Krisztus-misztériumot nemcsak a mai ember számára érthető módon fogalmazzam meg, hanem olyan módon, hogy (a gyakran nem egészen tudatos, de annál mélyebben ható) problémáira is válaszoljak. Munkámat nyilván csak kezdetnek, alapvetésnek szántam, nem törekedhettem teljességre. Hogy kitűzött feladatokat mennyire végeztem el, olvasóim ítéletére bízom. Mindenesetre itt összefoglalom a legfontosabbnak tűnő következtetéseimet.

1. A Krisztus megváltó haláláról és a feltámadt Krisztus megjelenéseiről szóló szentírási szövegek vizsgálata (önmagukban, valamint a gondviselő és szerető Istenbe vetett hit fényében) megmutatta a feltámadásban való hit történeti és filozófiai megalapozottságát, valamint Krisztus feltámadásának az értelmét.

2. Krisztus halálának és feltámadásának a fényében jobban megértjük az Evangéliumokat: Jézus földi életét nem elferdítik, illetve mitologizálják, hanem tanítását, tetteit, életének drámáját a végkifejlet fényében mélyebben megértve adják elő.

3. A Feltámadottal való találkozás élménye (nem pedig egy hosszú mítoszteremtő folyamat) vezette az apostoli Egyházat Jézus isteni méltóságának és az (Atyától különböző) személyes örök isteni létének felismerésére.

4. A Feltámadottól kapott Szentlélek vezeti rá az Egyházat az egész Ószövetség krisztológiai megértésére. Minden keresztény nemzedék számára az ószövetségi szentírás hittel való olvasása és tanulmányozása elengedhetetlen előfeltétele és következménye a Krisztus-misztérium megértésének.

5. A modern ember önmagával, embertársaival és Istennel (az ateista számára: a léttel vagy a világmindenséggel) való meghasonlásának igazi természete a kinyilatkoztatás fényében tárul fel; ez nem más, mint a bűn megvalósulása egyéneken, közösségekben és intézményekben. Ennek a többszörös meghasonlásnak vagy elidegenedésnek a felismerése az a kiindulópont, amely a krisztusi megváltást a mai ember számára egzisztenciális kérdéssé teheti.

6. Az ember nyomorúságára az Isten azzal felel, hogy megtestesült Fiában magára veszi többszörös elidegenedésünk egész terhét, és azt egy mindennél nagyobb, Isten és irántunk való szeretet kifejezésévé teszi. Ezzel válik az Istenember által elszenvedett elidegenedésünk az Istenhez, önmagunkhoz és embertársainkhoz való visszatérés útjává: a kereszt az élet forrásává.

7. Ebben az összefüggésben az *unio hypostatica* nem tűnik túlhaladott vagy félrevezető metafizikai spekulációnak, hanem az Istennek a bűnös emberrel való teljes szolidaritásvállalásának metafizikai előfeltétele. Ha nem Isten a lét- és cselekvésalanya az ember Jézus minden élményének, tettének és szenvedésének, az Isten nem vállalt velünk teljes sorsközösséget.

8. Ha a személyt szellemi létalanynak (az, aki van és cselekszik) fogjuk fel, akkor megszűnik a modern pszichológiai személyfogalom és a teológia metafizikai személyfogalma közötti ellentét; sőt a pszichológiai személy feltételezi a metafizikai értelemben vett személyt (normális körülmények között): valóban az *vagyok*, akinek tudom magam.

9. Bűneink, az Istentől való szándékos elidegenedés, Istent, bennünket fiává fogadó atyai szeretetében sértette meg. Ezért érthető, hogy az Atyaistennel egylényegű Fiú ajánlja fel a tökéletes engesztelő áldozatot Atyjának, helyettünk és értünk. Azáltal, hogy a mi bűneink okozta elidegenedést egészen a kereszthalálig szeretetből elviselte, a lehető legnagyobb rosszat, az

ember (Sátán-sugallta) istengyilkossági kísérletét egy végtelenül nagyobb jó szolgálatába állította: a kereszt elhagyatottságában az Isten Fia szereti, imádja, dicséri és engeszteli az Atyát értünk, és ezzel az emberiség számára elnyeri Atyjától a bűnbocsánat, feltámadás és megdicsőülés kegyelmét.

10. Krisztus tehát nem egyszerűen a mi büntetésünket, a poklot viseli el, hanem bűneink gonoszságát olyan közről és olyan mélyen érti és szenved meg, amelyre a bűnös ember képtelen; olyan végtelen, helyettünk és értünk engesztelő szeretettel, amelyre csak az Istenember képes.

11. Mindannyian arra vagyunk hivatva, hogy Krisztus keresztáldozatában a hiten és a hit szentségein keresztül részesedjünk, és ezzel a saját és a mások bűnei által okozta szenvedést Krisztus által az engesztelő és hálaadó szeretet kifejezésévé, és a Krisztussal való feltámadás zálogává tegyük.

12. A Krisztussal való egyesülés a Krisztus megdicsőült testéből ránk lehelt Szentlélek műve. Ő építi ki mind közvetlen működésével, mind az egyházi közösség hivatalviselői és karizmatikusai által Krisztus Testét, az Egyházat. Az Egyház egyszerre Krisztus életének kiterjesztése egy egyetemes közösségen keresztül a világra (Krisztus Teste), ugyanakkor pedig Krisztus szűzi Menyasszonya és Szűzanya, aki az isteni életre való születésben, a Krisztus bennünk való kialakításában tevékeny szerepet tölt be.

13. Isten egyedül Krisztusban testesült meg, és Isten Krisztus miatt (az Ószövetség ideje alatt) és Krisztus által (a keresztáldozat óta) ajánlja fel a Szentlelket az egész emberiségnek. Mégsem jut el mindenki, aki ezt a Lelket befogadja, az Egyház látható közösségébe. De amennyiben Jézus Lelkével közreműködik, a nem-keresztény is krisztusi vonásokat alakít ki magában, és ezzel egyénileg, sőt vallási intézményein keresztül is hozzájárulhat a kereszténység mindig tökéletlen empirikus megvalósulásának tisztulásához és állandó gazdagításához.

14. A földünkön kívüli esetleges értelmes élet teológiai jelentőségét vizsgálva, szinte szándékom ellenére felfedeztem az angyalok jelentőségét. Az ember ugyan Isten végtelen, megváltó szeretetének tárgya, de nem állíthatja magáról, hogy ő a világmindenség központja. Hiszen az emberek között megvalósuló Isten Országának nem külön birodalom, hanem a már meglévő Mennyek Országának, az Isten arcát látó és dicsérő angyalok országának kiterjesztése lesz.

E néhány kiragadott tétellel az volt a célom, hogy felkeltsem az érdeklődést az egész mű elolvasására, és olyan társakat találjak hazámban, akik az itt elmondottakat bírálják, pontosítják és elmélyítik.

## Jegyzetek

1 Itt csak a nem ábrahám (azaz a zsidó, keresztény és muzulmán vallásokon kívüli) vallásokat tárgyaljuk. Ti., a zsidóságnak, a kereszténységnek és az iszlámnak közös, történeti kinyilatkoztatást feltételező alapjai vannak, ezért e három vallás külön értékelést kíván. A mai teológiai irodalomban divatos három kategóriára osztani a Krisztus és más vallások viszonyáról szóló elméleteket. (Lásd J.A. Dinoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington: Cath. Univ. of America, 1992. Itt található meg a téma legrészletesebb bibliográfiáját is: 171-194. o.). Ha ez a három jelszó túlságosan is leegyszerűsíti a sok különböző hozzáállást, mégis kezdeti eligazodásnak hasznos.

Az első a kizárólagos (*exclusive*) krisztológia: senki más nem üdvözülhet, csak az, aki az Evangéliumot kifejezetten elfogadja. Ide tartoznak a különböző fundamentalista keresztény csoportok.

A második kategória a (másvallásúakat valamiképpen) befogadó (*inclusive*) krisztológia. Krisztus megváltása által a Krisztusban való implicit (fogalmilag tisztázatlan) de élő hit által mindenki üdvözülhet. Ennek legfőbb képviselője Rahner. Az ő alapvető meglátása, hogy

minden vallásban, sőt az ateisták között is vannak anoním, névtelen keresztények. Ezeket az jellemzi, hogy az Istennel való kegyelmi egyesülésre teremtett emberségüket alapvetően és cselekedeteikben is elfogadják. Más vallások ezt az elfogadást elősegíthetik. (Lásd K. Rahner, „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen” *Schriften zur Theologie*, 5. köt. Zürich: Benziger, 1962, 136-158; „Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, uo. 115-135; „Die anonymen Christen” 6. köt. 1965, 545-554; „Kirche, Kirchen und Religionen” 8. köt. 1967, 355-373; „Atheismus und implizites Christentum” 8. köt. 1967, 187-212; „Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche” 9. köt. 1970, 498-515; „Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen«” 10. köt. 1972, 531-546.)

H. Urs von Balthasar az egyetemes Krisztus-követés és üdvözülés lehetőségét abban látja, hogy mindannyian szerethetjük felebarátunkat, és pedig olyan igaz szeretettel, amely túlmutat saját képességeinken. Ennek az igazi felebaráti szeretetnek az abszolút értéke feltételezi (bár gyakorlójának nem kell ezt fogalmilag megértenie) a keresztény hitet. Balthasar Rahner-nél sokkal negatívabb a nem-keresztény vallások üdvösségközvetítő szerepével kapcsolatban. (Lásd H. Urs von Balthasar, „Meeting God in Today’s World” *Concilium*, 6. köt., elsősorban 34. o.; D. O’ Hanlon, „Hans Urs von Balthasar on Non-Christian Religions and Meditation” *Communio* 5 [1978], 60-68).

A harmadik kategóriába tartoznak a pluralista krisztológiák. Amerikában ezt az irányt Paul Knitter tette legismertebbé. Szerinte minden nagy világvallás lényegében egyenrangú út Istenhez: Jézus egyetlen és felülmúlhatatlan üdvösségközvetítő a keresztények számára; de ez nem zárja ki, hogy pl. Mohammed ugyanezt a szerepet töltsse be a muzulmánok között (lásd P. Knitter, „Christianity as Religion: True and Absolute? A Roman Catholic Perspective” *Concilium* 136. köt. 12-21. o.); *Toward a Universal Theology of Religion*, szerk. L. Swidler, (New York: Orbis, 1987).

A mi elgondolásunk Rahner és Balthasar álláspontjához áll legközelebb, bár egyikkel sem azonosul. Ezentúl sokat köszönhetünk Farkasfalvy Dénes kiadatlan előadásjegyzeteinek és H. de Lubac cikkének, amely a szentatyák gondolatait foglalja össze: „Les religions humaines d’après les Pères” *Paradoxe et mystère de l’Église*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, 120-167.

2 Lásd M. Eliade, *Patterns of Comparative religion* (New York: Sheed and Ward, 1958). Még ma is ez a legjobb összefoglalás az egyetemes vallástörténet dinamikájáról. Eliade későbbi művei csak újabb részletekre derítenek fényt.

3 Elsősorban a plátonizmus különböző formáira gondolok Nyugaton, Keleten pedig a hindu „Upanishad”-ok filozófiájára, a mahayana és zen buddhizmusra.

4 Lásd D. F. K. Steindl-Rast, *A Deep Bow. Gratitude as the Root of a Common Religious Language* (nyomtatvány bibliográfiai adatok nélkül).

5 Az „egyértelműen” határozószó lényeges, hiszen a kereszténység is fontosnak tartja az ún. negatív teológiát, amely tagadja, hogy Isten olyan, mint a teremtmények. A keresztény teológia tagadása azonban csak egy mozzanat az állítás, tagadás és minden teremtett tökéletességet végtelenül meghaladó isteni tökéletesség állításának dialektikus folyamatában. Itt azonban legalábbis elméletben abszolút tagadásról van szó.

6 *What Are They Saying about Christ and World Religions?* (New York: Paulist, 1981), 1. o.

7 J. Pelikan, aki jól ismeri a keresztény teológia történetét, egészen másként fogalmaz: „A keresztény teológia az első századtól kezdve foglalkozott az egyetemesség és véglegesség dilemmájával. A kereszténység azáltal vált katolikussá, hogy sikeresen oldotta meg az egyetemesség és önazonosság látszólagos ellentmondását.” *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History* (Richmond: J. Knox, 1966), 5. o.

8 A pluralista krisztológiák hívei ugyan elismerik, hogy az Újszövetség állította a krisztusi kinyilatkoztatás felülmúlhatatlan teljességét, de szerintük úgy, hogy ez az állításmód összeegyeztethető a pluralista krisztológiával. Ha ugyanis a mai analitikus nyelvfilozófia



fényében gondosan újraolvassuk az idevágó újszövetségi szövegeket, kiderül, hogy nem tanító, hanem érzelmi jellegű, ún. „szerelmes” kijelentésekről van szó. Amikor az Újszövetség azt állítja, hogy Jézus Krisztus az egyetlen közvetítő Isten és ember között, vagy, hogy Jézus nevén kívül nincs más név, amelyben üdvözölhetnénk, akkor a Jézusba és vallásába „szerelmes” ember nyelvét beszéli: addig, amíg a szerelem tart, a szerető számára a kedves mindenkinél szebb és tökéletesebb. De ez pusztán a keresztény hívő vallásos élményének a szubjektív kifejezése, annak az embernek, aki Istent Jézusban találta meg. Ezért a pluralista krisztológusok szerint az Újszövetség nem zárja ki, hogy mások számára más vallásalapítók, vagy más vallásos szimbólumrendszerek hasonló módon Isten végeleges és egyedülállóan teljes önkinyilatkoztatását közvetítsék.

9 A római-görög politeista tömegvallásban elsősorban csak a negatívumot vették figyelembe, és ördögimádásnak tartották.

10 Vö. W. R. Farmer & D. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (New York: Paulist, 1983).

11 Az apostoli nemzedéket itt tág értelemben kell vennünk, hiszen az Egyház elfogadott másodlagos értelemben vett apostoli iratokat is, pl. a pasztorális leveleket és a 2 Péter-levelet, amelyeket a szentírástudomány pszeudepigrafikus iratokként tart számon, és csak közvetve fejeznek ki páli és péteri tanítást.

12 Vö. K. Rahner, „Zur Frage der Dogmenentwicklung” *Schriften*, 1. köt. 49-90. o.

13 Azaz nem Isten gyeremekeként, hanem kegyelemtől megfosztottan születik a világra: a kegyelem hívás, amelyre felelnie kell, nem pedig konkrét állapot, amelybe beleszületik, és amellyel csak együtt kell működnie.

14 A valódi találkozás feltételezi, hogy a hithirdető ténylegesen az Evangéliumot hirdeti szavával és életével egyaránt, továbbá a saját kulturális korlátain átlépve képes arra, hogy beleélje magát hallgatói világába. Mindez nem jelenti a pogány kultúra kritikátlan átvételét, hanem belülről való megértését és átforgatását.

15 Mind a Szentírás, mind a történelem tud pogány szentekről is. Gondoljunk Jóbra, aki pogány vezetőemberként lett Krisztus szenvedéseinek irodalmi előképe. Gondoljunk Gandhira, aki ellenségszeretetet prédikált, a hindu társadalom megvetett, kaszton kívüli páriáit megkülönböztett gyengédséggel szerette, és akit végül saját hindu hittestvére gyilkolt meg azért, mert Gandhi ellenezte a muzulmánok elleni háborút.

16 Ilyen irányban is magyarázható pl. a híres Bhagavad Gita költemény.

17 Más lehetséges világegyetemen olyan világegyetemet értünk, amely semmilyen oksági kapcsolatban sincs a mienkkel. Persze mihelyt meggyőződünk ilyen „más” világegyetem létéről, már nem lenne egészen más, hiszen csak azért fedezhettük fel, mert valamilyen hatását megismertük a mi világunkban.

18 E kérdéssel C. S. Lewis teológiai sci-fi trilógiáján kívül (*Out of the Silent Planet; Perelandra; That Hideous Strength* [New York: Macmillan, 1965]) csak egy könyvet találtam: *The Gods Have Landed. New Religions from Other Worlds*, szerk. J. R. Lewis (New York: State Univ. of New York Press, 1995). A könyv feldolgozza az állítólagos földönkívüli értelmes lények által állítólag időlegesen elrabort emberek élményeinek vallásos jelentőségét.

19 Az angyalok fontosságát hangsúlyozó szentírási szövegek tanulmányozására Farkasfalvy Dénes készülő Máté-kommentárjától kaptam az első indítást.

20 Ezt ténylegesen meg is tették az ószövetségi szerzők a környező népek kerubjaival és szeráfjaival, a páli levelek pedig a „világ elemeivel” (Gal 4, 3; Kol 2, 8. 20).

21 Az Isten transzcendens nagysága éppen abban mutatkozik meg, hogy Ő, aki minden lét és érték teljessége, önmagától különböző, véges, esetleges, de mégis értékes valóságokat hoz létre.

22 Itt nyilván nem angyalokra gondolunk, akik tiszta szellemek, és akik szerves részei a mi világunk üdvtörténetének.

23 Ef 1, 10. Vö. Kol 1, 16. 20: aki által, akiben, és akiért mindenek teremtetek, aki mindent összetart és fenntart, az Krisztus, az emberré lett szeretett Fiú.