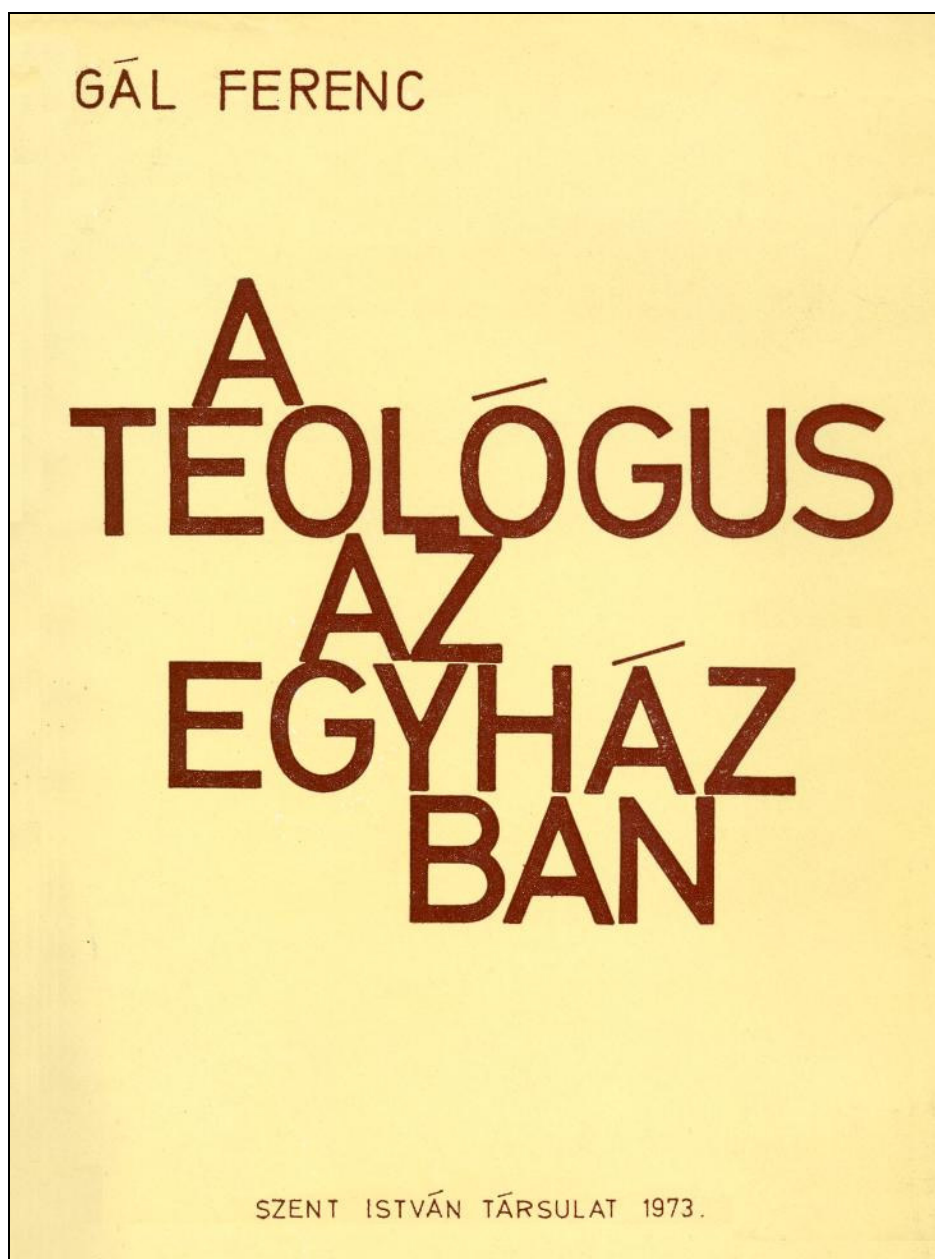


Gál Ferenc

A teológus az egyházban

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

Gál Ferenc

A teológus az egyházban

Nihil obstat.

Stephanus dr. Városi

censor archidioecanus

Nr. 1982/1973.

Imprimi potest.

Strigonii, die Festo B. M. V.

in Coelum Assumptae, a. 1973.

Emericus Kisberk

episcopus,

administrator apostolicus

Strigoniensis.

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1973-ban jelent meg a Szent István Társulat kiadásában az ISBN 963-360-011-1 azonosítóval. Az elektronikus kiadás a Szent István Társulat engedélyével készült. A könyvet lekipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Szent István Társulat tulajdonában van.

A könyvet Péter Júlia OFS vitte számítógépbe.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	4
Tételek mérlegelése	5
Az örök és korszerű teológia.....	5
Az egyház egysége és a pluralisztikus teológia	12
A lét élménye és a transzcendencia	18
Kibernetika és személyiség.....	23
Tapasztalás a hit síkján	28
Isten útjainak felismerése.....	32
A remény teológiája.....	37
A keresztény élet szemlélete.....	41
Aszkézis a reklám világában.....	41
Bensőség a világ zajában	47
Gondviselés a technika korában.....	54
Nemiség és erkölcs	60
Munka és szabadidő mint emberi probléma	66
A teremtett világ és az ember munkája.....	72
Az egyház a kinyilatkoztatás hordozója	78
Szervezett egyház és lelki szabadság.....	84
A szentírás kiaknázása	90
Az ószövetségi könyvek olvasása.....	90
Jézus messiási küldetése	96
Jézus Krisztus istenfiúsága	102
Hegyi beszéd és emberi jogrend	108
Jézus gyógyításai	114
Az utolsó vacsora és az egyház istentisztelete.....	120
A felfeszített Krisztus elhagyatottsága.....	126
Húsvéti események az evangéliumokban	131
„Még ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23-43)	137
„Elmúlik ennek a világnak az alakja” (1Kor 7,31).....	142

Előszó

Az itt összegyűjtött tanulmányok legnagyobb része mint konferenciabeszéd hangzott el, ezért magán viseli az igehirdetés és népszerűsítés jegyét. Amikor a teológus a hitet akarja közvetíteni és elmélyíteni, nem veszt el a vélemények és nevek tömkelegében, hanem arra törekszik, hogy a szilárd tanítást a hallgatók igényének megfelelően kifejtse. Az ilyen vállalkozás nem reménytelen, de megvannak a követelményei. Marcel Légaut, az egykori matematikatanár, családjával visszavonult egy francia faluba, s évtizedeken át földjét művelte s állatokat tenyésztett. Néhány évvel ezelőtt, öreg korában kiadta könyvét, „Bevezetés a kereszténység múltjának és jövőjének a megértéséhez” címmel. A német fordító azonban ezt a címet adta neki: *Meine Erfahrung mit dem Glauben* – a hittel kapcsolatos tapasztalataim. A könyv tartalma valóban ezt javallja, és sikerének is ez a titka. Úgy gondolom, az igehirdetés és a teológiai előadás csak akkor számíthat elfogadásra, ha nem véleményeket közöl, hanem az olvasót elvezeti a hittel való találkozásra, sőt a hit szerzőjével, Jézus Krisztussal való találkozásra. Éppen az említett Légaut írja Jézusról: „A múlt nagy egyéniségei közül sokan szereztek maguknak hírnevet politikai, gazdasági vagy tudományos munkásságukkal, de csak kevesen kísérelték meg, hogy az emberi lét döntő kérdéseire választ adjanak. Ha éppen úgy került, megelégedtek közhelyek emlegetésével. Senki közülük nem nyomta úgy rá a bélyegét az emberi történelemre, mint Jézus Krisztus a maga rövid életével. Hatása immár húsz évszázada tart...” Ma is vannak, akiket érdekel, hogy a Krisztus által hozott kinyilatkoztatás mit válaszol a lét döntő kérdéseire, azért igyekszik a teológus mérlegelni a tételeket, szemlélni a keresztény életet és kiaknázni a Szentírást.

Tételek mérlegelése

Az örök és korszerű teológia

Hagyományos meghatározás szerint a teológia feladata az, hogy tudományos módszerrel elvégezze a hitre vonatkozó reflexiót, vagyis hogy igazolja a hit jogosultságát, s kifejtse és rendszerezze tartalmát. Téma szerint a teológia Istenről és Istennek a világhoz való viszonyáról beszél. Ilyen értelemben már a Szentírás egyes könyveiben is megtalálható. Hiszen ott is értelmezni kellett azokat a jeleket, amelyeken keresztül Isten a maga természetfölötti beavatkozását megmutatta, és ki kellett fejezni azt a módot is, ahogyan az ember válaszol Istennek. A kinyilatkoztatás azonban azt hangoztatja, hogy Isten minden idők embere előtt kitárult, nem csak egy bizonyos történeti kor embere előtt. Ezért minden kor hívó embere azt keresi, hogy az ő számára *mit jelent Isten közeledése és hogyan kell rá válaszolnia*. A kérdést minden korban aszerint teszik fel, ahogyan az ember önmagát és a világot értelmezi. Ezen a ponton tehát lehetséges a haladás, hiszen az új meglátások és felfedezések új reflexió alapjává válnak.

A teológia tehát állandó kísérője volt a hitnek. Szerepét még inkább megértjük, ha arra gondolunk, hogy a hit nemcsak bizonyos tételek elfogadása, hanem magának Istennek az elismerése, aki úgy közeledik, mint teremtmény, úr és megváltó. A hit az ember számára az élet alakítását, az Istennel fennálló személyes kapcsolat megvallását jelenti. Ehhez pedig az kell, hogy az ember egyéni és közösségi életnyilvánulásai szerint tisztázza meggyőződését és úgy is tükrözze azt szavaiban és tetteiben. Az élő hitnek azon a „nívón” kell állani, ahová az ember kultúrájával és civilizációjával eljutott.

Ma a vallást illetően nem annyira egyes tételek körül forog a vita, hanem az alapvető szemlélet körül: egyáltalán szükség van-e Isten feltételezésére ahhoz, hogy az embert és a világot értelmezzük? A kérdés ilyen feltevése arra ösztönzi a teológust, hogy pontosan elhatárolja egymástól a természettudományt, a filozófiát és a teológiát. *A. N. Whitehead* (Religion and Science, Science and the modern World, New York, 1964, 161-172) így különbözteti meg a természettudományt, a filozófiát és a vallást, illetve a teológia területeit. A természettudomány ágai az egyes folyamatokat és jelenségeket úgy kezelik, mint az általános természeti törvények és elvek megnyilvánulásait. Ezért a sokféleséget osztályozzák és rendszerezik, s a matematika bevonásával sémákat állítanak fel. Tárgyuk csak az, ami mérhető és számlálható. Ennek következtében minden jelenséget valamilyen anyagi természetű okra vezetnek vissza.

A filozófia azt kísérli meg, hogy az egyes adatokból kiolvasott elveket a valóság egész körére kiterjessze, hogy általánosítsa és meglássa a végső elvek összefüggését. A filozófia már ilyen kérdéseket is felvet: mik a lét határmányai, magyarázható-e a szellemi folyamat anyagi okokkal, a világban tapasztalható törvényszerűség és célirányosság feltételez-e egy transzcendens törvényhozót?

A vallás és a teológia pedig azt keresi, kaphatunk-e választ a tapasztalati világon túl megsejtett abszolútum létére és viselkedésére vonatkozólag, továbbá, hogy mi a mulandó dolgok értelme és létezik-e valamilyen végső cél az értelmes ember számára?

Az tisztán módszertani kérdés, hogy hol vonjuk meg az úgynevezett tudományos gondolkodás határát. Vannak, akik a természettudomány adatait nem akarnak túlmenni, azért a filozófiából is kiiktatják a metafizikát, és alaptalannak tartanak minden olyan transzcendenciát, amelyről a vallás beszél. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy az embernek joga van feltenni mindazokat a kérdéseket, amelyek a világ összefüggéseinek vizsgálatában

eléje tolulnak. S ha ehhez a tapasztalati világhoz tartozó emberi kérdéseivel be tud nyúlni a „transzcendens világba”, akkor azt is legalább úgy kell tekinteni, mint kifürkészendő területet, nem pedig eleve a képzelet mezejére utalni. A teológus tehát nem nélkülözheti a filozófus problémálatását, nevezetesen a metafizikai érzéket, amely a lét miértjének, értelmének és céljának tisztázását keresi. Viszont köteles azt is megvizsgálni, hogy az egyes filozófiai irányok milyen motívum alapján és milyen igazolással vonják kétségbe a metafizika jogosultságát, mert csak így válaszolhat az ő nyelvükön arra a feltételezésre, hogy a világ és az ember megmagyarázható az istenség létezése nélkül is.

A szellemi élet bonyolultsága tehát arra készítette a teológiát, hogy a hit elvi alapjai mellett egyre nagyobb figyelmet szenteljen a konkrét valóságnak és azoknak a kérdéseknek, amelyeket a mai emberek felvetnek. A teológia problémaköre valóban ki is szélesedett. A középkortól kezdve szinte divat volt, hogy a teológusok „summák”-ba foglalják a hit egész épületét. A maiak viszont a rendszerezés előtt azt érzik, hogy előbb meg kell tanulni a teológiai nézést kiterjeszteni azokra a problémákra, amelyeket a mai tudomány és a mai élet felvet. Azért többnyire „adalékokat” írnak a teológiához (lásd: *Rahner*, *Schriften zur Theologie* 1-10 kötet).

Említettük, hogy az ember önértelmezése szükségszerűen befolyásolja a teológiai kérdések hangsúlyát. Ezért ma valóban nem elégedhetünk meg például azzal, hogy hangoztatjuk Isten létének elméleti megismerhetőségét, hanem antropológiai szempontból is ki kell fejtenünk az embernek a transzcendens világ előtti nyitottságát. A Krisztusról szóló tanítás nem merülhet ki az isteni és az emberi természet elemzésében és a keresztdozat leírásában, hanem elsősorban azt kell bemutatni, hogyan valósította meg Isten Jézus Krisztusban az ember felé való kitérülését. A megváltás tanának meg kell mérkőznie azzal a jelenséggel, amit önmegváltásnak nevezünk, s amelyet korunk embere nagyobb önértéssel hangoztat, mint bárki is ősei közül, és igazolni kell azt a többletet, amit az isteni megváltás hozott. Az egyházzal szembeni elméleti tanítást ki kell egészíteni azzal, hogy az egyház élete igazában nem egyéb, mint tanúskodás Isten mellett, vagyis Jézus tanúskodásának a folytatása. Azért minduntalan át kell gondolni az egyháznak a világgal való kapcsolatát, s azokat a kifejezési formákat, amelyekkel a tanúskodást folytatjuk. Ide tartozik a vallási és a teológiai nyelv, az egyház struktúrája, istentisztelete vagy akár a szentségek szimbolikájának korszerű kifejtése. Végül nem elég csak Istennek a múltbeli, üdvtörténeti megnyilatkozásait ismertetni, hanem úgy kell beszélni róla, mint az ember abszolút jövőjéről. Ez pedig szükségessé teszi annak bemutatását, hogy a botladozó és nagyot akaró ember valóban hazatalál abban a természetfölötti világban, amely nem más, mint Isten életében való részesedés. De keresni kell azt is, hogyan valósulhat meg ez a jövő azok esetében, akik valamilyen okból kifolyólag nem járják a kifejezett hit útját.

* * *

A teológia általában a hit fogalmáról beszél s azt elemzi. Gyakorlatilag azonban ilyen elvont fogalmi hit nem létezik, hanem mindig az egyes emberek hisznek. Ők fogadják el Isten közeledését, ők válaszolnak neki. A teológus csak akkor sejti meg igazán a hit mibenlétét, ha az neki magának is élménye, illetőleg problémája. A hit útjának egyengetésénél jobban teszi, ha nem a fogalomból indul ki, hanem saját emberségéből és mindnyájuk emberségéből. Említettük, hogy ma a vita legtöbbször nem a vallás egyik vagy másik tétele körül forog, hanem egyáltalán a vallás létjogosultságát kérdőjelezi meg. Ennek egyik oka a természettudományos szemléletmód, a másik – a gyakoribb és általánosabb – az, hogy a rosszat nem tudják összeegyeztetni Isten feltételezésével.

A világot ugyanis nemcsak úgy nézhetjük, mint anyag, erő, törvény és élet összességét, hanem úgy is, mint az ember bölcsőjét, életterét és sírját, mint örömeinek és szenvedéseinek

forrását. Az egyes emberhez ez az utóbbi áll közelebb, s mindnyájan hajlamosak vagyunk arra, hogy elmerüljünk az itt kapott örömekben, vagy megbélyegezzük a világot a benne elviselt szenvedések miatt. Az egyéni panasz és az irodalom vagy a filozófia többet beszél arról, mennyire mostoha kerete ez a világ az életnek, mint arról, hogy mennyire az öröm forrása. Talán azért, mert örömeink is mulandók velünk együtt, tehát nem nyújthatnak végleges boldogságot. Az ember alapvető gyengesége az, hogy évei és napjai meg vannak számlálva. A gondolkodó ember mindig kutatta a baj miértjét és a szenvedés értelmét, s nem tudott más választ adni, csak azt, hogy valami végzetszerűség vagy büntetés lebeg fölöttünk. Igazságérzetével főleg az ártatlanok szenvedését nem tudta összeegyeztetni. Ezért kérdezi meg *Dosztojevszkij* főinkvizítora: Mit tehet jóvá a pokol akkor, ha már egy gyermeket halálra kínoztak? *Camus* is ismételteti: halálomig tiltakozni fogok az ellen, hogy szeressem azt a világot, amelyben ártatlan gyermekek is szenvednek. Bár nem látjuk, hogy mennyi az ilyen megjegyzésekben az érzelmesség vagy az írói különködés, de maga a szenvedés rideg tapasztalati valóság. Egyesek szerint egyenesen kézzelfogható bizonyíték az Isten léte ellen.

A régi vallások rendszerint a dualizmusba menekültek: a rosszat külön hatalomnak tekintették (a perzsa mazdaizmus, parszizmus, manicheizmus). Újabban *Jakob Böhme* és *Schelling* filozófiájában olyan formában tért vissza a gondolat, hogy magában az istenségben van hasadás a világos és jó szeretet-princípium, továbbá a sötét és rossz harag-princípium között.

Az Ószövetségben a rossz nem elsődleges hatalom és nem szükségszerűen van jelen a világban. Isten az abszolút jóság és szentség, s az általa teremtet világ is jó. Ez a tanítás azért feltűnő, mert a környező vallások egészen mást sugalltak. A rosszat az ember bűne hozta ide a történelem kezdetén. Ennek ellenére a Szentírás nem az elveszett paradicsom felett kesereg, hanem realisan bemutatja az üdvösség történetét, amelyben egymás mellett van az ember bűne és a megváltás ígérete. A rossznak a megoldását azonban csak Jézus Krisztus hozta, amikor igazolta a végleges igazságszolgáltatást az örök életben, és a szenvedést is az érdemszerzés eszközévé tette. Ez azonban már a hit világába tartozik és nem csodálkozhatunk, ha a töprengő filozófia nem jut el a megoldáshoz.

* * *

A teológus feladata tehát nem az, hogy ismétlje a Szentírás mondatait vagy az egyház hivatalos tételeit. Az ilyen normatív szövegeket mindig az egész hitrendszer összefüggésében és a kor problémáinak megfelelően kell értelmezni. A teológus csak így mutatja magát hívő embernek az emberek között. Nem egy eszmét képvisel, hanem tudatosítja és aktualizálja az Isten és az ember között mindig időszerű párbeszédet. Ha ma a vallás létjogosultsága az alapvető kérdés, akkor a teológus számára Isten megismerésének problémája kell, hogy központi téma legyen. A múlt században úgy látszott, hogy az egyházi tanítóhivatal ezt a kérdést elméletileg tisztázta, amikor az I. Vatikáni zsinaton ilyen definíciót adott: „Az emberi értelem a maga természetes világosságánál a látható világ alapján képes megismerni az egy igaz Istent, Teremtőnket és Urunkat.” De hogyan áll összhangban ezzel a tétellel az a gyakorlati kép, amelyet a világból nyerünk? Miért van az, hogy nagy tömegek és filozófiai irányok vonják kétségbe Isten létének megismerhetőségét?

A mai teológus ennél a problémánál köteles tudomásul venni azokat a megállapításokat, amelyeket a komoly lélektan és antropológia az ember szellemi életéről és annak megnyilvánulásairól tesz. Ugyanakkor rá kell mutatnia arra is, ami az I. Vatikáni zsinat határozatát kiváltotta, s a szöveget annak figyelembevételével magyarázni. Ahogy *H. Vorgrimler* (Feiner, *Mysterium salutis* 3/2, 584) megjegyzi, a természetes ész világára való hivatkozás nem a kor ateizmusával folytatott vita vagy eszmecsere lezárása volt, hanem az egyházon belüli, sőt a teológián belüli vita lezárása, mégpedig az arisztoteleszi-szenttamási

filozófia elvei szerint. Tehát legfőbb arra adott választ, hogy az elvont emberi természet milyen képességekkel rendelkezik, nem pedig arra, hogy a konkrét történeti ember, vagyis a bűn és a kegyelem hatásának kitett ember hogyan közelíti meg ezt az igazságot. Ehhez még hozzáfűzhetjük *Ratzinger* megjegyzését: A természetes ész világossága nem a konkrét ember képessége, hiszen nem élünk a tiszta természet állapotában. A bűn és az áteredő bűn nem hagyta érintetlenül szellemi törekvéseinket. A jelen üdvrendben Istent kifejezetten csak az általa „megtisztított”, vagyis a kegyelmi hatásnak kitett értelem fogadja el (Lásd Mt 5,8: a tisztaszívűek meglátják Istent). Ezért a II. Vatikáni zsinat a kérdést úgy közelítette meg, hogy nemcsak az értelemre hivatkozott, hanem az általános emberi tapasztalatra is, amely azt mutatja, hogy Isten megismeréséhez nem elég az individualisztikus szemlélet, hiszen a közösség hatása erősen befolyásol mindenkit. Meg kell látnunk azt is, hogy az egyes ember nem a nulla ponton kezdi el Isten megismerésének a problémáját. Már ismeri környezetének felfogását, ezért negatívumból is kiindulhat. Más részről az úgynevezett vallásos érzés sem kényszerít senkit arra, hogy Isten létét tárgyilag is igazoltnak vegye. A közösség hatása a reflexióba is belejátszik (*Ratzinger*, *Kommentar zur Pastoralkonstitution*, Freiburg, 1968, 345).

Ezen a téren tehát az emberi közvetítés jelentőségét nem szabad kevésre becsülni. Istennek mint atyának a megismerése teljesen közvetített ismeret, ahogy azt Jézus Krisztus is igazolja. Mármint ha túlságosan hangoztatjuk a természetes megismerés lehetőségét, gyengítjük a természetfölötti hit érdemszerző erejét. A természetes megismerés tételét tehát összhangba kell hozni Isten abszolút transzcendenciájával, illetőleg rejtettségével. A keresztény hagyomány vallotta is, hogy könnyebb megmondani, mi nem az Isten, mint azt, hogy ki ő (Lex. für Theol. und Kirche VII, 864). Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a hit visszautasítása mint emberi jelenség egyben üdvrendi jelenség is. Biztosítja az állandó keresését annak, akit földi eszközökkel véglegesen megtalálni nem lehet. Isten az ember elégtelenségéből is ki tud hozni valami jót és egyben azt is tanúsítja, hogy az üdvrend irgalmának a műve. Az állandó keresés értéke magyarázhatja meg azt is, hogy Istennek a kinyilatkoztatásban megvalósított önközlése miért nem hoz létre a hívőben megfellebbezhetetlen bizonyosságot, hanem csak olyan összefüggést, illetőleg jelenséget, amelyre értelmünkkel állandóan reflektálnunk kell, hogy a feltörő kétségeket megoldjuk.

Amikor Isten megismerésében a természetfölötti tényezők szerepét így hangoztatjuk, nem akarjuk állítani, hogy a filozófiai okfejtés fölösleges, de a metafizikát nem szabad összetéveszteni a hittel. A filozófia nem közelíti meg Istent mint Atyát, hanem csak feltár olyan összefüggéseket a létben és a történelemben, amelyek alapján következtetnünk kell a világfeletti misztériumra, s így hitünk is jogosulttá és ésszerűvé válik.

* * *

A teológiai reflexió kiterjed a *hit közvetítésének módjára* is. A hit tételeiben ugyanis nem elvont igazságokat ismerünk meg, hanem a személyes Isten közeledését fogadjuk el, azért itt a személyes mozzanatok többet jelentenek, mint az objektív tudományokban. A keresztény értelemben vett hit „hallásból fakad” (Róm 10,17), s mivel az egyház közvetíti, azért egyházi hitnek is nevezhetjük. Az egyes ember hitének átvételekor rálép az engedelmességre arra az újtára, amelyet Jézus Krisztus nyitott meg az Atya iránt való engedelmisségével. A hit közössége történeti intézmény lett, de az intézmény nem öncél, hanem eszköz. Az egyház arra való, hogy Isten jelenlétének hatékony jelképe legyen. Van benne szakramentalitás, azaz szentségi jegy: jelképezi a természetfölötti tartalmat és meg is jeleníti. A szentségi jelleg biztosítja, hogy az egyetemes egyház nem veszítheti el a Krisztustól kapott hitet, s mint egész, a tagjait sem vezetheti téves útra. Ha nem vallaná meg Krisztust mint megváltót, megszűnnék az ő egyháza lenni. A hit és a kegyelem közvetítésének egyes mozzanataiban

azonban jelen lehet az emberi fogyatkozás. Amennyiben az egyház történeti intézmény, meg kell küzdenie a történelem minden nehézségével. A teológiának itt is az a szerepe, hogy a pozitív megoldások útját egyengesse. A megoldás mindig az, hogy újra meg újra visszatérünk az eredethez, az egyház küldetéséhez, és onnan igyekszünk a mai feladatokat kiolvasni.

Ha az egyház annak a hatékony jele, hogy Isten Jézus Krisztusban végérvényesen a világ felé fordult, akkor mint intézmény sem zárkozhat magába, hanem Isten kitárulását kell tovább adnia a világnak. Csak úgy teheti meg, ha a kinyilatkoztatás értelmezésével együtt a *világot* is a maga realitásában értelmezi. A teológusok ma már világosan látják, sőt a zsinaton az egyház hivatalos állásfoglalása is elhangzott arra nézve, hogy a világi intézményekkel és a világi tudománnyal nem akar konkurálni. Isten fejlődő, bontakozó világot teremtett, s a természetes értékek szolgálata szélesíti az alapot a természetfölötti javak meglátásához és befogadásához. A tudomány elmélyülése, a kultúra és a technika fejlődése emberibbé teheti az életet, azért benne áll annak a szeretetnek a légkörében, amely Isten és a világ viszonyát jellemzi.

Amennyiben azonban az egyház küldetése a világhoz szól, a teológiának ki kell dolgoznia a *kommunikációs lehetőségeket*. Egy élő szervezetnek mindig „mai” nyelven kell beszélnie. A tudományok fejlődése, a specializálódás, a társadalmi átalakulások újra értékelték a régi megállapításokat, az embereknek a világhoz és egymáshoz való viszonyában új szempontokat vetettek fel, s ezek nem közömbösek az örök cél szempontjából sem. Ha a teológia nem halad együtt a világgal, akkor nem érteti meg magát a kívülállókkal, sőt befelé is olyan fogalmi rendszert használ, amely a régi korokból származik, s amelynek kifejezéseiben ma már a világban egészen más dolgot értenek. Természetesen bizonyos feszültség mindig marad a teológia és a világi tudomány kifejezésmódja között. Hiszen a kereszténység az embert és a világot a transzcendencia szempontjából nézi, sőt úgy, ahogy azok Isten személyes tervének és erejének hordozói lehetnek. Ugyanez a feszültség van meg az egyház és a világ között is, de éppen a kétféle látásmód teszi lehetővé a párbeszédet. Dialógus csak ott jöhet létre, ahol ismerjük az adottságokat és van új mondanivalónk. Az ún. „Isten-halála-teológiát” a kommunikáció hiánya készítette arra, hogy hallgasson Istenről, amíg megfelelően nem tudnak róla beszélni. Ebben több van, mint a nemtudás bevallása, vagy Isten felfoghatatlanságának és közölhetetlenségének megállapítása. Igazában az vezeti őket, hogy fontosabb feladat miatt hallgassanak róla, s ez a fontosabb feladat az evilági rend és haladás szolgálata. Vagyis az Isten iránti és az emberek iránti szeretet köteleességéből csak az utóbbit ragadják ki. Az emberek szeretete a Szentírás szerint is próbaköve és tanúsítása az Isten szeretetének, de a Szentírás még azt is állítja, hogy az Isten szeretete az emberek szeretetének a forrása. Az egyház megszűnnék egyház lenni és elvesztené természetfölöttiségét, ha nem tanúskodnék Istenről és a megváltásról, hanem csak egy lenne a társadalmi intézmények közül.

Ma az úgynevezett „politikai teológia” igyekszik az egyház társadalmi, illetőleg társadalomkritikai szerepét tisztázni. Nem a politikai életbe való bekapcsolódásra gondolnak, hanem abból indulnak ki, hogy az ember „zoon politikon”, közösségi lény, s a közösség iránti felelősséget az egyháznak is színre kell vinnie. Nem kétséges, hogy amennyiben az egyház emberek közössége, mindig adós marad a humanizmus és a szeretet egy-egy adagjával. A zsinat ezen a téren is az egyház magára eszmélése volt. Ahogy *Ratzinger* megállapítja, kifejezést adtak annak a meglátásnak, hogy az egyház nem azonos a nyugati világgal, továbbá hogy a szegények szenvedését és a jogfosztottak szükségét úgy kell kezelni, mint keresztény ügyet. A kereszténységnek igazolni kell magában a humánusmot, különben nem lesz hitele és nem maradhat fenn, sőt az Istentől kapott küldetését sem teljesíti (uo. 343).

A történelem folyamán a hittől való nagyobb arányú elfordulás mindig kapcsolatos volt az egyházi élet fogyatkozásaival. Ma a hírközlő eszközök szinte naponta az asztalra teszik az egész emberiség problémáit, gondjait, a benne levő feszültségeket és terveket. Az öntudatosulás a legelhagyatottabb népeknél és néprétegeknél is útban van. A jognak, az

igazságosságnak és a szabadságnak a kérdései minden rendszert és mozgalmat létében érintenek. Ma nagyobb szükség van arra, mint bármikor, hogy az egyház tanúságtételében és Jézus Krisztus aktív követésében az emberekért való elkötelezettség visszhangozzék. A nagy társadalmi átalakulások előtérbe tolták a forradalom eszméjét. Ezért nem csodálkozhatunk, ha a „forradalom teológiája” kifejezés is megszületett. Mindenki tudja, hogy itt nem az elméleti rendszerezés a fontos, hanem annak meglátása, hogy az igazságosság és a szeretet mire kötelezi az embert, akiért van az egész üdvrend és a kinyilatkoztatás.

A teológiának a világgal való érintkezésébe tartozik még a nagy szellemi áramlatokkal való találkozás. Csak akkor szólhat a konkrét emberhez, ha figyelembe veszi mindazt, amit az emberiség a történelem útján kitermelt és magáénak vallott. Természetesen a teológiának meg kell őriznie sajátos látószögét: az embert és a történelmet Istennel fennálló kapcsolatában kell szemlélnie. Ha nem ezt teszi, lemond a kereszténységnek arról az alapvető jellegéről, hogy az isteni kinyilatkoztatás hordozójának tudja magát. A zsinat óta meg is indult a nagy történelmi vallások hagyományainak kiértékelése, a mai filozófiai irányok eredményeinek felhasználása és a társadalmi átalakulások jelentőségének felmérése. Az utóbbi szempontból a marxizmussal való találkozás lett legdöntőbb, hiszen a marxizmus a legdinamikusabb réteget, az ipari munkásság tömegeit vonta hatáskörébe. Sok szerző ki is mondja, hogy e nélkül a konfrontáció nélkül nem lehet hitelre méltó teológiát megfogalmazni. Elvi síkon áthidalhatatlan ellentét marad az istenhit és az ateizmus között. Gyakorlati téren viszont nem lehet tagadni, hogy a marxizmus középpontjában az ember és az ember által kialakított világ áll, a maga sajátos humanizmusával és értékrendjével. Ez az értékrend tisztán evilági, de az állandó fejlődés skálája akar lenni.

Az elmúlt két évtized filozófiai vitái kimutatták, hogy a keresztény és marxista emberszemléleten kívül minden más filozófiát erősen áthatott a strukturalizmus és a belőle folyó pesszimizmus. Az egzisztencialista filozófiák sem mentesek ettől a veszélytől. A személy kiüresítését legjobban Samuel Becket egyik alakja fejezi ki: „Az ember lassan elveszti fiatalságát, szépségét, múltját és jövőjét, s nem marad számára más, mint a beszéd”. Az ember csupán felvevő készülék és hangszóró. Azok a változatok szólnak meg benne, amelyek a világ hatásaiból keletkeztek. Itt az ember nem igazi cselekvő alany, hanem az adatok átmenő raktára. Az emberrel foglalkozó tudományok is csak ilyen adatokat regisztrálnak. (*Michael Foucault: Les Mots et les Choses, Paris, 1967*).

A keresztény és a marxista filozófiában az ember a jövőre beállított lény, a történelem cselekvő és irányító alanya még akkor is, ha az egyéni szabadságot vagy a társadalmi szükségszerűséget másképpen magyarázzák. A marxizmusban az ember felelős a közösség előtt, a kereszténységben pedig végső fokon Isten, a természetes rend alkotója előtt. A cselekvésben, a jövő és a boldogulás keresésében nemcsak lehetséges az együttműködés, hanem kötelesség is. A „*Populorum progressio*” enciklika és a II. általános püspöki szinódus okmánya, az „*Igazságosság a világban*” hivatalos alapot is adott a teológiának ahhoz, hogy a földi rend és jólét munkálását kifejezettebb kapcsolatba hozza a vallásos ember örök céljával, illetőleg hogy ennek munkálását transzcendens értéknek tekintse olyanoknál is, akik humanizmusból, nem pedig kifejezett hitből folytatják. Ugyanakkor marxista résről is meglátják, hogy ilyen értelemben a vallás is szabadít fel erőket a társadalmi jólét gyakorlati szolgálatához. A nézetek közeledésének főleg azért van jelentősége, mert a marxizmus ma már nemcsak filozófiai gondolat és társadalmi mozgalom, hanem állami berendezkedés is, amelyen belül különböző világnézetű emberek élnek egymás mellett és mindennapi egymásra utaltságban.

Leibnitz, Kant és Hegel óta a filozófiában magától értetődőnek tartjuk, hogy az igazság megismeréséhez vezető út dialogikus: sokféle szempont megvitatása kell hozzá. Hasonlóképpen dialogikus lehet az igazság megvalósításának útja is. A kívülről jövő kérdések a teológiát új válaszok keresésére készítik, a hívő embert pedig új állásfoglalásra.

Nem kétséges, hogy a „politikai teológia” a marxizmustól kölcsönözte azt a határozott hangot és elszántságot, amellyel a szociális igazságosságot, a népek egyenjogúságát vagy akár a béke ügyét hirdeti.

A felsorolt néhány szempont is elég annak megvilágítására, hogy a teológia kinőtt a skolasztikus, azaz iskolai keretből. A problémakör kiszélesedett. A tanítás hagyományos tételein túl azt mutatja be, hogy az életének végső értelmét kereső ember a vallásban hogyan találkozik a magát kinyilatkoztató Istennel és hogy az üdvösség gondolata hogyan járul hozzá az élet teljességéhez.

Az egyház egysége és a pluralisztikus teológia

A korszellem és a közösségi szellem az egyházi életre is rányomja bélyegét. A teológusok ma az egyház szellemiségének, érdeklődési körének a kifejezői is akarnak lenni. A hitet értelmezik és rendszerezik ugyan, de olyan szempontok szerint, amelyek az egyházi közösséget érdeklik. Azt ragadják ki a kinyilatkoztatás kincstárából, ami a kor hitét előbbre viszi és elmélyíti, vagy ami az ellentétes áramlatokra válasz lehet. A történelem folyamán a zsinatok is koruk hitbeli problémáit tisztázták, s az utánuk következő teológusok ezeken az alapokon fejtették ki munkásságukat. Sokszor aztán írásaikkal állandósítottak egy-egy szellemi helyzetet, ami később már anakronisztikusnak tűnt, mint ahogy pl. a 16-ik századi vitairódalom évszázadokra megszabta a teológia stílusát.

A mostani zsinat az egyháznak a mai világban való helyzetét és küldetését akarta tisztázni, tehát kimondottan reform-zsinat volt. Érthető, ha a teológusok között is mutatkoznak a különböző irányzatok, főleg a két szélsőség: a múlt értékeit féltő irányzat és a gyorsabban haladni akarók csoportja. Mondhatnám azt, hogy ha az elmúlt évtizedek ideje, különösen az I. Vatikáni zsinat óta, a pápaság kora volt, most azt a képet kapjuk, mintha a *teológusok korát* élnénk. Nem ez az első eset az egyház történetében. A régi egyházatyák korának is megvolt az ilyen színezete, és a középkorban a párizsi egyetem jelentkezett úgy, mint „harmadik tekintély” a pápaság és a császárság mellett. A teológusok helyzetének kedvez az az ekléziológiai felfogás is, amely a zsinattal kialakult. A zsinat az egyházat nem a régi sztatikus oldaláról nézte, hanem úgy jellemezte, mint az Isten népét. Ennek a népnek történeti élete van, s intézményei is arra valók, hogy a mindenkori történeti életet irányítsák s a korszerűséget biztosítsák. A mai kommunikációs eszközök is segítségére vannak a teológusoknak, s ők igyekeznek is élni a lehetőséggel és azzal a szabadsággal, amelyet a zsinat elvileg biztosított nekik s amelyet az egyházkormányzat a gyakorlatban is egyre jobban elismer. Érthető, hogy a progresszív irányzat a múlt centralizmusával szemben egyre jobban hangoztatja a helyi egyház szerepét s a pluralizmust, mert tudja, hogy az ő szavát saját népe körében értik meg leghamarabb.

A konzervatív és progresszív irányzat között a határt nem is olyan könnyű megvonni. Egyrészt azért, mert a zsinat óta értelmes teológusnak tudomásul kell vennie a jelen követelményeket, a teológia problémakörének kiszélesítését és általában mindazokat a reformokat, amelyekkel az egyetemes egyház eljegyezte magát. Megmerevedett konzervatív irányzatnak nincs igazi gyökere, s így azt nem is kezelik ellenfélként. Másrészt ugyanilyen megbélyegzés éri azt is, aki túlságosan kitör abból a keretből, amelyet általános mérlegelés szerint „sensus catholicus”-nak, katolikus szellemnek nevezünk. Aki alapvető hittételeket kétségbe von, vagy lényegesen eltér a hagyományos értelmezéstől, azt szintén nem tekintik katolikus ellenfélnek. *Karl Rahner* pl. így tette fel a kérdést *Hans Küng* könyvével kapcsolatban, amelyet a pápai döntések hitbeli csalatkozhatatlansága ellen írt: Maradt-e még alap ahhoz, hogy Künggel, mint katolikus teológussal tárgyaljunk?

A vita tehát azok között érdekes, akik az egyház lényeges elemeit elismerik, akik elfogadják a kinyilatkoztatott tanítást, de éppen olyan komolyan veszik az állandó változást és fejlődést is, amelynek az egyház, mint történeti intézmény ki van téve. Elméleti teológiai kérdésekről kevesebb a vita, mint a gyakorlati egyházi élet formáiról. A dogmák értelmezésében az új lehetőségeket többnyire bibliai alapon vetik fel. A teológia legyőzte azt a kísértést, amely a század elején mint modernizmus jelentkezett, s új filozófiai irányzatok hatása alatt a dogmákat is csak mint szimbólumokat, mint a vallásos érzés megfogalmazásait tekintette. Ma inkább olyan tételeket igyekeznek újraértékelni, amelyeknek a hagyományos szövegezése nem kedvez az üdvrend antropológiai kifejtésének, pl. az áteredő bűn, a megtestesülés vagy a túlvilági élet tana.

A különféle irányzatok a mai szellemi élet eszközeit használják fel: folyóiratokat, könyvsorozatokat adnak ki eszméik védelmezésére és terjesztésére. Közben a kutatási terület is elhatárolódik. A fontosabb nyugati nyelveken megjelenő *Concilium* pl. inkább a teológia és a modern tudományok határkérdéseire specializálta magát. Abból indul ki, hogy a hittudomány csak akkor marad korszerű, ha állandó párbeszédben van a világi tudományokkal. Így akarja egyúttal az ökumenikus szellemet is szolgálni. Minél mélyebben és minél korszerűbben megértjük hitünk igazságait és minél inkább mai nyelven fejezzük ki azokat, annál jobban meglátjuk, hogy mi a különbség az egyes keresztény egyházak felfogása között, vagy hogy van-e egyáltalán különbség. Különösen bevonják az antropológia, a lélektan, a szociológia és a történelemkutatás szempontjait és eredményeit. Az egyház berendezkedésével, hagyományos intézményeinek korszerűsítésével, az egyházi élet demokratizálásával főleg a *Diakonia* folyóirat köré csoportosult teológusok foglalkoznak. Velük szemben pl. az *Internationale katholische Zeitschrift* konzervatívabbnak látszik. De inkább az a célja, hogy a keresztény tanítást elmélyítse s az új filozófiai meglátások nyomán kiszélesítse. Úgy is mondhatnám, hogy *Hans Urs von Balthasar* felfogásának megfelelően inkább a „kereszt teológiáját” igyekszik nyújtani, nem a „földi valóságokét”. Különben az egyes európai teológiai fakultások folyóiratainak az iránya nem annyira meghatározott, hanem az egész teológia, illetve egyházi élet keresztmetszetét akarja tükrözni.

* * *

Az elméleti tanítás vonalán tehát a hittudósok arra törekednek, hogy a hermeneutika segítségével megállapítsák a szentírási helyeknek és az egyházi definícióknak a pontos értelmét. Abból indulnak ki, hogy ezek mind emberi megfogalmazások, s azért mindig valamilyen célzattal és a hagyományos kifejezésmód felhasználásával készültek. A gyakorlatban azonban igyekeznek körvonalazni azt a magatartást, amellyel az egyház tagjai kifejezik keresztény meggyőződésüket és hozzájárulnak az Isten országának vagy „Jézus ügyének” a kibontakozásához. Ezért a központi tételük maga az egyház. Tulajdonképpen a zsinaté is az volt. A körül nincs kétség, hogy az egyház a maga egészében az üdvösség intézménye, tehát a természetfölötti tanítást meg a kegyelmet közvetíti, és az embereket el akarja vezetni az Isten előtti hódolatra, a megváltásban való részesedésre. A kérdés csak az, hogy a mai világban hogyan kell betöltenie szerepét? Akik a múltból indulnak ki, azok természetesen a megfogalmazott hitigazságok elfogadását teszik első helyre. Úgy gondolják, hogy a természetfölötti kinyilatkoztatás mellett elégséges bizonyítékok azok a motívumok, amelyeket a hagyományos apologetika felsorolt: a csodák, jövendölések, Krisztus élete, az egyház fennmaradása és a tanítás magasztossága. Ezzel az elvi és elméleti megoldással szemben mások azt hangoztatják, hogy elsősorban a keresztények gyakorlati életének és az egyetemes egyház magatartásának kell bizonyítékot szolgáltatni a tanítás isteni eredete mellett. Nem kétséges, hogy a vallás iránti rokonszenvet ezen az úton lehet legjobban felébreszteni, csak arról nem szabad megfeledkezni, hogy a kereszténységben az emberi igazságosság és szeretet értelmezésének az Isten előtti egyenlőségből és felelősségből kell kiindulnia.

A két törekvést jól szemléltethetjük az egyház ismertető jegyeinek kifejtésénél. Ezeket a jegyeket már a niceai-konstantinápolyi hitvallás felsorolta: az egyház egységes, szent, apostoli és katolikus, vagyis egyetemes. A teológia mindig úgy értelmezte a jegyeket, hogy megvannak az egyházban, mint kegyelmi adományok, továbbá, hogy a történeti egyházban is felismerhetők, mint az isteni eredet kritériumai. A protestantizmussal folytatott vitákban a jegyek adomány-jellege kerül előtérbe. Ma viszont, amikor a tettek és eredmények korát éljük, közelebb áll hozzánk a gondolat, hogy ezek a jegyek feladatok, amelyeket minden korban meg kell valósítani. Az ökumenizmus szellemében még azt is hozzá lehet fűzni, hogy

a megvalósulás foka lehet különböző, s annak az egyháznak van legtöbb esélye az elismerésre, amely legjobban fárad ezeknek a sajátságoknak a megvalósításán. Ez a pragmatizmus egyes szerzőknél és csoportoknál olyan fokú lett, hogy az egyházzal vallott felfogásukban alig maradt helye a természetfölötti misztériumnak.

A konzervatív és a haladó irányzat közötti ellentétet így is megfogalmazzák: konzervatív felfogás szerint Jézus ügye egybeesik az egyetemes egyház ügyével. Ezért az egyház szervezete és életének intenzitása az üdvösség rendjének a megvalósulása. A progresszív teológusok szerint Jézus ügye nem mindig esik egybe az egyház ügyével. Néha az egyház nem a kor követelményeinek megfelelően képviseli Jézus ügyét. Esetleg más keresztény egyházak egy-egy kérdésben előbbre vannak. Ezért a keresztény szellemnek horizontálisabbnak, sokrétűnek és aktívabbnak kell lenni.

Az *egységnek* mint ismertető jegynek a kifejtésénél pl. nemcsak a belső egységet (hit, kormányzat és szeretet *egysége*) nézik, hanem főleg azt hangoztatják, hogy az emberiség érdekeinek szolgálatában is egységesen kell fellépni. Ilyen érdekek a nyomor, az igazságtalanság, az elnyomás, faji megkülönböztetés elleni harc, továbbá a szociális haladás és a jólét munkálása. A gyakorlati állásfoglalás megkönnyítésére hajlandók a hagyományos dogmatikai nézeteket is liberálisabban szemlélni. Pl. az eukarisztia vétele a hagyományban mindig úgy szerepelt, mint az egység teljes kifejezője. Csak azok részesedhetnek benne, akik megőrizték a hit, a kormányzat és a szeretet egységét. Akik Jézus ügyét úgy fogják fel, mint az emberiség ügyét, azok a szentségeknek és az eukarisztia inkább az eszköz-jellegét hangsúlyozzák. Az eukarisztia legyen az egység kiinduló pontja, nem befejezése. Nem megpecsételése az egységnek, hanem inkább felhívás: akik megkeresztelkedtek és részesednek az „egy kenyérben”, azoknak hatékonyan munkálniuk kell az egység megvalósítását.

Az egyház *szentsége* a hagyományos felfogás szerint szintén kegyelmi adottság. Magába foglalja a részesedést a szent misztériumokban, amelyek az embert kapcsolatba hozzák Istennel és a Krisztus által véghezvitt megváltással. A hangsúly tehát magának a személynek a megszentelésén van. Aki tagja Krisztus egyházának, a misztikus testnek, az részesedik a főnek a szentségében, hiszen a Szentlélek életető hatása alatt áll. A szentségből következik, hogy az egyház lényeges feladata a kultusz, Isten megdicsőítése, a papság irányítása alatt végbemenő közös istentisztelettel. Az erkölcsi megszentelődés útja pedig azoknak a módoknak az elfogadása, amelyeket az egyházi tekintély előír vagy ajánl.

A progresszívek szemében a szentség is inkább feladat, mégpedig az igazságosság és a szeretet követelményeinek a megvalósítása. Ezért a dinamizmusért meg kell változtatni az egyház struktúráját is. Alkalmassá kell tenni, hogy szóban és tettben küzdjön a békéért, a kisémmizettek jogaiért, sőt a liturgiát is ilyen irányba kell terelni. Vagyis minden berendezkedése fejezze ki az egyház elkötelezettségét az emberek iránt. Az istentiszteletben is helyet kell biztosítani az inspirációknak és a karizmáknak, mert az időszerű követelmények csak így jelentkeznek. Érthető, hogy akik ennyire az időszerű követelmények felé fordulnak, nehezen viselik el az egyház jogrendjét és intézményeinek a „merevségét”. A múlt bírálatát is ezen a címen érzik kötelességüknek.

Az *egyetemesség* jegye a hagyományok őrzőinél egyet jelent a kinyilatkoztatás teljességével és gazdagságával, illetőleg azzal, hogy az egyház mindezt megőrzi és felajánlja a világnak. Csak olyan egyház láthatja el ezt a feladatot, amely Isten akaratából szilárd és állandó, de ugyanakkor érzi, hogy küldetése az egész világhoz szól. Az egyetemesség fogalmának kifejtésénél Lerini Vince meghatározásából indultak ki: katolikus tanítás az, amit mindenütt, mindig és mindenki hitt. A II. Vatikáni zsinat már történetibb képződménynek fogta fel az egyházat. Vallotta, hogy állandó kibontakozásban van mind a tanítását, mind berendezkedését illetően, bár megvannak a Krisztustól kapott változatlan lényeges elemei.

A progresszív teológusok a hagyomány jegyei mellett arra törekszenek, hogy az egyházban tükröződjék az emberi és a földi értékek teljességére való törekvés is. Ezeket az értékeket a világban, a világgal együtt és a világból kiindulva kell megvalósítani. Ezért a megtestesülés és a földi valóságok teológiája többet mond nekik, mint a kereszt teológiája. A módszert illetően pedig az az álláspontjuk, hogy az életet hasssa át az őszinteség, a külső tettek tükrözzék a tanítást, illetve a hitbeli meggyőződést, mert az ígehirdetésnek csak ezáltal lesz átütő ereje. A külső tettek természetesen elsősorban azok, amelyek a szeretet szelleméről nyilvánosan tanúskodnak, mivel a nagy szociális és kulturális feladatok szolgálatában állnak. Ezért az egyetemes és szilárd intézménynél fontosabb a cselekvés itt és most. Könnyű meglátni, hogy ez a dinamizmus csak egy kisebbség, csak az „elit” magatartása lehet. Az „aktívák” kiképzése minden mozgalomnál abból a megfontolásból indul ki, hogy a többség inkább csak vezetteti magát. A modern politika a „hallgató többség” (silent majority) kifejezést használja rájuk. A tettek hangoztatásában, az egész emberiség boldogulásával való azonosításban megmutatkozó módszer tehát más, mint az, amely az igazság érthető közlésével akart mindenkit elvezetni a kifejezett hitre. Természetesen a szembeállítást nem szabad úgy értelmezni, hogy a múlt volt az elmélet vagy inkább az elvont tanítás, és a mai progresszív irányzat maga a tett és az élet, illetőleg a szeretet megvalósítása. A skolasztikus teológia módszere az igazság kifejtésének a módszere volt, de nem az egyházi életnek a formája. Az egyház a hitet soha nem szakította el a reménytől vagy a szeretettől. Az egyoldalúság veszélye megvolt a múltban és jelenben is. Aki kizárólagosan az „aktív vonalat” képviseli, könnyen megfélemedezik arról, hogy az egyháznak az Isten iránt való engedelmisséget is meg kell valósítania, nemcsak az emberek ügyét képviselni. A „kontesztálók” csoportjai bemutatták, hogy a komoly teológiát könnyen felválthatja a demagógia.

Az egyház *apostolisága* a szokásos kifejtésben az eredet apostoliságát jelentette. Az egyház azért apostoli, mert az apostolok tanítását, az általuk bevezetett struktúrát és az ő hivatalukat vette át. Ebben a szemléletben az apostoliság az egyház azonosságának, változatlanságának és állandóságának a szerepét tölti be. Jézus hatalma, küldetése csak az apostolok utódaiban állandósulhatott. A hit hirdetése, a szentségek kiszolgáltatása és a hívek vezetése ehhez a hatalomhoz van kötve s a papság a felszentelés által részesedik benne. A hagyományos kifejtésben tehát az apostoliság is kiindulás volt, amelyből következtek az egyház különböző értékei. Nem lehet tagadni, hogy az egyoldalú kiértékelés ezen a téren is eltolódásokhoz vezetett. Főleg előidézte a klerikalizmus veszélyét, s ezzel ártott az egyházi élet demokráciájának is.

Az úgynevezett haladó teológusoknál az apostoliság is inkább cél, amelyhez el kell érkezni. Az egyház akkor válik „apostolivá”, ha valóban azokra a kérdésekre felel, amelyeket az emberek felvetnek s a tevékenysége is olyan irányú, hogy az embereket megnyerheti vele Isten számára. Vagyis az apostoliság is inkább feladat, amit meg kell valósítani, nem pedig adomány, amit meg kell őrizni. Amíg feladat marad, amíg arra törekszik, hogy „mindenkinek mindene legyen”, addig nem lesz a türelmetlenség és az elzárkózás forrása. Az ilyen értelemben kifejtett „apostoliság” nagyon rokon a karizmával, s ha minden megkülönböztetés nélkül hangoztatja, hogy a hivatal hordozója elsősorban a közösség, akkor könnyen oda jut, hogy pl. a papságban is csak szociológiai képződményt lát, nem Krisztustól akart hivatalt, vagy hogy a tanítóhivatal jogait helyettesíti a történelmi fejlődés elvével. Csak egészséges teológiai szóhasználat közvetíthet a régi beszéd és a mai megértés között.

A feszültségek azt mutatják, hogy a különböző teológiai irányzatok kénytelenek egymást észrevenni és egymással párbeszédet folytatni. Magától adódott, hogy a párbeszéd egyúttal a teológusoknak és az egyházi tekintélynek a párbeszéde is lett. Az eredmény nem az, hogy elégedjünk meg az elekticizmussal, a klerikalizmussal vagy a szupernaturalizmussal, sem pedig az, hogy távol maradunk a világ bajaitól, vagy az evangéliumot bezárjuk régi

kifejezésekbe és intézményekbe. Az eleven élet egyszerre követeli a hűséget és a rugalmasságot, a múltba és a jövőbe nézést, az Isten és az ember szeretetét. VI. Pál pápa 1971. június 19-én, az olasz püspökök előtt mondta a fiatal nemzedék törekvéseivel kapcsolatban: „A tiltakozás, a protestálás nem lehet ok arra, hogy mindent visszautasítsunk. A vita megeleveníti az egyházat. Az ilyen ifjú csoportok sokszor merész példáját mutatják a szeretetnek és a személyes áldozatnak... Ahogy az Isten iránti szeretet felébreszti az emberek iránti szeretet, úgy remélni lehet, hogy az emberek iránti szeretet hangoztatásával együtt jár majd az Isten iránti szeretet megértése is”.

* * *

Az egyházi élet belső feszültségein kívül a teológia színeződéséhez hozzájárul a világi tudomány haladása is. A középkortól kezdve a teológia művelésének gócpontjai az egyetemek voltak. A teológia azonban nem követhette azt a szabad kutató módszert, amely a világi tudományokat előbbre vitte és a mai nivóra emelte. A teológia tárgya nem a tapasztalati dolog, hanem az isteni kinyilatkoztatás, illetőleg Istennek a természetfölötti beavatkozása világunkba, amelyet a hit révén, tehát természetfölötti aktussal fogunk fel. Krisztus a hitet a szervezett egyházra birta s őrzése az apostolok utódaira, az úgynevezett tanítóhivatalra hárult. A teológusnak mindenkor igazodni kellett a Szentíráshoz, a hit írott normájához és a tanítóhivatal irányításához. Ma sokszor elhangzik a megjegyzés, hogy az irányításba és ellenőrzésbe belevegyült a bürokratikus túlzás is, ami nem adott elég lehetőséget a kutatáshoz és a vélemények megvitatásához. Századunkban a természettudományok a látókört óriási fokban kiszélesítették. Feltárták a múlt emlékeit, a természeti jelenségek mély gyökereit, megváltoztatták világképünket, azért a hit tételeinek egyik-másik megfogalmazása inkább akadálya lett az élő hitnek, nem pedig irányvonala és segítője. Innen eredtek a kritikus feszültségek, de a vitákban mindig vissza lehet térni az apostol szavaihoz: a hitbeli és kegyelmi közösséget maga Krisztus építi minden tag arányos együttműködésével (Ef 4,16). A kötelező jelszó tehát az együttműködés, nem a különvélemény. Az együttműködés azonban nem jelent sablont és uniformizálást. A kérdést nem úgy tesszük fel, hogy a teológiai iskolák a kutatás műhelyei s a haladás eszközei-e vagy pedig a tradíció megőrzői. A régi örökség egyszerű továbbadása nem tudományos munka, viszont az önérdekű kutatás nem az eleven hit terjesztése. A teológiának csak az egyház egyetemes küldetésében van értelme. Amikor az egyház a zsinaton kifejtette, hogy nem akar elszigetelődni, gettóban élni, s hogy a kultúra, a technika vagy a társadalmi rendszerek fejlődésében nem látja a hit veszélyét, akkor befelé kötelezte magát arra, hogy a világ minden adottságát megismeri, mérlegeli, s a hitet a mai kor emberének közvetíti.

Mármost az egyházon belül a teológia van hivatva arra, hogy a helyzetet felmérje és megteremtse a közös nyelvet az egyház és a világ között, s megtalálja azokat a kifejező formákat, amelyeknek a segítségével a hitet elfogadhatóvá teheti. A teológus tehát lehet felfedező. Ráléphet új területekre, kereshet új összefüggéseket, sőt kötelessége is kutatni, hogy az élet új helyzeteiben, új szellemi meglátások idején hogyan szólnak hozzánk az örök igazságok és hogyan köteleznek. Természetesen mindig figyelembe kell venni a különbséget a hittétel és a vélemény között. Saját elgondolását nem állíthatja oda, mint a kinyilatkoztatás egyetlen és hivatalos értelmezését. A teológia művelése is feltételezi a leleményességet és bátorságot, de – amint Franz König megjegyzi – a teológus ne az elbizakodottság tükrébe tekintsen, hanem az alázatosságába. (Diakonia, 1973, 60). Viselkedése és tanítása csak így marad rokonszenves és csak így számíthat arra, hogy véleménye az egyház közösségében visszhangra talál.

A keresztyénység úgy indult el, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatást és Jézus Krisztus működését történeti valóságnak vette. Ennek megfelelően a teológia sem mozgott légüres

térben. Az egyház történetiségét és a kinyilatkoztatás megértésének fejlődését mindig figyelembe kellett vennie. Ma még világosabban látjuk, hogy az egyház intézményei és a tanítás kifejtése mennyire függ a szociológiai adottságoktól. Ilyen értelemben a vallás és az egész egyház is szociológiai jelenség még akkor is, ha természetfölötti előzményekre hivatkozik. Ezért egyesek úgy látják, hogy a kor követelményei még jobban átalakítják az egyház külső képét: „Megalapozottnak tartjuk a megállapítást, hogy az egyház intézményeinek a változása még csak kezdet. A jövő kétségtelenül még mélyebbre ható fejlődést hoz: a hivatalok további megosztását, a hívek szélesebbkörű bekapcsolódását a fontosabb hivatalok betöltésébe, a közvélemény nagyobb befolyását a döntésekbe és állásfoglalásokba, olyan törvényhozást, amely a helyi alkalmazásban nagyobb lehetőségeket enged meg, s a liturgikus formák és a teológiai megfogalmazások nagyobb változatosságát” (Fr. Horbart, Lásd: Vorgrimler, Bilanz der Theologie, I,89).

A tájékoztatási eszközök az egyház életét is egybekapcsolták az egész világon, s egyúttal meggyorsították a szellemi kicserélődést. Emiatt a teológiai irodalom szélesebb körű lett, és a világi tudományok mintájára specializálódott. A történeti anyag, amellyel a teológusnak meg kell birkóznia és a modern tudományok oldaláról felvetett problematika olyan bőséges, hogy azt egy-egy teológus nem tekintheti át. A teológia egyes ágainak a módszere is olyan bonyolult lett, hogy egy ember nem alkalmazhatja őket. Az egész filozófiát, amely alapul szolgál a teológiai kifejtéshez, nem foghatja át, nem térhet ki minden szempontjára, ezért kénytelen válogatni közöttük. Viszont ez nem jelenti azt, hogy más teológusok más filozófiai eredmények alapján nem fejezhetik ki ugyanazt az igazságot. Ebben pedig már benne van a teológiai pluralizmus (Rahner: Schriften zur Theologie IX, 13).

Még nagyobb nehézség az, hogy az emberek, akikhez a teológia és az egyház szólani akar, ma már nem beszélnek „egy nyelvet”, még ha ugyanannak a népnek a nyelvét használják is. A legtöbb embernek megvan a szakismerete vagy szaktudománya a hozzá tartozó fogalmakkal, kifejezésekkel és elnevezésekkel. Az egyháznak és a teológiának is megvannak a régi fogalmai és az újabb kísérletei. Ezt a sokféleséget nem szabad tudatlanra venni. Az egyház és a teológia nem követelheti, hogy az emberek tanulják meg az ő nyelvét. Ha Krisztus szolgálni küldte, a szolgálat ebben a viszonylatban is érvényes. A teológusnak meg kell értenie a világot, az embereket, hogy Isten nevében szólhasson hozzájuk. A belső párbeszédnek is csak ez lehet a végső célja.

A lét élménye és a transzcendencia

A keresztény hit alapján álló vallásosságot nehézség nélkül felfoghatjuk úgy, mint „élményt”, hiszen arról van szó, hogy Isten a tanítás mellett kegyelmi hatásával is átjárja az embert. A kereszténység abból az istenképből él, amelyet a Jézus Krisztusban kapott kinyilatkoztatás nyújt. Beszélünk arról a kegyelmi segítségről, amely az embert megvilágosítja és jóra ösztönzi, hogy elérje célját. Krisztus egyházat alapított, hogy hirdesse Isten irgalmát és szeretetét, s hogy közvetítse azt a kegyelmet, amely szükséges a bűnök kerüléséhez, a kötelességteljesítéshez és az üdvösséghez. A kereszténység Istene a lét szerzője, az élet ura és az ember célja. A kinyilatkoztatás megerősíti azt a filozófiai meglátást, hogy az Isten csak ilyen abszolút létező lehet. De éppen ezért merül fel a kérdés: Isten csak ott érezteti hatását ahol a kifejezett hit világánál tudomást szereztek róla? Mi van azokkal, akik *nem jutottak el az igazi istenfogalomig*, akik soha nem fogalmazták meg, hogy életük és az egész természet hátterében milyen titkok húzódnak meg?

A kereszténység azért nem tud napirendre térni ezek fölött a kérdések fölött, mert Istent úgy ismeri meg, mint aki az egész világot szeretetből hívta létre, s aki a kinyilatkoztatást és a megváltást az egész emberiségnek szánta. Ha azért küldött prófétákat, közvetítőket, azért alapított intézményes egyházat, mert nem akarja, hogy elfeledkezzünk róla, akkor van-e üzenete azokhoz, akikhez a közvetítők szava nem jut el? Akikről semmi sem árulja el, hogy érdeklődésük túlmenne a természetes élet keretein? A kinyilatkoztatás határozottan tanítja, hogy Isten mindenkit akar üdvözíteni, a megváltás mindenkinek szól. Ha akar, akkor bizonyára lehetőséget is ad az embereknek, hogy valamilyen módon rálépjenek az üdvösség útjára. S mivel az üdvösség nem lehet más, csak a lét teljességének, Istennek a bírása, az ő életében való részesedés, azért az üdvösség útja csak az lehet, hogy maga felé fordítja azt az embert is, aki semmiféle határozott tanítást nem kapott róla. Vannak-e tehát ilyen lehetőségek?

Amikor a II. Vatikáni zsinat azoknak az üdvösségét érintette, akikhez valamilyen okból nem jutott el a kinyilatkoztatás, tehát nem is képesek kifejezett hittel válaszolni rá, óvatosan csak ezt tanította: Isten tud üdvözíteni olyan módon is, amelyet csak ő ismer. Amikor a teológia mégis szeretne ebbe a titokzatos módba behatolni, nem azt tűzi ki célul, hogy Isten titkos gondolatait elemezze, hanem inkább azt, hogy az ember oldaláról vizsgálja a lehetőségeket. A kiindulás az, hogy az ember teremtmény, tehát egész létében függ Istentől. A vele való kapcsolata a lét síkján már akkor megvan, amikor tudatában még nem jelentkezik. S a kapcsolat akkor is megmarad, ha hosszú időn át vagy akár egész életén át nem válik tudatossá. Ezért nem szabad eleve lehetetlennek tartanunk, hogy Istenről annak is lehet „élménye”, aki nem gondol rá, hogy *ez az élmény* Istennel kapcsolatos.

Ezek a gondolatok Isten létének igazolásával kapcsolatban is jelentkeznek. Ma a tapasztalati tudományok korát éljük. A természettudományokat a kísérlet, a számolás, és a következtetés viszi előre. Isten létének filozófiai kérdése azért szorult háttérbe, mert Kant óta azt vitatják, hogy az okság elve csak a tapasztalati világban érvényes, azaz csak olyan okokra szabad következtetni, amelyek a tapasztalat határán belül vannak. Minden transzcendens lépés kívül esik a tudományos módszeren. Természetesen a katolikus filozófia leszögezi, hogy a tudományos módszert az ember képességei szerint kell kidolgozni, nem pedig pusztán a természettudomány sajátosságai szerint. Mindamellet a felvetett nehézségek arra késztették a keresztény gondolkodókat, hogy az elméleti következtetés mellett gyakorlatibb bizonyítékokat is keressenek, illetőleg hogy a konkrét emberből induljanak ki, és úgy próbálják az Istenhez vezető utat megkeresni.

Blondel elgondolása az, hogy élete folyamán, élményei és tapasztalatai alapján minden ember választás elé kerül: be akar-e zárkozni egyéni életébe, érdekeinek, kötöttségeinek szűk

keretei közé s a maga kategóriái szerint magyarázza-e a valóságot, vagy elfogad-e egy őt felülmúló titkot, amely mint kötelező elv, mint eszmény és követelmény, sőt homályosan mint ígéret jelenik meg előtte. A döntés nem az értelemben megy végbe, hanem a tettekben, a magatartásban, az élet alakításában. Az istenfogalom már csak annak a tisztázása, amit ilyen gyakorlati magatartással elfogadott.

Az egzisztencialista filozófiák nagyjából elvetik a világfeletti Isten megismerésének lehetőségét, de amennyiben az emberi létet dinamikusan értelmezik, kiindulásul szolgálhatnak az emberben levő transzcendencia igazolásához. *Kierkegaard* az Isten előtti létet, illetve az istenhitet az emberi létezés legnagyobb lehetőségének tekinti. Véges létünk itt lép kapcsolatba a végtelennel. *G. Marcel* számára idegen a szenttamási bizonyítás gondolata, de vallja, hogy van bennünk egy bizonyos kívánság, törekvés és sejtelen, amelyet a világ nem tud kielégíteni, még ha olyan összetett és változatos is. Az egzisztenciális metafizikának ezt a vágyat kell tudatosítani. Ki kell elemeznie, hogy benne van az igény az abszolút Te megszólítására (*Méditation sur l'idée de Dieu*, 1940, 234). A „rejtett transzcendencia” vetett hit *Jaspers* számára is az emberi lét legmagasabb aktusa. Tulajdonképpen ez igazol bennünket, amennyiben megadja az igazi békét, az igazi örömet és az igazi szabadságot. *Jaspers* úgy érzi, hogy nincsenek igazi tárgyi Isten-érvek, de bizonyos egzisztenciális élmények, főleg a „határesetek” (szenvedés, halál, felsülés) és az erkölcsi igény arról győznek meg, hogy az ember több, mint a világba beállított munkája (*Einführung in die Philosophie*. 1950, 62 kk). Amit ezzel szemben pl. *Sartre* állít, az nem bizonyítás, hanem költészet: „A világban való lét a végső szó az ember számára. Az ember tönkre teszi magát, hogy az Isten éljen. De az isteneszme ellentmondás, és mi ok nélkül tesszük tönkre magunkat. Az ember semmitérő pátosz” (*Être et Néant* befejező sorai). Amikor *Heidegger* úgy fogja fel a létet, mint nyitottságot és találkozást, arra utal, hogy az ember keresi a lét értelmét. Az ember nem egyszerűen van, hanem a világban van s úgy is tekinti a világot, mint környezetét, mint életének keretét és tartalmát. A keresztény filozófia éppen ilyen adottságokra való hivatkozással állítja, hogy az embernek joga van mindennek az eredete és értelme után kutatni. S ha sejtelve van a tapasztalaton túli „létről”, akkor oda is benyúlhat kérdéseivel.

* * *

Ha tehát Isten az egész létnek a szerzője és fenntartója, aki transzcenciája mellett egészen benne van teremtményeiben, beszélhetünk-e az ő *megtapasztalásáról*, és ha igen, milyen formában? Itt most nem a kinyilatkoztató Isten megtapasztalásáról van szó, hanem olyan valamiről, amit azok is átélnek, akik nem tudnak a kinyilatkoztatásról, sőt magáról Istenről sincs tisztult fogalmuk. A kérdésre nem könnyű válaszolni. A tapasztalás lehetőségét csak akkor igazolhatom, ha már megtörtént; eleve nem lehet kimutatni. A tapasztalás emlegetése mögött az az állítás rejtőzik, hogy Istent valóságnak, abszolút világfeletti valóságnak tartjuk, akitől minden lét függ, azért valahol bizonyára érezteti is a hatását. Elsősorban a tudatban kell ezt a hatást éreztetnie, hiszen a tudat a lét tükröje. Feltételezzük azt is, hogy létünk teremtett, azaz függő és esetleges lét. Azért a tudatban ennek a függésnek nyomának kell lenni. Eleve nem állíthatjuk, hogy olyan nyoma van, amelyet közvetlenül tárgyi fogalomba öltöztethetünk. A keresztény filozófia mindig óvatos volt. Csak azt állította, hogy Isten fogalmát az okság alapján „megszerkesztjük”.

Itt olyan tapasztalásról beszélünk, amely megelőzi ezt a fogalmi ismeretet. Ha pedig ilyen alapvető élményt emlegetünk, annak máskor is meg kellett lennie, nemcsak korunkban. De annyira ősi, annyira alapvető, hogy nem mindig következik belőle Isten létének tudatosítása vagy fogalmi kifejezése. Ezt a megszorítást meg kell tennünk, hiszen a tapasztalat fogja igazolni, hogy Isten felismerése körül sok a nehézség. Inkább az általános emberi magatartás

összetevőire és mozgatóira gondolunk, amelyek csak kellő reflexió alapján vezetnek el a világfeletti misztérium megsejtéséhez. Olyanhoz, amely megelőz bennünket, és amelytől valamiképpen függünk.

Amint *Rahner* kifejti (*Schriften zur Theologie* IX, 163) vannak olyan belső tapasztalások, amelyek megelőzik a reflexiót és a fogalomalkotást. Az ember már akkor kezd logikusan gondolkodni, mielőtt még számot vetne a logika törvényeivel. Megéli az öröm, a bánat, a bizalom érzését, mielőtt tisztázná tartalmát vagy okait. Sőt az is lehet, hogy az okokat tévesen határozza meg, tévesen fejti ki, alapvető magatartásában azonban mégis igazodik élményeihez. Valószínűleg az a helyzet, hogy az utólagos reflexió soha nem éri utol és nem meríti ki az alapvető élményt. Az élet, mint adottság gazdagabb, színesebb, dinamikusabb, mint az értelmi kifejezése. Gondoljunk ilyen ellentétekre: ha valaki állítja, hogy nincs abszolút igazság, csak azért tagadja az igazságot, mert befelé már megélt valamit az abszolút igazság lehetőségéből, s azt használja az összehasonlításnál.

Amikor a létünk mélyén meghúzódó, életünk értelmével kapcsolatos élményeket keressük, még meg kell jegyeznünk, hogy az alapvető tapasztalások növekedhetnek, tisztulhatnak vagy elfakulhatnak aszerint, hogy figyelmet szentelünk-e nekik vagy nem. Most olyan alapvető tapasztalást keresünk, amely független a tudatos rögzítéstől, vagyis attól, hogy Istenre vonatkoztatjuk-e vagy nem, reflektálunk-e rá vagy nem, azonosítjuk-e vele magunkat vagy nem. Ez az élmény nem valamilyen kívülről jövő tanra vagy megvilágosításra adott válasz. Nem úgynevezett misztikus élmény, mert ott már a hit tudatos tartalma a kiindulás. Az ilyen alapvető élmény és tapasztalás filozófiai és teológiai megvilágítása nem könnyű. Itt Isten még nincs úgy adva, ahogy egy tárgyat megtapasztalunk, tehát nem az ontologizmus tételeit akarjuk feleleveníteni. Itt Isten az a rejtett misztérium, aki ott van a megismerő szellem dinamizmusában és a személyes szabadság megélésében. Tulajdonképpen nem őt magát tapasztalja meg az ember, hiszen akkor léte tudatosulna, hanem inkább saját szellemi transzcendenciájának az irányát, valakire vagy valamire való ráirányulását.

Nem szükséges megkérdeznünk, hogy ebben az élményben pusztán természetes szellemi erőink működnek-e vagy már benne van a minden embert átható kegyelem is. A lét síkján ezt úgysem dönthetjük el. A konkrét emberben valószínűleg mindkettő benne van, hiszen a megváltás az egész természetet felemelte és Isten felé irányította. Továbbá mivel létünk ősi kapcsolatának élményéről van szó, nem szabad azt úgy tekinteni, mint egyik részleges tapasztalást a másik mellett, mint pl. a fájdalomét a hallás mellett. Ha Isten a lét szerzője és a tudatos lété is, akkor alapvetően benne kell lennie abban a meglátásban, amellyel a személy felfogja magát mint felelős alanyt.

* * *

Hogyan és hol éljük át azt a tapasztalást, amely létünket valamilyen örök titokkal hozza kapcsolatba? S hogyan mutatjuk ki, hogy az mindig adva van? A választ nehéz szavakba önteni, de arra fel lehet hívni a figyelmet, hogy az emberek *keressék önmagukban*. Ott is meg lehet sejtetni, ahol nem nevezik Isten megtapasztalásának. De mentesíteni kell a romantikától, a miszticizmustól. Nem úgy jelentkezik, mint ami azonnal térdre kényszerít, de nem szabad olyan halványnak sem beállítani, hogy a hétköznapi gondja mellett egészen elszíntelenedjék. Ki kell mutatni, hogy a jelenség ott is megvan, ahol eleve elutasítják. De a tisztázása feltételez bizonyos elmélyülést és életszemléletet.

Abból indulunk ki, hogy megéljük létünket. Sokkal általánosabban, mint ahogy Descartes „gondolkodom, tehát vagyok”-ja kifejezi. Létünk úgy jelentkezik, mint felfoghatatlan titok. Nem úgy, mint egy még meg nem ismert tárgy, hanem úgy, mint adottság, állapot. Vagyok, de nem én vagyok a lét. Nem látom azt a végső bázist, amire támaszkodhatom és amire a világ is támaszkodhat. Ezt semmiféle tudományos magyarázat nem adja meg és nem is

adhatja. Ez a világ itt van, akármilyennek gondolom, s mégiscsak anyagi és kötött. Ha saját lételemet nézem, akkor is minden irányban űrt látok, a múltban és a jövőben egyaránt. A szabadságomat azért érvényesíthetem, mert van olyan homályos titok, ahová igyekszem behatolni értelmemmel és akaratommal. Tevékenységem is ilyen titkot tölt ki.

Gondolataimmal, tetteimmal, érzéseimmel kitöltöm a lehetőségek egy részét, de annál inkább látom, hogy végtelen űr vesz körül. Ez az űr feltételezi a szellem nyitottságát, befogadó képességét. Szellememben benne van a várakozás, hogy valamilyen végtelen gazdagság betöltse s adjon ismeretet, biztonságot, szeretetet, tetterőt.

Az üresség fölött való lebegés érzete különösen olyan órákban tölt el, amikor megtapasztaljuk az anyagi javak, a hírnév, az élvezet, az emberi hűség és biztosíték esélyességét. A kiáltó elégtelenséget végtelen csend veszi körül, ahonnan nem jön válasz. S az ember mégis választ vár, a beletörődés egyenlő a csalódással, a lemondással. Ugyanakkor az élet felelőssége is jelentkezik. Nem dobhatom el az életet, vannak feladataim, másoknak is szüksége van rám. A felelősség elől lehet menekülni, de nem lehet megszabadulni tőle.

A szeretet megélése szintén a titok határán van. Akarunk adni és kapni, boldognak lenni és másokat boldogítani, az időt megállítani és a kapott jót élvezni. A vágy újra meg újra előtör, mint létünk értelmének kifejezője. Mindez csak hangulat, kísértés vagy létünk ősi adottságának a követelménye? A kérdés azért kínzó, mert a semmi és a halál mindent veszélyeztet. Szellemi öntudatunk és minden alkotásunk annyira támasz nélkül van, hogy bármikor belesüllyedhet a semmibe. Akármit alkotunk, úgy érezzük, hogy a végtelen tenger partján homokszemekkel és kagylókkal bibelődünk. Az ember tettekkel gazdagítja létét, hogy a felfoghatatlan misztérium helyett valami konkrét dologra támaszkodjék, s hogy a csendet szavakkal töltse ki.

Természetesen meg kell világítanunk, hogy létünk ilyen megélése teremtett mivoltunknak a következménye. Viszont olyan sejtelmekről van itt szó, amelyet nem könnyű filozófiai fogalmakba önteni. Azért inkább hallgassunk róla, amíg nem tudunk világosabban beszélni? A költők és a művészek, akik nem elemzik a létet, hanem az egészet megélik, inkább tudják érzékeltetni.

Magyarázatul talán elég annyit mondani, hogy ez a semmi fölött lebegő lét nem lett zűrzavar áldozata. Nemcsak arra gondolok, hogy az egész anyagvilágot a fizika és kémia törvényei irányítják, az élők világában pedig a biológiai törvények uralkodnak. Ebben az ősi tapasztalásban nem is az a döntő, hogy a gondolkodásnak is megvannak az öntudatot megelőző logikai törvényei, hanem inkább az, ami mint az élet felelőssége jelentkezik. Az emberi gondolkodás magától soha nem adott feleletet arra, hogy honnan jövünk, hová megyünk s mégis benne volt a haladás vágya s mindig valamilyen jobb megoldás reményében tevékenykedett. Egyesek beszélhettek az élet értelmetlenségéről vagy akár kétségbeesésükben el is dobhatták maguktól az életet, sőt egymás életét is kiolthatták, de a közösségben mindig megmaradt a felelősség és a helytállás vágya. Amellett az sem volt ismeretlen, amit erkölcsnek nevezünk. Mindegy, hogy hogyan fogalmazták meg a jó és a rossz közötti különbséget, elég az, hogy a viselkedésben ott volt a különbségtétel. Ez is csak az anyag benső törvénye, amely a fejlődés fokán kibontakozott, vagy még inkább azé a tudaté, amely kénytelen elismerni függését egy magasabb rendű titoktól?

Maga az Isten szó is újra meg újra jelentkezett és magyarázatot kért. Nem tudni, hol és mikor ötlött fel először. Ha a szót elfelejténénk, akkor is jelentkezne a misztérium, amit ezzel a szóval jelöltek. Hiszen a lét titka akkor is körülvenne és felidézne a kérdéseket.

Valamilyen formában a vallás is mindig jelentkezett, úgy is mint közösségi jelenség. Azok az emberek rátaláltak egymásra, akik azonos módon hallották meg a titkot és feleltek rá. Az ösztönzés akkor is jelentkezne, ha az intézményes vallás megszűnnék, s a folyamat kezdődne előlről. A vallások azért váltották egymást, mert több-kevesebb választ tudtak adni a transzcendenciával kapcsolatos kérdésekre. A végtelen lét, a hatalom és a szentség képe

azért jelentkezik a tudatban, mert a mi létünk és hatalmunk nagyon is véges, ez pedig nem lehet az első és az örök szó.

* * *

A lét élményének ez a boncolgatása alapul szolgálhat további teológiai kérdésekhez. Az első meglátás mindjárt az, hogy a kinyilatkoztatás és a kegyelmi rend azon a vonalon adott megoldást, ahol legjobban átéljük fogyatékoságunkat. Az örökkévaló Isten az esetleges világ teremtője, támasza és célja. A hitnek megvan a természetes előfeltétele ismeretünk végeességében. *Wittgenstein* mondja, hogy Istenben hinni annyit jelent, hogy a világ dolgaiban nem találjuk a megoldást. Kijelentése lehet elmarasztalás, ha a hittel a tudományt akarom pótolni. A keresztény hit azonban azt a területet érinti, amely a létünket körülvevő űrhöz tartozik s amelybe a tudomány nem hatolhat bele. Meglátjuk azt is, hogy az Isten hitbeli megtalálásának előfeltétele az egzisztenciális tapasztalás kiértékelése. Erre mutat rá *Bertold Brecht* egyik művében (*Geschichte von Herrn Keuner*). „Valaki megkérdezi Keunert, van-e Isten? Ő így válaszol: Gondolkozzál azon, hogy az ilyen vagy olyan felelet változtatna-e magatartásodon. Ha nem változtatna, akkor hagyjuk az egész kérdést. Ha változtatna, akkor csak azzal segíthetlek, hogy kijelentem: már döntöttél, neked szükséged van az Istenre.”

Az ember transzcendencia-élménye végül megvilágíthatja azt is, hogy milyen mélyre nyúl le Isten, amikor természetfölötti hanggal vagy fénnel felhívja magára a figyelmet, azaz amikor kegyelmileg fordítja maga felé az embert. Azt az űrt tölti ki, amelyről láttuk, hogy végtelen, és az ember minden erőlködése, a világ minden gazdagsága elveszhet benne. Isten a misztériumot úgy oldotta fel, hogy emberi kategóriáink szerint közeledett. Az üdvtörténet tetteiben irgalmát, szeretetét, türelmét, gondviselését mutatta meg, Jézus Krisztusban pedig atyaságát tárta fel s azt igazolta, hogy az emberi lét alkalmas az isteni élet hordozására. Viszont érzékeltette azt is, hogy a vele kialakult kegyelmi viszony nem egyszerűen az ember természetes transzcendenciájának a meghosszabbítása, hanem *ajándék*, amely a teremtményt „új teremtménnyé” teszi, s halandó létén túl a feltámadt Krisztussal hozza kapcsolatba. Ezen a ponton oszlik meg a teológusok véleménye a hit üdvözítő szerepéről. Rahner „névtelen keresztényeknek” nevezi azokat, akik fenntartás nélkül elfogadják emberségünket, a vele járó felelősséget és úgy gondolja, hogy ebben az önátadásban és kiszolgáltatásban benne van Isten elfogadása akkor is, ha tartalmilag nem tudja (übernatürliche Existenzial). Mások azonban úgy gondolják, hogy Istennek ez a „transzcendentális elismerése” nem magyarázza meg az embernek Krisztussal, az üdvösség forrásával való kapcsolatát. Ezért a nemhívók üdvösségét inkább a korporatív személyiségből, illetve az emberiségnek a Krisztusban való szolidaritásából kiinduló üdvtörténeti reflexió tükrében kell nézni. Ha Krisztusban az Isten belépett a történelembe, akkor feltételezhetjük azoknak a célhozérését, akik hibájukon kívül nem jutottak el a kifejezett hitre (*A. Gerken: Offenbarung und Transzendenzerfahrung, 1969, 65*).

Ismét mások, mint Hans Urs von Balthasar, Krisztus keresztségéből indulnak ki és a határozott megtérést követelik. Az embernek át kell élnie a csipkebokor jelenetét, meg kell hallania a hívó szót, s a csodálkozás és eltörpülés fokozatain keresztül kell felnézni Istenre. Sőt át kell élnie Krisztus kereszthalálát és elhagyatottságát és ott Isten után kiáltania. A természetfölötti ismeret csak akkor derenghet fel benne, mint kegyelmi adomány (*De Schrijver: Erwägungen zur Theol. der Weltlichkeit, Intern. Kath. Zeitschrift, 1972, 115. kk*). Azt azonban senki sem vonja kétségbe, hogy létünk struktúrájába be van írva, amit Szent Ágoston meglátott: Az Isten a maga számára teremtette az embert s az utána való nyugalanság állandó tényező marad.

Kibernetika és személyiség

Minden korfordulóban szívesen használták a kifejezést, hogy „új világ van kifejlődőben”. De ahogy Abraham A. Moles (Az atomkor enciklopédiája, Gondolat kiadó, II. 77) megjegyzi, „ma a gépek világa az újdonság. Az összefüggéseket függvényként ábrázolva, az emberi hatalom a függő változó, a gépek összetettsége, bonyolultsági foka a független változó. Az utóbbi szorosan összefügg azokkal az információkkal, amelyek a gépeket mozgásba lendítik”. A gépeknek és az információnak az összekapcsolásából született meg a kibernetika, mint új tudományos praxis. Azért nevezzük így, mert magában hordozza a tudományos gondolkodást és a gyakorlati alkalmazást. A kibernetika azért a legjelentősebb tényező az új világ kialakításában, mert létrehozta a tudomány, a technika, az ipar, a gazdasági élet és az állam összefonódását. Főleg ott, ahol nagyarányú kutató és termelő programot valósítanak meg. Automatizálás, atomkutatás, űrrepülés, meteorológia, oceánológia, szociáltechnika nem lehet el nélküle. Az emberiség mai helyzete a technika eredménye is, azért a problémák megoldását is a fejlett technika bevonásával kell elkezdni. Az ember az organikus eszközöket merev, szervetlen eszközökkel pótolja. De a fejlődés üteme azért gyorsul, mert a gépek gyorsabban számolnak és termelnek. Ez a fejlődés magával hozza a társadalmi változást. Állandóan nagyobb szaktudásra, szakemberekre van szükség, tervezni kell, a helyzetet felmérni, új munkalehetőségeket teremteni, a termelést és a fogyasztást egyensúlyba hozni.

A görög *kübernao* szó kormányzást, irányítást, vezérlést jelent. A modern technikában először *Norbert Wiener* alkalmazta (Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine, 1948). Általánosságban azt a módot értjük rajta, amely a tevékenység hatékonyságát biztosítja. A kibernetika az irányító, rendező és hírközlő folyamatokat vizsgálja. Bele tartozik a jelzések felvétele, áttétele és feldolgozása. Mindezt természetesen tudományos módszerrel és függetlenül attól, hogy a rendszerek, amelyeknél alkalmazzák, fizikai, biológiai, lélektani vagy szociológiai természetűek-e. A kibernetika szükségszerű kapcsolatban van más tudományágakkal: a logikával, matematikával, biológiával, kísérleti lélektannal, szociológiával és lingvisztikával. A különféle területekről származó problémákat együtt nézi, nem az érdekli, hogy mik a dolgok, hanem az, hogy hogyan működnek s hogy ezek a jelenségek hogyan szabályozhatók, hogyan állíthatók elő. Ezért a pusztá felismeréssel szemben túlsúlyba jut a konstruktív törekvés, mindent lefordít a matematika és a mechanika nyelvére. A tisztán technikai problémáknál könnyű a helyzet, annál nehezebb az ideghatásoknál, a lélektani folyamatoknak a megfigyelése és rekonstruálása. De a kibernetika ezeket az utóbbi területeket is meg akarja hódítani, azért merülnek fel ilyen kérdések: a gépek gondolkodnak majd és tevékenykednek az ember helyett? Automaták fogják meghatározni az életet? Már ma is folynak a kísérletek, hogy gépekkel valósítsák meg az üzemek vezetését, szövegek fordítását, versírást, művészi rajzot stb.

Lassan az lesz az érzésünk, hogy a gép az ember versenytársa lett, hiszen egyre több szellemi funkciót végeztetünk vele. Kétségtől van terület, ahol a gép többre képes, mint az ember. De azt is látjuk, hogy a gép munkája csak akció-reakció folyamat, az embernek viszont megvan a személyes szabadsága és az alkotó képzelete. De a haladás nem fogja megszüntetni ezt a különbséget? A teológust az érdekli, hogy a lét síkján megkülönbözteti-e az embert valami a természetes környezetétől és alkotásaitól? Ma a gépeket még úgy használjuk, mint eszközöket és arra a célra, amelyre megszerkesztettük. De önállósulhat-e a gép? Átveheti-e az igazi gondolkodás szerepét? Hogy ezekre felelni lehessen, még előzetesebb kérdéseket kell eldönteni: megismerhető-e az ember egészen? Meg tudjuk-e maradék nélkül magyarázni a gondolkodást? Lehet-e olyan automatákat

szerkeszteni, amelyek nemcsak mennyiségi jegyekkel oldják meg a feladatot, hanem „tudják” is, hogy milyen feladatot oldottak meg?

A hívő ember számára eleve adva van a *lét fokozata*. Számol azzal, hogy a végső valóságot nem terítheti ki úgy, mint egy matematikai képletet, mert az a teremtés titka. De nem lehet tagadni, hogy a titok határát már sokszor vissza kellett tolni, mert a tudomány megvilágított olyan tételeket, amelyeket azelőtt a teremtés titkába soroltak. Ezért az ilyen vitákban nagyon is szükséges, hogy megkülönböztessük egymástól a természettudományos és a filozófiai módszert, s főleg Isten teremtő tevékenységét ne úgy tekintsük, mint a fizikai okok működését. Isten a világhoz képest transzcendens, más létrérendben van és tevékenysége is ilyen. Ezért őt nem a természetes okok mellett kell keresnünk, hanem azok „fölött”.

A komputernek az igazi gondolkodáshoz az első lépése az volna, ha rájönne saját hibájára és kijavítaná, illetőleg ha úgy kezdene tájékozódni, hogy a mennyiségi variációk elégtelenségének láttán rámutatna valamilyen új minőségi tényezőre, amely a kérdéses problémát előbbre viszi. Gondoljunk az ilyen meglátásra: ha fárasztónak tartom, hogy egy tócsa vizét vödörrel kimerjem, akkor elvezetem megfelelő csatornával. Az eddigi kísérletek nem jártak eredménnyel. Az ilyen beszámolóknak inkább a fogalmakkal játszanak. Inkább a metafizika ellenes gondolkodás nyilvánul meg bennük. A természettudományos gondolkodás nem számol a lét gazdagságával és szeretne mindent a matematika és a mechanizmus egyszerűségével megoldani. Jellemző példáját olvashatjuk K. Steinbach könyvében (Automat und Mensch, Berlin, 1963, 9): „Feltehető, hogy az életfolyamat és a pszichológiai jelenségek a szervezet részeinek rendjéből és fizikai kölcsönhatásából elvileg teljesen megmagyarázhatók.” Ezt a hipotézist azonban igazolni kell. A nehézséget ő is látja, amikor így ír: „Kevés a remény, hogy egy működő idegrendszernek a teljes kapcsolási képét rekonstruálhatjuk” (uo. 19). De pl. az emberben a kapcsolási kép még csak az idegeken végighaladó fiziológiai jelenségek összessége. Ezekhez még a kialakított gondolatot és elhatározást is hozzá kell venni. Sőt eddig még azt sem igazolták, hogy a sejtekben végbemenő fizikai és kémiai folyamatok mindenben azonosak-e az élő anyagon kívül lejátszódó hasonló folyamatokkal. Azonkívül az élő szervezet több, mint a részletfolyamatok összege. Éppen a benső egység biztosítja a kölcsönhatások életszerűségét.

* * *

Mivel a kibernetika előtt az a cél is lebeg, hogy a biológiai, lélektani és szociológiai természetű jelenségeket és folyamatokat a saját módszerével áttekinthetővé tegye és így a tapasztalati valóságot legmélyebb gyökeréig megmagyarázza, azért érthető, ha a filozófiai irányok is állást foglaltak mellette vagy ellene. A dialektikus materializmusban az objektív valóság kifejezésére a filozófiai kategória az anyag, amely a tudattól függetlenül létezik. Az anyag a létező dolgoknak és jelenségeknek a végtelen változata és minden mozgás hordozója. Megjelenési formái: a szervetlen anyag, az élő természet, és a társadalom. Ezek a fokozatok minőségileg különböznek egymástól, de az anyag fejlődésének a fokozatai. Amíg úgy látszott, hogy a kibernetika csak mennyiségi különbségeket ismer el, addig a materialista filozófusok fenntartással fogadták. Amikor azonban kimutatták, hogy alkalmas a minőségi ugrás megmagyarázására is, akkor semmi sem állt alkalmazásának az útjába. A dialektikus materializmus szerint a filozófia alapvető kérdése a természet és a szellem, az anyag és a tudat viszonya. Ennek a megválaszolásától függ a filozófia két iránya: a materializmus és az idealizmus. A dialektikus materializmus szerint az örök és végtelen anyag a tudat előtt létezik. A tudat az anyag produktuma, a magasabb síkon levő organikus anyag funkciója és különleges sajátossága. A tudatnak megvan a képessége, hogy eszmei képekben tükrözze az anyagi formákat. Itt tehát az alapvető kérdések keretében fel kellett vetődni annak a problémának is, hogy az ember gyárthat-e gondolkodó gépeket. Eljuthat-e odáig, hogy

reprodukálja az anyagban azt, ami benne mint szellemi tevékenység végbemegy? Egyértelmű feleletet még senki sem mert adni. Általában elismerik az ember elsőbbségét, mint szerkesztőét és ellenőrzőét. A gép mint eszköz soha nem lehet önálló. Az ember tudata hosszú társadalmi munkafolyamatokban alakult ki s ezt a bonyolult fejlődést nem lehet technikai szerkesztéssel helyettesíteni. De a szerzők tagadják, hogy a gépek szerkesztésében alapvető és előre megadott határok lennének. A tudomány még hihetetlen eredményeket érhet el (Lásd: *G. Klaus: Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlin, 1963, 106 kk).

A keresztény filozófia más előfeltételekből indul ki. Leszögezi, hogy az ember megismerő képessége nem merül ki a természettudományos módszerrel. Ezért az okság elve alapján jogos az átlépés a transzcendenciába. A természettudományos ismeretelmélet ellen mindig hangoztatta, hogy akár a mechanikai módszert alkalmazza, akár a kibernetika eszméjével dolgozik, tehetetlen akkor, ha le kell írnia a pszichikai-szellemi folyamatokat. Azoknak csak biológiai megjelenési formáit tudja követni, vagyis az idegeken és agytekervényeken végigfutó elektromos tüneményeket. Arra a minőségi változásra, amely a szellemi-értelmi tevékenységet a pusztán biológiaiaktól megkülönbözteti, csupán az organizmus bonyolultságát tudja felhozni magyarázatul. Tehát a minőségi változásokat mennyiségi kapcsolatokból vezeti le. De hogy mi a tudatos jelenség létmódja és mi annak az összefüggése az organizmus anyagságával, arra nem tud válaszolni. A „természet dialektikája” csak kifejezés, csak szó, amivel egy ismeretlent jelölnek. Hogy ez az ugrás létrejöjjön, és hogy az öntudat világosságát kifejlessze, ahhoz megfelelő elgondolás és energia kell. A funkció szó sem magyaráz semmit. A lelki folyamat hogyan-ja, igazi belső lényege rejtve marad. Minden arra utal, hogy valami új értelmi erőfeszítésre van szükség, ha a pszichikai-szellemi életnek a testi valósággal való kapcsolatát meg akarjuk érteni. Még inkább áll ez, ha az ember én-tudatát, a személy maradandóságát, autonómiáját figyelembe vesszük. Ez már olyan szembenállás a világgal, amely az anyagi funkcióknál nem érthető (*Dubarle tanulmánya a Bilanz der Theologie-ben*, I, 146-60). Tegyük még hozzá, hogy a szellem alapvető tendenciája más, mint a fejlődő anyagé. Darwin az alkalmazkodást teszi meg a fejlődés mozgatójának. A szellemi élet ennek az ellenkezőjét mutatja. A történelem folyamán az ember mindig úgy alkotott újat, hogy szembefordult a hagyománnyal, a meglévővel és saját elgondolását erőltette rá a természetre.

* * *

A „gondolkodó gépek” emlegetésénél először azt kell tisztázni, hogy *mit jelent az emberi gondolkodás*. A gondolat hozzá van kötve fiziológiai jelenségekhez, de a lényege a szellemi tartalom. Egy probléma szellemi megoldása nem vezethető le tartalmilag a fiziológiai folyamatokból. Más dolog egy könyv lapjait lefényképezni és más a szöveget megérteni. A hangszalag is hordozza az értelmes beszédet, de nem érti, nem úgy adja tovább, mint saját gondolatát. Az agy és az idegek elektromos rezgései csak valamilyen mennyiségi adatot szolgáltatnak, de nem tükrözik a szellemi tartalmat. Még akkor sem, ha bizonyos eltérést figyelhetünk meg a különböző tartalmú agyfunkciók között. Ezek a különbségek minden esetben csak mennyiségi áttételek és anyagi funkciók maradnak, nem szellemi reflexiók. A gondolkodás ugyanis erősen összetett folyamat. Van benne megjelenítés, elvonatkoztatás, ítélet, következtetés, ellenőrzés, kimutatás, társítás, összehasonlítás, célzatosság és egyéniesítés. Mindez a gondolkodó én-nek a megnyilatkozása, nem egyszerűen reakció a külső hatásokra.

Ezzel szemben a kibernetika célja olyan készülék előállítása, amelyre átvísznek következtető és cselekvő gondolati funkciókat és úgy oldják meg a problémát, mintha a gép gondolkodnék. Pedig az ember gondolkodik, ő dönti el, hogy a gép milyen feladatokat végezzen el. Az emberi gondolkodás tehát megelőzi a kibernetikát. Az emberi cél és szándék

előzetesen adva van. A gépet meg lehet magyarázni az előzményekből. Az ember ír könyvet a komputerről és a kibernetikáról. Pontosan ki lehet mutatni, hogy milyen irányban teljesít többet a gép, és hol van az ember fölényben a géppel szemben. Igazában a gépet nem lehet szembeállítani az emberrel, mert a gép az ember eszköze. Általános értelemben „számológépekről” sem lehet beszélni, mert minden gépet határozott feladatra építenek, nem általában „számolásra”. A gép azon a területen végzi feladatait, amelyre beállították, teljesítménye az ember szándékától és tervétől függ. Az ember viszont reflektál önmagára, magát gondolkodó lénynek tartja, s ő a felelős műveiért.

Éppen a felelősség az az egyik lényeges tényező, amely az embert a természet minden képződményétől megkülönbözteti. Ez csak ott van meg, ahol a cselekvő alany reflektál a létre és tetteinek következményeire. Ezt az „erkölcsi érzéket” nem lehet átadni a gépnek. Pedig a felelősség növekszik a kutatás mélységével és a találmányok nagyszerűségével. Régen a kutatásban az volt a jelszó, hogy a tudós egyedül az igazságnak felelős. Ma azt is nézni kell, hogy ki vállalja a felelősséget az eredményekért, illetőleg azok gyakorlati alkalmazásáért. Ma már az atomreakciók, a baktériumok felhasználási lehetősége, a fájdalomkeltés, a szellemi befolyásolás mind eszköz lehet a jóra és a rosszra. A gépek nem veszik le rólunk a döntés terhét, hogy hol és mikor alkalmazzuk őket (*Ch. Hörgl-Fr. Rauh*, *Grenzfragen des Glaubens*, 1967, 98).

Az embert tehát az különbözteti meg a természettől, hogy van öntudata, reflektál saját magára, összehasonlítja magát a dolgokkal és megalapozza, illetőleg felhasználja különleges helyzetét. Szabadságából következik, hogy olykor tévesen értékeli magát és különleges helyzetét egyoldalúan fejezi ki. De megvan a lehetősége arra is, hogy revideálja álláspontját és új megoldást válasszon. Nemcsak a fizikai rend tartozékának érzi magát, hanem az erkölcsi rend képviselőjének is. Ez olyan új minőség, amelyet csak a szellem felsőbbrendűségével lehet magyarázni. Ezért valljuk, hogy az ember mindig több, mint a természet, mint a gép, vagy mint a tudomány. Mivel több, azért alkotásait állandóan tökéletesítheti. Minden tudománynak megvan a saját területe az emberrel kapcsolatban. Pl. a mechanika tanulmányozhatja a végtagok működését, a hőtan a hőmérséklet szabályozását, a kémia a sejtekben végbemenő folyamatokat, a biológia az ösztönös megnyilvánulásokat és reflexiókat, a kibernetika a jelző és szabályozó kapcsolatokat, a lélektan a gondolkodás összetevőit, de egyik sem adhat teljes képet az emberről. Sőt a tudományok összessége sem. Az élő egész mindig több mint részeinek összege, a gondolkodó és felelős én pedig kifürkészhetetlen titok. Minden tudománynak számolnia kell azzal, hogy az általa vizsgált jelenségek nem játszódnak le izoláltan, hanem az egész ember testi-lelki összefüggésében. A kibernetika sem monopolizálhatja magának az ember megmagyarázását. Ha megkísérli, téves alapról indul ki: abból, hogy az egész valóságot visszavezetheti bizonyos alapelvekre.

Nem kétséges azonban, hogy a kibernetika nagy segítséget nyújthat az élethez. Nemcsak azáltal, hogy lehetővé teszi a technika fejlődését és áttekintést ad a szociológiai lehetőségekről, hanem azáltal is, hogy az élet adottságait összehasonlítja, megkeresi a variációk irányát, egybecsengését és így elősegítheti a személyes döntést és választást. Ilyen formában alkalmazzák a pedagógiában, pályaválasztási és házassági tanácsadásban, közvéleménykutatásnál, stb. Az előzmény az a meggyőződés, hogy a betáplálható külső adatok a lelkeségnek, a szellemiségnek a töredékes képei. Az egyes területeken alkalmazott módszer azonban nem meríti ki a másik területet. Azzal a módszerrel, pl. amellyel figyelem a környezetben való eligazodás gondolati folyamatát vagy a tettek sajátosságát, nem ragadom meg azt, ami előtt az ember hódolattal vagy kegyelettel áll meg, vagy amit éppen szentnek nevez. Természettudományos vagy lélektani elemzéssel azt sem állapíthatom meg, hogy mi az első az emberben: a tabu, a tekintély megtapasztalása és annak kivetítése a társadalomba és a vallásba? Vagy megfordítva: az emberben megvan a transzcendencia élménye, ez együtt jár szellemi alkatával, s ezt a transzcendencia-élményt vetíti bele a tabuba és ad neki

kifejezést a társadalomban vagy a vallásban? A kérdést mindig előzetes meggyőződésből döntik el: akik az immanens fejlődés alapján állnak, azok számára az ember minden képessége természetes összetevők eredménye. Akik elfogadják a teremtést, továbbá az anyag és szellem különbségét, azok adottságról beszélnek akkor is, ha ennek a belső adottságnak a megnyilatkozása átment a fejlődés fokozatain. Mindenesetre a tudomány és legújabbban a kibernetika is kénytelen megállni az emberi személy misztériuma előtt. Semmi ok nem készíti a hívót arra, hogy magát és minden embert ne úgy tekintse, mint aki léte legmélyén egy felsőbbrendű személyes akarattól függ. Azért nevezheti magát én-nek, mert a Teremtő akarta, hogy az ő számára *te* legyen. Ne követeljük tehát magunknak a jogot, hogy pontosan meg tudjuk húzni a határvonalat az anyag és a szellem, a biológiai funkció és a gondolkodás között. Valószínűleg a határ sokkal dinamikusabb, mint azt a hagyományos keresztény filozófia elképzelte. Arra azonban nem látunk semmi okot, hogy az emberi létet ne vezessük vissza az Istennel fennálló kapcsolathoz. Mivel az ember több, mint a természet, azért nem is fejezheti ki magát a természet elemeiből vett alkotásaival, s mivel neki személyesen kell válaszolnia léte értelmére és személyesen kell keresnie célját, azért az igazság és az erkölcsi értékek rendjében nem helyettesítheti magát gépekkel. Ennyi pedig elég a transzcendencia emlegetéséhez.

Tapasztalás a hit síkján

Az ilyen kifejezések: hitbeli tapasztalás, a transzcendencia megtapasztalása egészen új teológiai fogalmak. Azelőtt a keresztény filozófia és teológia inkább Isten megismeréséről beszélt. A kétféle kifejezés között a különbség az, hogy a megismerés kimondottan értelmi tevékenység, az ember viszont nem csupán értelem. Ha pedig Istent úgy fogom fel, mint az egész lét szerzőjét, akkor másképpen kell vele „találkoznom”, mint egy elvont szellemi vagy matematikai igazsággal. Istenre vonatkozólag kétféle tapasztalást emlegetnek: azt a hitbeli tapasztalást, amely az üdvtörténetből olvassa ki Isten kilétét, és azt a megsejtést, amely benne van a lét élményében, nem tudatosan kimondott fogalomban, de meghatározza az ember erkölcsiségét. A keresztény vallás hangoztatja, hogy Isten az emberi történelemben nyilatkoztatta ki magát. Az ószövetségi hit Isten nagy tettein alapszik, amelyeket egy nép életében vitt véghez. Az Újszövetség arról beszél, hogy Isten Jézus Krisztusban, a Fia által szólt hozzánk.

Isten létét világfelettsége miatt közvetlenül nem foghatjuk fel, nem tapasztalhatjuk meg. Természetes síkon a véges dolgok létéből következtethetünk rá, mint teremtetőre, a hit síkján pedig a „jelek” vezetnek el hozzá. Ezek olyan események, amelyeket nem magyarázhatunk a természetes okság alapján, de amelyek jelentésükben és céljukban összefüggnek Isten szándékaival. Ezekből a jelekből kiindulva is csak hittel lehet Istent megközelíteni. Az ilyen történeti eseményben ugyanis van valami tapasztalható tartalom (pl. a naimi ifjú feltámasztása) és valami felhívás, amely kiváltja a hitet. Szent Ágoston találóan mondja: Az apostolok látták az ember (Jézust) és hittek az Igében. Végbement bennük az a folyamat, amelyet a mai lélektan aktív szintézisnek mond. Elemezték a jelenséget, összehasonlították az elgondolható természetes okok hatásával és megalkottak egy új összefüggést, egy új szintézist: a földi valóságot kapcsolatba hozták Isten erejével és jelenlétével.

Az egyház ezt tanítja a kinyilatkoztatásról: „A láthatatlan Isten túláradó szeretetében az embereket úgy szólítja meg, mint barátait s úgy is érintkezik velük. Azzal a szándékkal teszi, hogy meghívja és felvegye őket saját életközösségébe” (Dekr. a kinyilatkoztatásról, nr. 2). A hitbeli tartalom felismerése azonban a szemtanúk számára sem egyszerű dolog. Elég arra a vitára gondolni, amely lefolyt Jézus és a farizeusok között, s amelynek szellemi ütköző pontjait megtaláljuk János evangéliumában. A tettek rendkívüliségét kénytelenek voltak elfogadni, de messiási előítéletük miatt nem akarták belátni, hogy Isten jósága és hatalma ilyen körülmények között és ilyen célzattal is megnyilvánulhat. A felismerésben, a tapasztalat kifejezésében tehát ott lehetnek a szubjektív elemek.

Jézus rámutatott arra is, hogy a hit kegyelmi ajándék, misztérium. Csak az jöhet hozzá, akit az Atya vonz. Viszont feltehető, hogy akikhez elküldte Fiát és akiknek bemutatta, azokat kegyelmével bensőleg is segítette. Csak azokat nem vonzotta, akik nem engedték vonzani magukat, illetve a vonzást visszautasították.

A jel azonban nem tükrözi teljesen a természetfölötti dolgot, ezért magyarázatra szorul. A jel igazában csak felkelti az érdeklődést, a csodálkozást és emlékezteti az embert arra, hogy titok előtt áll, amely magyarázatot kíván. Így állt Mózes az égő csipkebokor előtt, vagy így tekintettek az apostolok a meggyógyult vakra. A kinyilatkoztatást a szó adja meg. A szó által a tett beszédes jelképpé válik. A kinyilatkoztatást közvetítőn, prófétán keresztül kapjuk. Krisztus földi működése még a kinyilatkoztatás idejéhez tartozott, azért ő is állandóan értelmezte tetteit, küldetését és személyét. Ő volt az idők nagy jele, sőt az idők teljességének a jele. Ezért számon kérhette hallgatóitól: az ég arculatát meg tudjátok ítélni, de az idők jelét nem (Mt 16,3).

A körül tehát nincs kétség, hogy Isten az üdvtörténet eseményeiben mutatta meg jelenlétét és szándékát. A szóbeli tanítás, a jelek és csodák mind azt mutatták, hogy

irgalommal, szeretettel közeledett. Még a büntetés is irgalmának a jele volt, hiszen bűnbánatra akart hangolni vele. Aki szeretettel közeledik, az bensőjét tárja fel, nem csupán szándékát mutatja meg. Viszont ő a végtelen létező, az örökkévaló, azért ha megmutatkozik, akkor is felfoghatatlan marad. A kinyilatkoztatásban egészen benne van, Jézus Krisztusban egészen megmutatkozott, de végtelensége és transzcendenciája miatt a földi egyház és a teológia nem mérítheti ki a kinyilatkoztatás tartalmát. Ezeknek a megszorításoknak a figyelembe vételével mégis mondhatjuk, hogy a kinyilatkoztatás jelentése egyértelmű: az üdv történet igazolja, hogy Isten belépett a történelembe, mégpedig úgy, mint irgalmas Atya, aki a Fiú és a Szentlélek elküldésével maga felé tereli a bűn zátonyára jutott embert.

A kinyilatkoztatás azonban Jézus Krisztus korával lezárult. Az apostolok azt az igazságot közölték, amely őbenne megjelent és amelyet a Szentlélek felismertetett velük. A történelem azonban tovább bonyolódik, s benne van minden kegyelem, amelyet Isten az üdv történetben megígért vagy megmutatott. Krisztus biztosította egyházát, hogy vele marad a világ végéig, s jelenlétének a Szentlélek szerez érvényt, illetve ő fogatosítja a Krisztus által véghezvitt megváltást. Ebből következik, hogy Isten, mint az üdvösség szerzője is betölti a világot, nem pedig csak úgy, mint teremtmény. Kegyelmi erővel és szeretetével is éppúgy jelen van, mint a világot fenntartó okságával. A történelem ura nem egyszerűen a Teremtő, hanem a teremtmény megváltó Isten.

* * *

A megtestesülés új szempontot hozott. Krisztus földi élete és feltámadása révén az Isten a hatékony jel segítségével is kifejezte a világgal való kapcsolatát. Krisztus személye, tanítása az emberi történelem része, s a megváltás gyümölcse, mint kegyelem és a kegyelmeket közvetítő szentségi jel, szintén itt van a világban. A teológiában meg lehet kérdezni, hogy ez a kitérítés a világ számára olyan módosulást jelent, amely a mindenséget a maga benső lényegében érinti, vagy legalább nekünk ad olyan lehetőséget, hogy a szeretet szellemétől átítatva a természetet, a történelmet és saját életünket másképpen értelmezzük? Más szóval a kegyelmi rend, amely Isten belső életének a kitérítése, a világ *létrejöttének gyarapodását* jelenti vagy csak nekünk ad új meglátást azáltal, hogy szellemi képességünket felemeli a hit és a szeretet síkjára? (*Vorgrimler*, Bilanz der Theologie im XX. Jahrhundert, I, 223).

A kérdést így is megfogalmazhatjuk: Lehet-e a természet az Isten és az ember találkozásának a helye? Pogány mítoszok ugyanis ebből indultak ki. Ott az istenek is részei a természetnek. A kinyilatkoztatás megadta az elvi világosságot, hogy a természet csak teremtmény, Isten pedig világfeletti létező, de a természet mégis úgy szerepel a Szentírásban, mint Isten erejének a megnyilatkozása. A föld természetében Isten áldását látták, a katasztrófákban meg haragját és büntetését. Amennyiben a tudomány feltárta a természeti jelenségek okait, annyiban hozzájárult a természet mítosztalanításához. A kereszténységben elvileg soha nem volt helye a mítosznak, s a természet nem jelentett és nem hozott létre közvetlen vallási kapcsolatot Istennel. Jézus a csodáival jelezte ugyan, hogy hatalma van a természet erői és törvényei felett, de igazában csak azt akarta bizonyítani, hogy őbenne jelen van a hatalom, amely bűnöket bocsát meg s a bűnnek és a halálnak alávetett embert Isten gyermekévé teszi.

Krisztus jelenléte tehát a természethez viszonyítva természetfölötti adottság. Nem akadályozza a fizikai törvényeket, nem gátolja az ember szabadságát, de titokzatos módon itt van, mint kegyelmi forrás és megvilágosít minden embert. A benne megtestesült isteni szeretet titokzatos módon hív mindenkit az örök cél felé, vagy a lelkiismeret hangján vagy a kifejezett hiten keresztül. Amellett Krisztus úgy is jelen van a világban, mint a megdicsőülés biztosítója. Ő, mint „elsőszülött a teremtmények közül” öltötte magára a halhatatlanságot, s ezt a kiváltságát közli majd a világgal. Jelenlétét azonban csak a hitben fogjuk fel, s a világra

gyakorolt hatását is csak abból a kinyilatkoztatásból olvashatjuk ki, amelyet földi működésében, szenvedésében és feltámadásában adott. Az egyház élete már nem a kinyilatkoztatás kora, hanem a meglevő hittartalom felhasználásáé. Magunkat, célunkat, egymáshoz és Istenhez való viszonyunkat a hit világosságánál lehet és kell értelmezni.

Jézus szóban és tettben nyilvánította ki Isten jelenlétét és akaratát. Tettei beszédes események voltak, de soha nem állította, hogy a természet és a történelem eseményei közvetlenül őrá beszélnek, vagy hogy Isten terveit közvetlenül feltárják. Arra ellenben gondja volt, hogy az általa hozott világosságnál ítéljük meg az evilági történetet. Jellemző példa erre Lk 13,1-5. Pilátus kegyetlenségének és egy szerencsétlenségnek az áldozatairól mondja: „Azt gondoljátok, hogy ezek bűnösebbek voltak, mint a többiek? Nem. De ha nem tartotok bűnbánatot, éppúgy elvesztek mindnyájan.” Tehát nem állítja, hogy a szerencsétlenség közvetlenül a bűn büntetése. De azt kiérezzük szavaiból, hogy az események állandó figyelmeztetések, illetve felhívások. Isten a természetet és a történelmet felhasználja szándékának megvalósítására. De ő maga mindig elérhetetlen misztérium marad. Érezzük, hogy amikor kinyilatkoztatást adott, a földi nyelvet használta fel: az eseményt, a tettet, a történetet, a jelképet és az emberi szót. Ugyanakkor megadja a belső kegyelmi megvilágosítást, hogy a jeleket határozott szöveggé olvassuk össze. Ez az összeolvasás hivatalosan megtörtént a Szentírásban, azért annak értelmezése legközelebb visz Istenhez.

Az úgynevezett misztikus élmény annak a további elmélyülése, amit a hitbeli megismerés és a szeretet ad. Erre nem akarok külön kitérni. Csak azt akartam bemutatni, hogy a kinyilatkoztatás nem törli el a végtelen űrt köztünk és Isten között, nem oldja fel azt a kifürkészhetetlen misztériumot, ami az ő lényege, s ennek ellenére mégis van valami közvetlenség, valami személyesség ebben a megismerésben. A kinyilatkoztatás alapján is csak „tükröben és jelképek szerint” ismerjük meg az Istent, de a hit, a remény és a szeretet mégis a tapasztalás erejével hat. A jelenlétről való személyes meggyőződést a szentírási szövegek is hirdetik: „Aki szeret engem, megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23). Krisztus azt ígéri, hogy „kinyilatkoztatja magát” annak, aki megtartja tanítását (uo. 14,21). Pál apostol pedig arra hivatkozik, hogy a Szentlélek bensőleg tanúskodik istenfiúságunkról (Róm 8,16). A keresztyénység vallotta is mindig, hogy a kinyilatkoztatás elegendő a teljes bizalomnak, a teljes reménynek és a szeretetnek a megvalósításához. Így a hit homálya ellenére is megvan a bizonyosságunk.

* * *

A mai tudományos elemzés azonban mindenütt talál újabb kérdéseket. A történeti kinyilatkoztatás teljessége ellen felhozott nehézséget *Erhard Kunz* (Diakonia, 3,1972,76) így fogalmazza meg: A történelem állandó folyamat, bontakozás, minden átmenetben van, semmi sincs befejezve, minden nyitott a jövő előtt. Azonkívül mi csak egyes részleteket tapasztalunk meg belőle, soha nem látjuk meg az egészet. Azért az ilyen történelemből soha nem ismerhetjük meg az egész igazságot és nem látjuk, a későbbi események hogyan világítják meg az előbbieket. Legföljebb azt mondhatjuk, hogy útban vagyunk az igazság megismerése felé.

A nehézség valóban fennáll. Úgy állunk benne a történelemben, mint valami időlegesben, be nem fejezettben. Tapasztalásunkban csak egy rész, a töredék válik ismertté. Ezért pl. *Hans Urs von Balthasar* történetteológiai könyvének azt a címet adta: Az egész a részletében (Das Ganze in Fragment). Hogyan mondhatjuk tehát mégis, hogy Isten az üdvtörténet eseményeiben egészen kinyilatkoztatta magát, illetőleg annyira, amennyire teremtett keretek között egyáltalán lehetséges volt? Nem inkább azt a kitérőt kellene keresnünk, hogy a végtelen nem fejezheti ki magát a végesben, az örökkévaló az időlegesben, s így ismeretünk állandóan hiányos?

A nehézségre a válasz tulajdonképpen már megtalálható az apostoli igehirdetésben. Már ott elhangzanak ilyen állítások: Isten felfoghatatlan fényességben lakik (1Tim 6,16), hogy az Atyát senki sem ismeri csak a Fiú (Mt 11,27), s hogy hitbeli megismerésünk csak töredékes és homályos. A gyakorlati keresztény életre azonban elegendő az, hogy az üdvtörténet alapján Istent úgy lehet felismerni, mint a *szeretet forrását* (1Jn 4,1). A hívő nem is kívánt többet soha, mert megérezte, hogy aki szeretettel közeledik, az belsejét tárja fel, s olyannak mutatja magát, amilyen. Korunkban is vannak konvertiták, akiket ilyen élmény fogott meg (H. Frossard: Gott existiert, ich bin ihm begegnet, Freiburg 1970). Az ilyen tapasztalás nem lebeg légüres térben. Az a tanítás, hogy Isten a szeretet, külső jelekre, csodákra, s főleg Jézus viselkedésére, kereszthalálára és feltámadására támaszkodik. Különösen fontos azt tudni, hogy feltámadása nélkül valóban nem tudnánk semmit felelni a történelem befejezetlenségéről felhozott nehézségre. Most viszont állíthatjuk, hogy őbenne az emberi történelem elvileg befejeződött. Ő a feltámadásban átért a túlsó partra, ahol az egész történelem hajójának ki kell kötnie. Akik feltámadásának magaslatáról tekintenek vissza, azok elvben már az egész történelmet átfogják. Ezért írhatta meg János apostol a jelenések könyvét, amelyben az egyházra váró megpróbáltatásokról szól, de látja Krisztusnak és Isten országának a végső győzelmét is.

Krisztus élete és kereszthalála jelképezi mindazt, amit Isten követel az embertől, feltámadása viszont tartalmazza mindazt, amit az embernek adni akar. Ezért állíthatjuk, hogy az ő lezárt történetében a teljes igazságot megismerjük. Ami a történelemben évezredek alatt lefolyik, az elvileg mind belefér ebbe a keretbe. Krisztus feltámadásában ugyanis az abszolút jövő valósult meg, azért ez a keret túlnő a földi történelem kulturális, technikai és társadalmi fejlődésén. A bűnnek és az erénynek, az életnek és halálnak a kategóriái egyetlen korban sem lesznek mások. Isten szeretetének és kegyelmi jelenlétének ebbe az értékelésébe belefér a csalódás, a szenvedés, a munka, a fejlődés, az erény és a halál. Csak a hit adhatja azt a világosságot, amely átsegít az élet értelmetlenségén, a szeretet zökkenőin, s hozzásegít ahhoz a meglátáshoz, hogy a szeretetre a választ önmagunk legyőzésével kell megadni: minél jobban lemondunk magunkról, annál inkább visszakapjuk magunkat. Ebben a hitben megéljük, hogy Isten a kinyilatkoztatásban közel jött hozzánk és nekünk is megnyitotta a hozzá vezető utat. Ez az út egészen emberi marad, s annyiféle lehet, amennyire szétágazó az emberi sors vagy az élet lehetősége. Jelentkezhet intuitív meglátásban vagy hosszú fáradságos töprengésben. Tele lehet sikerekkel vagy földi sikertelenségekkel. Ennek a természetes világnak azonban megvan a létbeli összefüggése a feltámadt Krisztussal. Az ő állapota már egészen természetfölötti és ő már a célnál van. Ezért semmit nem mozdít ki a helyéből s lehetőséget enged minden természetes kibontakozásnak. Jelenléte mégis az idők teljességének állandósulása.

Ha tehát abból indulunk ki, hogy Isten a kinyilatkoztatásban nemcsak tanítást adott, hanem személyesen is kitárult az ember felé, akkor eljutunk annak a felismeréséig, hogy a hit, a vallás nem csupán jogi alárendeltség egy tekintélynek, hanem a lét síkján fennálló kapcsolat, amely áthatja minden életnyilvánulásunkat.

Isten útjainak felismerése

A valláslélektan művelői úgy igyekeznek a pszichológiai összetevőket kimutatni, hogy a legegyszerűbb kísérletekből indulnak ki. Például egy gyermek gyümölcsöt lop, sikerül vele elfutnia, de közben egy korhadttal kell átszaladnia, az leszakad alatta, s ő kitöri a kezét. Miért szakadt le a híd? A keresztény környezetben nevelt gyermekek hajlamosak arra, hogy Isten büntetését lássák benne. Ahogy *J. Piaget* (*Le jugement moral chez l'enfant*, 1932) kimutatja, 6 éves korban a gyermekek 86 százaléka gondol erre, 12 éves korban már csak 34 százalék. Az utóbbiaknál előtérbe nyomul a természetes magyarázat: a híd korhadttal volt. A népies vallásos pedagógiának is van része a gyermekek hiedelmének kialakulásában. Ha a gyermek megvágja a kezét, vagy beleveri a fejét az asztalba, rögtön jön a szólam: Látod, megvert az Isten, mert ezt meg ezt csináltad. Primitív népeknél is megfigyelték a babonás hitnek azt a formáját, amely minden bajt és sikertelenséget ártó szellemekkel hoz közvetlen kapcsolatba.

A vallásos hit mélyén megvan a tudat, hogy az egész lét Istentől függ. A természetes okok is az ő irányítása, gondviselése alatt állnak. De nem könnyű annak a konkretizálása, hogy mennyiben teszi meg a konkrét teret és időt a vele való találkozás színterének. Más szóval, nem könnyű eldönteni, hogy egyes esetekben mit akart kimondottan, és mit engedett meg nagyobb javak érdekében. Hiszen ha megalkotta a természetet, akkor engedi, hogy annak törvényei érvényesüljenek, továbbá ha az embert szabad döntéssel ruházta fel, akkor bizonyára alkalmat is ad szabadságának gyakorlására, s nem érvényesíti esetenként a bűn és a büntetés automatizmusát. Azért a keresztény hagyománynak vannak ilyen józan jelszavai: Feladatainkat úgy kell végezni, mintha minden tőlünk függne, viszont úgy kell imádkozni, mintha mindent Istentől várnánk.

A hívő tehát elkerülhetetlenül benne él valamilyen ellentmondásos feszültségben. Egyrészt abból a nehezen megszerzett és sokszor inogni látszó tudatból táplálkozik, hogy az ember és a tevékenysége csak Istentől kaphatja meg végleges értelmét, másrészt nagyon érzi a nehézséget, amikor ezt a meggyőződést érthetővé akarja tenni a maga és a környezete számára. Néha az Istenről szóló beszéd üresnek, semmitmondónak látszik, és nem talál visszhangra a saját lelkében sem. Amikor mással közölni akarja meggyőződését, szavai akkor is lehetnek színtelenek és erőtlenek. Már Hegel észrevette a saját korában, hogy a templomokban sokkal többet beszélnek a vallásról és a vallásosságról, mint Istenről. Ezt a jellemzést a mai ígírdetésre is vonatkoztathatjuk. A hiány visszavezethető az egyes keresztény egyházak közötti vitára, de lehet a természetfölöttitől való menekülés jele is. A világfeletti misztériummal való szembenézés az egyéni létfelfogást meghatározó döntést követel. Olyan értelemben, hogy tetteimet összhangba kell hoznom azzal a pozitív akarattal, amely a kinyilatkoztatásban megmutatkozott. Az „Isten halála-teológia” csak egy általános akaratot olvasott ki a kinyilatkoztatásból. Azt, hogy Jézus Krisztus példája szerint munkálnom kell a földi haladást, az emberek jólétét. Az irányzat azonban rövid életű volt, mert a hívők nem érezték ki belőle, hogy ilyen alapon állandó párbeszédben maradnak a transzcendens Istennel. Kétségtelenül nem egészséges vallásosság az, ha csak az Isten felé néző kapcsolatunknak adunk kifejezést és nem mérjük fel egész terjedelmében az emberek iránt való kötelességünket, vagy ha az egyház bezárkózik hagyományos intézményeinek falai közé, és nem vesz tudomást a sürgető emberi problémákról. De a vallás mégis abban különbözik más történelmi képződményektől, hogy az embert az Istennel fennálló kapcsolat alapján értelmezi, és felhasználja azokat a kegyelmi erőket, amelyek a megváltásból fakadnak.

Az „idők jeleinek” vizsgálatában a természetet egészen természetnek, a világot egészen világnak, az embert egészen embernek és Istent egészen Istennek, azaz transzcendens

misztériumnak kell venni. Ennek alapján az Isten felé és az emberek felé mutató kötelességeket is egyensúlyba lehet hozni. Amennyiben a tudomány előbbre vitte a világ és az ember megismerését, annyiban segíti a hívőt abban is, hogy a világnak az Istentől való függését józanul ítélje meg. Alapul kell venni azt az igazságot, hogy a kinyilatkoztatás nem töri le a teremtés művét, s a kegyelem nem szorítja ki helyéből a természetet. Végül a teremtés tétele alapján éppen nekünk kell vallanunk azt, hogy a természet maga érték, s annak kibontakoztatása, tökéletesítése magasztos emberi feladat.

Az egyensúly kialakítására kívülről is kapunk új meglátásokat. A marxista Lukács József pl. a párbeszéd egyik célját abban látja, hogy „a keresztények megfelelő megvilágításban lássák a földi világ tényleges értékeit és kellő jelentőséget tulajdonítsanak realizálásuknak” (Vigilia, 1971. június, 383). A közösségi gondolatnak az az előretörése, amit a szocializmus hozott, ugyancsak feltárja a teológus előtt az egyetemes emberit, a fájó és boldogító emberi problémákat. Ebből a szempontból sokat mond az ugyancsak marxista Király István megállapítása: „Meggyőződésem, hogy a világnak az a része, amelyben élünk, kérdez legerőteljesebben a jövő, a történelem felől. Tehát aki bármilyen vonatkozásban ezen az oldalon gondolkodik az emberiség problémáiról, bármilyen világnézet alapján áll is, mélyebben és messzebbre látva tud ítélni, mint a másutt élők, mert itt a történelem kérdésfeltevései is élesebbek, határozottabbak, a lényegre inkább érintőek, s egyben kevesebb a társadalmi létben adott korlát, amely befogja, szűkre szorítja a gondolkodást.” (Interjú a Vigiliában, 1971. április, 247).

Természetesen a reális és széleskörű vallási felfogásnak csak akkor van mondanivalója kifelé, ha az a keresztények életében gyakorlatilag is tükröződik. Tudomásul kell vennünk azt is, hogy marxista-ateista gondolkodókat nem az Isten létének elméleti kérdése érdekli, hanem legfőljebb az, hogy a hívő emberek milyen társadalmi értékeket és erkölcsi alapelveket vonnak le maguk számára a természetfölötti létezőből, illetve annak a világban feltételezett jelenlétéből. A tanítás és az élet összhangja a kereszténységben döntőbb módon jelentkezik, mint más emberi szervezetekben. Mégpedig azért, mert itt nem csupán elméleti tanításról van szó, amit meg kell valósítani, hanem arról, hogy Isten a maga szeretetével, irgalmával, mindenhatóságával fordult felénk és úgy lépett bele történelmünkbe. A keresztény életnek tehát arról is tanúskodnia kell, hogy „az evangélium az Isten *ereje*, amely az üdvösségre vezet” (Róm 1,16).

A világfeletti Isten csak a hitben érhető el. Ez áll a világban való működésére is. Az ő hallgatása és a világ zaja között azonban nagy az űr. Ezért útjainak, az idők jeleinek felismerése hitet és elmélyülést követel. Viszont a hitből csak azt az Istent ismerjük meg, aki kinyilatkoztatta magát, illetőleg belépett világunkba. Jelezte, hogy az emberi problémák nem idegenek tőle, sőt azoknak ő lesz a végső megoldása. Az életnek és a történelemnek az Istennel kapcsolatos szemlélete tehát hitünk lényegéhez tartozik.

* * *

A legutóbbi zsinat az egyház mai helyzetével és küldetésének mai megvalósításával foglalkozott, azért az „idők jelei” kifejezés ismételtén visszatér határozataiban. „Sok hívő felismeri az idők jeleit és részt vesz az ökumenikus munkában” (Ökumenikus dekr. 4). „Korunk jellemző jelei között meg kell látnunk a népeknek a szolidaritásra való erőteljes törekvését. Ezt fokozni kell és igazi, tiszta testvériséggé fejleszteni” (Világi apostolkodás, 14). „Az egyház feladata az, hogy kutassa az idők jeleit és azokat az evangélium fényében értelmezze. Akkor tud majd az egyes nemzedékek életének megfelelő módon az emberek kérdéseire válaszolni; azokra, amelyek a jelen és a jövő élet értelmére s a kettő egymáshoz való viszonyára vonatkoznak.” (Egyház a mai világban, 4). Ezt a kitételezt *M. D. Chenu* (Commentaire du Schème XIII, 97-116) úgy magyarázta, mint felhívást a teológiai

megújulásra, sőt a keresztény hit megelevenítésére. Az idők jeleinek vizsgálata hozzásegít a keresztény hitrendszer megértéséhez s ahhoz, hogy a történelemben felfedezzük Isten igéjének jelenlétét. A zsinat figyelmezteti továbbá a papokat, hogy „szívesen hallgassák meg a világiakat, kívánságaikat testvériesen fontolják meg, ismerjék el tapasztalataikat és az emberi tevékenység bizonyos területein való illetékességüket, hogy így velük együtt mérlegelhessék az idők jeleit. Így ismerik fel majd az egyházban jelentkező karizmákat” (Papságról szóló dekr. 9).

A teológia számára tehát ez is új feladat. További meghatározást kell adni arról, miért beszélünk az idők jeleiről, hogyan ismerjük fel azokat, s hogyan segít ez bennünket abban, hogy Istenről beszéljünk s az ő országát munkáljuk. Mindjárt kezdetben nagy segítség, ha nem a teológiai fogalmakból indulunk ki, hanem a kinyilatkoztatás módszeréből. A Szentírás mindig az élő Istenről beszél, aki benne működik a történelemben. Az események dinamizmusát az ember adja meg, de az ember Isten terveinek hordozója. Tehát nem szabad megelégednünk az elméleti istenfogalommal, amely a lét végső magyarázata, de távol áll az ember tevékenységétől, szavaitól, szenvedésétől. Hasonlóképpen megfelelő józansággal kell használnunk azt a böles istenfogalmat is, amely tükröződik a filozófiai és teológiai megkülönböztetésekben vagy akár azokban a művészi stílusú templomokban, amelyeket jámbor kezek építettek neki. Az a kép, amelyet a kinyilatkoztatás ad Istenről, elviseli a történelmi tragédiákat, a kereszt botrányát és a balgaságot is. A hitnek élőnek és kifejezőnek kell lennie, s lehet is ilyen, mert Jézus Krisztus Istene élő Isten, élő Atya. Ha ezt vesszük alapul, akkor műveiben is ilyennek mutatkozik, s az ember fel is ismerheti vonásait. Ha ezt meggondoljuk, akkor az idők jelei alkalmas eszközt nyújtanak ahhoz, hogy felfedjük Isten jelenlétét a történelemben, illetőleg, hogy a történelmet úgy fogjuk fel, mint Istenről szóló tanúskodást. Amikor a történelemben beleépítette az üdvtörténetet, ő maga tette ilyen tanúskodássá.

De ugyanakkor el kell fogadnunk, hogy a történelemben működnek a természet erői, az ember szabadsága, sőt a „gonoszság titka” is, ezért Isten akaratának felismerése, illetőleg közvetlen beavatkozásának módja nem lesz valami átlátszó jelenség, s nem foglalható egyszerű szabályokba vagy erkölcsi normákba. Isten az abszolút misztérium s a világban való működése is az. A hitnek éppen ezzel a misztériummal kell megküzdenie. Az elvont isteni akaratot könnyű megtalálni, hiszen az a végső cél felé terel mindent. De hogy a konkrét helyzetnek mi az összefüggése a végső céllal, az marad a gondviselés titka.

Az egyházi hagyomány *teológiai helyeknek* (loci theologici) nevezi az üdvtörténetnek azokat az adottságait, amelyekből kiolvashatjuk Istennek a kilétét és a világhoz való viszonyát. De ha arra gondolunk, hogy az emberi történelemben a politikai, gazdasági, és társadalmi vonatkozások mellett minden helyzetben benne van az erkölcsi és az üdvrendi feszültség, akkor a világot és a konkrét életet is „teológiai helynek” mondhatjuk. Csak megfelelő látásra és látószögre van szükség, hogy a természetfölötti vonatkozásokat meglássuk benne. A keresztény hitnek olyannak kell lenni, hogy megadja ezt a hatékony látást és az állásfoglaláshoz a megfelelő indítást. A hit arról az Istenről beszél, aki kitérült az ember felé, s akit az üdvösség történetéből ismerünk meg. Ezért a hit segítséget nyújt ahhoz is, hogy felfogjuk Istennek a történelemben való jelenlétét. Ha a teológia ezeket a szempontokat érvényesíti, akkor konkréttá válik és elkerüli az elméleti általánosítást. Ezeket a kérdéseket érintette egyébként VI. Pál pápa 1963. okt. 17-én a zsinati megfigyelőkhöz intézett beszédében.

* * *

A kinyilatkoztatás megállapítja, hogy Isten jelen van és *működik a történelemben*. De hogyan fejezzük ezt ki konkrét formában? Mindig szemünk előtt lebeg, hogy Isten nem egy a

világban ható okok közül. Ahogy neki a létmódja is más, úgy a hatása is különbözik a fizikai okok hatásától. Aki jelekről beszél, amelyek felfedik Isten beavatkozását, illetőleg jelenlétét, az elárulja, hogy ismeri a jelek természetét, s azt is, hogy a jel magyarázatra, hermeneutikára szorul. A teológusok is nehézségekkel küzdenek, amikor meg kell jelölniük, hogy milyen alapon tulajdonítanak egy-egy jelenséget Isten különleges közbelépésének a történelemben. Az általános jelenséget könnyen össze lehet keverni az igazi jellel. Pl. lehet a népek egyenjogúsítását vagy a nők egyenjogúságát úgy tekinteni, mint Istentől közvetlenül szándékolt igazságosság győzelmét, vagy pedig csak úgy, mint az általános emberi haladás jelét? Hozzáteve természetesen, hogy az általános haladás is Isten gondviselésének irányítása alatt áll. De nem szabad *közvetlen* isteni beavatkozásnak tekinteni azt, ami visszavezethető az ember szabad elhatározására és meglátására. A kritikai szempontot tehát mindig érvényesíteni kell. Meg kell magyarázni, hogy milyen alapon tekintünk valamit természetfölötti hatásnak.

A magyarázatnál először a jelek elméleti értelmezését kell kidolgozni. A nemhívők is beszélnek a történelem hieroglifáiról (Marx), a betegek is készítették Freudot, hogy olvasson tetteikből és szavaikból. Téves dolog volna azonban a történelem kutatása közben saját szavainkat Isten szájába adni, vagy a dolgoknak általunk felfedezett összefüggését úgy tekinteni, mint az isteni végzés motívumát. Az ember megkísérli, hogy saját eszméit lássa igazolva az eseményekben vagy saját kívánságát és vágyát olvassa ki belőlük. Itt aztán közrejátsszik a vallásosság józansága vagy naivsága és általában az ember világnézete. Így jönnek létre a megállapítások, hogy pl. egy katasztrófa Isten büntetése vagy annak a jele, hogy nem törődik az ember bajaival, illetőleg, hogy a világban csak vak erők működnek, nem az isteni bölcsesség és mindenhatóság. Az idők jeleinek megítélésénél tehát nem elegendő az egyszerű jámborság. Ahhoz, hogy az egyes esetekre némi világosságot derítsünk, az egész kinyilatkoztatás természetét figyelembe kell vennünk. Meg kell látnunk, hogy az üdvtörténetben hogyan nyilatkozik meg Isten, az abszolút szabadsággal rendelkező személyes misztérium és annak analógiájára elemezhetjük magát a történelmet. Biztos, hogy az egész történelem Istentől függ s minden esemény be van állítva a végső kifejtet hordozásába. De azt nehéz kiolvasni, hogy egy-egy esemény mit akar jelenteni az egésznek az összefüggésében, illetőleg hogy mi mondanivalója van itt és most. A vallásos pedagógia is beleeshet abba a hibába, hogy Isten közvetlen jelének mond olyat, amit lélektani vagy szociológiai valóságként kell értelmezni. A téves interpretáció csak annyit ér el, hogy meghamisítja a kinyilatkoztatás istenképét s ezzel nem szolgálja a hitet. Jellemző példája volt ennek évszázadok folyamán a Jelenések könyvének népies értelmezése, amely egyáltalán nem számolt az apokaliptikus stílus sajátosságaival.

Az ilyen szubjektívizmust rendszerint összekötik a kategorikus moralizmussal. Kiindulnak az előzetes dogmákból, pl. hogy Isten mindig a rend oldalán áll, vagy mindig a szegények pártján van, s ebből az elvből értelmezik az eseményt, illetve vonják le belőle a morális következtetést. A teológiai értelmezés azonban nem ilyen egyszerű. Ha állítjuk, hogy Isten jelen van a történelemben és cselekszik, akkor az ő tette nem egy a többi esemény közül. Őt nem lehet egy vonalba állítani a másodlagos ható okokkal. Ő egyszerre transzcendens és immanens, vagyis végtelenül felülmúl mindent és mégis benne van mindenben. A másodlagos okokat, sőt a rosszat is fel tudja használni saját akaratának megvalósítására. Neki nem vargabetű az, mi nekünk annak látszik, s viszont ami előttünk olykor egyértelmű eseménynek tűnik, az az ő tervében egy egész láncolat hordozója lehet.

Végül ki kell még térnünk arra is, hogy mennyire emberi és mennyire leegyszerűsített kérdés az is: működik-e Isten a történelemben? Ő maga végtelen, ő a teljesség, aki elég önmagának. A világgal nem akar olyan célt megvalósítani, amely őt gazdagíthatná. A világ az ő gondolata, őbenne van, ezért ő az élet értelme és a történelem célja. Mindent ő hívott a létbe és mindent maga felé irányít. Eközben megvalósulnak az örök tervében kigondolt

kapcsolatok és érlelődik meg a teremtményi szabadság. De igazat kell adni az ilyen megjegyzésnek: „Isten nem azáltal az élet értelme, hogy elsősorban a mi életünk értelme” (George Morel, *Problèmes actuels de religion*, Aubier, 1987). Vagyis számolni kell azzal, hogy ő a misztérium, az ő tevékenysége a szeretet aktivitása. Mint szeretet vonz magához, magasabb rendű értékeken keresztül. Megérinti a szívet, a lelkiismeretet, vonzása kiterjed mindenre, de a szabadságot nem köti meg. Azt is megengedi, hogy az ember a saját kárából tanuljon és azt is, hogy egymás kellemetlenségének az elviselése által tökéletesedjünk. A tökéletesség útjába beállította a türelmet, az ellenség szeretetét, a megbocsátást és a bűnbánatot is. Jelenléte és aktivitása tehát a lét és az élet egész keresztmetszetét érinti. Ezért egyes jelenségek kiragadása soha nem tükrözheti beavatkozásának egyetemességét. Jelenlétét, vonzását, hatását csak a hitben lehet megsejteni és elfogadni.

Isten az ember számára nyilatkoztatta ki magát. Mégpedig olyan formában, hogy az ember előtte is megmaradhat felelős személynek. A mai teológia azt mondja, hogy párbeszédet kezdett az emberrel. Jeleket ad, bensőleg megvilágosít és serkenti az akaratot, hogy az ember töprengjen, kérdezzen, reflektáljon, imádkozva kérjen s igent vagy nemet mondjon előtte, illetőleg, hogy keresse őt. A személyes közeledés ingyenes. Közeledésében benne vannak a szeretetnek és az irgalomnak a jelei. Ezekkel ösztönöz arra, hogy szabadon nyilatkozzunk, hogy szabadon foglaljunk állást. A felhívás ott van az élet minden eseményében, mint az élet értelme és miértje, mint felelősség és erkölcsi érték.

Egyetlen igazi jel van: Jézus Krisztus. Általa Isten valóban belépett a történelembe és hallatja szavát. Ő viszont ember, nem személytelen esemény. Embersége azt mondja, hogy Isten mindenütt ott lehet az élet egyéni és társas vonatkozásaiban. Ami kitölti az ember életét, az kapcsolatban lehet Istennel, s annak szerepe van az örök cél elérésében is. Aki hitéből kiindulva ezt meglátja, az megéri igazi kötelességét. Nem azt fogja keresni, hogy Isten milyen jelek által működik a történelemben, hanem inkább azt kérdezi, hogy Istennek az egyetemes jelenléte mire kötelez engem, szabad és felelős személyt. Amióta az Isten Krisztusban magára vette bajainkat, örömeinket, munkánkat, társas kapcsolatunkat, azóta ezeknek a terhe alatt sem szabad azt kérdeznünk, hogy miért büntet így az Isten. A keresztyén embernek inkább arra kell gondolnia, hogy az élet keresztjét is Krisztussal együtt hordozzuk. Viszont embertársaink is vele együtt hordozzák. Ha az ő terheiket könnyítjük, a megváltás művébe kapcsolódunk bele. Viszont akik mások szenvedését súlyosbítják, azok Istent hívják ki maguk ellen. Krisztus kereszthalála és feltámadása a biztosíték, hogy az élet és a történelem elvi megoldása végbement, s jogunk van remélni, hogy a titok az egyén számára is ilyen értelemben oldódik meg.

A remény teológiája

A háború után néhány évig még a kábultság és a fáradtság jelei mutatkoztak az emberiségen. Amikor azonban a haditechnika gépezetét átállították békés termelésre, az élet üteme meggyorsult. Az előretörés felébresztette a reményt. Hozzájárult a széleskörű társadalmi és politikai átalakulás is. A gyarmati népek nagyrészt visszakapták vagy megszerezték nemzeti önállóságukat, másutt a szegényebb néposztályok kerültek uralomra s érthető módon beszélni kezdtek egy új, igazságosabb világ megvalósításáról, ahol béke és jólét uralkodik. A marxizmus alapja az állandó fejlődés, éppúgy mint Hegel filozófiájában. Hegelnél az abszolút szellem bontakozik ki, dialektikus feszültségeken és ugrásokon keresztül. Marxnál a társadalom forradalmak útján halad előre. Az egész elgondolás magán hordozza az optimizmus jegyét. A fejlődés a biológiai és társadalmi szükségszerűség törvénye. Az ember előre tör, ki akar kutatni minden titkot, le akar győzni minden nehézséget. A materialista filozófia az anyagi lét végső kibontakozásában látja a haladás mozgatóját. *Ernst Bloch* a reményben konkretizálja az előrehajtó erőt (*Das Prinzip Hoffnung*). Az ember a jelenben még nem úgy él, ahogy élnie kellene, vagy ahogy szeretne. Tudatában feketélik a homályos folt, a hiánynak, az ürességnek az átélése. De az ürességtől irtózik és a helyét ki akarja tölteni. A testi és szellemi éhség felébreszti, megmozgatja és tettere készíti. Az ember tehát belülről kiindulva tör előre. A jövő felé tájékozódik és az a célja, hogy megszerezze a teljességet, a nagyobb jót, az otthont. A haladást a munka teszi lehetővé. A munkában benne van az előbbre jutásnak és a vágyak kielégítésének a lehetősége. Amellett az emberben megvan a törekvés, hogy a munka lehetőségét osztályharccal, forradalommal kieroszakolja. Így az önfenntartás egyúttal saját magának a kibontakoztatása, teljesedése lesz. Magától az embertől függ, hogy győzelemre viszi-e ügyét. A történelem ilyen küzdelem színtere, amelyet hol tudatosan, hol ösztönösen folytattak. Az embernek még nincs bizonyossága, csak reménye, de ez a remény egyetemes mozgató erő. Nemcsak a lehetőségeket keresi, hanem az eszközöket is.

Most nem akarok kitérni arra, hogy a reményt már megelőzi a lehetőségek felismerése és mérlegelése. Az ember szellemi képességével túltekint a meglevő valóságon, magát többnek mutatja, mint az alakítható világ, ezért a keresztény filozófia a remény jelenlétében a szellemi képességek bizonyítékát látja. Az állati technikával szemben az emberi haladást csak a szellem dinamikája és szabadsága magyarázhatja. Mindenesetre a remény emlegetése hozzájárult ahhoz, hogy a teológiában is többet foglalkozzanak vele. Sőt a vallásos reménynek éppen az adott aktualitást, hogy az utóbbi években egyre hangosabban hirdetik az ipari haladás veszélyeit (Lásd: *Meadows: The limits to growth*, New York, 1972; *R. Baxter and J. Bürke: Tomorrow's World*, London, 1971). Bloch művére először az evangélikus teológus, *Jürgen Moltmann* reagált (*Theologie der Hoffnung*). *Metz*, *Rahner* és mások műveit már a kereszténységben meginduló erőfeszítések is befolyásolták. A zsinat ráterelte a figyelmet a jövő munkálására, az ökumenikus mozgalom pedig abból merített erőt, hogy az evangéliumi egység és szeretet táplálása nem hiábavaló fáradozás. Moltmann munkája eddig a legátfogóbb mű a keresztény reményről. Először a gondolatmenetét világítjuk meg, s utána néhány kiegészítő megjegyzést teszünk.

Moltmann először megkérdezi, hogy mi a keresztény remény alapja. Csak Isten magatartása lehet, amelyet a kinyilatkoztatásból ismerünk. A remény nem optimista beállítottságunkból folyik, hanem hitünkbelől. Isten a kinyilatkoztatásban úgy mutatja magát, mint aki jön, aki közeledik az emberhez és ígéretet tesz. Ezek az ígérek az üdvösség történetében váltak tapasztalhatóvá: az ószövetségi nép életében és Jézus Krisztus alakjában. Moltmann úgy látja, hogy a Biblia az Istenből táplálkozó remény történetét mondja el, amely aztán az egész emberiség életében teljesedik. A Szentírás úgy mondja el a múltat, hogy abból

kitárul a jövő ajtaja: a múltban és a jelenben megvan a jövő elővételezése. A teológusnak tehát magyaráznia kell Isten ígéreteit. A kereszténység küldetése csak így lehet erőteljes a mai világban... A remény nemcsak emlékezés, nemcsak arról van szó, hogy Isten beleavatkozott történetünkbe. A remény gazdagít, lelkesít és erőt ad.

A hit arról tájékoztat, hogy Isten egyszer s mindenkorra közeledett és velünk marad. Egyszer majd egybeesik a remény és a tapasztalás. Akkor a remény megszűnik (1Kor 13,12), de addig nélkülözhetetlen eleme keresztény létünknek. A Szentírást úgy kell olvasnunk, mint a remény könyvét, s akkor megértjük, hogy „nagyon is forradalmi és felforgató könyv”. A benne megrajzolt remény azoknak szól, akik nélkülözik a reményt, nem pedig az optimistáknak. Nem a gazdagoknak, hanem a szegényeknek. A megaláztatokat és meghurcoltatokat bátorítja, hogy emeljék fel a fejüket. Az elnyomottakat felszólítja, hogy egyenesedjenek fel, és pedig már itt a földön. A Szentírásnak, mint a remény könyvének még ezután jön el az ideje. A teológusoknak jobban ki kell aknázniuk, az egyháznak jobban bele kell vinnie a köztudatba azt az életet alakító reményt, amelyről a kinyilatkoztatás beszél.

* * *

A Szentírás a *remény Istenét* ismerteti meg velünk. Az Istenről szóló híradást történeti személyekkel köti össze. Ő Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, Jézus Krisztus Atyja, aki feltámasztotta őt a halálból. Ez az Isten azonban nem a múlté, mert a múlt eseményeiben ott van a jövő. Ábrahám életében áldást ígér minden népnek, a kivonuláskor pedig hazát és békét. Jézus Krisztus Atyja megváltást készít az egész emberiségnek, sőt az egész teremtetést megszabadítja a sóhajtozástól és vajúdástól (Róm 8,19). A bibliai istenkép különlegessége tehát az, hogy a múltból jön, de a jövőbe mutat, és a végső célra tör. Egyszerre benne van az emlékezés és a remény, s a remény új történetet, új szabadságot nyit meg az ember előtt.

Ábrahám történetében világossá válik, hogy mi vár az emberre, aki a remény Istenét követi. Ez a történet elsősorban kivonulás. Ábrahámnak el kell hagynia az ősi fészket. A Szentírás nem mondja meg, hogy miért és hogyan. De Ábrahám jobban bízik a kinyilatkoztató szóban, mint bármilyen földi támaszban. Elhagyja otthonát, idegenné, jövevénné válik. Elhagyja barátait és egyedül marad. Elhagyja hazáját is és ismeretlen lesz. A Biblia ezt az elhatározást nevezi hitnek. El kell hagyni a biztonságot, a kényelmet és rá kell lépni a történelem útjára; a meglepetés és a csalódás útjára, de ez egyúttal a szabadság útja is.

Izrael népe hasonló utat jár. El kell hagynia az egyiptomi húsos fazekakat, el kell indulniuk, hogy új hazát szerezzenek. A vándorlás előtt Isten így nevezi meg magát: én vagyok, aki vagyok, vagy inkább: aki leszek. A jövő fogja feltárni előttetek, hogy ki az Isten. A jövő az ígélet teljesedése lesz. A kijelentés úgy hat, mintha a jövő a lét ismertetője lenne. Isten a jövő a teremtménye számára, s aki hozzá kötötte sorsát, az a jövőt keresi. De Isten arról is biztosítja a népet, hogy velük megy a pusztába, mint ahogy Ábrahámot is kísérte vándorútján. A nép majd úgy adja tovább a hitet, hogy beszél Isten nagy tetteiről. Isten úgy ígér, hogy szavaiban valamiképpen már elővételezi a megígért dolgot. Az „elővételezést” mindenhatósága teszi lehetővé. A hívő nép Isten viselkedéséből kiolvasta a hűséget: Jahve megtartja a szavát és senkit nem vezet félre, mivel magát nem tagadhatja meg. A történelem azonban nem zárul le az Ószövetséggel. Egyes ígéretei teljesedtek, de az igazi természetfölötti jövő még ígélet marad. Isten országát a Messiás hozza és véglegesíti. Addig a népnek állnia kell a próbatételt. Története emberi történet: a reményben él, nem a birtoklásban.

Az Ószövetség nem a görög metafizika stílusában beszél Istenről. Nem a lényegét keresi, hanem a jöveteléről szól. Szinte azt látjuk, hogy Isten létmódja a jövő. Úgy van jelen, mint aki érkezik, közeledik. De nem emeli ki az embert a jelen világból. Teret enged az elhatározásnak és a szabad állásfoglalásnak. Az „exodust”, a jövőbe való menetelést olyan

formában ígéri, hogy az emberek kinőhetnek magukból, felülemelkedhetnek magukon. A remény Istene kezdettől fogva a szabadító Isten. Közeledése nemcsak jövő, hanem egyúttal természetfölötti állapot is. Ez az alap ahhoz, hogy az ember túllépje a jelent és ahhoz igazodjék, ami egészen világfeletti és abszolút.

Sokan azt mondják, hogy nem elég a jövőről beszélni, mivel Isten létmódja a múlt, jelen és jövő egyszerre (Lásd Jel 1,4: Kegyelem és békesség attól, aki volt, van és eljövendő). A Szentírás azonban nem azt mondja, hogy *lesz*, hanem *eljövendő*. A jövőről kétféleképpen lehet beszélni: ami lesz és ami jön, s a kettő között nagy a különbség. Ami lesz, azt mint lehetőséget ki lehet számítani az előzményekből. Itt a jelen vonásait vetítjük ki a jövőbe. Más a helyzet, ha azt kérdezzük, hogy mi jön. Itt a jövőből tekintünk a jelenbe. Nem az az érzésünk, hogy ezt a jövőt tervezni kell, hanem inkább az, hogy a jövő miatt felelősek vagyunk a jelenért. Aki jön, az előtt le kell hordani a hegyeket, fel kell tölteni a völgyeket stb. Mi nem a leendő Istenről beszélünk, hanem a jövendőről. Az Isten jövele az eszkatológia, a végső állapotnak az elővételezése. Történelmünkben ez van folyamatban. Azért mondja: Nézd, mindent újjáteremtek (Jel 21,5).

* * *

A *Messiás-hit* is a remény megnyilatkozása volt. Az Isten országa itt van radikális következményeivel. Jézus úgy hirdette, mint előzetes, ingyenes adományt. Isten feltétel nélkül adja a bűnös emberiségnek, az elhagyatottaknak, a szegényeknek, az ügyetleneknek, az éhezőknek és szomjazóknak. Jövele örömet hoz, nem ítéletet. Jézus viselkedésében az az új, hogy Isten országát a bűnök megbocsátásának alakjában hirdeti. Amellett nem igazolja magát a múlt eseményeivel, eltekint népének minden vallási intézményétől, s egyszerűen Istenre hivatkozik, akit Atyjának nevez. Az Atyával szemben ő a Fiú, azért Mózes fölé helyezi magát. Ő több mint próféta, több mint a királyok. Hatalma a jövő kinyilatkoztatása, nem a múlt összegezése. Hatalma véglegesen akkor nyilvánul ki, amikor majd feltámasztja a halottakat (Jn 5,25). Nincs szüksége emberi támaszra sem, azért szegény és egyszerű: boldognak mondja azt, aki nem botráncoszik benne. Éppen egyszerűsége miatt néznek rá kételkedve: Isten országát földi hatalom nélkül akarja megvalósítani. Hatalma és nagysága az erények gyakorlása, főleg a szeretet. De éppen ezzel váltotta ki a reményt. Isten országát azoknak hirdeti, akiknek a föld nem adott reményt: a szegényeknek és bűnösöknek. Igehirdetésének formája tehát eszkatologikus és dialektikus. Vagyis a végső kifejletre mutat, de már most eligazít, mert kérdéseinkre választ ad. A bűnösök és a szegények reményt merítenek belőle, akik ellenben igaznak tartják magukat, azok botráncosznak viselkedésén. De feltámadása megoldotta a talányt. Nyilvánvaló lett, hogy Isten csak az ő szegénysége és elhagyatottsága által jöhetett el azokhoz, akik elhagyatottnak érzik magukat a földön.

Itt egyúttal Jézus történetének másik oldalát is látjuk: elítélik, mivel a kegyelem törvényét gyakorolja, s úgy látszik, hogy ezzel felforgatja a régi politikai és vallási rendet. De ma senki sem gondolna a názáreti Jézusra, ha a húsvéti események nem igazolták volna és a tanítványai nem állították volna, hogy Isten ennek a felfeszítettnek az oldalára állt, s rajta keresztül megkezdte kinyilvánítani jövőjét az emberiségben. A húsvét tehát azt jelentette, hogy a halálnak kitett emberi történelemben megkezdődött Isten jövője, az abszolút jövő elővételezése.

A keresztény remény alapja az, hogy olyan valaki támadt fel, akit úgy ítélték el, mint istenkáromlót, s mint a birodalom békéjének megzavaróját. Isten kimutatta, hogy ebből a zsákutcából is van kiút. A keresztény hitben ez a „hihetetlen”. Isten az „átkozottat” támasztotta fel, akit az emberek kivetettek maguk közül. Nem az volt a kérdés, hogy Isten feltámasztja-e a halottat, hanem az, hogy az igaz és a szent Isten feltámasztja-e azt, akit csalónak mondanak? Isten itt a feltétel nélküli kegyelem törvényét mutatta meg: a kegyelem

felkeresi a reménytelent, az elnyomottat. Azóta Krisztus keresztje a remény jele mindenki számára.

Azóta a keresztény közösség is a *remény közössége*, amely a felfeszített és feltámadt Krisztusból él. A zsidók és rómaiak úgy kezelték őket, mint a kitaszítottakat, ők voltak a „jövevények”, akik nem akarnak hasonulni a világhoz (Róm 12,1), akik nem érzik, hogy a föld lenne maradandó otthonuk (Zsid 13,14). A zsidók számára megmaradt az ígéret földje, mint az állandó remény tárgya. A keresztény remény maradandóbb haza után kutatott. A kereszténység nem egyik országból a másikba akart vándorolni, hanem a történelmen végig az örök haza felé. Külsőleg megmarad ott, ahol van, de érzi, hogy a szív megújulásával kell keresnie Istent, a lelki szabadságot és a bűn szolgaságából való szabadulást. Amennyiben a jelent megteszi az üdvösség szolgálatának, annyiban elővételezi Isten jövőjét, s annyiban halad a múltból a régi felé: leveti a régi embert, hogy magára öltse az újat.

* * *

Az elméleti fejtegetés után Moltmann a reménynek konkrét formát is ad. A keresztényeknek ki kell szabadulniuk a múlt polgári vallásából, a félelem, a gőg, és az önigazolás vallásából. Állandó jelszó legyen a hatalom demokratizálása és a szociális viszonyok humanizálása. A remény teológiája az emberi felszabadulás teológiája.

Érezzük, hogy Moltmann más szavakkal olyan valamit mond, amit Krisztus vagy Szent Pál is hangoztatott, amikor a bűn és a törvény szolgaságával szembeállította Isten gyermekeinek a szabadságát, s a félelemmel szemben a szeretet szolgálatát. Mégis amikor a „remény teológiájáról” beszél, arra kell gondolnunk, hogy ez éppen olyan leszűkítés, mint a „politikai teológia” vagy a „forradalom teológiája”. Pál apostol leveleiben az a gondolat ismétlődik, hogy a keresztényeknek hittel, reménnyel és szeretettel kell a kinyilatkoztató Isten közeledésére válaszolniuk. Moltmann elgondolása teljesen helyénvaló akkor, amikor a földi remény mellett a keresztény eszkatologikus reményt hangoztatja, s igazolja, hogy az valóban kegyelmi adomány, nem pedig az emberi erőfeszítés terméke, mint Ernst Blochnál. De talán nem elegendő, ha az egész keresztény magatartást beleszorítjuk a reménybe. Moltmann azt is nagyon jól érzékelteti, hogy az eszkatologikus remény nem idegeníthet el bennünket földi kötelességeinktől, de nem érezzük, hogy a reményt kellőképpen összekapcsolná a szeretettel. Végül még arra szeretnénk rámutatni, hogy a keresztény tanítás teljességéhez nem elegendő a felülről lefelé mutató vonal szemlélete. Amit a kinyilatkoztatásban Isten ad, az valóban a remény alapja. Tudjuk, hogy nem élünk elhagyatottságban, s azoknak is van jövőjük, akiknek ez a föld nem sok vigasztalást nyújt. De meg kell látni az alulról fölfelé haladó vonalat is. Isten meghatározza feleletünk módját. – Intézményes közösséget alapított, hogy a remény mellett valósítsa meg a hivatalos istentiszteletet, hirdesse a bűnbánatot, a hitet, az erkölcsant és a szeretet gyakorlásának értékét.

A keresztény élet szemlélete

Aszkézis a reklám világában

A reklám életünk kísérője lett. A modern nagyvárost el sem tudjuk képzelni esti fény nélkül, s a neoncsövek igen nagy százaléka a reklám szolgálatában áll. Az ipar és a kereskedelem a boldogulás feltételének tartja a propagandát. Úgy gondolják, hogy a jó árunak is kell cégér. Amit nem reklámoznak, azt nem veszik észre. A feltűnő hirdetésnek ugyan inkább az a célja, hogy az áru többet mutasson, mint amit ér, illetőleg, hogy bizonyítsa nélkülözhetetlenségét. A kenyeret és az orvosságot kevésbé hirdetik, mert arra úgyis szükség van, ellenben annál hangosabb és színesebb a reklám az élvezeti cikkek, a divatárúk és a szórakozás fajtái körül. Mindez feltételezi, hogy az ember befolyásolható és ítéletei a külső hatás szerint változnak. A fejlettebb országokban a gazdasági élet a fogyasztásra van beállítva. Az embereknek kedvet kell csinálni a vásárláshoz. Meg kell győzni őket, hogy valóban arra van szükségük, amit kínálnak nekik. Ezért a reklám a lélektani kutatást is a maga szolgálatába állítja. Az utazási irodák, szórakozóhelyek nehezen boldogulnának reklám nélkül. De a propagandaosztály ott van a politikában, a társadalmi mozgalmakban, a színházban és az irodalmi életben. A hírközlő eszközök tökéletesedése megkönnyítette a propagandát. A figyelem felkeltése és a meggyőzés elsőrendű feladat. A reklámnak megvannak a kellékei: kell, hogy látványos, változatos, beszédes legyen és kiemelkedjék a többi közül, s főleg, hogy azonnali állásfoglalásra késztesse. Ezért elsősorban az érzékszervekre, érzelmekre és ösztönökre hat. Örömet, nagyszerű érzést, szórakoztató élményt ígér.

Érezzük, hogy a vallás ezzel a kínálattal nem tud lépést tartani. Mégpedig több okból. A vallás magával cipeli történelmi múltját. Ez különösen áll a kereszténységre, amely isteni kinyilatkoztatásra támaszkodik s ezt a kinyilatkoztatást a múlt történelmi eseményének tekinti. Azt akarja elismertetni, ami ott elhangzott, és azzal a követelménnyel lép fel ma is, ami ott érvényes volt. Ezért úgy látszik, hogy az újszerűség élménye hiányzik a vallásból. A reklámnak pedig ez az egyik ütőkártyája. Van még más nehézség is. A reklám szelleme áthatotta az egész életet és sok tekintetben megváltoztatta az értékelést, a közfelfogást. Az érdeklődés a törvény, a szabály, az illem és a kötelesség oldaláról átcsapott a haszon, az öröm, a függetlenség vonalára. Főleg azért, mert a technikai lehetőségek következtében megnöttek az igények. Ami ösztönös, természetes, azt nem kell szégyellni, visszaszorítani, mert azzal az egyéniség kibontakozása szenved kárt. Az úgynevezett szex-hullám, amely az egész világon érezhető, ebből az átértékelésből táplálkozik. Ami a múltban értéknek számított, azt könnyen elintézik azzal, hogy akkor más társadalmi törvények érvényesültek.

Végül a vallási propagandának van még egy belülről jövő nehézsége. Itt valójában Isten és az ember kapcsolatáról van szó. Arról, hogy az ember köteles meghódolni a magát kinyilatkoztató Isten előtt. A szervezett egyház nem lehet öncélú intézmény. Az a feladata, hogy rajta keresztül az emberek felismerjék és elfogadják Istennel fennálló kapcsolatukat. Mármost Isten nem „áruit” propagálja, hanem magát ajánlja fel úgy, mint az élet értelmét és végső célját. Viszont az embertől sem pénzét vagy javait kéri, hanem az embert magát. Azt a személyes odaadást, amit hitnek, reménynek, szeretetnek nevezünk. Az egyház nem reklámozhatja a bűnbocsátást, mert ahhoz az egyéni bánat kell, ami csak szívből jöhet, s amit nem lehet megvásárolni. Nem reklámozhatja a lelki békét, mert ahhoz hit és tiszta lelkiismeret kell, ami szintén csak egyéni állásfoglalásból születhet. Amikor Jézus Krisztus propagandát fejtett ki, ilyen kijelentései voltak: Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik az élet

terhét hordozzátok, én megennyhítlek titeket. De ennek az enyhülésnek az előfeltétele az, hogy vegyék fel a keresztet és kövessék őt. Különben is csak az mehet hozzá, „akit az Atya vonz”. A hitnek és a vallásnak tehát olyan a lélektani struktúrája, hogy szinte nem illik bele a színes és hangos földi világba. Az egyház történetében találkozunk is olyan aszkétikus megfogalmazással, hogy „meg kell vetni a földieket és keresni az égieket”.

* * *

Krisztus minden népnek és minden kornak szánta evangéliumát. Ma kínzóan jelentkezik a kérdés, hogy az egyház tud-e lépést tartani a siető, és változatossághoz szokott társadalommal, illetőleg van-e mondanivalója számára, s tudja-e azt meggyőzően hangoztatni? Hiszen az előbb ismertetett reklám-törekvések tükrében a vallás természetellenesnek, idejét múltnak tűnik. Gondoljunk az evangéliumnak ilyen kitételeire: ha a szemed megbotránkoztat, vájd ki és dobd el magadtól. Vagy: mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de a lelke kárt vall. Az igény éppen ellenkező: többet látni, hallani, birtokolni a világból, s lehetőleg nem mulasztani el semmit, ami öröme hangol. Ennek a kitörési vágnak is megvannak a lélektani előzményei. A modern technika hihetetlenül kiszélesítette az ember hatósugarát: látom és hallom, ami más országokban és kontinenseken történik. De ugyanakkor be is szűkítette életünket. A fiatalság 18-20 éves koráig a zárt műhelyben vagy az iskola falai között tanul, szabad idejét is a város utcáin, terein vagy zárt szórakozóhelyeken tölti el. Az életét később is a gépek üteme határozza meg. A nagyvárosi lakás is a bezártság mintaképe: kilátás a szomszédos tűzfalra, az udvarra, vagy legjobb esetben a zajos utcára. Állandóan tekintettel kell lenni másokra, meg kell osztani velük a helyet, a levegőt és a látnivalót. Meg lehet figyelni, hogy egyre több a lelki konfliktus. Fáradt emberek panaszkodnak az idegeikre, irigykednek egymásra, nehezen viselik el egymást, mert a csend és a természet szépsége nem vezeti le a felgyülemlett idegességet. Nem csoda, ha a hagyományos keretek terhet jelentenek: a felbonthatatlan házasság, a gyermekért és az öregekért vállalt felelősség. A lelki konfliktust pszichológussal és ideggyógyással akarják orvosolni.

De a jelenségek természetes megértése mellett is megmarad a vallási probléma. A törvény, a kötelezettség, Isten tekintélye terhesnek bizonyul akkor, amikor az egész lélektani beállítottság arra irányul, hogy szabaduljanak a terhektől. Lehet-e ezt a feszültséget feloldani? S milyen módon? Érdemes megjegyezni, hogy a nemrég lezajlott zsinat ebben az értelemben igazán nem volt modern. Nem használt reklámot, nem aknázták ki a propaganda eszközeit. Legföljebb arról intézkedett, hogy a hírközlés eszközeit be kell állítani Isten és az egyház ügyének szolgálatába. Ha Jézus Krisztust akarta követni, nem is tehetett mást. Ő nem külsőségekkel nyilatkoztatta ki az Atyát és a Fiúnak az Atya iránti szeretetét, hanem az emberi élet keresztszékével: azzal, hogy vállalta mindazt, amit az emberi élet, továbbá a prófétai és főpapi küldetés jelent. Még a csodái sem voltak az Isten országának vagy saját személyének reklámjai. Azokon keresztül is csak azt mutatta meg, hogy Isten lehajolt az emberekhez és megváltást készít. Ebből a szempontból a csodák inkább felhívásnak számítottak: ha Isten szólt, az embernek hittel kell felelnie. A zsinat azért tűzte ki célul az egyházi élet reformját, hogy hasonló „reklám” legyen a kezében: a keresztény élet tükrözze az Isten iránt való szeretetet és az emberek szeretetét, s kizárólag ezzel szerezzünk hitelt az evangéliumnak.

Krisztus határozottan visszautasította azokat, akik külön jelet követeltek tőle. Akit nem indít hitre az Atya előtti hódolattal, szelídséggel, szeretettel és elvhűséggel teli élet, azt a különleges jelek sem hatnák meg. Amikor a zsinat a keresztények életét állította oda, mint a hit igazi propagandisztikus eszközét, számolt azzal a nehézséggel is, amelyet úgy fogalmaznak meg, hogy a vallás elidegeníti az embert igazi én-jétől és hivatásától, mert

túlvilági javakat tart szem előtt és megfélekedzik földi kötelességeiről vagy jogos örömeiről. Az igazi keresztény álláspont az, hogy mindig van különbség az eszmény és annak megvalósítása között. Más az Isten szava és más az ember válasza. Az ember feleletébe beleviszi gyarlóságát, következtetlenségét, földiességét. Az alkudozás benne van a természetünkben. Viszont az evangéliumoknak az étellel való megközelítése éppen ezért lehet igazi propaganda az eszmény mellett.

* * *

Első látszatra kitűnik, hogy van valamilyen alapvető *szembenállás* a kereszténység és a világ javainak korlátlan élvezete között. János apostolnál (1Jn 2,15) ilyeneket olvasunk: Aki szereti a világot, nincs meg benne az Atya szeretete. Ami a világban van: a test kívánsága, a szem kívánsága és az élet kevélysége, az nem az Atyától való. Pál apostol is figyelmeztet: aki felhasználja a világ dolgait, úgy tegye, mintha nem élne velük, mert ez a világ elmúlik (1Kor 7,31). Természetesen ezekben a kijelentésekben a világ nem egyszerűen az Isten teremtménye, hanem olyan adottság, amely felébresztheti az emberben a bűnös vágyakat és szenvedélyeket. Az óvatosság ezért helyénvaló.

Valamilyen aszkézis minden vallásban megtalálható. Maga a szó gyakorlást, egy-egy készség fáradtságos megszerzését jelenti. A vallásokban van negatív aszkézis, vagyis valamitől való tartózkodás, és pozitív, valaminek a vállalása, megtétele. Irányulhat az istenség kiengesztelésére, mint vezeklés, vagy bizonyos mágikus erők megszerzésére (joga). Sok esetben az aszkézis a vallási tanítás szükségszerű követelménye. A perzsa gyökerekhez visszanyúló manicheizmus, pl. a testet úgy fogta fel, mint a lélek börtönét, ezért a lélek szabadsága érdekében a testet gyötörni, fékezni kellett. Ez a hagyomány kísértett a középkori kereszténységben is.

Magában a kinyilatkoztatásban nincs ilyen kettősség. Vallási értelemben az egész ember lehet test, azaz földhöz kötött, esendő lény, és az egész ember lehet lélek, azaz olyan lény, akinek szellemi igényei Isten felé nyúlnak. A kereszténység a feltámadásban az *egész ember* üdvösségét hangoztatja, nem csupán a szellemi lélekét. Az Ószövetség nem sorolja fel a vezeklő élet formáit, de utal rájuk. Beszél az engesztelés napjáról, a böjtről, korlátok közé szorítja a kapzsiságot, az érzékiséget, a bosszúvágyat. Egyes próféták vezeklő életet élnek, hogy megmutassák, nem a gazdagság keresése az emberi tökéletesség. Ismert volt a nazirok fogadalma is: lemondtak a részegítő italról és külső viseletükben is megtagadták a közfelfogást.

Minket azonban közelebbről Jézus Krisztus tanítása és viselkedése érdekel. Saját magát nem sorolja a kimondott vezeklők közé. Keresztelő Jánosról például így nyilatkozik: böjtölt, mégis azt mondtátok róla, hogy ördöge van. Az Emberfia viszont nem böjtöl, ezért szerintetek könnyelmű, élvezetet kereső ember. Amikor megkérdezik, hogy miért nem ír elő böjtöt tanítványainak, ezt válaszolja: Csak nem böjtölhet a násznép, amíg velük van a vőlegény. Később, a küzdelmes napokban úgyszólván rájönnek, hogy böjtölni kell. Jellemző az is, hogy az Isten országát, főleg a túlvilági életet mennyiszor hasonlítja lakomához, vendégséghez. János evangéliuma szerint első csodáját a kánai menyegzőn viszi véghez, és megmutatja, hogy nem sajnálja a jókedvet az emberektől. Nyilvános működése idején sokszor fogad el meghívást, és az ilyen hangulatos együttlétet használja fel tanításra. Ismeretes ez a kijelentése is: Jöjjetek hozzám, akik az élet terhét hordozzátok... Az ítéletről szóló beszédében is a gyakorlati szeretet követelményét teszi első helyre: az éhezőknek adjatok enni, a szomjazóknak inni, törődjete a betegekkel. Tehát nem valami magába roskadt életfelfogást hirdetett, hanem a magasabb rendű örök értékek meglátását.

Magatartásában megfigyelhető egy bizonyos könnyedség, szellemi előkelőség. Nem gyűjt vagyont, nem keres érvényesülést, nem ejti lázba a népszerűség, sőt lemond magánéletéről is:

a rókáknak van odújuk, a madaraknak fészük, az Emberfiának nincs helye, ahol lehajtsa fejét. De senkitől nem irigyel semmit. Úgy él, mint aki útban van az örök haza felé s azzal törődik, hogy másoknak is megadja ezt a tudatot.

Ha mégis vannak kijelentései, amelyek az aszkézisre vonatkoznak, azok nem születhettek a világ megvetéséből vagy a test és a lélek viszonyának helytelen megítéléséből. De mielőtt rátérnénk aszkétikus figyelmeztetéseinek értelmezésére, kérdezzük meg, hogy mit tanított az *ember szabadságáról* és függetlenségéről. Ezen a téren tulajdonképpen nem is az ő kijelentései fontosak, hanem az apostolok tanítása. Hiszen ők már összefoglalták mindazt, amit Krisztus tett és tanított, illetőleg; ami benne megvalósult. Ők már a feltámadás fényénél értelmezik az evangéliumot, tehát az örök élet távlatában.

Az apostoli tanítás lényege ez: ha az embert természetes adottságaiban szemléljük, alá van vetve többszörös szolgaságnak: a bűn, a test, a törvény szolgaságának. A bűn szolgasága onnan ered, hogy magunkban hordozzuk a rendetlen ösztönösséget, és szellemi erőink nem elegendők a bűn kerülésére. Csak az ima és a kegyelem egészítheti ki erőinket. A test szolgasága a bűn szolgaságának egy része vagy más elnevezése. A törvény szolgasága emlékezés az Ószövetségre. Kegyelem és az örök jutalom ígérete nélkül az ember a törvényt csak tehernek érzi, mert korlátozza ugyan életét, de önmagában nem táplálja a szeretetet és így nem ad lendületet a jóra. Ezzel a többszörös szolgasággal szemben Krisztus meghozta Isten gyermekeinek a szabadságát. A szabadság nem szabadosság, kötetlenség, hanem a tökéletes emberség kibontakozásának a lehetősége. Az istengyermeki hivatás köteleességekkel jár, s ezeket előírásokkal is lehet szabályozni, de a hitből kiindulva meglátom, hogy a követelmények teljesítése révén kialakul bennem Krisztus képe. Ugyanakkor a tőle kapott kegyelem és szeretet arra serkent, hogy az ilyen célért ne sajnáljam a fáradságot. Ha a személyes hitben megélem Isten atyaságát, az engedelmisséget nem úgy tekintem, mint tehetetlen beletörődést az élet igájába, hanem úgy, mint a szeretet megvalósítását és a képességek kibontakozását. Aki így fogja fel kötelességeit, az eljut a lelki szabadságra. Ez a gondolat ragadta meg az angol költőt, Keats-et, amikor a földet „soulmaking valley”-nek nevezte, nem a siralom völgyének, hanem a lélekalakítás helyének.

* * *

Abból indultunk ki, hogy a reklám világát éljük és a színes ígéretekhez szokott embernek nem sokat mondanak a hagyományos vallási kifejezések, a kereszthordozása, önmagunk legyőzése, vágyaink megtagadása. Ezért előadásainkban alkalmazkodnunk kell a mai tudományos előadás stílusához. Ahhoz, hogy a hívő az aszkézist vallásos élete kellékének tekintse, tisztában kell lennie az *askézis értelmével és jelentőségével*. A Szentírásra támaszkodva a következő dolgokra hívjuk fel a figyelmet.

Krisztus kiiktatta a vallásból mindazt, aminek az Ószövetségben valamilyen tabu-jellege volt. Eltörölte a vallásilag tiszta és tisztátalan ételek megkülönböztetését és azokat a szertartásos tisztálkodásokat, amelyek a víz-szegény helyeken komoly gondot okoztak. Felszabadította az embert a szombati nyugalom aggályos körülírásai alól, és megszabadította az istentiszteletet azoktól az anyagi terhektől, amelyekkel az áldozatbemutató járt. Intézkedéseivel szellemibbé, lelkiebbé tette a vallást és a lelkiület hangoztatásával elejét vette a képmutatásnak. Ezt a gondolatot folytatja Pál apostol, amikor arról beszél, hogy a hívőnek nem a testét kell körülmetélni, hanem a szellemét, a vágyait és gondolkodásmódját. Krisztus útmutatása nyomán a figyelem a külsőségekről magára az emberre irányult. Nem a tetteket kell hozzámérni az előírásokhoz, hanem az embert Istenhez. Evangéliumában helyet kap az ilyen felhívás: Legyetek tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes. Itt a vallást többé nem lehet kiadni albérletbe. Az Istennel való kapcsolatot nem lehet elintézni anyagi adományokkal, feltűnő tettekkel és a törvény betűjével. Krisztus szemében nem aszkézis a

fontoskodás, amellyel megtisztítják a pohár külsejét, de a belsejébe nem néznek, sem az az áldozatkészség, amellyel emléket állítanak a prófétáknak. Ő azt kívánja, hogy az ember a próféták szellemével töltekezzék, vagy még inkább az ő szellemével, hiszen ő hozta azt, amiről a próféták jövendöltek.

A Krisztus által ajánlott aszkézis tehát az önnevelés eszköze. Annyiban van rá szükség, amennyiben az embert alakítja, tökéletesíti. Még a Szentírás kemény kifejezései is erre vonatkoznak: az evangéliumban a kereszt vállalása egyet jelent Krisztus követésével. Tehát nem az önmegtagadás a cél, hanem az a feltétlen köteleességteljesítés, melyet Krisztus bemutatott. Ő nem állt meg a negatívumnál, hanem a pozitív jót követelte. Ezt teszi akkor is, amikor ilyen furcsa stílusban beszél: ha a szemed megbotránkoztat, vájd ki... aki megüti jobb arcodat, nyújtsd neki a balt is. Előtte az az emberi tökéletesség lebeg, amellyel be lehet menni az örök életbe. Az ösztönös kívánságok, a szenvedély kitörései veszélyeztetik az üdvösséget, azért az önnevelésben szigorúnak kell lenni. A rendetlen hajlamok legyőzése árán válunk alkalmassá arra, hogy gyakoroljuk a szeretetet, az igazságosságot, a szelídséget és a megbocsátást. Csak önmagunk ellenőrzése tesz kitartóvá a munkában és a köteleességteljesítésben. Csak a bosszúvágy leküzdése segít ahhoz, hogy Isten kedvéért nagylelkűek legyünk. Pál apostol még hozzáteszi, hogy Krisztus nemcsak felszólított ennek a „tagjainkban levő más törvénynek” a leküzdésére, hanem megadja hozzá a kegyelmi segítséget is (Róm 7,25).

A természetes embereszmény is megköveteli a nevelést, az önuralmat, a bűnös szenvedélyek kiirtását. Az evangéliumban azonban többről van szó: Isten gyermekeinek a tökéletességéről és az örök élet követelményeiről. Ha ezt nem vesszük figyelembe, nem értjük meg Krisztus parancsát. Előtte az ember bontakozó, tökéletesíthető lény, de teljességét csak a halálban és a feltámadásban éri el. Az örök élet azonban nem egyszerű következménye a földi létnek, hanem Isten ajándéka, amelyre elő kell készülni. Az ember azonban nem függetlenítheti magát ettől az ajándéktól, mert ez az egyetlen cél. Aki ezt visszautasítja, az mindent elveszít. Amikor azonban az evangélium a földi életet az örök javak tükrében szemléli, szükségszerűen relativizálja a földi értékeket. A mulandó élet javait, sőt magát az életet is fel lehet áldozni az örök életért. Csak ez a hitbeli megvilágítás igazolja az önmegtagadásnak azt a formáját, amely túlmegy a természetes humanizmus követelményein. A hívő megérti, hogy mit akar Krisztus mondani az ilyen feltétlen követelményekkel: aki elveszti életét értem, az megtalálja.

Az örök élet távlatá megvilágítja azt is, hogy az aszkézisnek lehet *istentiszteleti jellege*. Nem önmagában, hanem attól a céltól függően, amelynek szolgálatában áll. Aki azzal a szándékkal böjtöl, hogy vezekeljen bűneiért, vagy azért türelmes egy panaszkodó beteghez, mert az Istentől megkívánt szeretetet gyakorolja, az tetteivel kifejezi alárendeltségét, teremtményi hódolatát, s ebben már benne van az áldozati jelleg. Valamiképpen kiszolgáltatjuk magunkat Istennek, elismerjük őt urunknak. Nem kell magyarázni, hogy az ilyen önmegtagadás mennyire visszahat a lelkületre. Az állandó önfegyelmzés hozzásegít személyiségünk kibontakozásához. Keresztény életünknek az a feladata, hogy ami ösztönösség van bennünk, azt egyre jobban tudatos énünk hordozójává és kifejezőjévé tegyük. A Szentírás nyelvén szólva a testi embert átalakítsuk lelki emberré. A kegyelmi alapot megkapjuk hozzá a keresztségben. A Szentlélek adományai ebbe az irányba mutatnak. De azokat hasznosítani kell, hiszen Isten tudatos emberségünket akarja birtokolni.

Önuralmunknak, önnevelésünknek ez az istentiszteleti jellege biztosítja a kitartást, hiszen kifejezi azt a természetfölötti többletet, amit a hit ad. Főleg pedig segítséget ad olyan tettek vállalásához is, amelyek a „kereszt balgaságát” tükrözik. Ilyen a megbocsátó szeretet, az előlegezett bizalom, a jóság azok iránt is, akik nem hálásak, vagy egyáltalán olyan önfeláldozó életmód, mint amilyent a házassági hűség, a gyermekek vállalása, az öreg szülők eltartása, a beteg családtagok gondozása megkíván. Krisztus az evangéliumi tanácsokba

foglalta bele az aszkézisnek ezt a formáját. Tanítványainak ajánlotta, hogy Isten országának a terjesztéséért vállalják a szegénységet, a hontalanságot, mondjanak le a családi életéről és bízzák rá magukat az Atya gondviselésére.

Krisztus akarata szerint a keresztény aszkézis egyúttal jel, amely az emberek figyelmét Isten országa felé fordítja. A világot meg kell győzni arról, hogy az ember nem csak kenyérrel él, és hogy nincs itt maradandó hazánk, hanem útban vagyunk az örök élet felé. Az evangéliumnak csak hitből fakadó étellel lehet hitelt szerezni. Akiben van lelkiismeretesség, önfegyelmzés, türelem és szolgálatkészség, az igazolja, hogy nagyobb javak miatt megtagadta kényelmét, önzését és ösztönösségét. Az intézményes egyház munkájának gyümölcsét sem az biztosítja, ha szolgálatába állítja a tudomány és technika vívmányait, hanem az, ha minden áldozatot meghoz azért az „elrejtett kincsért”, amit az Isten országa képvisel.

Végül meg kell látni, hogy minden aszkézis téves, ha nem arra irányul, hogy a hívőben több legyen a szeretet és ennek nagyobb kifejezést adjon. A szeretetet kettős irányra szerint kell felfogni: mint Istenre irányuló és az emberekre irányuló szeretetet. Más szóval azt mondhatjuk, hogy az evangéliumi aszkézis a közösség javát szolgálja. Ha nem ilyen, akkor eltévesztette célját. A befelé fordulás, a magunkkal szemben tanúsított szigorúság nem tehet rideggé, emberkerülővé, bizalmatlanná. Az elvekhez való ragaszkodást meg kell különböztetni a gögtől és a makacsságtól. A szolgálatkészség más, mint a fontoskodás vagy alkalmatlankodás. Az Isten ügyéért való fáradozás nem jelentheti az emberekkel való szembefordulást. Lukács (14,26) egyszerűen a szemita stílus sajátosságait használja fel, amikor Krisztus feltétlen igényét ismerteti, hogy az örök élet érdekében minden áldozatot meg kell hozni: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli apját, anyját, feleségét, gyermekeit, fivéreit és nővéreit, sőt még saját magát is, nem lehet a tanítványom.” Krisztus még az ellenség szeretetét is megkövetelte, tehát nem kívánhatja a legközelebbi rokonok gyűlöletét. De azt elvárja, hogy a felismert igazságot kövessük ellenkezésük ellenére is. A végső magyarázat itt is az, hogy a földi élet nem a végső érték. Az ilyen felhívásnak egyébként mindig jelentősége van ott, ahol a közvélemény könnyen túlteszi magát a transzcendens igazságokon és az örök erkölcsi követelményeken. Ahhoz külön akaraterő kell, hogy valaki a magasabb és szellemibb eszményért merjen áldozatot hozni.

Ennyi is elég annak bemutatására, hogy Krisztus ügye nem olyan vállalkozás, amelyet divatos módon reklámozni lehet. Az ő országa „nem ebből a világból való”. Azt először fel kell ismerni, benne kell élni, s értékei csak akkor kezdenek megmutatkozni. Viszont a felismerése csak akkor sikerül, ha kellő bölcsességgel és végességünk tudatában rendet tudunk tartani az olyan javak használatában, amelyek a test kívánságát, a szem kívánságát és az élet kevélységét növelik. A hit, a vallás magabaszállással kezdődik, nem pedig mulandó érzelmek felkeltésével.

Bensőség a világ zajában

Kempis Tamás Krisztus követése című könyve évszázadokon át a vallásos lelkiület klasszikus forrásának számított az egyházban. Az elmúlt két évtizedben azonban észre lehetett venni, hogy egyre kevesebbet forgatják, s a belga *Vandenbroucke* a Concilium 1971 novemberi számában felteszi a kérdést: Miért nem olvassák manapság a Krisztus követését? A feleletet abban látja, hogy Kempis a 14–15. század fordulójának túlhangsúlyozott pietista szemléletét nyújtja, továbbá kissé egyoldalúan hangoztatja a befelé fordulást, az elmélyedést, viszont a világ pozitív értékeit észrevehető pesszimizmussal nézi. Korunk gyermekét ezzel szemben „az emberbe vetett misztikus hit jellemzi.” Mindent maga akar megvalósítani, azért az Istenre való ráhagyatkozást unalmas vagy a magában nem bízó ember magatartásának veszi. A szekularizált és a technika lendületétől áthatott szellem alkotni akar, nem szemlélődni. Kempis idejében az egyházzal vallott felfogás sem kristályosodott ki úgy, ahogy azt a II. Vatikáni zsinat megfogalmazta. Ma az egyház nem annyira az egyéni üdvösségről beszél, mint inkább Krisztust, a népek világosságát hirdeti, örömet és reményt akar ébreszteni a bajokkal küzdő világban. A mai ember értékeli a világ javait, uralkodni akar a természetén, s a keresztény hívő nem menekülni akar a világtól, hanem belevinni Istent, hogy ismerjék meg és szeressék. Mindebből az következik, hogy a reform igénye nemcsak az egyházi intézményekkel kapcsolatban lépett fel, hanem a „lelki élet szabályaival” szemben is.

A kritika azonban sokszor az új lélektani és szociológiai meglátások mellett teljesebb teológiai felfogásra is támaszkodik. Az amerikai *L. Schneider* és *S. M. Dornbusch* (Popular Religion: Inspirational Books, 1958) kb. 50 olyan vallásos könyvet elemeztek, amelyek 1875 és 1955 között jelentek meg, s amelyek a keresztény közösség előtt úgy szerepeltek, mint a legkelendőbb lelki könyvek. Közös fogatkozásuk az, hogy Istent nem úgy mutatják be, mint felfoghatatlan misztériumot, akinek szeretete és gondviselése is misztérium, hanem szinte kizárólag a gyermekek katekétikai és pedagógiai síkjának megfelelően beszélnek róla. Ő a megértő és segítő atya, az ő tisztelete az embert lelki békéhez és vállalkozásának sikeréhez vezeti. A vallás végeredményben a testi-lelki kiegyensúlyozottság, az erő, a hatékonyság, az igazságosság és a társadalmi rend biztosítója. Az elgondolás érthető abból az apologetikai törekvésből, hogy a vallás ésszerűségét ilyen természetes hatásokból magyarázzák. A veszély viszont azoknál jelentkezik, akik nem érzik a lelki békét vagy akiknek a gondviselés nem hozza meg a nyugalmas életet. Ezek hajlandók Isten létét vagy szeretetét kétségbe vonni. Miért foglalkozzon olyan Istennel, aki az ő életében nem szerepel? Ma az ateizmus ellenvetései miatt többször kell gondolnunk arra, hogy a kinyilatkoztatás beszél Isten balgaságáról és a kereszt botrányáról is. Isten transzcendenciája miatt a jelenléte összeegyeztethető a legnagyobb elhagyatottság érzésével, szeretete pedig a keserű megpróbáltatás kínjával.

* * *

Minden vallási közösségben hagyományos volt a meggyőződés, hogy az elmélyüléshez időnként szükséges a csend és az összeszedettség. Ebből a szempontból a modern világ megváltozott körülöttünk. Zaj mindig volt a világban, de az a természetnek vagy az embernek a hangja volt. A régi kultúrákban a természet hangja és tobzódása az istenség erejének, haragjának a megnyilatkozása volt. Ezért még az ószövetségi zsoltáros is áhítattal szemléli a vihart: az Úr szava cédrusokat tördel, táncolni készíti a hegyeket, megremegeti a sivatagot, az Úr a háborgó vizek felett trónol, de népének erőt ad és megáldja békességgel (28-29. zsolt). Az emberi hang is általában személyes megnyilatkozás volt. Kifejezte az együvé tartozást, az örömet, bánatot vagy akár az ellenségeskedést. A hang mögött mindig konkrét

személy állt, akihez lehetett közeledni vagy akitől el lehetett fordulni, de mindig megszólításnak lehetett venni.

Az újdonság most az, hogy a hang elszakad a természettől vagy a beszélő személytől és önálló tényező lehet. Része annak a mechanizmusnak, amely viszi magával a társadalmat. A gépek zúgnak, mert a termelés folytonossága nem szakadhat meg, a közlekedés nem állhat le. A városi ember már alig hallja a természet szavát. Amellett az emberi és a zenei hang mechanikai formát öltött: raktáron van, mint megvásárolható és bármikor elővehető cikk. A rádió, televízió, hanglemez és hangszalag ott és akkor áll rendelkezésemre, amikor akarom. Eljutottunk oda, hogy a munkaidő, az iparrá fejlesztett szórakozási lehetőség és a kommunikációs eszközök segítségével beprogramozhatjuk életünket. Megvan a lehetőség, hogy állandó tárgyi befolyás alatt álljunk s kikapcsoljuk az egyéni keresést, a lét igazi értelmének és a személyes kapcsolatok értékének kutatását. Nem kétséges, hogy a gépi módszerrel közvetített hang alkalmas eszköz lehet a tanulásra, gondolatok és érzelmek keltésére, de mindez ma már olyan tömegben jelentkezik, hogy képes elnyomni az önálló személyiséget. A világ zajához sorolhatjuk a reklámokat is, akár hang, akár fény formájában szaporítják a hozzánk érkező benyomásokat. Meg lehet állapítani, hogy a gépesített hang miatt kevesebb az igazi párbeszéd a családban, a barátok között s talán Isten és az ember között is. Igaz, hogy telefonon hamarabb elérjük egymást, érdeklődünk is egymás terveiről vagy egészségi állapotáról, de akárhányszor az ilyen könnyebb módszerrel nyugtatjuk meg magunkat arra nézve, hogy a szeretet követelményének is eleget tettünk.

A városokba és az ipari góccokba való tömörülés nyomán kialakult az új szociológiai fogalom, az „urbanizáció”, amely minden üdvös hatása mellett azt is magával hozta, hogy az emberek sokkal több szállal kötődnek egymáshoz, illetőleg kénytelenek megosztani egymással a helyet, az időt, az anyagi és szellemi javakat. Ilyen körülmények között az egyén csak úgy biztosíthatja magánéletét, ha bizonyos szempontból védekezik a közösség nyomása ellen. Mások érdekeire és különködéseire tekintettel kell lenni az iskolában, a közlekedésben, a munkahelyen, a szórakozóhelyeken, sőt még a kórház termeiben is. Biztos, hogy a szülőotthonokban több a higiénia és a szakszerű segítség, de kérdés, hogy az anya megtapasztalhatja-e úgy a bensőséget, mint a családi környezetben? A napközi otthonok is biztosíthatják a gyermekek kalória szerint való táplálását és a szülők kenyérkereső munkáját, de nem pótolhatják az anyai szeretet megnyugtató és bontakoztató hatását. A mechanizált élet következtében a természet és a személyes kapcsolat egybehangeltsége egy fázissal eltolódott, s ez új pedagógiai, szociológiai és vallási feladatok elé állított bennünket. A világ zajából, a tárgyi benyomások özönéből meg kell tanulni kiválogatni a személyes szavakat, a személyes hatást, mert csak ezek ébresztenek rá arra, hogy magunk is felelősséget hordozó személyek vagyunk.

* * *

A külvilággal szemben megismerő és cselekvő alanynak érezzük magunkat. Befelé nézéssel, reflexióval tökéletesítjük ezt a tudatot: felmérjük testi és lelki erőinket, s az alkotás, a cél, a tökéletesedés szolgálatába állíthatjuk őket. A *bensőség ott* kezd kialakulni, ahol az ember magára talál, felismeri hivatását, küldetését, kötelességét. Ezzel együtt jár a vágy, hogy célokat tűzzünk ki és megvalósítsuk őket. A bensőség tehát ebből a szempontból sem elfordulás a világtól, nem görcsös magába-zárkózás vagy idegenkedés, hanem felismerés és számvetés, illetőleg az erők rendezésének folyamata. A külső hatások ugyan mindig a szétszórtság veszélyét hozzák, de amint Heidegger megjegyzi, a szétszórtságra való hajlam nem fogyatékoság, hanem az emberi lehetőségek tere, amelyet rendezni kell és felhasználni. Ilyen értelemben a bensőség nem problémátlan, hiszen a cselekvő alany és a külső adottságok között megmarad a feszültség, s azt okos válogatással kell egyensúlyba hozni.

Mivel azonban az ember személy, vagyis én-te közösségben és társas kapcsolatokban valósítja meg életét, azért a bensőségbe ezek a kapcsolatok is belejátszanak. Sőt annyira belejátszanak, hogy a „bensőséges” jelző a személyes kapcsolatok eszményi fokára utal. Ezért beszélünk bensőséges barátságról, szerelemről, családi életről stb. Benne van a személyes kitárulás, egymás értékeinek felismerése és elfogadása, a kölcsönös tapintat és egymás javának munkálása. Nem elég hozzá az érzelmi egybecsengés, bár az nagymértékben elősegíti kialakulását. Nem ritkán tapasztaljuk, hogy nagy szerelemmel kötött házasság milyen rövid idő alatt felbomlik. A felek elhidegülnek, nem jelentenek semmit egymás számára, legföljebb elviselhetetlen terhet. Valószínűleg azért, mert kapcsolatuk nem maradandó értékekre épült, hanem futó érzelmre. A bensőséges kapcsolat kialakulásához szükséges az azonos erkölcsi felfogás és felelősség, mint a bizalom alapja, s olyan szellemi egybehangoltság, hogy az élet alapvető kérdéseire egybehangzó választ tudjanak adni. Csak így remélhető, hogy az élet terhének hordozásában is egyek maradnak. Ma, amikor a házastársak rendszerint különböző területen dolgoznak és más a szakképzettségük vagy érdeklődési körük, kell, hogy legyen elegendő személyes mondanivalójuk egymás számára, s úgy szerepeljenek, mint ellentétes szellemi pólusok, amelyek tartalmi gazdagságukkal vonzzák egymást.

A vallás területén túl kell mennünk a lélektani megállapításokon. Itt abból indulunk ki, hogy az ember egész létében függ Istentől mint teremtőjétől és végső céljától. Ezért csak akkor eszmél magára teljesen, csak akkor éli át feladatait, ha ezt a függést elismeri. Vagyis nem egyszerűen természeti képződménynek tudja magát, hanem teremtménynek, akit az örök isteni szeretet tart a létben és a gondviselés vezet célja felé. Erőit sem úgy tekinti, mint véletlen adottságokat, hanem mint értéket, amelyet kamatoztatnia kell. Célja sem egyszerűen a földi és közösségi létbe való beilleszkedés, hanem azon felül az erkölcsiség kialakítása és az örök élet adottságaiba való beöltözés.

A keresztény teológia a vallásos bensőségnek még további jegyeit sorolja fel. Nem elvont isteneszméről beszél, amelyre a világból következtethetünk, hanem arról az Istenről, aki a kinyilatkoztatásban természetfölötti módon kitárult az ember előtt, s nekünk is megadja a lehetőséget, hogy hittel, reménnyel és szeretettel válaszoljunk közeledésére. Az apostol azt nevezi „benső embernek”, aki a hitben magára öltötte Krisztus lelkületét és gyökeret vert a szeretetben (Ef 3,16). Amikor ma a vallásos gondolkodás szekularizációjáról beszélnek, az ilyen „mélységek elvesztésére” gondolnak (Paul Tillich).

* * *

Komoly teológusok és felelős egyházi vezetők már a zsinat idején hangoztatták, hogy a liturgia reformja, az egyházi élet dinamizmusa és nagyobb demokráciája vagy akár a világ felé való szélesebb kitárulás végeredményben nem azt célozza, hogy az egyház egy legyen az emberiséget boldogítani akaró mai intézmények közül, hanem hogy tagjaiban több legyen az Isten iránt való és az emberek iránt való szeretet. A hagyományos vallásokban mindig visszatér a kísértés, hogy szaporítsák „az ima nélküli beszédet” (Hans Urs v. Balthasar), vagy hogy impozáns külsőség alá rejtse a lelkület hiányát. A „lélekben és az igazságban megvalósított ima” nem is olyan egyszerű dolog.

A bensőség legtöbbször függvénye a vallásos élménynek. Népies formában az erős érzelmi hatás számít élménynek, ilyen értelemben beszélnek „megható istentiszteletéről”, „könnyekig megindító történetről”, stb. Külső indító ok lehet az ilyen tapasztalás, de ami a lélekben végbemegy, az nem csupán érzelm, hanem a szentnek és a végtelennek olyan megsejtése, amely személyes döntésre, állásfoglalásra készítet. A feltűnő megtérések ilyen élményből születnek, de hozzá kell tenni, hogy már megelőzi őket a belső vívódás, ahogy azt Szent Ágoston vagy Claudel esetében kikristályosodva látjuk. Az egyházi liturgia mindig is

számolt az érzelmi hatásokkal, s a mostani egyházi reform az istentiszteletet kifejezetten is élményszerűvé akarja tenni. Egyesek egyéni kezdeményezéssel az utolsó vacsora családias hangulatát tartják döntőnek, azért szeretnék az eukarisztikus áldozatot minél gyakrabban családi vagy baráti körben, spontán formák között megünnepelni. Az Amerikában elterjedt „pünkösdi mozgalom” pedig az improvizálásra, a lelkület és a hangulat közvetlen megnyilatkozására törekszik. Abból indul ki, hogy a vallási közösséget mindig áthatja Krisztus Lelke, az ő megnyilvánulásait pedig nem szabad elfojtani, a prófétai beszédet nem szabad megvetni (vö. 1Tessz 5,20). A katolikus egyházon kívül még merészebb kezdeményezések születnek. *Harvey Cox* az Evilági városról írt könyvében (1965) még úgy mutatkozott be, mint az Isten halála teológiájának és a szekularizált kereszténységnek az apostola. Ma mint a Harvard egyetem teológiai karának tanára úgy jellemzi munkásságát, mint „a fantázia, az ünnep és ünneplés laboratóriumának vezetését”. A *Newsweek* Magazin (1971. május 11.) beszámolója szerint „diákok, hippik, fehérek és feketék, művészlelkek, lelkészek és kíváncsiskodók” részvételével rendezett kísérleti istentiszteletet éjszaka az egyik parkban. Volt benne valami a katolikus körmenetből, a táncoló dervisek szertartásából, a hinduk révületéből és az ószövetségi tömjénáldozatból. A hatás természetesen különböző volt. Az éjszakai nyugalomért felelős ír származású rendőr így nyilatkozott róla: ez nem vallás, hanem istenverte zűrzavar.

Mások éppen fordított utat járnak. Az amerikai Maslow pszichológiai iskolája a vallásban előforduló „csúcserőlményeket” (peak-experiences) tanulmányozza, s azt keresi, hogyan lehetne a mindennapi életben állandósítani azt a lelkiállapotot, amelynek kialakulását az emberek eddig a vallástól várták. Vagyis hogyan lehet lélektani eszközökkel szert tenni a lélek békéjére, megnyugvására, öröme, megelégedettségre, vagy hogyan lehet megszabadulni a bánattól, szorongástól, halálfélelemtől. Ennek a törekvésnek a materializált kiadása található meg a kábítószerkedvelőinél. Az úgynevezett LSD tablettákkal (pszilocibin, meskalin, marijuána és hasis) extázisba ringatják magukat, s ezek megadják nekik az emelkedettség, a gondtalan öröm, a könnyűség és nagyszerűség élményét. Innen ered a megnevezés: a mindenség hullámlovasai. Az ifjúság körében elterjedt Jézus-mozgalom sok tagja él ezekkel a szerekekkel.

Komolyabb törekvés az, amely a zen-buddhizmus elméleti elgondolásait és az ősi joga-praxist akarja felhasználni arra, hogy segítse a keresztény ember elmélyülését. Testi-lelki összetettségünk miatt biztos, hogy megfelelő testi előkészítés hozzájárulhat a szellemi összeszedettséghez. A nyugati ember különben is elszokik attól, hogy tudatos önfegyelmeléssel győzze le kellemetlen érzéseit. Szívesebben fordul idegcsillapítókhoz és más orvosságokhoz. A *zen* szó gondolkodást, a gondolatnak egy dologra való irányítását jelenti. Vallásos értelemben az elmélkedésben való megnyugvást értik rajta. A *joga* pedig az érzékek és a belső vágyak fölött való uralom megszerzése, a testi és szellemi frissesség kialakítása, amely alkalmassá teszi az embert arra, hogy egy gondolatot élménnyé tegyen, és részesévé váljék a mindenséget betöltő öröme. Keresztény alkalmazása természetesen nem kozmikus erők és érzések megszerzését célozza, hanem előkészítőnek akarja felhasználni az elmélkedéshez, a hit tartalmának mélyebb átéléséhez. Az utóbbi években a zen-buddhizmus keresztény felhasználásával főleg a jezsuita *H. M. Enomiya-Lasalle* és *W. Johnston*, a jogával pedig a bencés *J. Déchanet* és *H. Le Saux* foglalkoztak. A kezdeményezés azonban a korán elhunyt trappista szerzetes, *Thomas Merton* nevéhez fűződik. Nyugat-európai és amerikai lelkigyakorlatos házakban és szerzetes központokban állandóan rendeznek ilyen elmélkedő napokat és elméleti megbeszéléseket.

A hívő közönség számára a különleges próbálkozások ismerete inkább csak érdekesség. Az egyéni vallásosság szempontjából az a döntő, amit saját életkörülményeink között megvalósíthatunk. A bensőség azoknak is igénye lehet, akik egészen benne állnak a világ zajában. A bensőséget úgy fogalmaztuk meg, mint reflektálást az Istentől való személyes függésünkre, amelyből az emberek iránt való elkötelezettség is szükségszerűen folyik. Tehát csak az a bensőség jöhet számításba, amely táplálja az istenszeretetet és az embertárs szeretetét. Ahogy Claudel mondta: a magunkra öltött lelkület nem fojthatja el a lelket.

A lelki könyvek sokat hangoztatják, hogy az elmélyedéshez csend és magány kell. Ez következik lélektani struktúráinkból. De az is következik, hogy csak akkor keressük a csendet, ha szükségesnek tartjuk valamilyen cél eléréséhez. Valamilyen formában időnként mindenki visszavonul. Vagy azért, hogy érzelmeinek utórezgését élvezze, vagy pedig azért, mert feldúlt lelkében szabad folyást enged elégedetlen gondolatainak. A vallásos csend nem ösztönös félrehúzódás. Néha úgy jelentkezik mint Istentől kapott jutalom, béke és vigasztalás, de legtöbbször keresni kell. Nem úgy, hogy magunkba zárkozunk, hanem úgy, hogy beszélni akarunk azzal az Istennel, akit a hitben megismertünk. Számítanunk kell arra is, hogy az ilyen csend legtöbbször bajainknak, panaszainknak a feltörésével kezdődik. Isten színe előtt is eszünkbe jut elhagyatottságunk, megaláztatásunk és minden felsülésünk. Akkor nem kaptunk segítséget, amikor legjobban vártuk, akkor semmisültek meg terveink, amikor legtisztább volt bennünk a lelkesedés. Nem volnánk emberek, ha nem így kezdenénk imáinkat. Az Isten előtti kitárulás nem panaszaink elfojtását követeli, hanem azt, hogy őszinték legyünk. A panaszkodás más, mint a zúgolódás. Bajaink felsorolásában Istent Te-nek szólítjuk, a zúgolódásban pedig Őróla beszélünk. Az egyikben feléje fordulunk, a másikban elfordulunk tőle. Amíg a szomorúság és az elégedetlenség az ima hangulatában jelentkezik, addig nem tértünk el a helyes iránytól. Előbb-utóbb megtapasztaljuk, hogy a magunk faragta bálványoknak el kell hallgatniuk ahhoz, hogy Isten szavát meghalljuk. A vallásos csend lehet küzdelem, csak arról nem szabad megfeledkeznünk, hogy olyan valakivel küzdünk, aki nagyobb nálunk, aki maga a felfoghatatlan misztérium. De egyúttal ő a mindent átható világosság is. A hívő embernek vívódása közben is eszébe jutnak a hegyi beszéd súlyos kijelentései, a keresztút állomásai és a húsvét győzelme, s kezdi megérteni, hogy a küzdelmes élet összeegyeztethető Isten szeretetével. Sőt a földi élet végződhet fel nem oldott krízisben, de a húsvét akkor is magasabb és végleges megoldást hoz.

A csend kereséséhez tehát eleven, személyes hit kell. Ha a hit világa nem vonzó, nem tud kiszabadítani abból a kötöttségből, amit a színes világ nyújt az érzékeknek. Sőt benne kell lenni annak a meglátásnak, hogy a rossz legyőzése csak Istentől várható. Sokszor emlegetik, hogy J. S. Bach talán túlzott érzelmi aláfestéssel szólaltatja meg műveiben a halál misztikáját. Nála ez meggyőződésből fakadt: csak akkor hihetünk a szenvedés és az elmúlás legyőzésében, ha a megváltás a szeretet alakjában közeledik. Több ez, mint Camus kívánsága: ha tudnám, hogy a mindenség képes szeretni, akkor kiengesztelődnék az étellel. A hívő ember tudja, hogy a mindenség teremtetője maga a szeretet, azért ki tud engesztelődni a szenvedéssel és a halállal is. Nem automatikusan, hanem a hitnek abban a tudatosításában, amelyet csak a vallásos magunkba-szállással szerezhetünk meg. Krisztus az Atya végérvényes döntését teszi meg a remény alapjának: Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte (Jn 3,16). Ez egyúttal az egyetlen lehetséges alap, amely Isten és az ember között a személyes párbeszédet lehetővé teszi.

A hagyományos lelki könyvek a tökéletesedés folyamatát a tisztulás, a megvilágosítás és az egyesülés útjával jelölték (via purgativa, illuminativa, unitiva). A módszer ma is helytálló, ha vigyázunk arra, hogy a pedagógiai technikában a személyes hit jusson kifejezésre. A tisztulás útja a bűnbánat szellemének elsajátítása akart lenni. A hozzá használt kép: Isten végtelen nagysága és az ember porszemnyi kicsinysége. Önmagában ez igaz és a középkor sajátos szemléletének meg is felelt, de nem tükrözik maradék nélkül a Szentírás szellemét.

Isten a kinyilatkoztatásban nem azért közeledett, hogy ránk bizonyítsa kicsinységünket és gyarlóságunkat, hanem azért, hogy az üdvösség rendjében felelős partnerré tegyen. A Szentírás olyan bűnbánati jeleneteket ír le, ahol az ember ráébred emberi mivoltának lealacsonyítására és az üdv történetben megtapasztalt isteni szeretet visszautasítására. Az Ószövetségben még több a pátosz, a költőiség, de ennek a retorikának pedagógiai célzata volt. A legszebb emlékek Ezdrás imája (9,6 kk) és az 50. bűnbánati zsoltár. Az Újszövetségben a bűnbánók majdnem némák. Zakeus csak jóvátételről beszél, Mária Magdolna úgy érzi, hogy könnyei mindent elárulnak, Péter hallgatagon bánkodik az éjszaka csendjében, a jobb lator egy fohászba öltözteti bele hitét és vágyakozását, Saul-Pál pedig azt kérdezi: Uram, mit kell tennem? Mindenütt arról kapunk bizonyosságot, hogy Isten felemelni akarja az embert, nem megalázni és megszégyeníteni. Éppen azok menekülhetnek hozzá, akiket az élet megaláz.

A vezeklő szellem a megvilágosítás útját is hajlandó volt leszűkíteni erre a megállapításra: a földön minden mulandó hiúság, csak egy a fontos, a lélek megmentése. A mulandóságot ma sem szabad kétségbe vonnunk, de érezzük, hogy a teljesebb igazság így hangzik: a mulandó életben minden erőnkkel Isten országát kell építenünk azáltal, hogy követjük Krisztust. Ez az igazság szabaddá tesz bennünket (Jn 8,32), mert ráébreszt arra, hogy Isten gyermekei vagyunk. Pál apostol a Szentlélek kiáradásának célját is abban látja, hogy meggyőzzön bennünket erről a kiváltságról (Róm 8,16; Gal 4,6). A megvilágosítás annak a meglátása, hogy a megváltás következtében a természetfölötti erők hatékonyan működnek életünkben. Krisztus a mennyek országát azoknak ígéri, akik kitartanak mellette megpróbáltatásaikban (Lk 22,29). Az Atya azokat szereti, akik életté váltják az evangéliumot, az imádságtól a tevékeny szeretet parancsáig (Jn 14,23). Ebből kiindulva mondhatjuk, hogy a csend keresésének célja nem is magunkba-szállás, hanem a világosság felé való fordulás. Annak tanulmányozása, aki „út, igazság és élet” lett számunkra.

Az egyesülés útjába lehet legjobban beiktatni az önfegyelmének azokat a kellékeit, amelyeket akár a hagyományos keresztény aszkézis megjelölt, akár a mai lélektan vagy Kelet praxisa felkínál. Magát az egyesülést szeretjük úgy emlegetni, mint misztikus kiváltságot. Az adományok valóban lehetnek különfélék, de sokkal fontosabb azt tudni, hogy Isten mindenkié akar lenni. A vele való közösséget ő teremti meg, nem pedig mi. Az apostoli tanítás következetesen tanítja, hogy a keresetségben Krisztust öltjük magunkra (Róm 6,3-4; Gal 3,27), s az ő testének tagjai leszünk azáltal, hogy kiárasztja ránk a Szentlelket. A lelki vezetésben nem megyünk sokra azzal, ha a misztikusok élményét, mint különlegességet hangoztatjuk. Isten szeretetére az vet világot, hogy ő mindenkit be akar vonni saját életének légkörébe, s akik válaszolnak erre a szeretetre, azok még több kegyelmet kapnak.

Viszont a Krisztussal való egység olyan lefoglaltság, amely egészen természetfölötti marad. Nem szűkíti le a természetes életet és semmit nem szorít ki a helyéből. Ebben az üdvrendben minden adomány egyúttal küldetés: amint engem küldött az Atya, én is úgy küldelek titeket... Krisztus egészen egy volt az Atyával, mégis egészen a világé, egészen az embereké tudott lenni. Életének tartalma az volt, hogy az Atya szentségét, hatalmát, irgalmát és szeretetét továbbadja az embereknek. Nemcsak tanítással, hanem munkával és áldozattal. Ő viszont azért van velünk, hogy tanítását, példáját, kegyelmét és tevékeny szeretetét közvetítsük minden ember felé a világ végéig. Ezt a feladatot a modern világ adottságai között is meg kell tennünk. A liturgikus istentisztelet, a szentírás olvasása, az időnkénti elmélkedés, a szentségek vétele mind arra való, hogy ezt a küldetést teljesítsük. A világ zaja ma nemcsak az egyes embernél okoz szétszórtságot, hanem az egész egyháznak is próbatétele. Csak azok maradnak meg a hívő közösségben, akikben tudatosul a hit, a remény és a szeretet. Nem nehéz észrevenni, hogy útban vagyunk ilyen bensőséges egyházi közösség felé. Akiknél a vallásos külső csak családi hagyomány vagy társadalmi forma volt, azok lassanként elmaradoznak, de akik keresztények maradnak, azok érzik, hogy Krisztus

személye és evangéliuma köti őket össze. Az ilyen közösség már maga is a lelki bensőség ápolója és biztosítója. A földi élet ezernyi kötöttségében, a szellemi és fizikai erők dinamikájában, sőt a szívek elnehezülése közepette is ébren tartja azt a gondolatot, hogy Krisztus által a Szentlélekben útban vagyunk az Atyához (Ef 2,18).

Gondviselés a technika korában

A technika kibontakozása megkezdődött az egyszerű eszközök alkalmazásával. A régi korokat a mienkkel ellentétben mégsem nevezték a technika korának. Ma más az eszközök jelentősége és más az alkalmazás módja. A gépesítés és automatizálás következtében az eszközök mennyiségileg és minőségileg folynak bele a munkába és alakítják át a termelést. Tökéletesítésüket tudományos kutatás előzi meg és kíséri. Aki birtokolja őket, annak nemcsak az anyag felett nő meg a hatalma, hanem az emberek felett is. Amellett a technikai eszközök valamiképpen önállósulnak, ők maguk határozzák meg a termelés ütemét és gazdaságosságát. Egy nagy üzem létrehozása csak akkor fizetődik ki, ha bizonyos mennyiségű árut termelnek benne és értékesítenek a piacon. A termelés növeli a kínálatot, fokozza az igényeket, ugyanakkor a verseny is széles rétegeket állíthat szembe egymással, tehát a technikának megvan a társadalomátalakító szerepe. Minket azonban most nem a szociológiai hatások érdekelnek, hanem inkább az a változás, amelyet a technika kora a gondolkodásra és a lelkültre kifejt.

A lélektani megnyilatkozás sokféle lehet. Egy amerikai protestáns lelkész így szemlélteti a technika korát: A fia az iskolában házi feladatot kap, hogy rajzolja le az égbolt ismertebb csillagképeit. Este kimennek a sötét éjszakába, és a fiú megkérdezi az apát: Melyek azok a csillagok, amelyeket mi lőttünk fel?... Az érdeklődés a természet adottságairól áttevődik az emberi teljesítményre. – A perui hegyek között lezuhan egy európai repülőgép. Csak egy 17 éves lány marad életben, 11 napig bolyong az erdőkben, amíg emberi települést talál. Az újságok számára rendkívüli teljesítmény a vadonon való áttörés volt, amit egy hasonló korú indián lány esetleg csak egyszerű sétának vett volna... Számunkra az ember alkotta környezet a „természetes”, maga a természet pedig már idegen.

Az ipari és nagyvárosi élet egészen a technikára épült. Az élet ritmusát a közösségi munka határozza meg. Kötve vagyunk a hivatalos időhöz, a munkahelyhez, a szórakozási lehetőségekhez. Szükségleteink nagy részét a közszolgáltatás elégíti ki, s ha valami fennakadás van, embereket, hivatalokat kell mozgósítani. Az élet kétségtelenül sokrétűbb, színesebb lett, de a függés is nagyobb. A technika kiemeli a természet kötöttségéből, de megvan a veszélye, hogy beletemet a gépek és a közösség szorításába. Ezért hangoztatják a szociológusok a technika humanizálásának szükségességét. Azelőtt az ember az igényeit aszerint elégítette ki, hogy saját erejével mit tudott kipréselni a természetből. Ma igényei aszerint nőnek, hogy mit nyújthat a közösség, milyen lehetőségek vannak az iparban és a kereskedelemben. A közösségi hatás természetesen érezhető a gondolkodáson, az erkölcsi és világnézeti felfogáson s a felelősség kialakulásán is. Azelőtt a természet bőségében vagy csapásaiban, az élet örömeiben vagy bánataiban könnyebb volt megtapasztalni az Isten áldó vagy sújtó kezét. Ma közvetlenül inkább a jó vagy rossz szervezésre, a gépek hibáira, a szaktudás alkalmazására vagy elhanyagolására gondolunk. Amikor már az óvodától kezdve a kórházig minden az „üzem” törvényszerűségével működik, akkor nem egyszerű annak megértése, hogy miért imádkozunk a mindennapi kenyérért, miért kérjük Istent, hogy fordítsa el tőlünk a betegséget és a csapásokat. A nagyvárosi ember igazában nem is tudja, hogy a mezőgazdaság vagy az állattenyésztés mennyire függvénye az időjárásnak és más természeti hatásoknak. Ma már úgyszólván az élet egész vonalán egyetlen aggodalmunk az emberi tényezők ellenőrzése és fokozása. Úgy gondoljuk, az élelem előteremtésének egyetlen problémája az öntözés és a szaktudás, a betegségek leküzdésének pedig a megfelelő kezelés és a hatékony orvosság.

Hogyan hangzik a gépek zúgásához, a matematikai számításhoz, a hanglemez változatosságához és az állandó sietéshez szokott ember fülének az evangélium ünnepi felhívása: Ne aggódjatok éltetekről, hogy mit esztek vagy mit isztok, és mibe öltöztök?

Nézzétek a mezők liliomát és az ég madarait... A madár megtalálja táplálékát, a virág pedig bámulatos pompába öltözik, bár holnap talán lekaszálják... Mennyei Atyátok tudja, hogy mindezekre szükségetek van... Legtöbbször a hívő fülébe is úgy cseng ez a szöveg, mint távoli harangszó, amely elvész az utca zajában vagy a zsebrádió nyöszörgésében. Talán egy békés, nyugodt múlt emléke, de csak emlék vagy éppen az ünnepi hangulat tartozéka. Milyen szempontból és milyen hangsúllyal kell a gondviselés tételéről beszélnünk, hogy az örök igazság színezetét megtartsa?

* * *

Más szempontunk nem lehet, csak az, amelyet a kinyilatkoztatás is alapul vesz. A gondviselés nem földi életünk zavartalanságát akarja biztosítani. A tétel szorosan összefügg az Istenről szóló tanítással. Tulajdonképpen csak a *keresztény istenfogalom mellett* beszélhetünk gondviselésről. Isten úgy nyilatkoztatta ki magát, mint atya, aki az embert gyermekévé fogadja. A cél tehát a személyes kapcsolat kialakítása és a hazatalálás az Atyához. A gondviselés tétele elsősorban a felfelé nézésre, a személyes atya-gyermek kapcsolatra és az örök célra hívja fel a figyelmet, tehát csak annak lehet problémája, aki hisz Istenben, mégpedig a kinyilatkoztatás Istenében. Ahol nincs személyes istenfogalom vagy ahol az istenek a természet erőinek megszemélyesítései, ott ilyen értelemben vett gondviselésről nem lehet szó. De ott sem, ahol az Istent annyira „Más”-nak, annyira idegennek gondolják, hogy nincs „ideje” az emberrel törődni.

A kereszténységben is minduntalan jelentkezik olyan népies elgondolás, amely a gondviselő Istent jóságos szellemnek képzei el, aki várja, hogy egy-egy fohással segítségül hívjuk. A sikert, a szerencsés megmenekülést, a váratlan örömet úgy könyveljük el, mint Isten közbelépését, s legtöbbször meg sem kérdezzük, hogy gondviselése kiterjed-e azokra, akiknek inkább baj, csapás és örömtelenség a sorsuk. Az ilyen népies felfogásban is az istenfogalom hiányos. A transzcendens Istent is hajlandók vagyunk belevetíteni a világba mint fizikai moztatót, aki néha a mi kedvünkért megbirkózik az ellenséges erőkkel, az emberek rosszaságával és távol tartja tőlünk a csapást. Az ilyen istenfogalmat és gondviselést a tudomány és a technika kilendítette a helyéről. Akinek csak ennyi az ismerete a világlelvi misztériumról és a velünk való kapcsolatáról, az előbb-utóbb meginog kezdetleges hitében, és úgy gondolja, jobb lesz a tudományos nézetekre és a technikai eszközökre támaszkodni. A helytelen fogalmakból születnek az ilyen kijelentések: nem imádkozni kell a gyógyulásért, hanem a megfelelő kezelést alkalmazni.

A vallásos magatartás csak akkor objektív, ha valóban Isten akaratát fejezi ki. Ezért fogalmainkat a kinyilatkoztatásból kell vennünk. Isten az üdvösség történetében adott hírt magáról és itt mutatta be az emberhez való viszonyát is. Az Ószövetségben Ábrahám utódait választotta ki és bennük készítette elő a Megváltó eljövételét. A végleges tanítást azután Jézus Krisztusban tárta elénk.

Hogyan jelentkezik a gondviselés tétele az *Ószövetségben*? Az első meglátás az, hogy Isten ott van az emberiség bölcsőjénél, mint egy magasabb hivatás szerzője és az erkölcsi rend őre. Az ember nem veszhet el csupán földi érdekeiben és ösztönös kívánságaiban. A paradicsomi állapot az Istennel fennálló barátság jelképe. Ő a bűnbeesés után sem engedi, hogy az embert a reménytelenség eméssze. Megcsilllogtatja előtte a szabadulást, a földi bajok feletti győzelmet. Ábrahám idejétől kezdve konkrét történeti helyzetekben mutatja meg, hogy ő az élet ura, a természet jelenségein és a történelem eseményein keresztül jutalmaz és büntet, sőt az ember által okozott rosszat is fel tudja használni céljának megvalósítására. Ezt az igazságot utolérhetetlen művészettel tárja elénk például József története. Kinyilvánítja azt is, hogy őt el lehet érni imádsággal, kéréssel, engeszteléssel. Figyelmeztet, büntet, de türelmes is, mert tudja, hogy az ember könnyen válik ösztönei áldozatává. Ígéreteket tesz,

megköveteli, hogy az ember tartsa meg a szövetséget, de ha az hűtlenné válik, ő akkor is hű marad. Akaratának érvényesítésére közvetítőket rendel: királyokat, papokat, prófétákat. Rajtuk keresztül igazolja, hogy természetfölötti erejét is sorompóba állítja az ember érdekében. A közvetítőknek kellene a nép hitét, reményét és erkölcsi életét tisztán megőrizni. De ők is csődöt mondanak; részben azért, mert erejük kevés, részben meg azért, mert maguk is alá vannak vetve a bűn törvényének. Ezért megígéri az új szövetséget, amelynek közvetítője a Messiás, az igazi király, főpap és prófeta lesz, s aki Isten uralmát állandósítani fogja nemcsak a történelemben, hanem annak kiteljesedésében, az örök életben is. Mindazt, amit az Ószövetség elénk tár, így foglalhatjuk össze: az ember felsülésének és Isten irgalmának története. Isten a természetfölötti célt megvalósítja az ember gyarlósága és engedetlensége ellenére is. Ez pedig tulajdonképpen a gondviselés meghatározása.

Az Ószövetség azonban csak előkészület és bevezetés volt. Isten Jézus Krisztus alakjában akarta magát végérvényesen és teljesen kinyilatkoztatni. Benne az Atya képmása, a Fiú lett emberré, Ő az előképe a mi fiúságunknak is, azért ahogy az Atya az egyszülött Fiút vezeti, úgy fogja vezetni fogadott gyermekeit is. Hogyan tükröződik tehát Isten gondviselése *Jézus életében*? A megváltást nem bravúros mutatványokkal kell véghezvinnie, hanem úgy, hogy a Fiú hűségével, engedelmisségével és szeretetével vállalja küldetését. Munkájával, tanításával, szenvedésével és halálával ugyanazt az eszmét képviseli: tanúsítja, hogy az Atya általa látogatta meg az embert. Ez a helytállás ad neki alkalmat, hogy gyakorolja az erényeket egészen a vértanúságig. Feltámadása igazolja azt, hogy az Atya vele volt és vezette, de az emberi sors tragédiáitól nem mentette meg. Neki éppen azt kellett igazolnia, hogy a mi életünk, ez a küzdelemmel, bajjal, szenvedéssel és egyúttal az erények gyakorlásával teli élet elérheti a célját. Krisztus számára az Atya gondviselése nem azt jelentette, hogy autón utazzék ott, ahol más gyalog cipeli a terhet, nem is azt, hogy az élet terített asztal legyen számára akkor, amikor más a megélhetés gondjával küzd. Még kevésbé azt, hogy tudásával és technikai találmányaival gazdagságot, hatalmat szerezzen mások felett. Csodái be vannak állítva a szeretet keretébe. Bizonyítják, hogy Isten latbaveti természetfölötti erejét az ember érdekében, de saját bölcsessége szerint teszi. Az apostoli igehirdetés úgy látta, hogy ebben a küzdelmes életben emberileg maga Krisztus is tökéletesedett: „Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, szenvedéséből engedelmisséget tanult” (Zsid 5,8). Az élet tehát őt is megérlelte, mert alkalmat adott neki, hogy minden helyzetben úgy viselkedjék, mint a Fiú, mint aki az Atyát akarja megdicsőíteni és testvéreit üdvösségre vezetni. Példájából megtudjuk, hogy a földi munkának és küzdelemnek megvan az örök vetülete. Ez a gonddal és csalódásokkal teli emberi élet teli lehet Isten gondolatával és kegyelmével, engedelmisséggel és érdemszerzéssel, áldozattal és reménnyel. Krisztusnál az Atya gondviselése azt célozta, hogy megadja neki az igazi emberi nagyságot, az erények dicsőségét, azaz hogy beöltözhessen az örök életbe. Egyúttal neki adta azokat, akiknek a bűnét kiengesztelte, akikért áldozatot vállalt és akiket szeretett.

Jézusnak a gondviselésről elmondott szavait ebbe a keretbe kell belefoglalni. Ő azt a kegyelmi valóságot magyarázta, amely életét betöltötte. Szavakra azért volt szükség, hogy megértsük életének misztériumát. Ha a Teremtő annyi bölcsességgel és szeretettel alkotta meg az ég madarait és a mezők virágait, mennyivel inkább célhoz akarja juttatni gyermekeit. A bizalomnak a megpróbáltatások közepette sem szabad alábbhagyni. Aggódással földi helyzetünkön nem változtathatunk, minden napnak meglesz a maga baja, de jó tudni, hogy Isten ezt az ingadozó világot fogta át atyai kezével. Aggódó sóhajtozás helyett keresnünk kell az Isten országát, meg kell tenni kötelességünket, meg kell tanulni imádkozni, és bízni kell abban, aki az elmaradt földi eredményekért túláradoan kárpótolhat. Isten gondviselése nem ment meg attól, hogy teremtményi és gyermeki alárendeltséggel megtanuljunk engedelmeskedni. Embersége szerint Jézus is azért kapta a felmagasztaltatást, mert

engedelmes volt egészen a halálig. A gondviselés tételének elfogadása csak az élet kríziseiben válhat egészen személyes döntéssé.

* * *

Mivel a gondviselés Isten megnyilatkozásának egyik módja, azért magán viseli az örök titok jegyét. Összefüggéseiben benne van a természetfölötti rend és az örök élet megvalósulása, ezért állomásait és fordulóit csak odaátrol, a célból visszatekintve értjük majd meg. Olyanformán, ahogy a feltámadt Krisztus nyilatkozott önmagáról: „Nemde ezeket kellett a Megváltónak elszenvednie, hogy bemehessen dicsőségébe?” (Lk 24,26). Ilyen ellentétre mutat rá Pál apostol is: „Véleményem szerint a jelen élet szenvedései nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, ami majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,18). A nehézség abból adódik, hogy a jövő dicsőséget csak hisszük és reméljük, a jelen élet bajait pedig a bőrünkön érezzük. A gondviselés a jelen életben áthatolhatatlan titok marad, néhány szempontot azonban megvilágíthatunk benne.

Krisztus szava szerint elsősorban Isten atyasága érvényesül benne. Ő tűzte ki célunkat, ő hív meg, ő adja a segítséget. Ő egészen atya, azért figyelme a legkisebb részletekre is kiterjed. Krisztus ilyen vonásokat állít elénk: hajunk szálait is megszámlálva tartja, tudta nélkül az olcsó veréb sem esik a földre, kenyeret kérő gyermekének nem ad követ, azokat is hívja szőlőjébe, akikkel senki sem törődik, sőt keresi azt is, ami elveszett, és őszinte öröme van, ha a tékozló fiú visszatér. De gondviselésében benne van az abszolút tekintély is: Atyám, ne az én akaratom legyen, hanem a tied. Pál apostol így egészíti ki az atyaság vonásait: „Meghajtom térdemet az Atya előtt; tőle származik minden közösség az égben és a földön...” (Ef 3,14). Ő közösségben vezet bennünket az örök élet felé. Akarja, hogy mint testvérek hordozzuk egymás terhét, bocsássunk meg egymásnak és nyújtsunk elégtételt egymás hibáiért. Az emberi közösségben vannak szerencsétlenek, akik rászorulnak mások támogatására, sőt vannak olyanok is, akik súlyos keresztet jelentenek környezetüknek. Ezeket is kell gyógyítani és fékezni, nevelni és segíteni, ahogy rászorulnak vagy megérdemlik. Ebben az összefogásban és őrlődésben is erényeink mélyülnek el és egyéniségünk tökéletesedik.

Isten *ezt a világot* vezeti a természetfölötti cél felé, a megváltás ennek a világnak szól. Itt a természet egészen természet. Benne van a lehetőség, hogy megadja kenyerünket, nyersanyagot és energiát szolgáltatson gazdasági és kulturális életünkhöz, s hogy sok örömet és nemes érzésnek forrása legyen. De a természet egyúttal ellenségünk is lehet. Katasztrófákat zúdít ránk, termeli a fertőző bacilusokat, az ártalmas vírusokat és mindenképpen megmutatja, hogy a felette való uralom megszerzése nem könnyű. Amellett a természet bennünk is egészen természet. Az ösztön, hangulat és szenvedély gyakran feldúlja belső békénket, megkeseríti az együttélést, testünk sebezhető, lelkünk fogékony a szomorúságra, a lehangoltságra és a kételkedésre. Az ősök bűne vagy betegsége az utódok sorozatán át is érezteti hatását. Mégis meg kell látnunk, hogy ez a természet az emberi naggyá-levés színtere. Néha játéktér, de legtöbbször küzdőtér és csatatér. Alkalmat ad a munkára, kezdeményezésre, kísérletezésre, védekezésre, önmegtagadásra, egymás felkarolására és önfeláldozásra.

A gondviselés titkába bele van foglalva a *gonoszság titka* is (2Tessz 2,6). Egyszerűen vannak emberek, akik előtt semmi sem szent, akik szinte megtestesítik a durvaságot, kapzsiságot, igazságtalanságot, érzéketlenséget. A gonoszság titka a történelemben jelentkezik mint elnyomás, kizsákmányolás, rabszolga-kereskedelem, leánykereskedelem, gyilkosság, háború. Az egyén legtöbbször tehetetlen vele szemben és kénytelen a démoni erők feltörését látni benne. Viszont a hívőnek tudnia kell, hogy a gondviselés tervét ezek sem hiúsítják meg. Az egyes ember minden helyzetben kap elégséges kegyelmet a helytállásra és az üdvösségre,

sőt Krisztus az igazságtalan szenvedés elviselését is megtette az érdemszerzés forrásának. Meg kell látnunk azt is, hogy a gonoszság titka nem állította le a történelem haladását és nem köti gúzsba Isten országát sem. A történelem sötét foltjai mögött mindig felcsillan a sok hősiesség. A bűn mellett megtalálható a bűnbánat, a szenvedés mellett a türelem és együttérzés, a kapzsiság mellett a nagylelkűség és önzetlenség.

A gondviselés a személyes autonómiával, szabad választással rendelkező embernek szól. Isten nem a végzet mechanizmusával dolgozik. Alkalmat ad az embernek arra, hogy megélje személyes mivoltát, sőt a hitben felismerje istenfiúi hivatását és ebből kiindulva döntsön a jó és rossz között. Biztos, hogy az élet irányítása és a felelősség vállalása annyiféle, ahány ember van. Az egyikben túlteng az ösztönösség, a másokban a tömeghatás, a harmadikban a félelem, a negyedikben az öröklött hajlam, azért mind az egyén, mind a közösség akárhányszor zsákutcába téved. De nem szabad elfelejtenünk, hogy Isten mindenkit a megmaradt beszámíthatósága alapján ítél meg, s hogy a hit és a kegyelem éppen azt a homályt világítja át, amely ösztönösségünket körülveszi. Krisztus arról is beszélt, hogy mindig lesznek, akik a világosság és a só szerepét töltik be.

Végül a gondviselés titkában helyet kap a kérő ima is. Az Atyát nem azért kell kérnünk, hogy eszünkbe jusson tehetetlenségünk vagy hogy Istent figyelmeztessük szükségünkre és változtassa meg elhatározásait. Ő az üdvösség rendjét a személyes kapcsolatra, mégpedig az atya és a gyermek viszonyára alapozta. Alkalmat adott a párbeszédre, a bizalom, a függés, a remény kifejezésére. A személyek között a javak kicserélődése elkerülhetetlen, hiszen a szeretet és az életközösség csak így fejezhető ki. Aki beleéli magát ebbe a párbeszédbe, az nem kételkedik a gondviselésben. Amennyiben Isten a lét szerzője és amennyiben természetfölötti síkon kitárult az ember felé, annyiban a vele való párbeszéd egész létünket érinti, nemcsak gondolatvilágunkat. Belülről meg tudja velünk tapasztaltatni istengyermekségünket. Az apostol éppen erre utal, amikor tanítja, hogy a Szentlélek tanúságot tesz lelkünkben erről a kiváltságunkról (Róm 8,16). Nem kétséges tehát, hogy a gondviselés létünk értelmével és örök célunkkal kapcsolatos, nem pedig pusztán evilági boldogulásunkkal.

Nem lehet kétséges az sem, hogy a technika kora létünk értelmezését és örök célunk felismerését semmivel sem vitte előbbre, de nem is akadályozta. Nem tudta megcáfolni azt az állítást, hogy „nincs itt maradandó hazánk, hanem a jövő hazát keressük” (Zsid 13,14). De földi viszonylatban is ambivalens maradt, vagyis jó és rossz származhat belőle. A szaporodó emberiség igényeit gépesítés nélkül nem lehet kielégíteni. De a gépesítés uniformizál, tömegeket mozgat meg, specializálja a munkaterületeket s így a felelős, önálló ítélettel rendelkező személy kialakulását veszélyeztetheti, mint ahogy azt a szociológusok és pszichológusok hangoztatják is. Az automatizálás magával hozza a foglalkozás nélkülség problémáját és a tömegek szabad idejének emberi hasznosítását. Nem is szólva arról, hogy a gépek által nyert és felhalmozott nyereség szétosztása is társadalmi probléma marad. Vagyis a hatalom és a szolgálat egyensúlyát továbbra is az igazságosság és emberiség elveiből kell levezetni, nem pedig a technika törvényszerűségéből. A tudomány és a szervezés korlátok közé szorította a fertőző betegségeket, de a gyógyszerek mértéktelen alkalmazásával új oldalon csökkentette a szervezet ellenálló képességét. A környezet szennyeződése, a levegő, a víz, napsugár hiánya ugyancsak az egészséget veszélyezteti, sőt a további fejlődésnek is gátat vethet. A nemi élet és az öröklés terén megindult manipulációnak is megvannak az óriási kérdőjelei. A szaporodás rohamos emelkedése, a vele kapcsolatos ételmezési és foglalkoztatási problémák, a megfelelő nyersanyagokról és energiáról való gondoskodás szintén nem csökkentette azt a létbizonytalanságot, amit a maga módján már az ősember is érzett. S végül amikor az élet szervezettsége miatt mindent a közösség megfelelő gócpontjain keresztül kapunk, akkor az sem közömbös, hogy az emberek milyen lelkiállattal és milyen

felelősségérzettel tölti be közvetítő feladatukat. (*D. Meadows: The Limits to Growth*, New York 1972., *G. R. Taylor: Biológiai pokolgép*, Medicina 1973.).

A hívő ember érzi, hogy egy felsőbbrendű hatalom és szeretet számára ma is van hely a világban. Ma is imádkozhatunk azért, hogy adja meg kenyerünket, bocsássa meg vétkeinket, óvjon meg a lelkiismeretlen emberek által okozott balesetektől, adjon világosságot és jóakaratot azoknak, akik ügyeinkkel, betegségeinkkel, panaszainkkal foglalkoznak, élessze a felelősséget azokban, akik a tudomány és a technika vívmányait békére és háborúra felhasználhatják, s végül adja meg az örök élet reményét mindnyájunknak, akik érezzük, hogy földi életünk minden őszinte befektetés mellett is torzó marad. Ezért jó tudni, hogy valaki gondoskodik a végső hazatalálásról, s csak azt követeli tőlünk, amire képesek vagyunk: *keressétek* először az Isten országát és az ő igazságát... Ez a keresés abban áll, hogy hitünk világosságánál igyekszünk megtenni mindazt, amit az Isten előtti hódolat és az emberekkel szemben való elkötelezettség megkíván. A többit rábízunk arra, aki kezében tartja a mindenséget.

Nemiség és erkölcs

A szociológiai, lélektani és vallási irodalomban sok szó esik arról, hogy napjainkban a „nemiség hulláma” vonul végig az emberi társadalmon. A nemiség mindig egyik oldala volt az életnek, de az ösztönek a korlátok közé való szorítását azzal is jelezni akarták, hogy nem engedtek neki nyilvánosságot. Most éppen ez a nyilvánosság az új jelenség. Ahol a gazdasági életben szinte korlátlan szerep jut az egyéni ötletnek, ott a nemiség egyenesen a kirakatba kerül. A fogkrémtől az autóig lehetőleg mindent alig öltözött, fiatal nő képével reklámoznak. A pornográf irodalomtól kezdve a filmig, televízióig és mulatóhelyekig bő alkalom nyílik az intimitások publikálására. A nemiség tehát valahogyan gazdasági tényező lett. A kereskedelem azt az érzékenységet akarja az áruk iránti érdeklődésbe belevinni, amivel az ember a másik nem felé fordul. Általában csak a női testet reklámozzák; úgy látszik, mintha a mozgalom csak a férfiaknak szólna, pedig a női divatot is hasonló módon kínálják. A pszichológusok azonban beszélnek két lélektani faktorról, az azonosításról és a kivetítésről, s a reklám ezen a téren kívánja elérni hatását. Sok nő tudat alatt azonosítja magát az ábrázolttal, maga is ki akarja fejteni a vonzóerőt, bámulat tárgya akar lenni, s ez befolyásolja az áru keresésénél. (*Günthner Struck: Sex and morality, Concilium, 4, 1968, 372*).

A művészet mindig hivatkozott arra a jogára, hogy az emberi testet a maga természetes szépségében ábrázolja, ma még inkább hangoztatják ezt a jogot. Az irodalom és a szórakoztató ipar sem marad ki ebből a bemutatóból. A jogászok viszont úgy vélik, hogy a közerkölcsiség befolyásolása jogi probléma is, hiszen hatással van a férfi és nő kölcsönös értékelésére, a családi élet szilárdságára és főleg az ifjúság nevelésére. *Thielicke* idevágó vizsgálatainak összegét abban látja, hogy a nemiség valamiképpen önállósult, az ösztön és a személy egysége felborult, a nemiség – főleg a fiatalság körében – nem egy személyre, még kevésbé a házastársra, hanem csak az élvezetre irányul (*H. Thielicke: Sex – Ethik der Geschlechtlichkeit, Tübingen, 1966*). *M. Shofield* megállapítja, hogy az ilyen környezet hatása alatt az ifjúság nemi érése meggyorsult és rohamosan emelkedett azok száma, akik egészen fiatalon nemi kapcsolatot keresnek. A partner gyors cserélése arra vall, hogy nem akarnak semmiféle lelki vagy személyes tőkét befektetni. A tömegpszichózis hatása alatt sokan csak azért keresik az alkalmat, mert nem akarnak „lemaradni” vagy „naivnak látszani”. Az ilyenek számára a nemiség nem lesz a személy kiteljesedéséhez tartozó adottság. A sok szomorú példa ellenére *Shofield* mégsem akarja az egész ifjúságot romlottnak nevezni (*M. Shofield: The sexual behavior of young people, London, 1965*). *H. Schelsky* úgy látja, hogy a mai körülmények között a prostitúció visszafejlődött, nem erkölcsi okokból, hanem azért, mert szélesebb körű lett a szabados nemi érintkezés. Az orvostudomány visszaszorította a nemi betegségeket, a technika javította a fogamzás elleni védekezés lehetőségét, tehát egyiktől sem kell annyira félni. Továbbá a nemi hullám a közfelfogást is annyira befolyásolta, hogy a nő nem fél hírnevének elvesztésétől (*H. Schelsky: Soziologie der Sexualität, 1956*).

Az angol egyházak 1966. évi jelentése is érinti a kérdést. Tények helyett inkább elvekről beszél. Megállapítja, hogy az új fejlemények kérdésessé teszik azt az objektívnek látszó erkölcsi mértéket, amit eddig alkalmaztak. Lehet-e szó egyáltalán ilyen mértékről? Mint gyakorlati megoldást inkább a fogamzásgátló és a betegségeket megelőző óvintézkedéseket ajánlja. Pedagógiai szempontból pedig ezt hangoztatja: „Nem arról van szó, hogy a férfiakat és nőket a nemi erkölcs egy bizonyos állásához kössük, hanem közölni kell velük a nemiségnek a személyre irányuló jellegzetes beállítottságát” (*Sex and morality, London, 1966*).

A jelenség mindenesetre arra készíti a szakembereket, hogy alaposabban tanulmányozzák a kérdést. Mélyebb adottságról van szó, mint amit egyszerűen az „ösztön”

szóval kifejeztünk. *Freud* még egyszerűen biológiai szempontból értelmezte a nemiséget, amit csak az aktuális társadalmi formák módosítanak; *Adler* már védelmezte a célirányosságát. A mai lélektani és szociológiai szemlélet a teljes, személyes emberi képbe illeszti bele. A katolikus erkölcsstan is a tárgyi rendből akarja az idevágó erkölcsi normákat levezetni. A kinyilatkoztatás helyes értelmezéséhez is hozzátartozik az emberi természet objektív szemlélete.

* * *

Az embernél a nemiség nem csupán biológiai adottság, mint az állatnál. Be van építve az ember személyes alkatába és ez új értéket ad neki. A nemiség az ember egész viselkedését áthatja, nemcsak a testét. Az egyik fél nem a másiknak a nemisége után vágyik, hanem a nemiséget hordozó személy után. Legalább is ez az egészséges magatartás. A két fél polaritása egymás kiegészítését célozza, testi és lelki vonalon egyaránt.

Egyes régi teológusok úgy gondolták, hogy a nemi gyönyör az áteredő bűn következménye, s egyenesen valami démonit láttak benne. Ilyen irányban a nemiséget éppen úgy el lehet szakítani a személyiségtől, mint előbb a „nemi hullám” jellemzésénél láttuk. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy a férfi és nő nemi kettőssége az istenképiség egyik vonása. Csak így van meg benne az élet folytonossága és a szeretet dinamizmusa. Egymás kiegészítésére is utal azzal a meglátással, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni”. Az önátadás pedig olyan erős, hogy az ember „elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik”.

A biológiai értelmezés csak a férfi és nő különböző élettani szerepét vizsgálja. Mi a személyes szellemi tényezőkkel együtt nézzük az embert. A szeretés képessége, mint szellemi adottság, be van ágyazva az élő testi valóságba. A személyes kapcsolat keresi a kifejezést egészen a nemi régiókig és megfordítva, a nemi ösztön személyes odafordulást indít el. A nemiség önmagában valóban ösztön, biológiai jelenség, de a személyes erők állandó jellegű szeretet-kapcsolat eszközévé és hordozójává teszik. Ennek az ösztönnek az emberben szellemi értékmérője van. Ezért vonatkozhatnak az erkölcsi normák is a nemi jellegű cselekvésekre.

A szeretettel való kapcsolat a nemiséget a házassághoz köti. *A. Auer* azt fejtegeti, hogy ez a benső struktúra ellenzi a nemi gyönyör tisztán öncélú kihasználását. A nemi kapcsolat a házasságban a visszavonhatatlan személyes önátadás kifejezése és pecsétje, azért tartalmilag különbözik a házasságon kívüli érintkezéstől. Sőt ha a házasságban is nem ennek az igazi énté közösségnek a jele, akkor csak lopott élvezet marad. Az is igaz továbbá, amit *Herbert Doms* hangoztat, hogy „ha két ember a házasságban egész életre szólóan elkötelezi magát, ez a kötöttség követeli a szellemi gondoskodást is, illetőleg annak vállalását, hogy az élet közös útján a személyi tökéletesedésben is segítséget nyújtsanak egymásnak” (*Feiner-Löhrer: Mysterium salutis*, II, 739).

A nemiséget tehát nem szabad úgy felfogni, mint különálló adottságot, amivel az ember kénye-kedve szerint rendelkezik. A nemi tett nem marad a szervek körében, nem marad pusztán biológiai jelenség, hanem két ember személyes kitárulása egymás felé. Ahol ilyen mély találkozás folyik le, ott az emberek nem viselkedhetnek úgy, mintha semmi sem történt volna. Viszont nem is mehetnek bele ebbe a találkozásba anélkül, hogy ne legyen meg az egész életre szóló közösség kölcsönös vállalása a szeretetben, illetőleg, hogy ezt magukra nézve kötelezőnek ismerik el. A nemiség a nemző erő miatt nemcsak az egyén java, hanem az egész emberiségé, ezért használatát át kell hatni a felelősségnek. A szerelem lehetséges következménye az új emberi élet. A gyermeket pedig nemcsak elfogadni kell, hanem nevelni és bevezetni a társadalomba. A szerelem és az élet tehát összetartozik, egyik felelős a másikért.

Itt térünk ki arra, miért tartja az egyház a házasságon kívüli nemi kapcsolatot az erkölcsi renddel ellenkezőnek. A hívő számára elégséges felelet lenne az, hogy a kinyilatkoztatás a nemiséget a házassághoz kötötte. Azonban az elmondottak alapján hivatkozhatunk arra, hogy a *nemiség belső tárgyi rendje* is ezt tükrözi. A nemi kapcsolat olyan bensőséges önátadást, két személynek olyan maradéktalan kölcsönösségét jelenti, hogy az természete szerint megköveteli az állandóságot, a kizárólagosságot és a véglegességet. Amíg a teológiában azt hangoztatták, hogy a házasság „elsődleges célja” a gyermek, addig könnyű volt arra hivatkozni, hogy a házasságon kívüli gyermek nevelése nincs biztosítva, tehát a nemi élet is tilos. Ma a házassági szerelmet és a gyermeket együtt emlegetjük, mint a házasság célját, tehát könnyebben felmerül a kérdés, hogy ha a szerelem megengedett dolog a házasságban, miért nem az a házasságon kívül?

A bonni morálteológus, *Franz Böckle*, itt is a nemiség személyes struktúrájához folyamodik: „A férfi és nő teljes személyi odaadásának olyan sok feltétele van, hogy harmonikus teljesítésük a felelős emberektől egyszerűen megköveteli a házasságot. A nemi találkozás nemcsak szobát, lakást, ágyat, közösséget, hanem bizonyos társadalmi állapotot is megkíván; hogy valóban személyes tett és ne csupán testi folyamat legyen; hogy valóban igent fejezzen ki, amely a másik ember megértéséből és az egész személyiség odaadásából fakad. A nemi odaadás, ha megfelel e névnek, megköveteli az ember totális és végleges kötöttségét. Vagyis éppen a személyes nemi etosz igényli a kötöttséget, az állandó együvé tartozást és hűséget. Ez pedig nem más, mint éppen a házassági akarat, a házassági beleegyezés” (Mérleg, 1967, 3. füzet, 223). A pusztán gyönyört kereső, csak futólagos kapcsolatoknál ilyen belső szellemi jegyek hiányoznak, a személyes természet javai szenvednek csorbát, azért vannak ellentétben az erkölcsi renddel.

Bár a férfi és nő között a legmélyebb szeretet-kapcsolat a házassági szerelem, az emberi természet rétegezettsége miatt lehetséges az is, hogy a másik személyt ne a nemisége oldaláról szemléljék és szólítsák. Az élet rendje ezt gyakran megkívánja és meg is kell kívánnia. Ott is lehetséges gyümölcsöző együttműködés férfi és nő között, ahol nincs testi közelség, jóllehet mindkettő magával viszi adottságait.

* * *

Az ószövetségi vallási törvényhozás a „szívek keménysége: miatt” elnézte a többnejűséget és a válást, más részről azonban különleges szigorot alkalmazott. Halállal büntette a házasságtörést és a nemi erőszakot. Tükröződik benne az a régi szemita hiedelem is, hogy a nemiség zavarja az Istennel fennálló kultikus kapcsolatot. Testi jelenségei kultikus tisztátalanságot idéznek elő, s ezt még a szülésre is vonatkoztatták. Az Újszövetség ezeket elhagyja, ellenben kívánja a szív tisztaságát. Itt is, mint az erkölcsi élet egész vonalán, csak a rosszakarat, a bűn szennyezi be az embert.

Az egyház története folyamán időnként visszatért a manicheizmus kísértése. Még Szent Ágoston is úgy tekintette a nemi gyönyört, mint fogatkozást az egyébként jó emberi természetben. Ez a fogatkozás az eredeti bűn következménye. De pl. Nagy Szent Albert tiltakozott az ellen, hogy a test természetes gyönyöreit önmagukban bűnnek tekintsék. A bűn mindig a személyes elhatározásban, az akaratban van, nem az ösztönben. Olyanok is akadtak, akik elismerték, hogy a nemi közösség a házasságban önmagában a természet java, de gyakorlatilag bűn nélkül nem, vagy csak alig hajtható végre. Ezért igazoló okokat kerestek hozzá, mint a nemzést, a hűtlenség kerülését, a másik fél iránti kötelességet. Sokan az aszkétikában a bűntől való félelmet átvitték a nemiségre magára, mintha attól jobban kellene félni, mint a többi ösztöntől és szenvedélytől.

Kétségtelen, hogy a bűn megzavarta a nemiség harmóniáját is. Öncélúságra törekszik, s csak erős, céltudatos magatartás képes megtartani személyes irányú rendeltetésében. Maga a

nemiség lényeges emberi érték, de lehet a rossz eszköze is, mint minden adottság. Krisztus az egész embert megszentelte s a házasságban a szerelmi kapcsolatot a kegyelem forrásának tette meg. A pszichológus ilyen követelményt támaszt: „A normális ember nem térhet ki egyszerűen a nemiség hatalma elől, hiszen önmagától kellene menekülnie, s ezt a menekülést kétes következményekkel fizetné meg. A tisztaság nem azt jelenti, hogy a nemiséget ki kell küszöbölni vagy félni tőle, hanem erőit felhasználni és átformálni. A nemi ösztönt be kell építeni a személy teljességébe, hiszen az olyan adottság, ami a férfit és a nőt a maga sajátosságában egészen jellemzi. Tehát a nemiségnek nem valahol kell az emberben beépítve és elrejtve lennie, hanem a megfelelő rendben a maga helyén kell megnyilvánulnia és a maga világos rendeltetése szerint hozzájárulnia az élet alakításához és a szeretet képességének kifejlesztéséhez” (*Günther Struck*, uo. *Concilium*, 4, 1968, 372). Valóban az a tapasztalat, hogy ahol a nemiség nem a maga helyén van és nincs beépítve a személy egészébe, ott önzővé teszi az embert és tönkreteszi a szeretet képességét is. Viszont a megtartóztatás önmagunk önzetlen birtoklásához vezet. Mivel pedig az emberben minden erény gyakorlás és fejlődés eredménye, azért a fiatalkori megtartóztatás ahhoz is szükséges, hogy önmagát birtokolva lépjen házasságra és valóban képes legyen magát egészen lekötni a házastársa számára.

F. Böckle elsősorban a házassági erkölcs megszövegezéséhez keresi az alapot, de megállapításait az egész nemiségre értelmezhetjük: „Normáknál figyelembe kell vennünk, hogy itt egy alapvető emberi viszonyulásnak kell formát adni, amely kapcsolatban áll az élet továbbadásával, a termékenységgel, az emberiség közös javával és kultúrájával. Nekünk mindezt az alapvető keresztény törvénynek, a szeretetnek kell alávetnünk. Tehát a férfi és nő szembenállását úgy kell tekintenünk, mint ajándékot és feladatot. A kettő létének az a teljes értelme, hogy tartósan egymásért legyenek” (*F. Böckle: Geschlechtliche Beziehung vor der Ehe*, Mainz, 1967, 27).

A katolikus erkölccs tehát a mai időkben sem lát semmiféle alapot arra, hogy a nemi élet gyakorlását ne kizárólag a házasság keretébe sorozza. Nem mint menekülést a bűn elől, hanem mint a házasság lényeges alkotó elemét, mint a kölcsönös szerelem egyik tartalmát és jelét. A házasság egyszerre biológiai és szellemi, erkölcsi és kegyelmi közösség. Elvileg nem lehet ellentét az igazi szerelem és a házasság többi célja között. Önuralomra és áldozatra természetesen itt is szükség van, de nem szabad olyan erkölcsi és aszkétikus normákat előírni, amelyek közvetlenül veszélyeztetik az igazi szerelmet. Legújabbban a *Humanae vitae* enciklika pl. az erkölccsel ellenkezőnek mondja a fogamzásgátló eszközök használatát, de nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a tudomány még találhat olyan módokat, amelyek nincsenek ellentétben a természettel. Különben a házasságnak is megvan a tisztasága: követeli azt, hogy minden a személyes szerelem és önátadás hordozója legyen és mutasson készséget az élet szolgálatára.

A házasságon kívülállók esetében is érvényesíteni kell az elvet, hogy a bűn az akarat elhatározásában, a személyes állásfoglalásban van, nem az érzelemben vagy a gyönyörben. Másrészt a szeretetnek és a szerelemnek lehetnek külső jelei, amelyek még nem jelentik a nemiség aktualizálását. Elkerülhetetlen pl. hogy a házasság előtti szerelemnek ne legyenek olyan megnyilatkozási formái, amelyek a bizalmat, a kizárólagosságot és a szerelemben való lekötöttséget igazolják. Az ember testi és lelki összetettsége miatt itt az ösztönös gyönyör is jelentkezhet, viszont a jegyesekben meglehet az öszinte elhatározás, hogy nem akarják a nemiséget aktualizálni. A negatív figyelmeztetések helyett sokkal célravezetőbb módszer az, ha az ifjúságban felébresztjük az egymás iránti felelősséget, a személyes méltóság tiszteletét és a nemiségben rejlő erők értékelését.

A kereszténységen kívül általában megelégszenek az ifjúság biológiai felvilágosításával. Kellő keretek között és az ifjúság korának megfelelően erre valóban szükség van. A tisztaságot, a szüzességet nem szabad azonosítani a tudatlansággal és naivsággal. Az erény

csak tudatos állásfoglalás gyümölcse lehet. Azonban a biológiai felvilágosítással együtt kell járnia a lelkület alakításának. Az erkölcstani kazuisztika – néha talán túl aprólékosan – megkísérelte a „materia gravis”-nak a bemutatását, vagyis, hogy mit nevezhetünk ezen a téren súlyos bűnnek. Arról nem lehet vita, amit a nemiség teljes aktualizálásának mondunk, feltételezve természetesen a teljes beszámíthatóságot. Ami ezen felül a két nembeli fiatalság szórakozásába belevegyül, az erősen a divat, és a közszellem hatása alatt áll. Azért itt kár lenne a kazuisztikával kísérletezni. Inkább vissza kell térnünk Pál apostol kifejezéséhez: „Mint nappal, járjunk tisztességesen” (Róm 13,13). Ez a tisztesség vonatkozik az öltözködésre, beszédre, viselkedésre. Benne van önmagunk és mások megbecsülése, a közjóért való felelősség, a szerénység és az igazi szemérem. A szellemi tényezőknél a közösségi életben való kiemelése az egyént is hozzásegíti ahhoz, hogy a nemiséget besorozza az igazi emberi magatartásba.

* * *

Az egyházi igehirdetés ma igyekszik összhangba hozni az emberre vonatkozó biológiai és antropológiai megállapításokat az áteredő bűn és a megváltás tanával. Jellemző példája *ennek a német püspöki kar legutóbb megjelent körlevele* (1973. június). Abból indul ki, hogy a megváltás az egész embert érinti, tehát a nemiséget is. Ismerni kell a nemiség helyét a teremtő tervében. Nem valamilyen testi adottság, hanem olyan sajátság, amely az egész embert meghatározza: az érzelmeket, gondolatvilágot, képzeletet és elhatározásokat. Az ember egész testében és egész lelkében férfi vagy nő. A Szentírással nem egyeztethető össze a nemiség megvetése vagy elfojtása. A szülőknek és a nevelőknek az a feladatuk, hogy a biológiai tájékoztatás mellett a nemiség magasabb hivatására is felhívják a figyelmet.

A nemiség alkalmas arra, hogy a másik nemű személlyel megteremtse a szeretet kapcsolatát, s ez a legmélyebb én-te közösség lehet. A másik nem mindenkinek az életében szerepet játszik, azokéban is, akik nem kötnek házasságot. Ezért tudni kell, hogy a szeretet megnyilvánulásának lehetnek különböző fokai és formái. A férfi és nő találkozásának elsősorban személyes jellege van, a nemiség különbözősége ellenére is. Ezt soha nem szabad szem elől téveszteni. Mindenféle szeretetben valamilyen kitárulás és közeledés nyilvánul meg, de a nemiségen alapuló teljes önátadás feltételezi az egymásnak való teljes lekötöttséget. Nem lehet független az élet egészétől. A legbensőségesebb kapcsolat megkívánja a maradandóságot és a kizárólagosságot. Ha ez nincs meg, lélektanilag sem lehetséges a teljes bizalom. A nemi kapcsolat egyébként sem két ember magánügye, hiszen a nemiség az emberi faj adománya, s azért elsőrendű társadalmi tényező. Családok boldogsága, szilárdsága és az emberi élet továbbadása fordul meg rajta.

A nemiség mint személyes adottság önmagában nem akadályozza a mélyebb vallásosságot. A házastársaknak tudniuk kell, hogy egymás iránti szeretetük mélyebben bevonja őket az Isten szeretetének misztériumába. Hűségük, felelősségük, szolgálatkészségük egyúttal Isten akarátának elfogadása is. A fiataloknak elő kell készülniük erre a teljes életközösségre. A másik nemmel való emberi, nemi kihívás nélküli találkozást meg kell tanulniuk, hogy aztán nemi életük is józan szellemi irányítás alatt maradjon. Bár a nemiségnek megvan a saját értéke, amennyiben a házastársak szeretetét táplálja, igazi teljességét mégis a gyermekben éri el. Az erkölcsi alapon nyugvó családtervezés összhangba hozza a felek szeretetét, áldozatkészségét, az Istenbe vetett bizalmát és a társadalom javát. Ahhoz, hogy a házastársak nemi életében megmaradjon a tisztelet és szeretet, az aszkézisnek is érvényesülni kell. Kellő önfegyelmezőssel meg tudják őrizni a személyes szabadságot a rendetlen ösztönösséggel szemben.

A Szentírás nem kezeli aggályossággal a nemiséget, de hirdeti, hogy az a bűn forrása is lehet. Intelmet ad a tisztátalan kicsapongás ellen (Ef 5,3; Kol 3,5), s a bűnök felsorolásában

megemlíti, hogy a házasságtörés és fajtalanság kizár Isten országából (Gal 5,19-21; 1Kor 6,9-10).

A házasságon kívüli szexuális intimitás inkább önzés, nem a személyes szeretet jele. Hasonlóképpen a házasság előtti nemi kapcsolat sem megengedett, még ha olyan magyarázatot adnak is neki, hogy a személyes odaadást ki kell próbálni. A próba úgysem odaadás, hanem annak megjátszása. S a tapasztalat inkább azt igazolja, hogy az ilyen kapcsolatból általában nem lesz házasság.

A teremtés és a megváltás gondolatába beállított nemiség tehát mindenképpen része az ember életének. Olyan talentum, amelyet Isten akarata szerint kell felhasználni. Mint minden adottság, ez is jelenthet örömet és küzdelmet, lehet az erénynek és a bűnnek a forrása. Isten azonban az erkölcsi törvénnyel és a kegyelemmel megadta a lehetőséget, hogy az emberi tökéletesedés forrása legyen.

Munka és szabadidő mint emberi probléma

Az élet fenntartásának biológiai feltételei az embernél éppúgy meghatározzák a munka és a pihenés ritmusát, mint az állatnál. A táplálék és a ruha megszerzése vagy előállítása fáradtsággal jár, amit utána ki kell pihenni. A gyűjtögető, halász-vadász, nomád és mezőgazdasági életformában az ember még nagyrészt alkalmazkodik a természet lüktetéséhez, periódusaihoz. Az állat nívóját azonban messze felülmúlja azzal, hogy a munkában úgy jelenik meg, mint *homo faber*, a pihenésben pedig mint *homo ludens*. Nemcsak izmait használja és pihenteti, hanem szellemi képességeit is. A munka is, a pihenés is tudatos, személyes tett. Az ember nem elégszik meg a veleszületett testi technikával, hanem szerszámokat készít, s ezek felhasználásával igyekszik növelni a teljesítményt. A munka egyúttal a találékonyságnak, a kezdeményezésnek is színtere. Viszont a szabadidő sem egyszerű testi pihenés, hanem kedélyes játék, tervezgetés, a társas ösztön kielégítése, az esztétikai érzék latbavetése. Az ember nemcsak alvással pihenteti tagjait, hanem fel akar frissülni és egész emberségében megújulni. Pihenésnek számít a társalgás, elbeszélés, ének, tánc vagy sportszerű játék.

A kéziszerszámok használatánál vagy állati erő alkalmazásánál a munka ütemét maga az ember alakítja ki. Egyéni teljesítőképességéhez, idejéhez, szükségleteihez méri az erőkifejtést. Akkor és ott hagyja abba, amikor és ahol akarja. Természetesen itt is akad telhetetlenségből fakadó túlhajszolás vagy kapzsiságból eredő rabszolgamunka, de ez az egyén vagy egy közösség viselkedéséből származó visszaélés, nem pedig a munka formájának a következménye: Korunkban a gép és az automatizálás új helyzetet teremtett. A modern technika sokkal jobban szétválasztotta a munkát és a pihenést. A tőke és a bér munkarendszer alkalmat adott a munkásoknak olyan kihasználására, amelyet éppen a proletariátus szomorú képe mutatott. A marxizmusnak történelmi érdeme az is, hogy szervezeten kiharcolta a törvényes munkaidőt, a megfelelő munkabért és ezzel együtt az emberhez méltó szabadidőt. A jóval később következő egyházi állásfoglalások, mint a Rerum Novarum, sajnos inkább csak elvi kijelentések voltak.

A gépesítés és a technikailag megszervezett közösségi élet azonban lélektanilag is befolyásolta a munka és szabadidő kapcsolatát. A régi ember földjével, állataival, háziiparával mindenről maga gondoskodott. Az anya az egész családi élet központja volt. Ma a munkamegosztás egészen széleskörű, s az élet részei különféle intézményekbe vannak beszorítva. A hivatásos munka csak akkor lehet eredményes, ha igazodik a közösség rendjéhez és a gépek üteméhez. A specializálódás és a futószalagrendszer elengedhetetlen feltétele a nagyarányú termelésnek. Viszont a részletmunka szigorú előírás szerint megy végbe. Előre kiszámítják minden részletét, hogy beilleszthető legyen az egészbe. Ezért nincsenek benne váratlan fordulatok, meglepetések. Az embernek vállalnia kell a „beosztott” szerepét, akinek legtöbbször sem a nagy elgondolásban, sem az összehatás szemléletében nincs része. Kétségtelen, hogy az egyhangú munka fárasztóbb, az idő lassabban múlik, ezért a kikapcsolódás vágya is elevenebb.

Lélektanilag nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy minden munka egyúttal személyes megnyilatkozás. Az ember lelke mélyéről fakad a művészi hajlam. Legalábbis olyan fokon, hogy meglássa magát tükröződni alkotásaiban. De amikor részleteket gyárt, inkább csak mennyiségi élménye van, nem minőségi. Tudja, hogy holnap ott kell folytatnia, ahol ma befejezte. A lezárás és valami új kezdése inkább csak azoknak marad meg, akik terveznek és az összehangolásról gondoskodnak. Biztos, hogy a társadalom életét csak ez a személytelen és széleskörű folyamatosság biztosíthatja, de az egyén is joggal keresi a felüdülést és a változatosságot.

A gépek nem vették le az ember válláról a szaktudásnak és a fokozott figyelemnek a terhét. Még a számológépek sem. Egyre bonyolultabbak és finomabbak lesznek a szerszámok, tehát az alkalmazásuk nagyobb figyelmet és több felelősséget kíván. Ma már a játékipar is olyan műszaki berendezkedéssel dolgozik, mint bármelyik életfontosságú üzem. Azonkívül az ember nemcsak azt állítja elő, ami életének fenntartásához szükséges, hanem állandóan kutat. Szédítő vállalkozásokba kezd, meghódítja a sivatagot, a tengert, a mélységet és a magasságot. A kutatóintézetek célja egyszerűen a lehetőségek feltárása és megvalósítása. Egyelőre még azt sem tudjuk, hogy mire jó egy kezdeményezés; a hasznossága majd később megmutatkozik. Mondhatnám azt is, hogy a gépek alkalmazásával a munka szellemibb lett, de fárasztó jellege éppen úgy megmaradt. Megmaradt az a vágy is, hogy az ember a munkájáért minél több pénzt kapjon, s hogy a pénz segítségével személyesebben rendezze be az életét.

A mai szervezett és tervezett ipari életben is akad egyéni, személyes vállalkozás, de a felsorolt jelenségek megvannak s követelik, hogy tudomásul vegyük őket.

* * *

A gépesítés nemcsak a munka belső természetét és lélektani átélését változtatta meg, hanem a munka és pihenés *időbeli viszonyát* is. Igaz, hogy a népek szaporodásának üteme is meggyorsult és a gazdasági életnek egyre nagyobb igényeket kell kielégítenie, mégis elgondolhatjuk, hogy a gépesítés és automatizálás előbb-utóbb a munkaidő megrövidítéséhez fog vezetni. A fejlett országokban már most ez a helyzet. Bevezetik vagy követelik az ötnapos munkahetet. Természetesen úgy, hogy ugyanazt a bért kapják, mint előbb a hatnaposért. Itt azonban a gazdasági kérdések mellett felmerülnek erkölcsi, szociológiai és karakterológiai kérdések is. Például: Milyen jogon követeli az ember, hogy rövidebb munkáért ugyanolyan bért kapjon, mint a hosszabbért, holott nem ő dolgozott gyorsabban, hanem inkább a gép? Általános emberi, erkölcsi és szociális szempontból ajánlatos-e bevezetni a rövidebb munkaidőt akkor, amikor még a föld népének legalább a fele egyáltalán nem tud emberhez méltó életet élni? Nem kellene-e azért is többet termelni, hogy jusson olyanoknak, akik éheznek és rongyosak? A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy általában a nemzetek gazdasági életét is erősen jellemezte – ha nem is a kenyéririgység –, legalábbis a rivalitás, azért vigasztaló jelenségnek vehetjük, hogy manapság egyre több szó hangzik el az elmaradt népek gazdasági megsegítése mellett. Sőt dicséretes kezdeményezések sem hiányoznak.

A munkaidő megrövidítésénél hivatkozni szoktak egészségi okokra. A mesterséges világítás, a gépek zakatolása, a zárt levegő károsan befolyásolja az egészséget, tehát több pihenésre van szükség. De itt is megkérdezhetjük, hogy nem nagyobb-e a gépek által adott könnyítés, mint a veszélyeztetettség? Még ha zsúfolt villamoson megy is valaki a munkahelyére, az sem nehezebb, mint amikor gyalog kellett megtennie az utat. Az üzemek higiénikus berendezése, biztonsági intézkedések szintén olyan vívmány, ami a régebbi embernek nem állt rendelkezésére. Kétségtelen, hogy az egyhangú munka, a változatosság kizárása jobban terheli az idegeket, de azt is hozzá kell vennünk, hogy azért régebben az ember nem csupán nyolc órát dolgozott, hanem többet, s így a mai ember sincs kedvezőtlenebb helyzetben. Sok esetben talán nem is a munka egyhangúsága fárasztja az embereket, hanem a lelkiület, vagy mai szóval élve, „munkához való hozzáállás” hiánya. A munka egyre inkább eszköz lett a megélhetéshez, nem pedig hivatás. Így könnyen megesik, hogy az erő kifejtést minden pillanatban az érte járó fizetéssel hasonlítjuk össze.

Végül általános emberi szempontból azt is megkérdezhetjük, hogy mit csinálnak az emberek a meghosszabbított szabadidővel, illetve miért vágynak a meghosszabbítására? Érdekes, hogy legtöbb esetben nem is pihenés és szórakozás a cél, hanem más önként vállalt

munka lehetősége, amivel újabb keresethez jutnak. A feketén vállalt munka vonzalma természetesen nagyobb ott, ahol a munkabér és az életszínvonal alatta marad az általános emberi vágyak kielégítésének. A szakosítás és gépek alkalmazása szükségessé teszi az állandó továbbképzést. A termelékenység fokozása, az új lehetőségek feltárása a legtöbb embert továbbtanulásra ösztönzi, s ehhez is idő kell. De a munkaidő megrövidítését, főleg a hosszabb hétvégi szabadidőt kívánatossá teszi az a körülmény is, hogy erősen megnőtt a kultúrigény és a modern technika a szórakozás eddig szinte ismeretlen fajtáit nyitotta meg az emberek előtt. Gondoljunk elsősorban a helyváltoztatás, az utazás lehetőségeire: ismeretlen vidékeket felkeresni, új szokásokkal, művészi értékekkel megismerkedni. A turisztika és a szórakoztató ipar ma valószínűleg több embert foglalkoztat és jobban keresi az igények kielégítését, mint bármilyen más foglalkozási ág.

A technikai civilizáció öröndetes és kevésbé öröndetes jelenségeinek megemlékezésével nem akarjuk a haladás számláját terhelni. A technika alkalmazása és az emberi élet átalakulása az élet természetes kibontakozásának törvénye. Az embert nem szabad semmiféle haladástól féltetni. Inkább azt kell meglátni, hogy az ember minden értéket, minden találmányt felhasználhat jóra vagy rosszra. Lelki beállítottságától függ, hogyan alakítja vele életét és a külső természetet.

A fejlődés iránya ez: a természet kötöttségéből fokozatosan haladunk az ember által kialakított világ felé. Primitív fokon az ember még ösztönösen áll szemben a természettel, később egyre jobban függetleníti magát tőle. Tehát megvan az a lehetőség, hogy a fejlődés magasabb fokán inkább embernek, inkább a természet urának érzi magát. A Teremtő ezzel a küldetéssel bocsátotta útjára, tehát a haladás nem istenkísértés. Arra viszont gondolnunk kell, hogy a technikai fejlődés mellett meg kell lenni az általános szellemi fejlődésnek is. Az ember arra is kötelezve van, hogy ne csupán ösztönösen, hanem valóban emberi tudattal álljon bele minden vállalkozásába. A modern kor ezt a fordulatot szinte követeli tőlünk. Gondoljunk például arra, hogy az emberi szaporodás az elmúlt évezredek alatt az ösztönös cselekvések eredménye volt. Ma már az egyház is családtervezésről, a szaporodás tudatos irányításáról beszél. A gépesített ipar és kereskedelem azzal a követelménnyel áll elénk, hogy hasonló humanizálást próbáljunk keresztül vinni a munka és a szabadidő relációjában is. Ezért lett a tétel teológiai probléma is (lásd: *Rahner: Schriften zur Theologie* IV. 455 kk.).

* * *

Ha azt keressük, hogy a munka és a szabadidő hogyan tölti ki az életet, először azt kell meghatározni, *mit értünk munkán és mit szórakozáson*. A felelet nem olyan könnyű, mint első pillanatra látszik. Az ember ugyanis összetett lény, sőt kiegyensúlyozatlansága miatt paradox lény. Megvan benne a test és a lélek, az ösztön és a szellem, az értelem és a kedély kettőssége. Befelé néz, ápolja belső világát, birtokolni akarja saját magát, ugyanakkor kívülről kapja ismereteit, táplálékát, hatni akar környezetére és minden immanenciája ellenére átadja magát eszmék és személyek szolgálatának. Az ellentétes vonások miatt az élet állandó feszültségben van, s csak a változatok egymásutánja ad némi kielégülést. Néha kötöttségre vágyik, máskor szabadságra, egyszer kapni akar, máskor maga akar adni. E dinamikus életritmus miatt nem mondhatjuk egyszerűen, hogy a munka azonos az elfoglaltsággal, a szórakozás vagy pihenés a semmittevéssel. A gyakorlatban inkább azt látjuk, hogy ami az egyiknek munka, az a másiknak lehet szórakozás. A kertész munkának nevezi a virágok ápolását, egy hivatalnok a saját kertjében szórakozásból végzi. Egy tanár hivatásból kötelességét teljesíti, amikor nemzete történelmének eseményeit aprólékosan igyekszik megismerni, egy mérnök ellenben ugyanazzal esetleg a szabadidejét tölti ki.

Azzal sem jutunk előbbre, ha munkának nevezzük az olyan elfoglaltságot, ami testi vagy lelki erőnket kifejezetten igénybe veszi, hiszen pl. a hegymászás, labdarúgás vagy a sportnak

akárhány ága nagyobb erő kifejtését kíván, mint sok ember mindennapi kenyérkereseti munkája, s azt mégis szórakozásnak nevezi. Végül a meghatározásnál az sem lehet döntő szempont, hogy amiért fizetést kapunk vagy amivel a köznek használunk, azt munkának nevezzük, a többit pedig kedvtelésnek. Hogy ki miért kap fizetést, annak is rengeteg társadalmi és politikai összetevője lehet. Valaki fizetést kaphat azért, mert a hangyák fajtáit tanulmányozza, vagy azért, mert régi köveken levő írásokat és képeket igyekszik megfejteni. Más ugyanezt elvégezheti egyéni kedvtelésből. Egyik ember fizetést kap azért, mert játszik egy zenekarban, vagy mint zenekritikus a darabot meghallgatja. Mások ellenben felüdülésből zenélnek és fizetnek azért, hogy egy jó darabot meghallgassanak. A fizetés vagy a fizettség azért sem határozhatja meg a munkát, mivel akárhány helyen a munkanélkülieket is fizetik, vagy konjunktúra idején akarata ellenére nyugdíjba küldhetnek valakit, s tulajdonképpen azért fizetik, hogy ne dolgozzék. Hasonlóképpen elmosódnak a határok a tanulás terén. Az egyik ösztöndíjat, tehát valamilyen fizetést kap azért, mert tanul, a másik szívesen fizetne azért, hogy tanulhasson és nincs rá módja.

Mindent összevéve ezek az utalások eléggé mutatják, hogy a munkát és szabadidőt nem lehet pusztán tárgyi kategóriáknak tekintenünk. A személyes élet megnyilatkozási módjáról van szó, tehát úgy kell vennünk, mint az emberi élet kibontakozásának formáit; ha pedig ez a helyzet, akkor nemcsak az a döntő, hogy mit dolgozunk, vagy mivel töltjük ki a szabadidőt, hanem az is, hogy egyáltalán milyen szellemi értéket tulajdonítunk a munkának és a szórakozásnak.

A munkának az ilyen szellemi értékelése új keletű. A múlt században kezdődött meg gazdasági és szociológiai értékelése. Egyes filozófusok antropológiai tényezőnek is vették, s azt vallották, hogy az állatból tulajdonképpen a munka csinált embert. De inkább elfogadjuk Prudhon megállapítását, hogy „a munka a szellem megnyilvánulása”. A Zsinat rámutatott a munka vallási értékére s határozottan tanította, hogy az a világ megszentelésének és az ember kegyelmi tökéletesítésének is eszköze (Egyház és modern világ 67; Világi apostolok 4; Egyház 36,41). A munka értékelését hosszú időn át a latin labor szó fejezte ki (labi = inogni a teher alatt), ma inkább a görög praxis (gyümölcsöző tevékenység) szót alkalmazzuk rá. A munka szociológiai kifejtését mellőzve, két utalással rá akarok mutatni annak *vallási dimenziójára*.

Az alkotó ember munkája révén fejezi ki, hogy az Isten képe. Szemben áll a természettel, s a natúrából kultúrát csinál. Ereje, hatalma, szellemi fölénye annyiban nyilvánul meg, amennyiben magát cselekvő oknak tudja. Autonómiája, szabadsága a fizikai, szellemi vagy erkölcsi értékek létrehozásában realizálódik. A Zsinat azt mondja ezekről az értékekről, hogy „az új ég és az új föld dicsőségében megnemesedve és megdicsőülve visszkapjuk őket” (Egyház és modern világ 22). A megtestesülés tételéből következik, hogy ezen a világon tulajdonképpen a bűnt kivéve nincs profán dolog. Amit az ember nem bűnös célra használ fel, azzal az Isten országát építi. Ez a tudat a hétköznapi elfoglaltságban is vigasztalást adhat.

A másik utalást *Chenu* nyomán (Sacramentum mundi I. 316) így fogalmazhatom meg: A munka hozzásegít az emberi szolidaritás kibontakozásához. A mai technika magával hozta a társadalmi rétegek nagyarányú szervezettségét. Nemcsak a munkaszerződésben, az érdekvédelemben vagy az iparág azonosságában érzik magukat egynek, hanem a szociális igazságosság, a szabadság és az emberi jogok követelésében is. De mindezen túlmenően a mai munka megsejtet valamit a szeretetnek világtávlatban való gyakorlásából. A gépesített világban senki nem tudja, hogy munkájának gyümölcsét ki fogja felhasználni, barát vagy ellenség, tehát a felelősség köre szédületesen kibővült. Hovatovább mindenki mindenkiért felelős lesz. Azt mondhatjuk, hogy a mai technika lehetővé tette *az ismeretlen ember szeretetét*. Ez pedig már annak a végső állapotnak valamilyen vetülete, ahol a partikuláris érdekek nem fogják elhomályosítani az egyetemes szeretet követelményét. Az egyház feladata marad, hogy ezt a közösségi lehetőséget a testvériség igazi szellemével megtöltse. A

keresztény embernek abban az értelemben is Krisztust kell képviselnie, hogy meg van győződve: munkája és imája mindenkinek javára válik. Aki magában hordoz egy felemelő gondolatot, az könnyebben legyőzi a modern technika fenyegetését, hogy névtelen alkatrészé váljék a termelés menetében. A névtelen ember szeretetében benne van a felelősség azokért is, akik nem dolgozhatnak: a gyermekek, öregek és betegek. A vallás a róluk való gondoskodást is felemeli azáltal, hogy mindent Krisztusra vonatkoztat.

Külsőleg tehát a mai technika nyújthatja a bábéli torony építésének képét, de az emberen múlik, hogy bensőleg milyen jelentést ad neki. Ezért is szükség van a munka teológiájának kifejtésére. Mindenesetre megjegyezzük, hogy a Szentírás és a hagyomány közvetlen adatai nem elegendők hozzá. Azokat ki kell egészíteni a természetbőlcselet meglátásaival s reflektálni kell a földi javak szerepére, a társadalmi és kulturális fejlődésre, továbbá a természet technikai és gazdasági meghódítására.

* * *

Ha előbb a technikai vállalkozásokkal kapcsolatban a bábéli toronyra utaltam, a szórakozással kapcsolatban még inkább meg kell említenem, hogy sokan abban az Apokalipszis Babilonjának képét hajlandók felfedezni. Kétségtelen, hogy a gépesített szórakoztató iparnak megvan a kérdőjelezett hatása az erkölcsre, a családi életre és a szent dolgok iránti kegyeletre. A szabadidőnek az ilyen intézményes kitöltése azt eredményezi, hogy az embernek végképp nem marad szabad ideje, nem képes magára gondolni, gondolatait összeszedni s ennek az egyéniség vallja kárát. Az ember a szórakozásban is olyan alkatrészé válhat a futószalag mellett, mint a munkában. Hogy milyen lélektani, szociális és vallási problémák tolnak itt elénk, arra világot vetnek olyan művek, amelyek az ifjúság időtöltéséről adnak kimutatást, vagy a szórakoztató ipar termelési eredményeit mutatják be (pl. *La jeunesse dans la famille et la société moderne*, 1961, vagy a francia katolikus értelmiségiek 1966. évi ankétja: *Propos sur le loisir*, Desclée).

Arra már előbb rámutattam, hogy a mai munka miért követeli meg jobban a szabadidőt, mint a régi. Most röviden arra akarok utalni, hogyan lehet a szabadidőnek teológiai értelmezést adni. Az ember egész természetével együtt válik Isten gyermekévé, tehát eleve megállapíthatjuk, hogy amint munkája hozzájárulhat személyiségének kialakulásához és természetfölötti tökéletesedéséhez, úgy a pihenése, illetve szórakozása is. A szabadidőt kitöltő gépi produkció ugyan mindent lehengerlő hatalomnak látszik, az ember pedig túl gyengének ahhoz, hogy kivonja magát a környezet hatása alól, nekünk keresztényeknek mégis hinnünk kell a szellem felsőbbbségének erejében és transzcendens vágyaiban. Hangoztatnunk kell, hogy a megnövekedett szabadidő éppen ezeknek a szellemi csíráknak a virágba-borulását is elősegíti.

A latin *recreatio* mély emberi tapasztalatot fejez ki. Az ember a pihenésben testileg és lelkileg újjáteremtődik, a mindennapi elfoglaltságból átlép egy másik világba. Ruházatát, arckifejezését kicseréli, legalább rövid időre el akar feledkezni bajairól. Ettől az ünnepi hangulattól már csak egy lépést kell tennie, hogy behatoljon a vallás szellemi hangulatába. A tapasztalat azt mutatja, hogy az ember az üdülőhelyeken és a szabadság ideje alatt fogékonyabb a vallási kötelességek iránt. A házastársak, szülők, és gyermekek többet vannak együtt, egymás megértése elmélyülhet, az összetartozás tudata erősebb lesz. Az ünnepélyesség mellett a szabadidőt különösen a szabadság gondolata teszi kedvessé. A mai ember a munkában valahogy a szervezett társadalom, az intézmény és a gép foglyának érzi magát. A gépesített munka olyan, mint egy felsőbb hatalom. A pihenésben az ember jobban magára talál, függetlennek érzi magát. Ez az érzés kíséri egyébként akkor is, ha hivatali elfoglaltságát nem kimondott szórakozás váltja fel, hanem szabadon választott munka. A munkahely közösségét felcseréli a magánnyal, vagy egy meghitt közösséggel, a könyvek,

paragrafusok és gépek világát a színes természettel. A szabadidőben nem akarjuk akaratunkat rákényszeríteni a természetre, hanem inkább nézelődünk, csodálkozunk, szemlélődünk. Észre vesszük a természet és az ember csodáit, élvezzük a virág szépségét, az erdő zúgását, vagy éppen a játék vidámságát. Nem kell sok okoskodás ahhoz, hogy az utazás, kirándulás, nyaralóhely és a meghitt társaság eszünkbe juttasson valamit az elveszett paradicsom békéjéből, vagy abból az újszövetségi fogalomból, amit az Isten gyermekei szabadságának nevezünk. Az önmagával és a világgal időnként kiengesztelődő ember fogékonyabb a világfeletti távlatok megsejtése, tehát a vallás igazságai iránt is.

Az intézmények és szabályok rideg halmazából kiszabadulva könnyebben megtaláljuk másokban az embert is. Ez mind csak tárgyi kapcsolat, nem pedig személyi. A szórakozás, a nyaralóhely személyeket hoz össze, nem munkaerőket. Itt mindenki inkább az ünnepi külsejét mutatja és hajlamosabb arra, hogy udvarias, előzékeny, szolgálatkész legyen, hiszen érdekei nem ütköznek másokéval úgy, mint a munkahelyen. Ez a változatosság is hozzájárul ahhoz, hogy egész emberségünket megtaláljuk.

Ezek alapján természetesnek látszik, hogy Isten már az Ószövetségben elrendelte a pihenőnapot, az öröm és társas együttlét idejét. Az újszövetségi egyház nem kevesebb nyomatékkel hangoztatja az Isten napjának értékeit. Amikor pedig arra kötelez, hogy a vasárnapi szentmisében Krisztus misztériumába kapcsolódjunk bele, ezt a társas kapcsolatot kiterjeszti Istenre is. Ebben az értelemben az ünnep hangulata nem csupán az elveszett paradicsomra emlékeztet, hanem előre vetít valamit az Isten nyugalmaiból, az örök haza légköréből.

Amikor a munka és a szervezett üdülés szinte két pólusba terelte az emberi életet, az egyháznak elsőrendű pasztorális feladata, hogy mindkettőnek értelmet adjon. Egyrészt óvjon meg a munka és a szórakozás bálványozásától, másrészt segítsen hozzá, hogy a munka és a szabadidő az egész emberi személy kibontakozását mozdítsa elő. Nem véletlen, hogy a liturgia megújítása is a mai idők vívmánya, amikor az emberek a hétvégi pihenésben komoly lelki élményt is keresnek. Mindenesetre látjuk, hogy a pasztorális teológiának, a teológiai antropológiának és a keresztény pedagógiának ezen a téren sürgős tennivalója akad, hogy irányt mutathasson a megoldások után tapogatózó modern embernek.

A teremtett világ és az ember munkája

A szociológia abból a szempontból beszél a munkáról, hogy milyen szerepet tölt be az ember egyéni életében, és hogyan járul hozzá a társadalom kialakulásához és fejlődéséhez. A teológia a földi valóságokat az isteni kinyilatkoztatás fényénél vizsgálja, tehát itt is azt kérdezi, hogyan következik a munka *az ember teremtett mivoltából* és hogyan válik az ember, illetve az emberiség *örök céljának eszközévé*. De mivel a teológia is a konkrét embert és a konkrét világot nézi, azért a munkát is úgy tekinti, ahogy az az ember életében jelentkezik, tehát erkölcsi és szociológiai vonatkozásaival együtt. Isten úgy állította bele az embert a világba, hogy tevékenységével valósítja meg célját, azért keresztény szempontból a munka egyrészt felsőbbrendű szankciót kap, másrészt örök javak forrásává is válik.

Nem lehet tagadni, hogy a keresztény hagyományban sajátos módon nagyobb szerepet kapott a munkának az áteredő bűnnel való kapcsolata, mint a teremtés alapján való szemlélete. A jelen üdvrendben az ember „arca veritékével eszi kenyerét”, vagyis amennyiben a munkával együtt jár a fáradság és a sikertelenség, annyiban magán viseli a büntetés jegyét. A megváltás annyit változtatott a helyzeten, hogy mint minden áldozat, ez is kifejezője lehet a szeretetnek, a vezeklésnek, s mint köteleességteljesítés, forrása lehet az érdemszerzésnek.

A kereszténységen kívül sem szerepelt úgy a munka, mint különös érték hordozója. Ezt az is bizonyítja, hogy a legtöbb nyelvben a „dolgozni” szó eredetileg fáradozást, kínlódást, erőlködést jelentett. (*Fries: Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, 76). A régi mitológiák például úgy beszélnek az aranykorról, az emberiség életének ideális állapotáról, hogy ott a természet az ember vesződése nélkül adott meg mindent. A munka értékelése különben is függ az egyetemes kultúra fokától és színezetétől, továbbá a társadalmi berendezkedéstől. A rabszolgaság intézménye érthető módon a munka értékét is alacsony fokon tartotta. Ahol a munka még csak az élet fenntartásának az eszköze, ott úgy veszik, mint a természet követelményét és nem reflektálnak rá különösképpen. Jellemző például, hogy az ószövetségi zsoltárok gyakran felpanaszolják az emberek által okozott igazságtalanságot, elnyomást, kegyetlenkedést, de nem panaszkodnak a természeti csapások, a szárazság, éhség, betegség vagy a munka sikertelensége miatt. Ezt úgy veszik, mint Isten haragjának a megnyilatkozását, illetőleg a bűn büntetését (*Jakob David, a Mysterium salutis*-ban II, 789).

A munka új értékelése a teológiában is csak akkor indulhatott meg, amikor maga a munka is más jelentőséget kapott az ember életében, vagyis amikor a sztatikus világképet a dinamikus világkép váltotta fel. A Szentírás betűje még a régi sztatikus világfelfogást tükrözi. Technikai haladás nemigen volt, egyik nemzedék élete alig különbözött a másik nemzedék életétől. Az igazságosság azt követelte, hogy lehetőleg mindenki elégséges módon részesedjék a természet javaiban, ezért a Szentírás kijelentései nem haladnak túl a kapzsiság elítélésén és a munkabér jogosságának hangsúlyozásán. A vallásos lelkülethez hozzátartozik az alamizsnálkodás, mások nyomorának enyhítése. Az Újszövetségben Pál apostol az úr és a szolga viszonyát a keresztény testvériséggel helyettesíti, s azért is buzdít a munkára, hogy a munka gyümölcséből segíteni lehessen a szűkölködőket.

Korunkban a technika fejlődése új megvilágításba helyezte az embernek a világhoz való kapcsolatát és siettetette az embernek önmagára irányuló reflexióját. Kialakult az antropológia, az emberrel foglalkozó tudományág, s ennek szükségszerűen megvolt a teológiai visszhangja is (*Fries, uo. 75*).

Az egyházban a munkának a keresztény szociológia szerint való értékelése már a múlt században megindult, s különös lendületet adott neki a *Rerum Novarum* enciklika. Az átfogó teológiai szemléletet azonban *M. D. Chenu* indította el (*Pour une théologie du travail*, 1955.).

Azóta a horizont kiszélesedett és egyszerűen a földi valóságok teológiájáról beszélünk. Ebben a keretben kap helyet a munka teológiája is.

* * *

A tapasztalat igazolja, hogy a munka az embertől indul ki, de ugyanakkor visszahat az emberre is. Az embernek vannak elgondolásai és azt erőlteti rá az anyagra. Ebben a folyamatban azonban új meglátásai születnek, s az anyag ellenállása miatt új próbálkozásokra kényszerül. Ezt a kölcsönhatást a marxista filozófia úgy magyarázza, hogy a munkát szinte önálló tényezőnek tekinti az ember kialakulásában. A tudat és az autonómia a munka eredménye. A természet ellenállása az öntudattal nem rendelkező lényeket is arra készíti, hogy új életnyilvánulásokat hozzanak létre, alkalmazkodjanak a körülményekhez, és eszközöket használjanak. Az ember ilyen hosszú és fokozatos fejlődés végén áll.

A teológia a világ és az ember létének magyarázatánál a teremtéshez nyúl vissza. Elismeri a fokozatos kibontakozás lehetőségét, de az anyagi funkciók mellett hivatkozik olyan szellemi tényezőre, a lélekre, amely az anyag törvényei mellett feltételezi a teremtet beavatkozást a fejlődés menetébe. A szellemi tudat hordozója a testből és lélekből álló ember. Tudata és autonómiája képesíti arra, hogy szemben álljon a természettel és rákényszerítse akarátát. „Az állat még egy a természettel. Az ember viszont gondolkodása és tevékenysége által fölötte érzi magát, szemben áll vele. Ha figyelembe is kell vennie törvényeit, mégis autonóm és szabad marad. Azáltal éri el tökéletességét, hogy ezt az uralkodó autonómiát kibontakoztatja. Ebben a folyamatban maga az emberi lét is tökéletesedik, s az mindig más, mint a természet léte. Az ember ezzel a képességével új világot alkot a természetben belül, s ez a világ már az ő képe, mert több van benne, mint a természet erőinek összege. S amilyen mértékben tudatos ez a tevékenység, olyan mértékben nő az ember öntudata is. A szabad, alkotó tevékenység által az ember befelé önmagát tökéletesíti, kifelé pedig kultúrát teremti” (M. D. Chenu, *Sacramentum mundi*-ban, I. 313).

Az idézetből kitűnik, hogy M. D. Chenu a munkát az ember és a természet kettősségéből vezeti le. Nem nehéz kitalálni, hogy a felfogás mögött tulajdonképpen a Szentírás szövege húzódik meg, amely szerint Isten azért állítja az embert a világba, hogy hajtsa uralma alá a természetet. *Jakob David* kiszélesíti a képet: „Az ember mint tudattal rendelkező lény természete szerint két pólus közé van beállítva, amelyeket teljesen soha el nem érhet, összhangba sem hozhat, de amelyeket mégsem kerülhet ki, s életének és létének alakítását nem függetlenítheti tőlük. Lefelé ez a pólus az anyag, fölfelé pedig a tiszta szellem: Isten. Isten olyan végső horizontja a létének, amelyet nem közelíthet meg és nem olvaszthat be magába, de amely állandósítja benne a felfelé törekvő transzcendenciát. Az anyag viszont az az elem, amelyet egészen soha fel nem vehet saját szellemiségébe s teljesen sem megérteni, sem akarátának alávetni nem tud” (*Mysterium salutis*, II, 787). Mivel az ember léte szerint test és lélek, anyag és szellem, azért tevékenységében is ezt a kettősséget tükrözi: a gondolatot, a szellemet kényszeríti rá az anyagra. A tevékenység előzménye a természet megismerése. A konkrét anyagnak már önmagában van jelentése, kifejezése és alkalmas valamire. A jelentés azonban nem teljes és végleges. Az egyes részletek új kapcsolatba kerülhetnek egymással s ezáltal új formák, új lehetőségek jönnek létre. Az ember ezt a bonyolítást, ezt a továbbfejlesztést végzi el. A technika kifejlődését megelőzte a természet, illetőleg az anyag tudományos megismerése. Minél több törvényt és sajátságot tárt fel a tudomány, annál jobban megmutatkozott az új kombinációk lehetősége. Másrészt viszont az emberi szellem maga is dinamikus tényező: ront vagy épít, de nem henyél. Csak az anyagi világban találhatja meg tárgyát, amellyel foglalkozhat. Az anyaghoz való kötöttsége tehát nem megalázó állapot, nem számkivetés, hanem a benső képességek és erők realizálásának színtere. A sokféle lehetőség alkalmat ad a válogatásra s így szabad döntéssel járó

önállósulásra ad módot, az anyagban lévő ellenállás viszont arra kényszeríti az embert, hogy másokkal összefogjon a titkok kiderítésére és az ellenséges erők megszelídítésére.

Világos tehát, hogy a munka új jelentőséget kapott az emberiség életében. Ennek a meglátásnak a birtokában jobban megértjük a kinyilatkoztatás utalásait is, amelyekkel a Szentírás a tevékenykedő embert jellemzi. Amikor a kinyilatkoztatás az embert és a világot teremtésből eredezteti, az embernek a többi létezőkkel szemben két sajátosságát emeli ki: az egyik az, hogy ő az *Isten képmása*, a másik meg az, hogy *uralomra van hivatva* az anyagvilág fölött. A hagyományos teológia a görög gondolkodást követve elsősorban a lét magyarázatát kereste. Ennek megfelelően az Isten képmását úgy értelmezte, hogy az ember személyi léténél fogva képmása teremtőjének. Van értelme, akarata, szabadsága, szellemi lelke. Sőt Szent Ágoston az értelem-akarat-émlékezet hármasságában utalást látott arra, hogy az ember a Szentháromság képét is magában hordozza. Az ember uralomra való hivatottságánál pedig megelégedtek azzal, hogy az embernek joga van a föld javaihoz s az erkölcsi törvényeknek megfelelően felhasználhatja őket.

Ma a lét dinamikus szemlélete alapján jobban megértjük, hogy a kinyilatkoztatás nemcsak egymás mellé állítja az ember képmás-jellegét és uralomra való elhivatottságát, hanem a kettőt összekapcsolja. Az ember annak az Istennek a képmása, aki „teremt és megnyugszik”, s mivel ő alkot mindent, azért a mindenség ura. Az embert azért helyezi művei élére, hogy uralkodjék felettük és tevékenykedjék közöttük. Még a vallási időbeosztást is felfoghatjuk úgy, mint antropológiai jelképet. Ha az ember a tevékenykedő Isten képmása, akkor a munka és a pihenés ritmusát is felsőbb norma szerint kell rendeznie. A hatnapi munka és az egynapos pihenés nemcsak azt jelzi, hogy időt kell szakítani az Istennel fennálló kapcsolat tudatosítására, hanem azt is, hogy a lét fenntartásáról való gondoskodás és az élet földi lehetőségeinek kibontakoztatása jobban leköti az ember idejét, jobban igénybe veszi erőit, mint a transzcendens kapcsolat ápolása. Másrészt viszont az is kitűnik, hogy a teremtő Isten nem féltékeny az ember földi munkájára s nem látja saját uralmát veszélyeztetve azáltal, hogy teremtményét úrrá teszi a természet fölött.

* * *

Ma a munkát úgy tekintjük, mint értékek megvalósítását és célok elérésének eszközét. Az ember és a világ több lesz általa. Az ilyen munkának csak *fejlődő, tökéletesülő világban van helye*. A Szentírás a maga korának nyelvén és világképében közvetíti a kinyilatkoztatást, tehát nem várhatjuk tőle, hogy az egyetemes fejlődés tudományos megállapításaiból bármit is elővételez. A természetes világ különben is csak másodlagos témája. A kinyilatkoztatás arról beszél elsősorban, hogyan tárul ki Isten természetfölötti életjelenségeivel a világ felé, s hogyan teszi meg az emberi történelmet az üdvösség hordozójává. Azt azonban világosan tanítja, hogy az embert időben helyezte el, hogy célját az élete folyamán megvalósított tevékenysége által érje el. Az ember Isten partnere lesz az üdvösség munkálásában. Amit meg kell valósítania, azt a kinyilatkoztatás az Isten országának nevezi. Az embernek azáltal kell eljutnia a krisztusi nagykorúságra, hogy a hitben elfogadja Isten ígéreteit és igyekszik megvalósítani az ő akarátát. Ahhoz, hogy a testből és lélekből álló ember az élet követelményei között hozzá mérhesse magát Isten gondolataihoz, törvényeihez, s hogy alkalma legyen szabadságát a jóra felhasználni, ahhoz bontakozó világra volt szükség. A kinyilatkoztatás fényénél azt állítjuk, hogy Isten tervében az az első, ami magasabb rendű. Az ember végső célja az Istennel fennálló örök életközösség, a természetfölötti boldogság, s Isten a világot olyannak teremtette, hogy alkalmas legyen erre a fölemelésre és alkalmat adjon az embernek a tökéletesülésre. Ezért az életnek csak akkor érezzük igazi értelmét, ha módunkban van valamivé válni és valamit megvalósítani. Az alkotó munka lehetősége és joga ennyire folyománya természetünknek; mégpedig egyéni és társas viszonylatban.

Igazságosság, jóság, szeretet, türelem, gondoskodás, felelősség és még sok más erény csak akkor bontakozhat ki, ha alkalom van rá, hogy a közös cél érdekében összefogjunk, egymásnak átadjuk tapasztalatainkat és értékeljük egymás teljesítményeit.

Mivel egyedül az embernek van célja, azért ő az igazi érték. A munka értéke abban van, hogy kifejezésre jut benne az ember személyes odaadása és a cél felé való törekvése. A lét rendjének a felforgatása minden olyan törekvés, amely magát az embert is eszközzé alacsonyítja le. A rabszolgaság és a kizsákmányolás ezért erkölcstelen. Éppen úgy igazságtalan minden olyan társadalmi berendezkedés, amely egyeseket és tömegeket eleve kizár a munkával járó boldogulás lehetőségeiből; akár azáltal, hogy az anyagi eszközöket nem adja meg, akár pedig azáltal, hogy nem engedi megfelelő szakképesítéshez.

Az ember produktív munkában megéli szabadságát és szellemi nagyságát. Saját gondolatát erőlteti rá az anyagra s ezáltal gazdagabbá teszi magát és a világot. Természetesen a szabadsággal együtt jár a rombolás lehetősége is. Sokszor azért rombol, hogy új erőket próbáljon ki, új formákat alakítson ki, máskor meg egyszerűen a rombolás kedvéért. De hatalma mellett mind az építésben, mind a rombolásban megéli saját végességét is. Egyrészt rászorul az anyagra, onnan veszi táplálékát és ismereteit, másrészt éreznie kell, hogy nem tehet vele, amit akar. Az anyag nem semmisíthető meg és alapvető törvényeit sem lehet megváltoztatni. Minél mélyebbre hatolunk belé, annál nagyobb a kockázat. Ma már ezt is látjuk az atomfizika gyakorlati alkalmazásánál. Az embernek a természethez való viszonya csak akkor marad egyensúlyban, ha a nagyobb tudást nyomon kíséri a nagyobb erkölcsi felelősség. Az atomhasadást és a magfúziót vagy az elektromos agyat egyaránt lehet a jó vagy a rossz szolgálatába állítani.

A tudományos és technikai haladás az értelmes munka gyümölcse. Az ember és a természet viszonyában az eltolódás a szellem felé történik. A technika világában is megfigyelhetjük a változatosságot, a válogatás lehetőségét, a könnyedséget és a disponibilitást. Ezek pedig mind a szellem szabadságának a vetületei. Az ember munkája által kiszabadul a természet kötöttségéből és a világot a saját elképzelése szerint formálja, hominizálja. De mindez nem megy veszély és gyötrődés nélkül. Az átalakítás kínosan megzavarhatja a természet egyensúlyát és a zavar visszahat az élet lehetőségeire. Ma már eleget panaszkodnak az olyan eltolódások miatt, amelyeket a selejt, a szennyeződés, a víz, levegő, napfény hiánya vagy akár a rovarirtó szerek hoznak létre. Nem is beszélve arról, hogy a technikai termelés az egyoldalú gazdagodási vágy szolgálatába állhat, s az igények felfokozásával és új típusok erőltetésével mérhetetlen pazarlást végezhet.

Végeredményben tehát a technika démonja is a munka gyümölcse. A démoni vonás azonban nem magukhoz a technikai eszközökhöz tapad, hanem inkább azok alkalmazásában keresendő, illetve abban az aránytalanságban, amely fennáll a technika által nyújtott nagyság és bőség, valamint az ember hiányos erkölcsi erői és az eszközök használatának meg nem felelő felkészültsége között. Ezért a technika fejlődésével lépést kell tartania a társadalmi szervezettségnek és az erkölcsi felelősségnek.

* * *

A technika démonja tulajdonképpen csak modern áttétele annak a rendellenességnek, amelyet az ember mindig megtapasztalt a munkájában és amelyet a Szentírás az áteredő bűn következményének mond és mint büntetést fejez ki: arcod verítékével eszed a kenyeredet. A Szentírás egyébként már az ember teremtésével kapcsolatban beszél erről a jelenségről, tehát mutatja, hogy a létünkkel összefüggő, alapvető kérdésről van szó. Ha az ember munkájában, alkotásaiban fejezi ki magát és az ilyen tevékenység által tökéletesedik, miért lehet az a szenvedésnek is a forrása? A kinyilatkoztatás azzal adta meg a feleletet, hogy rámutatott az ember ősi állásfoglalására, amellyel visszautasította a kegyelmi rendet s helyette a

természettel fennálló rideg szembenállást választotta. A bűn nem a külső természetet változtatta meg, nem is tette ellenségünké, hanem az ember belső harmóniáját és szabadságának értelmezését befolyásolta. Arról semmit sem tudunk, hogy egy esetleges kegyelmi rendben milyen lett volna a természet meghódítása, a kultúra és a technika kialakítása. Az izmokkal és idegekkel rendelkező ember ott is elfáradt volna munkájában, de nem szabad elfelednünk, hogy van olyan fáradság, amely boldogító, s van olyan biztos cél, amelyért az ember nem sajnálja a fáradságot.

A munka sikertelenségének, vesződtségének, a vele járó kenyéririgységnek és sok más jelenségnek a problémája a hívó embernél visszanyúlik ahhoz a kérdéshez, hogy miért engedte meg Isten egyáltalán a bűnt. De azt is tudjuk, hogy az elméleteknél sokkal fontosabb annak a hangoztatása, hogy Isten mégis ezt a konkrét világrendet és a megváltáson alapuló üdvrendet akarta állandósítani, azért a feltételezések helyett ennek az értékét kell keresnünk. A megváltás alaptörvényét pedig Pál apostol így fogalmazza meg: a bűn elhatalmasodott a világban, de a kegyelem túlradt (Róm 5,21).

Az ember értelmezéséből kiindulva ma az áteredő bűn mibenlétét is könnyebben szemléltethetjük. Gondoljunk például arra, hogyan értelmezi *Heidegger* a konkrét létezést. Az ember nem „valahol térben és időben létezik”, hanem itt van (*Dasein*) és megvan benne a nyitottság és a határtalan képesség a dolgokkal és személyekkel való találkozásra. Az ember azáltal van a világban, hogy meglátja és elfogadja a dolgok értelmét. Az égnek és a földnek, a fának és a virágnak, a hegynek és a völgynek, a nappalnak és az éjszakának megvan az emberi visszhangja. Az ember a szó, név és összefüggés kapcsolatában beszél a dolgokról. Azok kilépnek határozatlanságukból, megvilágosodnak, szint kapnak, hangot adnak, beszélnek, vagyis itt vannak és léteznek. A világnak az ember ad értelmet.

Ez elméletileg így is van. Gyakorlatilag azonban az ember félreismerheti a dolgokat, helytelen összefüggéseket teremt közöttük és tévesen értelmezi őket. Ezért munkája akárhányszor sikertelen vagy éppenséggel rosszakaratának, irigységének, elfogultságának és önzésének a kifejezőjévé válik. Mennyiben beszélhetünk mégis a *munka értékéről a megváltás rendjében*? Illetőleg mi újat hozott a megváltás a bűn örökségével szemben?

Már említettem, hogy a kinyilatkoztatás semmi közelebbit nem akar mondani az úgynevezett paradicsomi állapotról, hanem csak azt tanítja, hogy a bűn elhatalmasodása, az élet szenvedései és a halál mai alakja az ember állásfoglalásának a következménye. A teológusok is sokszor beleesnek abba a hibába, hogy a bűn következményeit egy elképzelt paradicsomi állapottal hasonlítják össze, s ez az elképzelt állapot teljesen sztatikus. Olyan, mintha ott az ember már a célnál lett volna. Pedig Isten eredetileg is olyan világot akart, amely fizikai létében és erkölcsi tekintetben fejlődik, bontakozik, vagyis amelynek igazi emberi története van. Tehát ott is lett volna kísérletezés, kezdeményezés, vezetés, osztozkodás és áldozat. A bűn éppen ezt a dinamikus kapcsolatot zavarta meg, amely fennáll az emberek között, továbbá az ember és a természet között. Mármost a megváltás a konkrét világnak és a történelmi embernek szól, s arra képesíti, hogy ezt a dinamikus kapcsolatot gyógyítsa és tökéletesítse. Az azonban nem volt benne Isten tervében, hogy már az úton levő embernek megadja a cél nyugalmát és teljességét.

Teológiai fogalmakkal élve azt mondhatjuk, hogy a munka megváltottságát az örök Ige emberré-levése és kereszthalála, illetőleg feltámadása oldaláról kell néznünk és megértenünk. Az emberré-levés meggyőző arról, hogy amit az Isten méltónak tartott arra, hogy benne életét kifejezze, annak örök értéke van. Jézus Krisztus testi és szellemi munkában töltötte életét s ezzel igazolta, hogy ez a fáradozás a megszentelődésnek, a tökéletesedésnek, az érdemszerzésnek és az örömnak a forrása lehet. Különösen sokat mond az ilyen kijelentés: „Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, azért én is munkálkodom” (Jn 5,17). Az Atya munkája kétségtelenül arra irányul, hogy ezt a világot célhoz vezesse. Ha megvan a párhuzam az ő munkája és az emberé között, akkor a végső cél szempontjából az emberi

fáradozás nem reménytelen. A megváltottság kegyelmi szempontja pedig azt jelenti, hogy a jelen állapotban az odaadó munka értéke nagyobb lehet, mint egy esetleges paradicsomi állapotban lett volna. Mivel a bűn megrontotta az ember belső harmóniáját, a társas kapcsolatokat és a természettel fennálló viszonyt, azért most több leleményességre, több erőfeszítésre, önuralomra, türelemre, kitartásra, egymás nagyobb megértésére, több önzetlenségre van szükség. A megváltás kegyelmei arra segítenek, hogy ezt az erőtöbbletet megkapjuk. Mivel nagy a kísértés, hogy a munka eredményét önzésre és ártalomra használjuk fel, azért sokkal értékesebb az a magatartás, amely legyőzi a kísértést és embertársai javát keresi. A technika, a kultúra, a civilizáció és a társadalmi szervezettség segítségével valóban el lehetne érni, hogy kevesebb legyen a szenvedés és több az igazságosság, a szeretet és a megelégedés. Ahol a külső haladással együtt jár az erkölcsi tökéletesedés, ott a világ valóban tökéletesedik.

Krisztus kereszthalála és feltámadása azt mutatja, hogy a megváltás a munka fáradságos jellegét és látszólagos sikertelenségét is örök értékévé tette. A fáradság, a veríték az Isten iránti engedelmességnek és az embertársi szeretetnek a próbaköve. Itt dől el, hogy vállaljuk-e emberségünket vagy pedig csak ösztönös vonásokat ragadunk ki belőle. A sikertelenség pedig egyrészt eszünkbe juttatja, hogy a földi célok mellett az örök célt is keresni kell, másrészt figyelmeztet, hogy saját fáradozásunk nem elég az eredményhez, hanem Isten segítségét is kell kérnünk. Krisztus kereszthalála és feltámadása annak a jele, hogy itt a földön latba kell vetni mindent és a jövőt rá kell bízunk a mindenható Istenre. Aki egész életművét átadja neki, az mindent visszkap megdicsőülten és az örök élet kiadásában.

Az alkotó embert még egy kérdés izgathatja. A munkának, a fáradozásnak csak az a célja, hogy jellemünket formálja, egyéniségünket gazdagítsa, a közösséget előbbre vigye és örök erkölcsi érdemek forrása legyen, vagy van eszkatologikus önértéke is? Más szóval: a világ csak küzdőtér, amelyen jogot szerzünk az örök élet javaihoz, vagy az örök élet javai között ott lesznek munkáink eredményei is? A kinyilatkoztatás azzal vigasztalja a halandó embert, hogy „tettei követik a túlvilágra” (Jel 14,13). A kijelentést lehetne úgy is magyarázni, hogy a tettek szubjektív erkölcsi értéke követi. Ha azonban arra gondolunk, hogy az üdvösség az egész emberi személy megdicsőülése, akkor a személytől nem lehet elválasztani azt a tevékenységet, amely kialakulásának eszköze volt. A feltámadt Krisztus viselkedése is azt igazolja, hogy hívő tanítványaiban, az evangélium terjedésében, az istentisztelet és a szeretet intézményesítésében azt kapta vissza, amiért fáradozott. A végleges boldogság mindenki számára csak a legmélyebb személyes igények kielégülése lehet. Természetesen a személyes igényt is át kell tenni az örökkévalóság síkjára, amely éppúgy különbözhet földi kívánságainktól, mint ahogy a gyermek vágyai különböznek a felnőtt érett elgondolásaitól.

Az egyház a kinyilatkoztatás hordozója

Amíg a közfelfogás természetesnek vette, hogy a világi rend isteni elgondoláson és szankción nyugszik, addig nem okozott nagyobb problémát annak az elfogadása, hogy Isten egy intézményt saját akaratának hordozójává tehet. A szervezett vallás mindig és mindenütt úgy lépett fel, mint az istenség képviselője, illetőleg küldöttje. Sőt a közjogi tekintély is visszavezette magát valamilyen isteni intézkedéshez. A pogányságban a dinasztiák mitikus eredete, a kereszténységben „az Isten akaratából való uralkodók” megnevezés képviselte ezt a gondolatot. Ma a szekularizáció világában az általános utalás nem elegendő. Az emberek konkrét bizonyítást követelnek, s ha egyszer természetfölöttiségről van szó, szeretnék látni, hogy mi az a többlet, ami hozzájárul a tudományosan kiértékelt természethez. A felvilágosodás kora óta a teológia érezte, hogy a kinyilatkoztatás lehetőségét, történeti valóságát és felismerhetőségét igazolni kell. Így alakult ki az apologetika, az alapvető hittan, amely a kor tudományos nivóján igyekezett kimutatni Jézus Krisztus isteni küldetését és az egyháznak a tőle való eredetét.

Az apologetikának megvannak a kicsiszolt fogalmai. A kinyilatkoztatást mint Isten természetfölötti beavatkozását, illetőleg kitárulását világosan megkülönböztette attól a megnyilatkozástól, amely szükségszerűen benne van a teremtésben. Isten minden véges létnek a teremtő oka, azért a tapasztalatai valóságból következtethetünk a szükségszerű örök létezőre, Istenre. A katolikus teológia a kinyilatkoztatást továbbá úgy fogta fel, mint Isten *történeti* megnyilatkozását. Isten nem azért szól, hogy különösen felhívja magára a figyelmet, vagy hogy az ember kíváncsiságát kielégítse. A kinyilatkoztatás az első lépés az ember természetfölötti felemeléséhez. Úgy is mondhatjuk, hogy az üdvösség előkészítése. A teológia azt is kifejti, hogy Isten megnyilatkozásai nem összefüggéstelen mozzanatok, nem a történelem érdekességei, hanem annak bizonyítékai, hogy Isten az egész történelmet határozott cél felé tereli. A kinyilatkoztatás igazában azt világítja meg, hogy Isten a történelmet üdvtörténetté tette. Isten belenyúlásának határozott története és történeti fejlődése van. Kezdődik Ábrahám meghívásával, fejlődik és gyarapodik az ő utódainak az életében, s végül a teljes kibontakozását eléri Jézus Krisztusban. Az itt tapasztalható tanításból és Isten tetteiből ki lehet olvasni, hogy mi az ő szándéka az emberrel és milyen az a természetfölötti rend, amelyet az ember céljának nevezhetünk.

A teológia kifejtette a kinyilatkoztatás felismerésének a módját is. Az isteni közbelépésnek megvannak a belső és külső ismertető jegyei, kritériumai. Egy tanítás isteni eredetére következtetni lehet a benne levő tartalomból és az emberi lélekre, erkölcsi érzületre gyakorolt hatásából. A Szentírás magasztos isteneszméje és a Krisztus által tanított erkölcs tisztasága sehol másutt nem található meg az emberi hagyományban. Külső kritériumoknak számítanak azok a tettek vagy jelenségek, amelyek nem magyarázhatók természetes vagy emberi erőkből. Ilyenek a csodák és jövendölések, amelyekkel Isten a küldötteit igazolja. A természetfölötti jelek azt bizonyítják, hogy Isten felelősséget vállalt ezért vagy azért az emberért, tehát annak a szavát, tanítását igaznak kell tartani. Természetesen a csodák és jövendölések nem matematikai tételek. A természettudomány, a lélektan és az ismeretelmélet mindig újabb és újabb ellenvetéseket hozhat a magyarázatuknál. Ezért a hit körüli vita soha le nem zárul. Hozzá kell még vennünk, hogy a kinyilatkoztatás történetiségének igazolásánál a múlt tanúságára támaszkodunk, s ez új problémát vet föl: Hogyan értelmezték régen az úgynevezett természetfölötti jelenséget? Milyen kifejezésekkel foglalták szavakba? Milyen vallási és kulturális környezet előzte meg azok létrejöttét, illetve írásba foglalását?

A probléma felvetéséből is látjuk, hogy a kinyilatkoztatás igazolása nem egyszerű feladat. Főleg akkor nem, amikor tudományos feltételezésre támaszkodva eleve kétségbe vonnak minden olyan állítást, amely a tapasztalati léten túlra mutat. Ezért ma különösen érezzük,

hogy a hagyományos fogalmi rendszerrel bármilyen elméleti világosságot is teremtünk, a gyakorlatban sok eredményt nem remélhetünk. De mindjárt meg is kell említenünk, hogy különbséget kell tenni a hit elméleti igazolása és annak gyakorlati felébresztése vagy továbbadása között. A hittel kapcsolatos tudományos reflexió és elemzés későbbi, mint maga a hit, illetőleg a kinyilatkoztatás. Az üdvösség története konkrét emberi történet volt s a hit mindig „hallásból eredt”, azaz élő emberek adták át egymásnak, illetőleg élő emberek élményeiből született. Ma már hivatalosan is kimondjuk, hogy a kinyilatkoztatás nem elméleti ismeretek halmaza, nem is a Szentírás betűje, hanem maga Isten, ahogy Jézus Krisztusban közénk jött, mint örök Ige és felemelt bennünket saját gondolataihoz, lelkületéhez. Az egyház igazolásánál sem elég azt kimutatni, hogy jogilag visszavezethető Krisztus intézkedéseire, s hogy ő valóban küldetést és biztosítékot adott neki az igazság hordozására. Ma kimondjuk azt is, hogy az egyház nem úgy hordozza a kinyilatkoztatást, mint az egyes emberek és korok lelki szükségleteire alkalmazható tanítást, hanem úgy, hogy minden ember és kor számára aktualizálja Isten jelenlétét, ahogy az Krisztus tanításában és a megváltás művében végérvényes lett. Magától értetődik, hogy a „jelenlét” ismételt vallási fogalom, amely csak a hit közbejöttével értelmezhető. Isten mindig úgy van jelen, mint transzcendens létező, aki egészen más, mint a tapasztalható lét. Végtelen távolságban van tőle és mégis áthatja, benne van, mint végső magyarázat és ok. A vallási jelenlétnél azonban a személyességet hangoztatjuk elsősorban. Isten itt van és mindent maga felé irányít. Párbeszédet kezdett az emberrel, állásfoglalásra készítette, s a vallási szimbólumok ezt a párbeszédet, ezt a személyes kapcsolatot fejezik ki.

Isten a kinyilatkoztatásban olyat ad, ami a természetben nincs benne. Az ember tehát új ismeretnek és új sajátságának a hordozójává lesz. Eszünk a maga erejéből csak azt ismerheti meg, amit a világ adottságai tartalmaznak. Számunkra csak ez az ismeret lehet beszéd tárgya. Ha Isten maga kezd párbeszédet és benső életét tárja ki, akkor annak csak úgy válhatunk részesévé, ha ő maga képességet ad a felismerésre és a kifejezésre. Vagyis a kinyilatkoztatás felismerése nem az emberi tudomány műve. Isten közeledését csak abban a kegyelmi megvilágosításban foghatom fel, amit hitnek nevezek. S itt jutunk el a hagyományos apologetika kiegészítéséhez. Ha a kinyilatkoztatást úgy értelmezzük, mint az üdvtörténet mondanivalóját, akkor abban nem elég csupán a természetfölötti ismertető jegyeket, azoknak a tanítással való összefüggését és felismerhetőségét vizsgálni, hanem történeti valóságnak kell vennem a címzetteket is, akikhez Isten szava szól, akik felfogták és tovább adták. Isten szavának erejére nemcsak az mutat rá, hogy elhangzott, hanem az is, hogy meghallották és követték. Isten személyes kitárulását nemcsak az bizonyítja, hogy bensőséges dolgokat mond el magáról, és hangoztatja az ember meghívását az ő életében való részesedésre, hanem az is, hogy az Isten szeretete szeretetet ébreszt, az ember feléje fordul és igyekszik egész viselkedését akaratához szabni. A párbeszédnek erről az eleven formájáról is lehet ugyan beszélni, de bemutatni csak személyes életnyilvánulásokkal lehet. Innen van az, hogy a hitet nem annyira a könyvek, az elméleti fejtegetések terjesztik, hanem a személyes hatás. Aki úgy él, úgy cselekszik, úgy végzi munkáját, úgy gyakorolja a szeretetet, hogy Istennel eleven hitbeli kapcsolatban van, az akármennyire benne áll ebben a világban, mindig a természetfölötti világnak is tanúja.

* * *

Isten közvetítőkön keresztül adja a kinyilatkoztatást. Az Ószövetség nagy közvetítői Ábrahám, Mózes és a próféták. Isten a meghívás alkalmával olyan jelekben nyilatkozik, amelyek a küldetést eleve meghatározzák. Ábrahám kiválasztásának körülményeit közelebbről nem ismerjük. A Szentírás nem őrizte meg azokat a jeleket vagy látomásokat, amelyek meggyőzték őt Isten beavatkozásának valóságáról. Inkább azt látjuk, hogy az

ígérek teljeseése alapján fogadja el Istent szelleminek, világfelettinek, mindenütt jelenlevőnek és az élet urának. Mózes számára az első beszédes jelkép az égő csipkebokor. Isten a természet erői fölött áll, s úgy akarja magát kinyilatkoztatni, hogy egy népet kisajátít magának. Annak történetében igazolja, hogy ő az emberi üdvösség szerzője. A Sínai hegyen lejátszódó jelenetekben különösen Isten szentsége, kizárólagos tekintélye mutatkozik meg. Az embertől erkölcsi hódolatot követel, a reá irányuló tiszteletnek mentesnek kell lenni a pogányok eltévelyedéseitől, ömelllette más istenséget nem szabad tisztelni. Mózes átéli az Istennel fennálló kapcsolatot, a szolgálat és a küldetés lelki tartalmává válik. A nép úgy látja, hogy arcán mint maradandó csillogás ott van a belső élmény hatása.

A próféták könyvei is beszámolnak azokról a látomásokról vagy jelenetekről, amelyekkel egy-egy küldetés elindult. Izajás, Jeremiás és Ezekiel meghívása egészen személyes kiválasztás. A próféta úgy válaszol, hogy egész életét Isten szolgálatába állítja. A lefoglaltság teljes. Jeremiás olyannak érzi Isten szavát, mint a csontokig ható tüzet, amelyről nem lehet megfeledkezni. Ezért azonosítják magukat a próféták Isten ügyével és szolgálatuk sok egyéni szenvedésnek is a forrása. Megélik a hit és a hitetlenség összeütközését, de nem történeti eszmék formájában, hanem az Isten és emberszeretet eleven kiadásában. Azonosítják magukat Istennel, de szeretik azt a népet is, amely nem akarja meghallani Isten szavát, ezért küldetésük követeli az önfeláldozást, az imát és a vezeklést is.

A közvetítők azok felé fordulnak, akik a kinyilatkoztatás címzettjei. Az Ószövetségben ez a zsidó nép. A kinyilatkoztatás úgy állandósul, hogy mint hitbeli tartalom, ígért és erkölcsi követelmény, egyszóval, mint vallás, egy népnek a szellemi java lesz. A nép már nem azonos a prófétákkal, s nem is a próféták élményével veszi tudomásul a kinyilatkoztatást. Sőt fél az isteni színek közelségétől. Inkább Mózes akarja hallani, nem Istent magát. Később is megvan benne a hajlam, hogy az Isten akaratát emberi hagyománnyal helyettesítse. Az isteni felhívásra adandó választ azonban nem lehet többé elhallgatni. Főleg azért nem, mert a kinyilatkoztatás emberi intézményekben állandósult. A közvetítőknek az is feladatuk, hogy életre hívják az intézményeket. Mózes kialakítja a hivatalos istentiszteletet, a papságot, gondoskodik a kinyilatkoztatás írásba foglalásáról s a népnek olyan politikai és társadalmi szervezetet ad, hogy Isten népének tudja magát. Éppen ez az új történeti jelenség: van egy nép, amely minden érdekével a földhöz van kötve, ki van szolgáltatta más népek támadásainak és mégis egyedülálló küldetéstudatot hordoz. Vallásos meggyőződése az, hogy tanúságot kell tenni az egy Isten mellett, állandósítania kell az ő tiszteletét és a világ előtt meg kell vallania, hogy a történelem igazi irányítója ez a világfeletti Isten. A nép úgy éli meg saját történetét, mint állandó párbeszédet Jahvéval. Amikor parancsainak útján jár, remélheti, hogy Isten békét és áldást ad neki. Amikor csapások érik, tudja, hogy Isten bűnei miatt fordult ellene. Viszont arról is meg van győződve, hogy Isten szövetséget kötött vele, és nem lesz hűtlen ígéreteihez. Gondviselésének nagy megnyilatkozása a Szabadítónak, a Messiásnak az elküldése lesz. Benne Jahve különleges módon kinyilvánítja erejét és jóakarátát. Az Istennel való eljegyzettség a nép igazi vallási öröksége. Igazában nem azzal különböztetik meg magukat a pogányoktól, hogy az igaz Istent tisztelik, hanem azzal, hogy a mindenható Isten *dicsősége lebeg fölöttük*, illetve valamilyen módon áthatja őket.

Az üdvtörténeti közvetítést Jézus Krisztus fejezte be. A befejezés egyúttal a teljesség megadása volt. A prófétákkal mint szolgákkal szemben ő a Fiú, aki már nemcsak Isten üzenetét hozza, hanem maga az üzenet. Azért jön, hogy kinyilvánítsa Istent, mint atyát. Ő állandóan otthon van az Atyánál. Ezért nem sugallatokban kapja tanítását, hanem arról beszél, „amit lát”. Közvetítése teljes: az örök életet adja azoknak, akik hisznek benne. Ezt az örök életet történelmileg érzékelhetővé tette saját feltámadásában. Elénk állította az emberi élet végső célját, a személyiség kibontakozásának teljes lehetőségét, és mulandó életünket biztos otthonba vezette az Atya házában. Ezzel a kinyilatkoztatás elérte teljességét és az

üdv történet is bontakozásának végéhez ért. Többet és újabbat senki nem adhat az ember örök sorsát illetően.

Mi jellemezte őt, mint egyetemes közvetítőt? János evangélista ezt mondja róla: Benne az Ige lett emberré s mi „láttuk *dicsőségét*, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt el” (Jn 1,14). Pál apostol így adja vissza ezt a gondolatot: Jézus Krisztus arcán „felragyogott számunkra Isten dicsőségének ismerete” (2Kor 4,6). Ez a két kijelentés már a feltámadt Krisztusra vonatkozik. Csak akkor lehetett meglátni rajta, hogy beöltözött istenfiúi dicsőségébe. Halála előtt ezt kérte is az Atyától: „Dicsőíts meg engem magadnál azzal a dicsőséggel, amely az enyém volt tenálad, mielőtt a világ lett” (Jn 17,5). Valami azonban földi élete folyamán is kicsillant istenfiúi dicsőségéből, hiszen ugyancsak főpapi imájában mondja: „Én megdicsőítettelek téged a földön, befejeztem a munkát, amelynek elvégzését rám bízta” (uo. 4). Krisztus tehát úgy hordozta és úgy közvetítette a kinyilatkoztatást, hogy az *isten dicsőség jellemzője lett alakjának*. Amikor tehát az egyháznak a vele való kapcsolatáról beszélünk, ezt a vonást nem lehet figyelmen kívül hagyni.

Az egyházat a feltámadt Krisztus alapította, ő adott neki küldetést: „Minden hatalom az enyém az égben és a földön. Menjetek hát és tegyetek tanítványommá minden népet”... (Mt 28,18). A feltámadt Krisztus elégséges igazolást nyújt az egyház mellett és eleve biztosítja a küldetés hatékonyságát. De nem valami természetfölötti mechanizmussal valósította meg tervét, hanem emberségének latbavetésével. Úgy tanított, úgy buzdított, úgy vállalt kezességet, mint ember, és egyben úgy, mint aki egészen az Atya Fia. Az igazság eszközeivel akart meggyőzni és belső kegyelmi segítsége is ilyen természetű: megvilágosít, ráhangol, de nem kényszerít. Hivatkozni szoktunk arra, hogy Krisztus nemcsak megbízatást adott apostolainak az evangélium hirdetésére, és nemcsak szentségeket alapított a kegyelem közlésére, hanem az apostoli megbízatás átélését és gyakorlását külön szentséggel, az egyházi rend szentségével biztosította, így gondoskodott arról, hogy akik a hatalmat kapják, azok valóban az ő akarata szerint használják fel. Ez mind így is van. De még hozzá kell fűznünk, hogy ez csak istenemberi létének átvétele a jogi rendbe. Ő én-je szerint a Fiúnak tudja magát, s amint ő „az Atya által él” (Jn 6,57), úgy azt akarja, hogy művét is az Atya irányítsa. Az igazság az, hogy az egyház kegyelmi berendezkedése mögött a támasz legalább annyira Krisztus *imája*, mint messiási hatalma. Az evangélisták nem emlékeznek meg túl sokszor az imájáról, de annyit megfigyelhetünk, hogy annak legtöbbször missziós, illetőleg egyházi jellege van. Azt akarja, hogy a Miatyánkban az Atyától kérjük Isten országának eljövételét (Mt 6,10). Máskor arra buzdít, hogy kérjük az aratás urát, küldjön munkásokat aratásába (Mt 9,38). Az apostolok kiválasztása előtt az éjszakát imában tölti (Lk 6,12). A kenyérszaporítás után a nép királlyá akarja tenni, mert földi vágyait ki tudja elégíteni, de ő kitér előlük és elvonul imádkozni. Az Atyához fordul, hogy értesse meg a néppel az igazi messiási eszmét (Jn 6,15). Máté (11,25) és Lukács (10,21) megőriztek számunkra egy hálaadást, amely valószínűleg akkor hangzott el, amikor az egyszerű nép megértette gondolatait: „Dicsőítlek, Atyám, hogy elrejtetted ezeket a bölcsék és okosak előtt és kinyilvánítottad a kicsinyeknek”. Az ünnepélyes bevonulás után, amikor a nép valami politikai ízű messiási megnyilatkozást vár, s mivel nem kapja meg, szétoszlik, Jézus ismét az Atyához fordul: „Mit kérek? Azt, hogy szabadíts meg ettől az órától? De hiszen ezért az óráért jöttem a világba” (Jn 12,27). Az utolsó vacsorán Péternek mondja: „Imádkoztam érted, hogy a hited ne fogyatkozzék meg” (Lk 22,31). Főpapi imájában külön könyörög apostolaiért és azokért, akik az igehirdetés nyomán hinni fognak benne. Őket is az Atyának ajánlja, hogy szentelje meg őket az igazságban és gondoskodjék egységükről. Sőt arra kéri, hogy ugyanazzal a szeretettel forduljon felénk, amellyel őt szereti (Jn 17,26). A Getszemáni kertben is imádság keretében vállalja a teljes engedelmességet az Atya előtt, s az engedelmesség arra vonatkozik, hogy áldozatul adja magát népéért. Ebben a nehéz órában tanítványainak is az imádságot ajánlja,

hogyan megmeneküljenek a kísértéstől. Az apostoli igehirdetés úgy emlékezett meg imáiról, hogy „hangos szóval, könnyek között fohászkodott... s engedelmissége miatt meghallgatásra talált” (Zsid 5,7).

A lelki javak tehát az Atyától jönnek. Krisztus azt osztogatja, amit tőle kapott. Mint főpap azonban azonosítja magát népével. Akik hisznek benne, azok titokzatos testének tagjai lesznek, azért joguk van a főnek a sorsában részesedni. Az azonosításnak ez a teljes kifejezése: „Atyám, átadtam nekik azt a *dicsőséget*, amelyet tőled kaptam” (Jn 17,22). A kijelentést kettős értelemben kell vennünk, annak megfelelően, hogy Krisztusban is kétszeres megnyilvánulást láttunk: földi életében kicsillant belőle az Isten Fiának ereje, szentsége, engedelmissége, szeretete. Feltámadása után pedig megnyilvánult rajta a végleges dicsőség. A dicsőség teljes átadása fel van tartva az örök életre. Azokat részesíti egészen örökségében, akiket feltámaszt és maga mellé vesz. Minket itt a földi vándorlásban az érdekel, hogyan közli Krisztus egyházával és annak tagjaival a saját dicsőségét. Ha az ószövetségi nép dicsekedhetett azzal, hogy a „kabod Jahve”, Isten dicsősége fölötté lebeg, az újszövetségi nép még inkább. A kegyelmi erők azonban rejtve vannak, azért a hívő ember közelebbi eligazítást vár. Tudni akarja, hol kell keresni a Krisztus által nyújtott kiváltságot és milyen kötelezettségekkel jár az.

A kegyelmi kiváltságok ismertetéséhez elég néhány alapvető dologra hivatkozni, amelyek hitünk középpontjában állnak. Az egyház küldetését, hivatását, működését csak a feltámadt Krisztusból lehet magyarázni. Az igehirdetés lényege a tanúskodás az ő feltámadásáról, az erőforrás pedig az a tudat, hogy ő mint az „élet szerzője” maradt velünk. Pál apostol még „életető léleknek” is nevezi (1Kor 15). Nemcsak azért, mert a test kötöttsége helyett magára öltötte a szellem dinamizmusát, hanem azért, mert kiárasztotta a Szentlelket és általa gyakorolja megszentelő hatását. Az egyház ebben a tudatban képviseli az üdvösséget az emberiség számára. Isten dicsőségét vetíti bele a történelembe azáltal, hogy a természetfölötti élet sója és kovásza. Isten nem mennyiségi jegyeket bízott rá, amelyeket más is hordozhat, hanem új minőséget, Krisztus művének folytatását. Az egyház istentisztelete nem a tagok hódolatának összessége, hanem részesedés Krisztusnak, a Fiúnak az engedelmisségében és szeretetében, amelyet áldozatával megvalósított. A lelkiület kialakításánál mindig ez volt a felhívás: Ugyanazt a magatartást vegyétek fel, amely megvolt Jézus Krisztusban... (Fil 2,5). A kereszténységnek története folyamán nem érvényesülést, hatalmat és gazdagságot kell keresnie, hanem arra kell rávezetni az embereket, hogy „ne csak kenyérrel éljenek”. A történeti egyház Krisztus „kiüresítésének” állapotát járja, vagyis a szolga alakjában kell teljesítenie kötelességét. Dicsősége tehát csak az lehet, ha a szolgálatban egészen feloldódik. A tanítás tévedhetetlensége, a szentségek hatékonysága, a bűnbocsátó hatalom és a törvényhozó tekintély mind arra való, hogy a szolgálat gyümölcsöző legyen. De a hivatali mechanizmus nem elegendő. Krisztus ezt az ígéretet tette: „Aki bennem marad és én őbenne, az sok gyümölcsöt terem, de nélkülem semmit sem tehetek... Azzal dicsőül meg az Atya, ha sok gyümölcsöt hoztok és az én tanítványaimnak bizonyultok” (Jn 15,4-8).

Krisztus dicsősége tehát mint kegyelmi adomány itt van, de az félreérthetetlenül *feladat* marad: a szolgálat feladata. Az egyház először hívő egyház és csak utána tanúskodó közösség. Engedelmesen hallgatnia kell Krisztus szavára, a hitben őt kell hordozni és ezt a hitbeli meggyőződést továbbadni. De a hit csak üres fogalom addig, amíg nem az élet tetteiben és a személyes magatartásban tükröződik. Az egyház is csak gyűjtőfogalom mindaddig, amíg tagjai és intézményei nem sugározzák a krisztusi életet. Vagyis a kinyilatkozás hordozása nem elvekben, nem kiváltságokban valósul meg, hanem tevékenységben. A test akkor él, ha minden tag osztozik a fő elevenségében. Elméletileg meg lehet különböztetni a tanító hivatalt és a hívő egyházat, de egyedi életében a pápa és a püspök is elsősorban hívő, akinek hitéből kiindulva kell szolgálatát is megvalósítania. A maga körében minden keresztény ez előtt a probléma előtt áll. Hitével Krisztusból él, de ezt a hitet

gyümölcsöztetnie kell azzal, hogy az igazság és a szeretet szolgálatába áll bele. Az ilyen értelemben vett karizma mindenkinek szól: „Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi véghez, mint amilyeneket én cselekszem” (Jn 14,12). Ilyen mondásoknál ne Krisztus csodáira, rendkívüli tetteire gondoljunk elsősorban, hanem a szeretetnek arra az igazán emberi megnyilatkozására, amely az apostol tanítása szerint is a legkiválóbb karizma (1Kor 13,13).

Krisztus ígéretei nyomán bennünket, keresztényeket éltet a remény, hogy az emberi élet nem céltalan és hogy gyarlóságaink ellenére lehetnek igazi erényeink. A Krisztustól kapott dicsőség kicsillan bennünk mindannyiszor, amikor botlásaink fölött őszinte bánatot érzünk, amikor tudunk másoknak is megbocsátani, amikor odaadóan végezzük munkánkat, megértéssel és szeretettel ápoljuk közösségi kapcsolatainkat, amikor vállaljuk a felelősséget családjunkért és a ránk bízottakért, vagy amikor képezzük magunkat és áldozatot hozunk, hogy másokért többet tehessünk, amikor az örök élet reményében türelemmel viseljük a betegséget és a halál óráján is Istennek ajánljuk lelkünket. Ilyen értelemben a kinyilatkoztatás hordozója minden hívő. Teológiai nyelven azt is mondhatjuk, hogy a keresztség és a bérálás szentsége mindenkit részesít az egyház prófétai és papi küldetésében. Krisztus jelenléte a biztosíték, hogy az egész közösség ezt a kiváltságát nem veszi el és nem is kezeli elásott kincs gyanánt. De hogy az egyes tagok mennyire gyümölcsöztetik életükben, az attól függ, hogy milyen személyes odaadással azonosítják magukat Krisztus szolgálatával. A szabad akaratú vállalkozás azt eredményezi, hogy Krisztus dicsőségének hordozása a mi egyéni érdemünk és dicsőségünk is lehet. Isten népe nem névtelen egyedekből áll, akiket befogtak valamilyen közös akcióba, hanem olyanokból, akik személyes szabadsággal élik hitüket.

Szervezett egyház és lelki szabadság

Közösségi élet lehetetlen szervezettség nélkül. A munkamegosztás, az együttműködés, a széthúzó erők fékezése, a közös cél kijelölése és megvalósítása feltételezi az irányító akaratot és az ellenőrző tekintélyt. Minden intézmény egyúttal hatalom is, amely érvényesíti jogait, megkívánja a rendet, az előírások betartását. Mindezt azért, mert az emberek, bármennyire belátják a közös vállalkozás hasznát, hajlamosak arra, hogy külön úton járjanak. Ma a kulturális és technikai fejlődés lehetővé tette a nagyarányú összefogást, de ugyanakkor annyi szállal kötötte egymáshoz az embereket, hogy a tömeghatás kezd nyomasztóvá válni. A legtöbb munkahelyen gépek zúgásában, telefon és írógép lármájában kell dolgozni, s emellett el kell viselni egymás szuszogását, fecsegését vagy örökös panaszait. Ezért szabad időben menekülünk a várostól, munkahelytől, kultúrától és keressük a csendet, a szabadságot. Az ember szeretne ott lazítani, ahol módja van rá, ahol nem büntetik érte, nem vonják le a fizetését. A vallásosság krízisének igen sok esetben ez a lélektani gyökere.

Az Istentől való függés önmagában kevés embernek problémája. A maga módján elismeri az erkölcs kötelező erejét, esetleg fel is sóhajt az Istenhez vagy legalább panaszkodik végzései ellen. A szervezett egyház azonban teher. Úgy érzik, hogy a templom, az ünnep, a szertartás és az intézmények fenntartásával járó anyagi kötelezettség megnyirbálja a szabadságunkat. A történelem folyamán sokszor visszatért a gondolat és ma újra nyomatékot kapott a feltételezés, hogy a kereszténység eredeti elgondolás szerint – ahogy azt pl. a hegyi beszéd tükrözi – egyszerűen a lelkiület kialakítását célozta, rá akarta ébreszteni az embert Isten elismerésére és az emberekkel szemben megnyilvánuló jóságra. A jogi keret, a papság, a dogmák rendszere csak a Római Birodalom jogi rendszerének hatására fejlődött ki. Jézus csak a jámborságot, a szelídséget, a bűnbánatot és a szeretetet akarta.

A személyes szabadság elméleti és gyakorlati kérdése egyaránt foglalkoztatja a pszichológusokat és a szociológusokat. A lélektan meg akarja szabadítani az embert azoktól a gátlásoktól, amelyeket az ösztön, a helytelen társadalmi fejlődés vagy valamilyen szellemi beállítottság előidézett. A szociológia pedig keresi a közösségi életnek azokat a formáit, amelyekben a személy autonómiája és mások iránt való elkötelezettsége egyensúlyban van. A vallás, nevezetesen a kereszténység a világfölközi Istentől való függést tanítja, azonkívül hangoztatja az ösztön alárendelését a lelkiismeret szavának, sőt egyenesen pozitív isteni kinyilatkoztatásra hivatkozik, s annak elfogadását hirdeti. A szabadságot korlátozó tényezők tehát nyilvánvalók. Azt sem lehet tagadni, hogy az emberi tekintély mindenütt visszaélhet a hatalommal és olyan terheket róhat az alárendeltekre, amelyek ésszerűtlenek vagy legalább is korszerűtlenek. Nem csodálkozhatunk tehát, ha ma az ember értelmezéséből kiindulva nekiszögeznek a kérdést az egyházba szervezett kereszténységnek is. Marx óta az elidegenedés általánosan elterjedt fogalom lett, s olyan lélektani irányzatok, mint a Freudé és a Frommé, tudományos magyarázatot akarnak adni a vallásnak, főleg a túlvilági hitnek ilyen hatásáról (*Erich Fromm: Jenseits der Illusionen*, Konstanz, 1967).

Az egyház belső szervezettsége és jogi struktúrája a mi számunkra a hit kérdése is. Ha ugyanis igaz, hogy Krisztus csak jámbor szeretet-mozgalmat indított el és a történeti egyház más lett, mint amit ő akart, akkor kétségbe vonjuk az ő isteni küldetését és istenfiúi erejét, megengedjük, hogy az egyházon belül is csak a gazdasági és társadalmi erők működnek, s azok az ősi adottságot a kor szellemének megfelelően alakítják, mint ahogy pl. a betlehemi karácsony szegénységét a mai fogyasztó társadalom a bőség és a kérkedés ünnepévé változtatta.

Biztos, hogy minden emberi mozgalmában más az eszmény és a megvalósítás. A kereszténységben is más maga Krisztus és más az ő követése. De a szervezett egyház esetében nem arról van szó csupán, hogy egy eszmének ilyen vagy olyan színezetet adtak-e,

hanem arról, hogy Jézus igazi emberi intézményre bízta-e evangéliumának hirdetését és a kegyelem közvetítését. Történelmi magyarázatul még azt szokták felhozni, hogy Krisztus a világ közeli végét és azzal kapcsolatban a sürgős megtérést hirdette. De amikor követői látták, hogy a vég késik, lassan berendezkedtek mint földi egyház.

Az egyház alapításáról több szempontból lehet beszélni. Ha arra gondolunk, hogy a kereszténység megoszlott, kereshetjük, hogyan ismerhető fel Jézus Krisztus valódi egyháza. Melyek az ismertető jelei és hol találjuk meg azokat? Azután feltehetjük az általános kérdést is: Jézus Krisztus az egyén vallásosságát egyáltalán be akarta-e foglalni szervezett közösségi keretbe? Akarta-e bármilyen módon korlátozni szabadságunkat? Végül azt is meg kell kérdeznünk, hogy van-e a hívőnek lelki előnye abból, hogy Krisztus egyházának tagja? Nem inkább hátrányára van-e az, hogy a közösségben mások terhét is hordoznia kell?

* * *

A felvetett kérdésekre lehet kicsiszolt hitvédelmi válaszokat adni, ahogy azt a teológia hagyományosan kidolgozta. Most erre nem törekszem, hanem más utat szeretnék mutatni. Megkísérlem eligazítani a hívőt, aki kezébe veszi az újszövetségi Szentírást, hogy mit figyeljen meg benne az egyház alapítására vonatkozólag. Ez a mód élményszerűbb, személyesebb, mint az egyes tételek elemzése.

Az első meglátásunk az, hogy Jézus nem valami hatalmi vagy érdekközösséget akart maga körül látni, hanem *hívó közösséget*. Tanítványait döntés elé állítja ezzel a kérdéssel: Kinek tartotok engem? (Mt 16,15). Hallgatóitól azt követeli, hogy higgyenek abban, akit az Isten küldött (Jn 6,29). Az utolsó vacsorán az Atya szeretetéről biztosítja azokat, akik elhitték, hogy tőle jött (16,28). A hitnek különleges erőt tulajdonított. A bűnbánó asszonyt azzal bocsátja el, hogy a hite meggyógyította. A haldokló lányáért aggódó apát azzal vigasztalja, hogy a hívőnek minden lehetséges. Aki hittel imádkozik, az meghallgatásra talál. A hit kifejezi az embernek az Istenhez mint atyához való viszonyát és a meggyőződést a megváltás valóságáról. Az apostoli tanításban a hit már olyan azonosulás Krisztussal, hogy ő feltámadt valóságában bennünk lakik (Ef 3,17). A hívők nem rejthetik véka alá hitüket. A bennük levő világosságot Isten gyűjti meg, és azt akarja, hogy az fényt és ízt adjon a világnak. Nem mesterséges fényről van szó, nem is hangulatvilágításról, amely csak az érzelmek felkeltésére való. Az egyházi közösség azáltal világít, hogy Krisztust követi jótettekkel és az örök élet reményével. A hit elsősorban annak megvallása, hogy Jézus feltámadt a halálból és biztosított bennünket az örök élet létéről. Azóta a feltámadás erői itt működnek a világban, tehát bízhatunk abban, hogy egyszer végérvényesen kialakul az Isten országa. Az apostolok arra kaptak parancsot, hogy ezt a hitet hirdessék minden teremtménynek. A hit tárgyát és mértékét így határozza meg: „Tanítsátok őket, hogy tartsák meg mindazt, ami parancsoltam nektek” (Mt 28,20). Az apostolok és utódaik tehát nemcsak közvetítői lesznek a Krisztustól kapott hitnek, hanem ellenőrzői is. Aki elveti, vagy megmásítja a hitet, azt ki lehet zárni a közösségből. A hit továbbadásával tehát adva van a tekintélyi elv is.

Az egyháznak szeretet-közösségnek kell lennie. Krisztus külön hangsúlyozza: „Arról ismernek meg benneteket, hogy a tanítványaim vagytok, ha szeretitek egymást” (Jn 13,35). A szeretet gyakorlása tehát hitvallás és példaadás. De ez a szeretet nem földi érdekszövetség. A befelé irányuló szeretetnek nyitottnak kell lennie a kívülállók felé is. Csalódott emberek szájából sok panasz hangzik el a keresztény összetartás és segítség hiánya miatt. Itt a megoldás csak az lehet, ha előbb mindenki adni akarja a szeretetet, nem kapni. Azután az egyház szervezetében, a hivatalok gyakorlásában el kell kerülni minden olyan visszaélést vagy látszatot, amely ellenkeznék Isten gyermekeinek alapvető egyenjogúságával és azzal a követelménnyel, hogy annak kell több szeretetet kapnia, aki jobban rászorul. Krisztus azt

akarta, hogy a szeretet határozza meg kifelé is az egyház dinamizmusát. Ma úgy mondjuk, hogy az egyháznak ki kell tárulnia a világ felé és részt venni minden olyan vállalkozásban, ami enyhíti a testi és szellemi nyomort s az embereket boldogabbá teszi. Az evangéliumnak a szeretet gyakorlásával kell hitelt szerezni.

Krisztus imádkozott azért, hogy egyházában maradjon meg az a szeretet, amellyel az Atya őt szerette (Jn 17,26). A kegyelmi adomány azonban csak segíti az embert a jóra, de nem szünteti meg a bennünk levő rosszra való hajlamot. Az egyház történetében is találunk jelenségeket, amelyek nem éppen a szeretet megnyilatkozásai voltak: keresztes háborúk, inkvizíció, eretnekek üldözése, fényűzés stb. Krisztus előre látta, hogy mindig lesznek botrányok, ennek ellenére tudta, hogy az egyház a szeretet gyakorlásával is tanúskodni fog mellette. Mióta kifejlődött az egyház jogrendje, mindig akadtak, akik szembeállították egymással a jogi és a szeretet-egyházat. Kétségtelenül voltak helyek és idők, amikor a jogi színezet erősebb volt, de nem szabad elfelednünk, hogy a szeretet gyakorlása is megköveteli a tekintély közbelépését. Főleg ha arra gondolunk, hogy a szeretet légköréhez meg kell fékezni a nyugtalanokat, munkára kell szorítani a resteket és áldozat vállalására az önzőket. A módszert az Atya irgalmas, de mindig serkentő szeretetéből kell kölcsönözni.

A szervezett egyház gondolata benne van Jézus különféle intézkedéseiben. Az ószövetségi tizenkét törzs mintájára tizenkét apostolra alapítja egyházát. Péter személyében főt rendel följük és felvérteti őket hatalommal: aki titeket hallgat, engem is hallgat, aki titeket megvet, engem vet meg... Apostolai lesznek a hivatalos tanítók, akik a Szentlélek segítségével tesznek tanúságot mellette. Felhatalmazza őket oldásra és kötésre, azaz törvények hozására és a bűnök megbocsátására, rájuk bízva az istentisztelet alakítását és népének vezetését. A hatalom gyakorlásában ajánlja nekik az alázatot, egyszerűséget, szelídséget: aki kiváltságot kap, az legyen a többiek szolgája. Krisztus ebben a szervezett egyházban akarja továbbadni azt a kegyelmet és szeretetet, amelynek közvetítését az Atya rábízta. Amikor valaki az egyháznak, Krisztus misztikus testének tagja lesz, vállalnia kell az együttműködést. Tehát egyáltalán nem keresztény gondolat az, amely emlegeti, hogy elfogadja Krisztus szép gondolatait, de a történeti egyházzal nem azonosítja magát. Az egyház története a kegyelem kiáradása mellett valóban emberi történet is. Megtalálható benne a botrány, az elklerikalizálódás, elidegenedés és mindenféle emberi gyengeség. De aki a múltban és a jelenben csak a rosszat veszi észre, az minden bizonnyal elfogult. Különböző nem titok az sem, hogy a kritikai hajlamba mindig belevegyül egy jó adag gőg vagy ellenszenv. Krisztus azért jött, hogy a bűnösöket, a gyarló embereket hívja bűnbánatra és megigazulásra. Az egyház ezt a képet hordozza magában. Mint szervezet, maga is küzd az örök igazságnak és az idők követelményeinek az összeegyeztetésével, továbbá az isteni követelménynek és az emberi ösztönösségnek az egyensúlyba hozásával.

Az apostolok így fogalmazták meg az isteni parancsot. Aki hisz és megkeresztelkedik, az üdvözl, aki visszautasítja a hitet, az kiteszi magát a kárhozat veszélyének. Tudták azt is, hogy a hit kellő felajánlása nem könnyű dolog. Az egyház nem maga Krisztus: sem beszédének meggyőző erejét, sem karizmatikus hatalmát, sem szeretetének tisztaságát, sem türelmét nem tükrözi teljesen. Az egyház ige hirdetését mindig gyengíti a tagok tudatlansága, kényelme, következtelensége és nem egyszer képmutatása. A hívőnek viszont látnia kell, hogy Krisztus a tagok üdvét nem tette függővé a vezetők kényétől, kedvétől. Isten mindenkit jóakarata szerint üdvözít és gondviselésével helyre tudja hozni azt is, amit az emberek elrontottak. Végül meg kell látnunk, hogy Krisztus azonosította magát az egyház egész struktúrájával: kegyelmi berendezésével, jogrendjével, a benne végbemenő istentisztelettel és a világban megvalósuló küldetésével. Ezért az egyház a maga egészében nem térhet téves útra, nem lehet hűtlen hivatásához és tanúságtétele nem maradhat eredménytelen. Jogi arculata soha nem lehet olyan rideg, hogy megfélemedje a szeretetről, s megbocsátó szelídsége sem lehet olyan elnéző, hogy napirendre térjen a bűn fölött.

* * *

Jézus Krisztusnak az *egyház iránt való elkötelezettsége* különösen kiolvasható az evangéliumokból. A szinoptikusok és János előadásában ezen a vonalon is megtaláljuk a fejlődést, a mélyebb megértést. A szinoptikusoknál az egyház képe a sziklára alapított ház, a vendéglátó asztala, a megművelt szántóföld és szőlő, a halászok biztos kézzel vezetett hálója. De a tárgyi hasonlatok mellett a családi élet személyessége és bensősége is jelentkezik: „Aki megteszi Atyám akaratát, az nekem testvérem, nővérem és anyám” (Mt 12,42). János ezt a személyes kapcsolatot még jobban kifejti: az egyház Jézus nyája, amelyért életét is odaadja. Közte és a tagok között olyan benső életkapcsolat van, mint a szőlőtő és a vesszők között. Az övéire irányuló szeretet annyira eleven, hogy ilyen követelménnyel áll elő: maradjatok énbennem, az én szeretetemben, s akkor én is bennetek maradok. Mivel ő a Fiú, azért a hozzá nőtt közösséget beemelheti a Szentháromság életközösségébe. A Szentlélek kiárasztása biztosítja a tagok egymás közötti egységét és az Atyával fennálló egységet. Pál apostol az egyháznak ezt a természetfölötti képét a fej és a test hasonlatával illusztrálja. Krisztus a fő, az egyház a misztikus test, amelynek eleveenségét a Szentlélek jelenléte biztosítja.

A képek azonban eszkatologikus célzatúak, vagyis olyan valóságot jelentenek, amely csak az idők végén, illetőleg az örök életben valósul meg teljesen. Benső, láthatatlan, kegyelmi formában ugyan már most megvan mindez, sőt a hatása is érezhető, de a benső gazdagságot itt még „törékeny cserépedényben hordozzuk”. Az egyház útban van ahhoz az állapothoz, hogy a feltámadt Krisztust tükrözze. Aki elfogadta a hitet, annak ebbe a fejlődésbe kell beleállnia. Saját maga tökéletesítésével és külső tevékenységével segítenie kell „az egész test növekedését a szeretetben” (Ef 4,16).

Az egyházzal szóló kijelentések és képek mélyebb megértését az apostolok korának eseményei segítették elő. A szent iratokban meg is találjuk a fokozatos elmélyülést. Az egyház elszakadt az ószövetségi zsidóságtól, tehát megértette, hogy önálló történelmi utat kell járnia. A pogányok belépése viszont szükségessé tette a külső egység megteremtését is. A jeruzsálemi üldözés megmutatta, hogy az ellenfelek támadása is előbbre viheti az egyházat. A menekülők szétvitték az evangéliumot és új pogány környezetben, új nyelven, új szokásokkal kellett megfogalmazni a közös hitet. Saul megtérése igazolta, hogy Krisztus a mennyben is megmaradt nyája pásztornak, azonosítja magát vele és az üldözőből is apostolt csinálhat. A megtérések, az erkölcsi törvények megtartása, a szeretet gyakorlása és karizmatikus erők pedig igazolták, hogy az ember a hiten keresztül, Krisztus és a Szentlélek közvetítésével valóban eljuthat az Atyához. Akik így átérték az egymáshoz való tartozásukat, azok nem érezték, hogy terheket vettek magukra. Inkább az volt a meggyőződésük, hogy magasabb rendű életre kaptak hivatást. Ez csendül ki az Efezusi levél bevezető soraiból: „Áldott legyen az Isten, Urunk Jézus Krisztus Atyja: Krisztusban minden lelki áldással megáldott minket fenn az égben. Őbenne választott ki bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből arra rendelt, hogy... gyermekeivé legyünk” (1,3-4).

* * *

Amikor a teológiai könyvek történetileg akarják igazolni az egyházat, alapítását visszavezetik Krisztus tanításához és tudatos intézkedéseihez. A teológiai igazolásnál pedig hivatkoznak Krisztus kereszttáldozatára és feltámadására, mint a megváltás kegyelmeinek forrására. Az evangéliumokban azonban még van egy értékes vonás, amely az egyház alapítását összhangba hozza Krisztus igazi énjével, fiúságával. Ő úgy tanít, úgy cselekszik, úgy szenved, úgy hal meg és támad fel, *mint a Fiú, aki az Atyából él*. Tanítására azt mondja,

hogy nem az övé, hanem az Atyáé, a csodákat nem ő viszi véghez, hanem a benne lakó Atya, életével nem a maga dicsőségét keresi, hanem az Atyáét. Különös lenne, ha művének véglegesítéséből, az egyház alapításából kimaradna az Atyára való hivatkozás. Amikor még ószövetségi kifejezésekkel prédikált és Isten országáról beszélt, annak eljövételét is az Atyától kérte (Mt 6,10). Lukács (6,12) megjegyzi, hogy az apostolok kiválasztását megelőző éjszakát „Isten imádásában töltötte”. A hit adomány jellegét azzal jelzi, hogy csak az szegődhet melléje, akit az Atya vonz (Jn 6,44).

Pétert arra választja ki, hogy helyette legyen pásztor a nyájnak. Hivatalához különleges segítségre lesz szüksége, hiszen az ellenség támadásai elsősorban ellene irányulnak. Ezért kéri az Atyát, hogy Péter erős legyen s hogy testvéreinek is támaszul szolgáljon. Mivel az egyház Krisztus szeretetében oszthatatlan, jogunk van feltételezni, hogy imája mindenkire vonatkozik, aki hatalmat és küldetést kapott ebben a közösségben. Bele kell értenünk a szülőket is, akik gyermekeik számára a hit közvetítői és biztosítékai.

Főpapi imájában ránk maradt annak bizonyítéka, hogy az egyház állandó tárgya az Atya és a fiú párbeszédének. Krisztus mint fiú földi működésével megdicsőítette az Atyát; élete befejezéséül kéri a maga számára is a megdicsőítést. Ennek csak egyik része lesz a feltámadás. A másik része a megváltás művének állandósulása az egyházban. Ebben az imában az apostolok úgy szerepelnek, mint akiket az Atya adott neki. Most mintegy visszaadja őket az Atyának. Különleges gondviselésére bízta őket, hogy „örizze meg őket a gonosztól és szentelje meg őket az igazságban.” Felhossa érdemüket is az Atya előtt: befogadták a tanítást, amelynek végső forrása az Atya és elfogadták, hogy Krisztus tőle jött. Végeredményben tehát itt is csak azért imádkozik, hogy a hitük erős legyen, hiszen csak úgy adhatják tovább.

A hívek számára az egység adományát kéri: azt az egységet, amely vetülete az Atya és a Fiú egységének. Ez nem merül ki a tanítás azonosságában, hanem magába foglalja a szeretetet, a kultusz és a szervezet egységét. Az egyház egész életének kell tükröznie, hogy Krisztus testének tudja magát. Ez az egység az Atya szeretetének jele lesz; annak a bizonyítéka, hogy az Atya a hívők közösségére ugyanazzal a szeretettel tekint, amellyel Krisztust szereti (17,23). Az érdemük az, hogy a hitben elfogadták Krisztust az Atya küldöttének. Krisztus mint főpap nemcsak „hivatalból” imádkozik a mindenkori hívőkért. Emberségét nem fogta korlátok közé az ösztönösség, az önzés és a fásultság. Ő szeretetből vállalta küldetését és ez a szeretet örök. Hiányoznék személyének a „teljessége”, ha nem lehetne együtt azokkal, akikért áldozatul adta magát. Ezért akarja, hogy akiket az Atya neki adott, mindörökre vele együtt legyenek és osztozzanak dicsőségében. Akkor nyilvánvaló lesz, hogy átadta nekik istenfiúi dicsőségét (17,22), amely már itt a földön is kíséri őket. Megnyilatkozása benne van a hitből fakadó életben, a bűn kerülésében, a szeretet gyakorlásában és az imádságban.

Az imádkozó főpap kezdettől fogva vigasztalása volt az egyháznak. Főleg azért, mert tudták, hogy könyörgése nem ért véget halálával. Olyan főpapunk van, aki a Fölség trónjának jobbán ül a mennyben, mint papi szolgálója a szentélynek, az igazi sáternak, amelyet az Úr emelt” (Zsid 8,1).

* * *

Ha így az evangélium adatain keresztül követjük azokat a mozzanatok, amelyeken keresztül Krisztus az egyházat megalapította és a kegyelmi rend hordozójává tette, nem nehéz meglátni, hogy az ember transzcendens igényének a kielégítését tartotta szem előtt. A transzcendens igényt különféle filozófiák másképpen magyarázzák. A materialista irányzat csak személytől személyig, illetőleg az egyéntől a közösségig terjedő transzcendenciát ismer el: az egyén kilép magából és kapcsolatot keres másokkal. A keresztény filozófia a szellemi nyitottságot veszi alapul. Értelmünk nyitva áll minden előtt, ami megismerhető, akaratunk

bírní szeretne minden értéket, ami egyáltalán létezik, változatlan énünk pedig olyan személyes támaszt keres a szeretetben, amely nem szűnik meg. Krisztus azért alapította az egyházat, hogy az Isten országát hirdesse és munkálja, illetőleg annak légkörét a hitben, reményben és a szeretetben elővételezze. A hitben megismerem, hogy az egyházi jogrend alapja a feltámadt Krisztus akarata, a kegyelemközlő szertartásokban az ő ereje működik. Aki kedves hozzám és áldozatot hoz értem, az őmiatta teszi, hasonlóképpen én is Krisztusnak válaszolok, amikor felelősséget érzek mások iránt, vagy amikor a közös istentiszteletben tanúságot teszek megváltói szerepe mellett. Ezekben a relációkban az élet kiszélesedik. Az embertársi viszonyhoz hozzá kapcsolódik a természetfölötti világ hívása és ígérete, amit Jézus Krisztus így szemléltetett: ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok velük (Mt 18,20).

Az egyházhoz való tartozásnak tehát megvan a konkrét hitbeli tartalma és jelentősége. A természetfölötti kapcsolat azonban nem szorítja ki a helyéről az emberi adottságokat, s még csak nem is változtatja meg őket. Ami emberi bennünk és az egyházban, azt nekünk kell hozzámérni a hithez, és a hit világánál nemesebbé, emelkedettebbé tenni. A közösség állandóan eszünkbe juttatja, hogy amivel magunknak és az embereknek tartozunk, azzal Krisztusnak tartozunk. A természetfölötti motívum hozzásegít a nagyobb összeszedettséghez, önmagunk ellenőrzéséhez. Így a lelkiismeretes munka lehet Krisztus igája, a bajok elviselése lehet Krisztus terhe, a betegre fordított türelem vagy megbocsátás lehet a Krisztus iránti szeretet próbatétele, a felbonthatatlan házasság az ő hűségének követése, a vasárnapi misén való részvétel a vele való találkozás helye. Az egyházi reformok arra valók, hogy kiküszöböljék azokat a zavaró mozzanatok, amelyek ellentétben állnak a hitbeli tartalommal. Az ilyen fáradozás megéreztet valamit Krisztus mondásából: az igazság szabaddá tesz titeket (Jn 8,32).

A szentírás kiaknázása

Az ószövetségi könyvek olvasása

Az egyház hitigazságként vallja, hogy az ó- és újszövetségi Szentírás minden könyve egyformán sugalmazott, tehát isteni kinyilatkoztatást tartalmaz. Az Ószövetség értékelését megtaláljuk Jézus Krisztusnál. Bizonyítéknak hozza fel saját küldetése mellett (Jn 5,39), kijelenti, hogy nem eltörölni akarja a régi törvényt és a próféták írásait, hanem tökéletesíteni (Mt 5,17). De éppen a tökéletesítés emlegetése jelzi, hogy valami újat és értékesebbet szándékozik adni. Péter (II,1,21) tanítja, hogy az ószövetségi könyveket a Szentlélek sugalmazására írták. Pál is az Ószövetségre gondol, amikor azt írja, hogy „minden írás, amelyet Isten sugalmazott, jól használható a tanításra, az érvelésre, a feddésre, az igaz életre való nevelésre” (2Tim 3,16). Viszont éppen Szent Pál mondja ki a legkövetkezetesebben, hogy az ószövetségi törvény kötelező ereje megszűnt azok számára, akik Krisztusban hisznek. Az csak előkészület volt a Megváltó eljövetelére, a kiskorú gyermeket vezette addig, amíg Krisztusban elérte a nagykorúságot (Gal 2-4). Az Újszövetség az erkölcsi követelményeket sehol nem azzal támasztja alá, hogy „írva van”, hanem Krisztus követéséből és az ember istengyermeki hivatásából vezeti le őket. A tízparancsolatot sem azért emlegetjük, mert benne van az ószövetségi könyvekben, hanem azért, mert a természeti törvény megfogalmazását látjuk benne.

Az Ószövetség tehát nem lehetett sem a hitnek, sem az erkölcsi életnek, sem az egyházi életnek a mértéke. Viszont az egyház nem vetette el úgy, mint Markion és követői a második században. A megbecsülés oka az volt, hogy az ószövetségi szent könyvek a Krisztusra vonatkozó kinyilatkoztatást készítették elő, illetőleg *bemutatták azt az üdvtörténetet*, amely Krisztushoz vezetett. Az egyes hívő azonban, aki benne él a keresztény gondolatvilágban, az Ószövetség sok helyét idegennek érzi, sőt joggal megkérdézi, hogyan származhat ilyen vagy olyan kijelentés, sugallat az Istentől. Gondoljunk például olyan felszólításokra, hogy Izrael fiai a harcban irtsanak ki mindenkit, felnőttest, gyermeket, aki a kezükbe akad. Hasonlóképpen ellenkezik keresztény lelkiületünkkel az a sok átok is, amelyet a zsoltárok az imádság keretében az igaz ember ellenségére kimondanak. Emellett aztán az egyes történetek sem éppen épületesek: inkább az emberek gonoszságát mutatják be, nem Isten intézkedéseit. Van-e tehát lelki haszon abból, ha a keresztény ember az Ószövetséget is forgatja, illetőleg tanulmányozza?

Minden könyv megértéséhez szükséges tudnunk, hogy mi volt a szerző szándéka és milyen körülmények között keletkezett maga a könyv. A kereszténység meggyőződése szerint a Szentírás a kinyilatkoztatást tartalmazza. De meg kell jegyeznünk, hogy Isten első lépésként nem írásban adta a kinyilatkoztatást, hanem emberi történetben: először Ábrahámnak és utódainak életében, azután Jézus Krisztus életében. A szent könyvek azt tartalmazzák, amit az egyes szerzők a Szentlélek sugalmazására ebből az eleven történetből leírtak. Úgy is mondhatjuk, hogy Isten az *üdvösség történetét hozta létre* és abból keletkezett a könyv. Az Ószövetség azokról az üdvtörténeti eseményekről ad hírt, amelyek a zsidó nép körében játszódtak le a Krisztus előtti korban. A természetfölötti jelek meggyőzték az embereket arról, hogy Isten belenyúlt az életükbe, s hogy neki határozott célja van a történelemmel. Az események szemlélete elvezette őket a hitbeli tapasztaláshoz. Megtanulták, hogy felismerjék Isten nagy tetteit és azokból következtessenek kilétére, sajátságaira és az ember iránt való magatartására. Ezt a meggyőződést koruk nyelvén, koruk

vallásos színezetében fogalmazták meg, adták tovább és foglalták írásba. A Szentírás keletkezésének tehát megvannak a természetfölötti és az emberi előzményei.

A kinyilatkoztatás történetiségéhez hozzátartozik az is, hogy Isten *fokozatosan* ismertette meg magát, fokozatosan bontakoztatta ki terveit. Ezért az ember válasza is fokozatos. Amikor még keveset ismer meg belőle, kevésbé alkalmazkodik követelményeihez. Ábrahám annyi kinyilatkoztatást kap, hogy Isten nem azonos a régi bálványokkal, ő nincs helyhez és időhöz kötve, mindenütt jelen lehet az ember számára, tud jutalmazni és büntetni. A pogány hagyományokból jött Ábrahám a különleges jelek hatása alatt és az ígéretek teljesevése miatt mindezt hittel fogadja, bízik is Istenben, de nem várhatjuk tőle, hogy ennyi kinyilatkoztatás után az erkölcei is olyanná váljanak, amelyet később Krisztus hirdetett. Többnejűségben él, hajlandó volna az emberáldozatra is és azt várja Istentől, hogy legyen barátja jóakaróinak és ellensége ellenségeinek. Ezt még könnyen megértjük, de a probléma akkor kezdődik, amikor olvassuk, hogy Isten maga ad utasítást a szolgálónak és gyermekének elűzésére. Pedig ez a szolgáló az akkori szokás szerint az ő felesége, a gyermek pedig az ő fia. Vagyis úgy érezzük, hogy a kegyetlen tettet Isten kezdeményezi, illetőleg jóváhagyja (Ter 21,12).

Még feltűnőbb dolgokkal találkozunk Mózes és József könyveiben. Az ígért földjének elfoglalásánál többször szó van arról, hogy Isten maga kívánja az ott lakó pogányok teljes kiirtását. Máskor a sereg vezére ilyen fogadalommal indul harcra: Ha a kezembe adod a várost, eltörlöm lakóit a föld színéről. Az Egyiptomból való kivonulás előtt pedig ismételtelen azt olvassuk, hogy Isten maga keményíti meg a fáraó szívét, s mikor az ellenszegül Mózes felhívásának, Isten keményen bünteti nemcsak őt, hanem a népet is. Miért büntet, ha tőle van a szív keménysége? Pál apostol ezt a jelenetet a Római levélben (9,14-24) annak illusztrálására hozza fel, hogy Isten abszolút úr, adományait szabadon osztogatja s az embernek nincs joga felelősségre vonni őt. De az apostol itt csak egy részleges kérdést akar megvilágítani, s nem az ószövetségi helyet teológiailag értelmezni, azért megelégszik annak kifejtésével, hogy ha Isten megkönyörül vagy nem könyörül valakin, nem történik igazságtalanság. Ha a bűnös embert bünteti, az jogos, ha kegyelmet ad neki a megtérésre, azt is mindenkitől függetlenül teheti. Szent Pálnak ennyi okoskodás elég volt a felvetett probléma megoldásához, de a fáraó esetében mégis többről van szó. Miért mondja a szöveg, hogy Isten maga keményíti meg a szívét? Úgy látszik, mintha Isten rosszat tenne, hogy jó jöjjön ki belőle. Ugyanez a helyzet az említett háborús vállalkozásoknál is. Isten azt akarja, hogy az ígért földje a Jahve-tisztelet otthona legyen, azért a pogányokat ki kell pusztítani? Ennyire különbözik az ószövetség Istene Jézus Krisztus Atyjától, aki a megbocsátást hirdeti és az ellenség szeretetét is megköveteli?

* * *

Ezeket a helyeket nem érthetjük meg, ha nem vesszük figyelembe az *üdv történeti előadásmódot*. Itt három dologra kell gondolnunk. Először arra, hogy az Ószövetségnek *nincs kicsiszolt teológiai kifejezőmódja*. Nagyon sokszor nem tesz különbséget Isten mint végső ok és a természetes okok között. Amikor Isten abszolút uralmát akarja jelezni, úgy beszél, hogy minden tőle van: a természeti események, az ember jó és rossz gondolkodásmódja egyaránt. Másodszor meg kell látnunk, hogy a Szentírás *történeti távlatban* beszél Isten tetteiről és intézkedéseiről. Isten konkrét történeti emberek életében mutatta meg akaratát. Az Ábrahámnak adott ígért a törvényes gyermekekre, Izsákra vonatkozott. Hágár és Izmael eltávolítása érthető Ábrahám akkori erkölceiből. A családfő teljes hatalommal rendelkezett övéi fölött. Isten tehát felhasználta Ábrahám tettét gondviselésének megvalósítására; mint később Jákob ravaszságát is. A későbbi szemlélet pedig egyenesen Isten akaratát látja benne. Izsák feláldozásának története szintén magán viseli az epikai elbeszélés sajátosságait. Mezopotámiai környezetben a gyermek feláldozása nem volt szokatlan jelenség. A szerzőt itt

csak Ábrahám hite és engedelmessége érdekli, továbbá az a gondolat, hogy Isten a választott népnek nem engedi meg az emberáldozatot. Ezt az igazságot fejt ki párbeszédese formában.

A későbbi események láncolatából a zsidó népben kialakul a hitbeli meggyőződés, hogy Isten nekik akarja adni az ígéret földjét, s vallásukat el akarja különíteni a pogányok bálványimádásától és erkölcstelen kultuszától. Akik elfoglalták az ígéret földjét, azok koruk szokása szerint jártak el. A teljes kiirtás és a „hetedízig való büntetés” együtt járt a kor szellemével. A zsidóknál ehhez még hozzájárult az a tudat, hogy a pogányokat vallásos hitük érdekében üzik el vagy irtják ki. Mivel a kizárólagos Jahve-kultusz Isten akarata, azért azok az eszközök és módok is megfelelnek akaratának, amelyeket az ő korokban természetesnek tartottak. Ma úgy mondhatjuk, hogy amit Isten eltűrt vagy titokzatos gondviselésében megengedett, azt úgy fogták fel, mint pozitív akaratát. Később ez a harcias erkölcsan szelídebb lesz. A MTörv 20,10 már úgy intézkedik, hogy ha egy város ellen harcba indulnak, először szólítsák fel őket a békés megadásra. Ha engedelmeskednek, legföljebb kényszermunkára használhatják őket, de nem kell kiirtani. Harmadszor tudnunk kell azt is, hogy a régi ember szerette a *konkrét előadásmódot*. Amit Mózes küldetésének tudatában a népnek előírt, azt mind úgy fogták fel, mint Istentől közvetlenül kapott törvényt. Ezért ismétlődik minduntalan ez a kifejezés: Jahve ezt mondta Mózesnek... A későbbi sugalmazott író ezzel csak a törvény szent voltára, és az isteni szankcióra mutat rá, de nem akarja állítani, hogy közvetlenül Istentől van. Mózes kapott közvetlen parancsokat, de amellett kodifikálta a régi jogszokást és a környező népektől átvett törvényeket is, s ezek alkalmasak voltak arra, hogy a vallási fejlődésnek azon a fokán rendezzék a nép életét. Sőt a későbbi törvényeket is Mózes nevével és tekintélyével hozták kapcsolatba. Feltűnő példája ennek a Második törvénykönyv. Jézus Krisztus a válással kapcsolatban megteszi a megkülönböztetést Isten és Mózes között: *Mózes a szívetek keménysége miatt engedte meg a válást* (Mt 19,8).

Az úgynevezett átok-zsoltárokat sem magyarázhatjuk abból a lelkiülből, amelyet Jézus Krisztus megkívánt követőitől. Az Ószövetségben még kezdetleges a kinyilatkoztatás, az istenfogalom, az erkölcsan és főleg az egyetemes felebaráti szeretet. A hitbeli elkülönülés, a pogány határból való menekülés és a kiválasztás magával hozta azt a meggyőződést, hogy a nép és a vallásos ember valamiképpen azonosította magát és érdekeit Isten ügyével. A szeretet törvénye csak azokra terjedt ki, akik Istenhez tartoztak. Mivel pedig a túlvilági igazságszolgáltatást nem ismerték, önként következett, hogy Istentől ebben az életben kell a jutalmat várni. Az igaz ember élete csak akkor lehet békés és boldog, ha Isten megalázza és lehetetlenné teszi ellenségeit. Ezek az imádságba belekeveredett átkok tehát nem a nyers bosszúnak, nem is az ártó lelkiülből a megnyilatkozásai, hanem menekülés az isteni igazságszolgáltatáshoz, de olyan módon, amely Krisztus evangéliumához mérten nagyon is emberi. Belejátszott az egyéni fájdalom, a nacionalizmus és az élet rövidségének tudata. Ha még azt sem érzük meg, hogy ellenségünk elveszi büntetését, akkor mi öröm marad az életben? Különben nem kell bizonyítani, hogy mennyire nem könnyű nekünk sem kivetközni az ösztönösségből ezen a téren, pedig előttünk már világít Krisztus példája, az örök élet ígérete és az egyetemes szeretet parancsa. Az Ószövetség fogyatékoságaiban azt kell meglátnunk, hogy Isten a kinyilatkoztatást mennyire hozzámerte az emberhez, illetve az ember kulturális fejlődéséhez. Isten országa ajándék, de mégis a történelemből nő ki.

Végül meg lehet kérdezni, hogy miért kerülhettek bele a Szentírásba olyan érzéki történetek, mint Lót lányainak a vérfertőzése (Ter 19,30-38), vagy Gíbea lakóinak gaztette (Bir 19-20), amelyeknek látszólag semmi összefüggésük nincs az üdvtörténettel. Pedig a maga módján ezekben is jelentkezik a teológiai gondolat. Az előbbiben a vérfertőzésből származó Moáb és Ammon tulajdonképpen két szomszédos törzset jelent, amelyek állandó harcban állottak Izraellel. Eredetüknek ez a népies elbeszélése a választott nép törvényes származását akarja kiemelni. Ők Lót fiaival szemben Ábrahám törvényes házasságából valók, tehát az ősök érdemei bizonyos díszet kölcsönöznek nekik. A bírák könyvében szereplő

esemény pedig azt szemlélteti, hogy a nép sokszor megfélemezett a szövetségről, bűnös útra tévedt, bűnéért meg is szenvedett, de Isten nem vonta vissza ígéreteit. Különben az egyáltalán nem vallásos részletek egyúttal bizonyítékok amellett, hogy itt egy nép hordozza a kinyilatkoztatást, tudja, hogy egész élete, történelme valamilyen célt hordoz, azért a részletek az élet egészéhez tartoznak. A szájhagyomány felhasználása, a népies stílus főleg a pátriárkák történetében érezhető. Itt sok epizód nem akar több lenni, mint az ósatyák jellemzése, egyéni nagyságának, erejének vagy leleményességének bemutatása. Különösen megfigyelhetjük ezt Jákob történetében. Az üdvtörténeti jelleg azonban az egyes személyek élettörténetében is megmutatkozik. Ők mind koruk gyermekei, nem legendás alakok. A szent szöveg éppen úgy megmutatja hibáikat, mint erőnyeiket. A Szentírás könyvei ugyanis következetesen abban, hogy nem az emberek nagyságáról beszélnek, hanem Isten erejéről, leereszkedéséről és hűségéről. Az üdvtörténetnek az volt a célja, hogy az ember megismerje benne Istent, aki üdvösséget készít nekünk. Az emberi szereplők is ezt a célt szolgálják. Még azok sem idealizált alakok, akik népük igazi nagyjai lettek, mint Mózes, Dávid vagy Illés.

* * *

Eddig inkább a kirívó részletekről emlékeztünk meg. De amint említettem, az Ószövetség az egységes üdvtörténetet előkészítő részének bemutatása, azért mint egésznek is megvan a teológiai magyarázata. A valláskritika ugyan úgy kezeli, mint önálló és független képződményt, amelyből aztán ugyancsak történeti hatások alapján mellékesen a kereszténység is kisarjadt. A kereszténység azonban az apostoli idők óta úgy tekintett rá vissza, mint a Krisztusban megjelent megváltás előzményére s azt is vallotta, hogy csak *Krisztus tanításából visszatekintve* értelmezhetjük. Érdekes, hogy a kereszténységtől függetlenül a qumráni esszénus közösségnek is volt ilyen tétele. Szerintük csak a „világosság fiai” fogják fel Isten terveit, amelyeket ott előre jelzett (Habakukkommentár).

A kereszténység a maga értelmezését visszavezeti a feltámadt Krisztushoz és a Szentlélek eljövételéhez. Lukács evangéliumában a feltámadt Krisztus megmagyarázza az emmauszi tanítványoknak, hogy a Messiásnak a próféták jövendölései szerint így kellett szenvednie. Egy másik megjelenés alkalmával pedig megnyitja a tanítványok értelmét, hogy „megértsék az írásokat” (Lk 24,45). A Szentlélek megvilágosító szerepéről pedig Jézus az utolsó vacsorán beszél (Jn 14,26; 15,26; 16,13). Az apostolok tanítása ebben a stílusban alakult ki. Jézusban teljesedett mindaz, amit Isten az Ószövetségben előre jelzett és megígért. Legjobban ragaszkodik ehhez a stílushoz Máté evangéliuma. Szent Pál kitér arra is, hogy akik a hitnek ezt az új fényét nem kapják meg, azoknak fátyol van a szemén, amikor az Ószövetséget olvassák (2Kor 3,14). Ugyancsak ő hangoztatja, hogy Ábrahám igazi utódai és örökösei azok, akik a pátriárka hitét utánozzák, s azok részesülnek a neki megígért áldásban is. Így az Ószövetséget is a mi okulásunkra írták (1Kor 10,11).

Ha tehát az Ószövetség is Isten kinyilatkoztatását tartalmazza, akkor önmagában értéknek kell tartanunk. Fogyatozásait abból a szempontból kell megítélni, hogy nincs benne a teljes kinyilatkoztatás, így Isten és az ember párbeszéde is fogyatékos. A két szövetségnek a szembeállítását már Pál apostol leveleiben megtaláljuk, főleg a Galatáknak írt levélben. Az apostol ott ilyen ellentéteket használ: Ábrahámnak két fia volt, az egyik a szolgától, a mellékfeleségtől, „a test erejéből született”, a másik ellenben a szabad asszonytól, „az ígéret kegyelméből”. Az első a Sinai szövetséget jelenti, amely a törvény alatti szolgaságra fogta az embereket, a második az Újszövetséget, amelyben megkaptuk Isten gyermekeinek a szabadságát (Gal 4,21-31). Az apostol másik meglátása az, hogy az Ószövetség a kiskorúság jelképe, az Újszövetség a nagykorúságé. Amíg a gyermek kiskorú, addig a nevelők hatalma alatt van, és nem rendelkezik örökségével. Ez a nevelő volt az ószövetségi törvény. Krisztus azonban meghozta a nagykorúságot, a kegyelem teljességét, s azóta nincs szükségünk a

mózesi törvény gyámkodására. A gyermekké-fogadásnak az a legnagyobb bizonyítéka, hogy Isten kiárasztotta ránk a Lelkét, azért jogunk van őt Atyának szólítani (Gal 4,1-7). A Zsidóknak írt levél folytatja ezt a szembeállítást. Az Ószövetséget Mózes, illetve az angyalok közvetítették, akik Isten szolgái. Az Újszövetséget ellenben Jézus Krisztus, aki személy szerint az Atya örök Fia (Zsid 1). Ez a gondolat különben már megjelenik az evangéliumban. Jézus a gyilkos szőlőművesekről mondott példabeszédében a prófétákat úgy említi, mint szolgákat, magáról pedig úgy nyilatkozik, mint „egyetlen fiúról”. Végül az a különbség is fennáll, hogy az Ószövetségben két, nem egyenrangú fél szerződött: Isten és a zsidó nép. A nép belevitte a maga gyarlóságát és álhatatlanságát, s a szövetség nem is volt egyetemes, nem vonatkozott az egész emberiségre, ezért nem lehetett végérvényes. Az Újszövetséget ellenben Isten úgy adta, mint végrendeletet, tehát feltétel nélkül (Zsid 9,15-22). De ebben az esetben természetesen az ígélet csak akkor emelkedett érvényre, ha bekövetkezett a végrendelező halála. Krisztus nemcsak ember volt, hanem Isten is, az Atya Fia, azért emberi halálában az Atyát úgy is képviselte, mint végrendelezőt. A megváltással tehát az ember valóságos örököse lett a kegyelmi javaknak, s azok csak egy feltételhez vannak kötve: ahhoz, hogy az ember a hit által azonosítsa magát Krisztussal, a Fiúval, aki elsőszülött lett közülünk.

Ezekből a szentírási képekből vezetik le a teológusok az Ó- és Újszövetség értelmezésének a szabályait. Az Újszövetség megadja a *teljességét* és tökéletességét annak, ami ott csak kezdet. Krisztus nagyobb Mózesnél, a prófétáknál, Salamonnál és a templomnál, sőt ura a szombatnak is. Amíg a törvény a külső rendet szabályozta, addig Krisztus a lelkiület alakítását tartotta fontosnak. Ő nem előírásokat adott, hanem kegyelmét árasztja ki az emberre s a Szentlélek templomává teszi. Így teljeseedik, amit már Jeremiás (31,33) jövendölt, hogy Isten nem kötáblára írja törvényeit, hanem az emberek szívébe. Természetesen ez mindig felajánlott kegyelem marad, amit a hitben el kell fogadni és a szeretetben tetté váltani.

A két szövetség között fennáll az *előkép* és a *valóság* kapcsolata is. A régi üdvrend eseményei, alakjai és intézményei földi és kezdetleges színben mutatják be azt, ami később mennyei, szellemi és természetfölötti síkon elérkezett. Az Egyiptomból való szabadulás előképe volt a megváltásnak, a bűnből való szabadulásnak, a pusztai vándorlás pedig az egyház történelmi útjának. A próféták, papok és királyok előre jelképezték Krisztus hármas közvetítői tisztségét. Az a gondviselés, amellyel Isten az ószövetségi népet vezeti az ígélet földjére és előkészítette a Megváltó eljövetelére, előképe annak az egyetemes gondviselésnek, amellyel mindenkit az üdvösség felé irányít (1Kor 10,1-13; Zsid 3,7-19).

A két szövetség úgy áll szemben egymással, mint jövendölés vagy *ígélet* és *teljesedés*. A régi szövegek azonban nem adnak teljes képet sem a Megváltóról, sem az általa megvalósított üdvrendről. Inkább csak vonásokat ragadnak ki, hogy azokkal jelezzék Isten erejét, jóságát, hűségét és irgalmát. A Krisztus által hozott összkép annyira harmóniába hozza az isteni és emberi, a természetes és természetfölötti, az evilági és túlvilági színeket, hogy azt előre elképzelni lehetetlen volt. Viszont érthető, ha az ószövetségi hívők a jövendölésekből azokat a vonásokat ragadták ki, illetőleg azokból a vonásokból állították össze az összképet, amely nekik kedves volt, vagy amely történeti helyzetük számára a legnagyobb vigasztalást jelentette.

Amennyiben tehát az Ószövetség időleges és partikuláris volt, meg kellett szűnnie, amikor elérkezett a teljesség. A megszűnést azonban helyesen kell értelmezni. Maga a kegyelmi rend nem szűnt meg, hiszen minden kegyelem a megváltás gyümölcseinek elővételezése volt. Nem szűnt meg az az istenfogalom sem, amely ott kialakult. Az ószövetségi nép is meg volt győződve arról, hogy Isten csak egy, s hogy ez a személyes Isten az ember felé fordult, mert saját javaiban akarja részesíteni. Az Isten világfelettsége, igazságossága, mindenhatósága, mindentudása, irgalma, szentsége és bölcsessége már olyan formában jelentkezik, amelyet semmiféle filozófia nem tudott megközelíteni. Ez a személyes Isten az imádás tárgya, s egyúttal ő az erkölcsi rend őre. Az embertől azt követeli, hogy

kerülje a bűnt és törekedjék a jóra. Amint mondtuk, az erkölcsstan még kezdetleges, és bár helyel-közzel találkozunk az erények megható példáival, sőt hősi gyakorlásával, az egész erkölcsi felfogás még kiegészítésre szorult.

Az egyház legjobban átvette az Ószövetség *imáit*. A zsoltárok az apostolok idejétől kezdve a mai napig szerepelnek a liturgiában. Láttuk, hogy az átok-zsoltárok az ószövetségi imaélet gyenge pontjai, de azt nem lehet tagadni, hogy általában az imák a hitből fakadnak és mélyen emberiek. Nem csoda, ha a Zsidóknak írt levél is elsősorban az üdvtörténet nagyjainak a hitét dicséri (II. fejezet). A hit megismertette velük az Istent, azért az ima valóságos párbeszéd. Az élet minden vonatkozását kapcsolatba tudják hozni a világfeletti Istennel, hiszen ő a mindenség teremője és célja. Itt az Istent nem lehet kijátszani más hatalmakkal, az engedelmisséget nem lehet helyettesíteni képmutatással. Az ember átéli végeességét, gyarlóságát, elesettségét. Legnagyobb vigasztalása az, hogy Isten közel jött, felállította sátrát az emberek között, és megígérte, hogy meghallgatja a szívből jövő imát. A zsoltárok legmeghatóbb sajátsága az Isten utáni sóvárgás kifejezése.

Ha tehát úgy vesszük kezünkbe az ószövetségi Szentírást, mint az emberi üdvtörténet bemutatását, akkor mindent a helyére tudunk tenni. A könyv emberi történetet ír le, tehát helyet kaphat benne az ember nemes és nemtelen törekvéseiről szóló beszámoló. De amennyiben azt tükrözi, hogy Isten belenyúlt a történelembe, annyiban valóban felismerjük benne Isten nyomait. Az az előre-nézés pedig, amely a Messiás-hitben konkretizálódik, annak a bizonyítéka, hogy Isten közeledése reményt ébreszt az emberben, nem félelmet.

Jézus messiási küldetése

A názáreti Jézus alakjához elválaszthatatlanul hozzátapadt a Messiás név. A héber *Messiach* annyit jelent, mint Jahve fölkentje. Görög alakja a *Christos*. Ebből lett a *christianos*, keresztény jelző is. Ma több száz millió ember vallja magát kereszténynek s a név mögött hitbeli tartalmat is érez, azért nyilvánvaló, hogy a Messiás név nem maradt egyszerű történeti emlék. Mégis mivel a tudományos elemzés és ártértekelés korát éljük, s látjuk, hogy régi nevek és formák sok esetben elvesztették jelentőségüket, azért nem fölösleges azoknak a fogalmaknak a tisztázása, amelyekkel hitünket kifejezzük. Ha tehát a mai ember kezébe veszi az evangéliumot, mit ismerhet meg Jézus messiási küldetéséből és mennyiben adhat neki hitelt?

Mai emberen olyan személyt értek, aki legalább nagyjából ismeri a keresztény hagyományt, de tudomása van a hittel ellenkező magyarázatokról is, azért magában hordozza a kételkedés csírát minden természetfölötti jelenséggel szemben. A teológiai lexikonok közlik a Messiás név különféle értelmezéseit. A századfordulón *Wellhausen* véleménye volt divatos. A zsidók a babiloni fogságból hozták magukkal a messiási eszmét, amelynek gyökere a régi Perzsiába nyúlik vissza. Az ősi perzsa vallás a világ időnkénti megújulásáról beszél, s azt egy Szauszant, egy Szabadító hajtja végre. A zsidók a Szabadító várását a dávidi dinasztia letűnése után tették magukévá.

Más szerzők általánosságban lélektani úton magyarázzák a Messiás-várást. Az elnyomott népek szabadítóról álmodoznak, várják egy-egy Csaba királyfi visszatérését. Az ilyen elméletek azonban adósok maradnak annak a különleges vallási tartalomnak a megmagyarázásával, amely az ószövetségi hagyományban a Messiás személyéhez és működéséhez tapad. Nagyságának forrása a Jahvéhoz való kapcsolat: az ő gondolatait, terveit valósítja meg, nem pedig a nép evilági vágyait. Az eltérés éppen ezen a vonalon következett be a Krisztus-korabeli zsidóság és a prófétai jövendölések között. Csak a Messiás vallási szerepe magyarázza meg, hogy miért lett ebből az ószövetségi hitből világtörténelmi jelentőségű mozgalom. Ott kezdettől fogva arról volt szó, hogy maga a Teremtő lép közbe, ő hoz szabadulást, mégpedig nem egy elnyomott nemzetnek, hanem az egész emberiségnek. Isten már a bűnbeesés után azt ígéri, hogy az emberiség nem lesz a gonoszság martaléka. Helyzete nem reménytelen, mert Isten gondoskodik a győzelemről. Az Ábrahámnak adott ígéret is a föld minden népének szánt áldást hangoztatja. Ha később a Messiás mégis Dávid családjával és trónjával kerül szorosabb kapcsolatba, az azért van, mert Isten előképekben mutatta meg az egyetemes megváltást. Az előkép partikuláris, anyagi természetű, de a szellemit és az egyetemes ábrázolja. Az ószövetségi írásokból ki lehet mutatni, hogy a messiási eszme természetfölötti volt, elsősorban a bűnből való szabadulást célozta, még akkor is, ha a nép nagy része evilági és politikai szint akart neki adni.

Természetesen az újszövetségi szent iratok értelmezése körül is jelentkeztek viták. Akik minden természetfölötti hatást kétségbe vonnak, azok Jézus messiási mivoltát legendákkal magyarázzák. Ő tulajdonképpen egy volt a politikai messiások közül, s amikor vállalkozása, a rómaiak igájának lerázása nem sikerült, az apostolok és követőik vallási és szellemi messiást csináltak belőle. Keresztény oldalról ezzel szemben már eleget rámutattak a szent könyvek történeti megbízhatóságára és arra, hogy aki Jézus Krisztus alakját, tanítását, a kereszténység erkölcstanát, a szeretet parancsának következetes hirdetését és az egyház fennmaradását, elevenségét csaláshoz, tévedéshez vagy legendához vezeti vissza, annak kevés fogalma van a történelemben működő erőkről, a lélektan törvényeiről és az emberi gyarlóságról. A kereszténység csak úgy értelmezhető, ha bölcsőjénél egy emberfeletti egyéniség és isteni akarat áll, amely ki tudta mutatni a teljes szeretetet, magához tudta láncolni az embereket és erőt tudott beléjük önteni minden csüggedéssel szemben.

Az írói fantázia nehezen tudott volna kialakítani olyan Krisztus-képet, amelyben az isteninek és az emberinek olyan csodálatos összhangját, a bölcsességnek, a tapintatnak, az egyszerűségnek és a méltóságnak ilyen harmóniáját találjuk meg. Benne előttünk áll egy ember, aki egészen azonosítja magát az Isten ügyével, sőt magával a mennyei Atyával, de gőg és kihívás nélkül, a legnagyobb teremtményi alázatban, engedelmességben és küldetéstudatban. Erkölcsstanában az elvekhez ragaszkodó rendületlen hűség és a gyarló ember megértése kiegyenlíti egymást. Itt a szent valóban szent, a bűn valóban bűn s az erkölcsi erőfeszítés is egészen a helyén van: nem öncélú, nem mulandó értékek szolgálatában áll, hanem Istent dicsőíti és az embernek megszerzi az örök életet.

Az a messiási viselkedés, amit Krisztusban tapasztalunk, teljes szembefordulás volt a kor divatos eszméivel, az emberi érvényesüléssel, hatalomvágygyal vagy akár a hazafias szólammal. Nem biztosított népszerűséget. Az evangélisták beszámolnak Jézus megkísértéséről. Az apostoli katekézis már dramatizálta az eseményt és úgy adta tovább, mint a sáttánnal folytatott párbeszédet. Az érvényesülés könnyű és emberi útja az lett volna, ha csodátevő hatalmát a test szükségleteinek kielégítésére használja fel, ha gazdagságot, dicsőséget és hatalmat szerez, hogy politikai mozgalmat támasszon. Ő ezekre nemet mond, mert annak az embernek hoz üdvösséget, aki úgyis be van fogva a testi, az anyagi és a közösségi kísértések szövevényébe.

* * *

Krisztus nem programbeszéddel kezdi nyilvános működését, hanem a szeretet tetteivel. János evangélista kronológiájának hitelt adhatunk; ő pedig a nyilvános működés első húsvétjáról azt írja, hogy Jeruzsálemben sokan hittek benne, mert látták az általa véghez vitt csodákat. Ezek a csodák elsősorban gyógyítások voltak (Jn 2,23). Nikodémus is ezzel közeledik hozzá: „Senki sem hajthat végre ilyen tetteket, amilyeneket te művelsz, hacsak az Isten nincs vele” (Jn 3,2). Amikor aztán programjának felvázolására kerül sor, a próféták szövegeire hivatkozik. Názáreti felszólalásában Izajást idézi:

Az Úr lelke van rajtam, mert fölkent engem.
Elküldött, hogy jó hírt vigyek a szegényeknek,
a foglyoknak hirdessem a szabadulást,
a vakoknak a látást,
hogy felszabadítsam az elnyomottakat,
és prédikáljam: az Úr esztendeje elérkezett (Lk 4,18).

Az Úr esztendeje az Ószövetségben az ötven évenként megült jubileumi esztendő volt, az öröm, a megbocsátás, a megbékélés esztendeje. A rabszolgákat föl kellett szabadítani, a kényszerből eladott javakat vissza kellett adni. Mindez előképe annak, amit az Isten országa hoz, a bűnök megbocsátásának, az Istennel való megbékélésnek, az örök élet reményének, a kegyelem kiadásának. De Jézus az új hírt úgy adja az emberek tudtára, hogy maga a szolgálat szerepét vállalja, a meggyőzés és a példamutatás fárasztó útját járja s végül meggyőződéséért a halált is vállalja.

Más alkalommal, Keresztelő János küldöttjei előtt ugyancsak Izajás szavaival írja körül programját: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások tisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak s a szegényeknek hirdetik az evangéliumot” (Mt 11,5). A testi gyógyulás előképe a lelki gyógyulásnak és az örök élet adományának. János evangéliumában már ilyen fogalmazásokat találunk: azért jöttem, hogy életük legyen (10,10), azért jöttem, hogy tanúságot tegyek az igazságról (18,37), hogy megismertessem az Atya nevét az emberekkel (17,26). Ezekből már kitűnik, hogy küldetése valóban természetfölötti, azért őt nem lehet

pusztán emberi kategóriák szerint elbírálni. Kijelenti, hogy csak az jöhet hozzá, akit az Atya vonz (6,44), s akik felismerték kilétét, azoknak tudniuk kell, hogy tiszta látásuk nem saját erőlködésük eredménye, hanem az Atya ajándéka (Mt 16,17).

Ilyen előkészület után és ilyen hitelesítő körülmények között áll elő azzal a követelménnyel, hogy benne az Isten áll szemben az emberekkel. Ő a küldött, a föl Kent, sőt az Atya egyszülött Fia, akinek a szava Isten végleges üzenete, azért feleletre vár. *Magatartását* így is lehet jellemezni: nem arra ügyel, hogy benne az ószövetségi jövendölések teljesedjenek, hanem kizárólagos eredetiséggel és öntudattal lép fel: ő a Fiú, akit az Atya a világba küldött, csak ő ismeri a természetfölötti dolgokat, ő az igazi pásztor, akinek szavát a nyáj felismeri, ő az egész igazság, amely az embert kielégítheti, ő az út, amely az Atyához vezet, ő az élet, amely legyőzi a halált és az elmúlást. Az írástudókkal szemben állítja, hogy az Ószövetséget ő értelmezi helyesen: nem a betű, hanem igazi szelleme szerint. Sőt a természeti törvényt is ő magyarázza Isten gondolata szerint. Ezért állítja vissza a házasság egységét és felbonthatatlanságát. Ilyen egyetemes illetékesség ellenére előadása egyszerű, természetes, szinte magától érthető. Példabeszédeiben olyan közvetlen képet fest az Atyáról és Isten országáról, hogy az a vallási hagyományból nem magyarázható. Kijelentései nem vélemények, nem feltételezések, hanem abszolút közlések. Csak olyannak a lelkéből fakadhattak, aki szellemileg otthon van az Atyánál. Ha valaki utólag rajzolta volna meg ezt a Messiás-alakot, az maga nagyobb lett volna, mint Jézus, nem maradhatott volna ismeretlen, nem tűnhetett volna el az ismeretlenség homályában.

Jézus tanításának lényegét különböző szempontok szerint lehet összefoglalni. Harnack annak idején úgy gondolta, hogy a kereszténység lényege Isten atyaságának a gondolata. Újabban Bultmann inkább a formai szempontokat vette figyelembe. Ő ugyan mitológiai előadásmódnak tart minden természetfölötti vonatkozást és eseményt az evangéliumokban, de egy dolgot nagyon jól meglátott: Jézus jelentősége abban van, hogy *azonnali döntést követel* az embertől, mert a földi idő az üdvösség próbatétele lett. Isten országa itt van, én bemutatom, tanúságot teszek róla, felajánlom az embereknek, s nekik dönteniük kell, hogy hittel elfogadják-e vagy elfordulnak tőle. Viselkedésükön fordul az üdvösség vagy a kárhozat. Bultmannnak ezt a megfogalmazását mi is elfogadhatjuk: Jézus újdonsága az, hogy benne az ember a természetfölötti renddel, életének végső céljával és értelmével találkozik.

Az evangélium tanulmányozása valóban megtanít arra, hogy Krisztus nem megvalósítandó eszmét hirdet, hanem az embert a mindennapi élet keretei között rákényszeríti az Istennel való találkozásra, illetőleg arra, hogy tisztázza a vele való kapcsolatát. Az eszme színtelenebb, általánosabb, elvontabb, mint a személyes követelmény. Az eszmét ki kell fejteni, meg kell ismerni, ki kell dolgozni a megvalósítás módját, meg kell találni hozzá az eszközöket. Krisztus nem ír könyvet, nem rendszerezi tanítását, hanem az én-te kapcsolat eleveenségével beszél: Isten mint atya az én személyemen keresztül fordul hozzátok, hajlandó gyermekeivé fogadni benneteket, biztosít gondviseléséről, a feltámadásról, az örök életről, ezért tartsatok bűnbánatot és higgyetek az általam hozott örömhírnek. Aki engem elfogad, az magát az Isten, az Atyát fogadja el.

Jézus az Ószövetségben megígért Messiásnak tartja magát, de azt is tudja, hogy nagyobb az Ószövetség minden berendezkedésénél. Nagyobb, mint Mózes vagy a próféták, bölcsessége felsőbbrendű, mint Salamoné, szentsége több, mint a templomé. Nem méri magát a régi jövendölésekhez, nem keresi, hogy mit mondott róla az Írás, hanem elvárja, hogy a jövendöléseket úgy értelmezzék, ahogy ő viselkedik. Ő nem a régi törvényt vagy a próféták tanítását fejti ki, hanem saját személyét és küldetését magyarázza. Azért azt mondhatjuk, hogy ő tulajdonképpen nem akart új vallást alapítani, még kevésbé akarta a régit foltozni, hanem azt akarta, hogy a hitben őt fogadják el, belőle éljenek, illetve az ő példája nyomán dicsőítsék meg a mennyei Atyát, s ez legyen a vallásosságuk. Nem hirdetett új erkölctant sem, hanem magát állította zsinórmértékül, mert a tökéletesség az ő követése. Igazában új

imádságra sem tanított, hanem azt kívánta, hogy tanuljuk meg tőle azt a módot, ahogy a Fiú beszél az Atyával.

Istent családias, közvetlen megszólítással Abbá-nak, Atyának nevezi, de ezzel semmit sem vesz el transzcendenciájából, szentségéből és tekintélyéből. Ő a végső cél, hozzá kell eljutni. Csak a bűn verhet éket közénk és az Atya közé, azért a bűnt feltétlenül kerülni kell. Kijelentései úgy hangzanak, mint az élet és halál urának a szavai: Ha a szemed megbotráncoltat, vágd ki, ha a kezed megbotráncoltat, vágd le. Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de a lelke kárt szenved? Aki mást bűnre visz, jobb lenne annak, ha malomkövet kötnének a nyakába és a tengerbe süllyesztenék. Ne azoktól féljetek, akik megölik a testet, de a lélek fölött nincs hatalmuk...

Ugyanakkor nem csak az elveket szögezi le, hanem jelzi, hogy az erőt is tőle kapjuk: „Nélkülem semmit sem tehettek” (Jn 15,5). Az örök célhoz vezető úton őt nem lehet megkerülni: „Aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom az Atyám előtt” (Lk 12,8). Sőt magára vonatkoztat minden jót és rosszat, amivel a felebaráti szeretetet gyakorolják, vagy visszautasítják: amit bárkinek az emberek közül tesztet, azt nekem teszitek (Mt 25,40).

A kiragadott utalások azt mutatják, hogy Jézus abszolút követelményekkel lépett fel. Úgy mutatkozott be, mint egyetlen hivatalos közvetítő Isten és az emberek között. Környezete azonban ezt a kizárólagosságot nem ismerhette fel benne, amíg a földi keretek között élt. Csak feltámadása mutatta meg, hogy közvetítése több, mint bárki másé volt. Az apostoli egyház már úgy beszél róla, hogy mint főpap behatolt az égi szentélybe, hogy mindörökre közbenjárjon értünk (Zsid 9,24). Főpapi méltóságának megfelelt áldozata is. Feltámadása megmutatta, hogy az Atya elfogadta áldozatát, azért újabb megváltást nem kell várni. Igazolódott istenfiúsága is, és kitűnt, hogy az Atya nálánál nagyobbat nem küldhet, tehát ő volt az utolsó és legnagyobb próféta. Aki utána jön, annak belőle kell élnie és őt hirdetnie. Az egyház papi és prófétai tisztje ilyen alárendelt jellegű.

Alakja és küldetése megmagyarázza azt is, miért követelte, hogy higgyenek benne és miért van a hitnek megváltó, üdvözítő ereje. Aki elfogadta őt megváltónak, az benne felismerte, hogy milyen kapcsolatban van az Isten velünk, emberekkel. Mivel ő Krisztus által atyánk lett, azért Pál apostol így fogalmazhatta meg az örök élet ígérését: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei lettünk (Róm 8,17). A hittel tehát mindent meg lehet nyerni, viszont azoknak, akik látták és mégsem hittek, nyugodtan mondhatta: „Meghaltok bűnötökben” (Jn 8,21).

* * *

Az evangéliumokban található messiási eszmének tehát ez a végső konklúziója: Ha Isten személyesen megnyilatkozott, illetőleg itt van, akkor minden vallásos törekvésnek ő az egyetlen tárgya és mértéke. Ennek a meggyőződésnek az első fokozata már ott van a félig még tanácstalan Péter kijelentésében: „Uram, kihez mennénk? A tied az örök élet tanítása” (Jn 6,68). A második fokozata már az apostoli prédikációban hangzik el: „Nincs más név az ég alatt, amelyben az emberek üdvözülhetnének, csak Jézus neve” (ApCsel 4,12).

A kizárólagosság már az ószövetségi kinyilatkoztatásban jelentkezett. Jahvén kívül nem lehetett más istent elismerni. De az a vallás csak elzárkózással tudta biztosítani a kizárólagosságot. Tiltotta a gyakori érintkezést a pogányokkal. Az Újszövetségben a kizárólagosság emelkedettebb, finomabb, szentebb. Nem az emberek ilyen vagy olyan csoportjától félti a hitet és az erkölcsöt, hanem az emberi gyarlóságtól. A hitet hirdetni kell, nem páncélszekrénybe zárni. Krisztus azzal menti azokat, akik más utakon járnak, hogy „nem ismerik sem az Atyát, sem őt” (Jn 16,3).

Mai teológiai nyelven úgy fejezzük ki magunkat, hogy Jézus istenfiúi létével és

tanításával abszolút vallást hirdetett, amelyben teljesedett minden vallási törekvés. Isten a maga részéről megadott mindent, amit teremtményi keretek között nyújthat, az ember viszont a kegyelmi rendben és az örök életben elérheti mindazt, amivé válhat. Ennek a teljességnek a következő szempontjai vannak:

Kinyilvánul benne a *tökéletes istenfogalom*. Nemcsak az egy Istenről, az abszolút szellemről és teremtőről van itt szó, hanem Isten belső életének bemutatásáról. Ő a maga örök létében Atya, Fiú és Szentlélek, s ebben a szentháromsági mivoltában fordul az ember felé. Atyának mutatja magát azáltal, hogy elküldi a világba a Fiút és a Szentlelket, s általuk végrehajtja a megváltást, illetőleg a megszentelést. A világban új kegyelmi helyzet alakul ki, amelyet így lehet jellemezni: Krisztus által a Szentlélekben megnyílt előttünk az út az Atyához (Ef 2,18). Isten mint atya valósítja meg az üdvrendet. Ő kezdeményez, nem félti tekintélyét az emberek akaratoságától, hanem bízik a szeretet és a magába szállás erejében. Nem abban leli kedvét, hogy ledorongolja teremtményeit, hanem abban, hogy türelemmel vezet, figyelmeztet és ösztönöz. Időt enged a belátásra, a bűnbánatra, sőt maga készíti elő a megtérést. Az élet idejét azért mérte ki, hogy növekedjünk a komolyságban, megértésben és őszinteségben. Félretesz minden megkülönböztetést az emberek között. Lakomájára hivatalosak azok, akik már régtől fogva ismerik, de azok is, akik az utcákon és tereken ögyelegnek, vagy mint hontalanok bolyonganak az élet útjain.

Krisztus nem félti az Atya tekintélyét a pogányok bálványaitól sem. Tudja, hogy a mitológiai elbeszélések, amelyekkel a pogányok isteneiket megelevenítették, naiv elgondolások az Atya üdvtörténeti beavatkozásaihoz mérten. Tudja, hogy az emberiség hamarosan kinő az ilyen bálványimádásból. Ő inkább arra a veszélyre hívja fel figyelmünket, amely bennünk lappang. Az Atya előtti hódolattól, a neki kijáró tisztelettől főleg az anyagiasság és az élvezetvágy térít el bennünket. Két úrnak nem lehet szolgálni. A belső ellenséget csak úgy lehet legyőzni, ha meggondoljuk, hogy minden mulandó, tehát itt nem biztosíthatjuk boldogságunkat, és ha annak a pártfogását keressük, aki hajunk szálait is számon tartja. Ő gyermekeit maga köré akarja gyűjteni az örök életben.

A *Fiú elküldése* teljes bizonyíték volt amellest, hogy az Atya úgy kezeli az embert, mint önálló személyt, aki szabadon dönthet örök sorsa, illetve Istenhez való viszonya felől. Ha a Fiút elküldte és elnézte, hogy úgy bánjunk vele, mint emberrel: bizalmatlanul, durván, ellenségesen, akkor igazolta, hogy megtérítésünkért és felemelésünkért semmiféle árat nem kímél. „Ha a Fiát áldozatul adta mindnyájunkért, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?” (Róm 8,32). A kinyilatkoztatás tehát egyúttal pedagógia is. Az Atya nevelni akarja gyermekeit, hogy eljussanak a nagykorúságra. A kárhozatról szóló tanítás is bele van foglalva ebbe az irgalmas pedagógiába. Örök büntetés csak a végső megátalkodottságért jár.

Az egyháznak az a szerep jutott, hogy felismerje az abszolút vallás elemeit, összetevőit, sajátosságait és úgy hirdesse a világnak. Akik pedig felismerték a vallásnak ezeket a sajátosságait, azok ugyanazzal a türelemmel, jóindulattal és nagylelkűséggel kötelesek róla tanúskodni, amilyenell az Atya kinyilatkoztatta. Egy nehézséget azonban nem téveszthetünk szem elől. Amennyiben az egyház Isten tekintélyét hirdeti, annyiban kénytelen az ember alárendeltségéről, engedelmisségéről beszélni. Már az Ószövetségben megvolt ez a szóhasználat: Uradat Istenedet imádd és csak neki *szolgálgj*. Isten tekintélyének hangoztatása alkalmat nyújthat arra is, hogy a vallás vezetői egyre nagyobb terheket rakjanak az emberek vállára. Krisztus meg is bélyegezte ezt a szívtelenséget a farizeusokban, de aziránt sem hagy kétségben, hogy ő a szolgasággal szemben Isten gyermekeinek a szabadságát hozza. Magától értetődik, hogy az apostoli egyház ezt a gondolatot is csak fokozatosan értette és valósította meg. Máté, Márk és Lukács evangéliumában már ismétlődik a kijelentés, hogy Krisztus nem a betűt hangoztatja, hanem a szellemet: a betű öl, a lélek éltet. Elég gondolnunk a szombati gyógyítással, a szertartásos tisztsággal és a fogadalommal kapcsolatos vitákra. János evangéliumában és Pál leveleiben már ilyen kitételeket találunk: nem vagytok szolgák,

hanem Isten házanépe, nem a szolgaság lelkét kaptátok, hanem a fogadott fiúság lelkét, a tőlem kapott igazság szabaddá tesz benneteket. A szabadság azonban nem szabadosság, nem mentesülés a felelősség alól, hanem a gyermeki és baráti kapcsolat megértése. A szabadságra el kell jutni hittel és szeretettel. Ahol kialakul az összetartozás tudata és egymás boldogításának vágya, ott az ember keresi a módot a szeretet igazolására. A vallás is rak terhet a vállunkra, de Krisztus igája könnyű és boldogító. Aki valaha is megélte, hogy mi a szeretet, az magától értetődőnek tartja az áldozat vállalását. De azt is tudja, hogy a másik fél nem kíván tőle esztelen áldozatot. Isten először adott és csak utána követelt. Először bemutatta a szeretetet, és csak utána kért viszont-szeretetet. Amellett Krisztus földi életében be is mutatta a szabadság útját. Önként vállalta a kiüresítést, a küzdelmes életet, egészen emberi módon állt bele küldetésébe, de tudta, hogy munkája nem értelmetlen, nem céltalan, sőt arról is meg volt győződve, hogy ha mint az igazság vértanúja odaadja életét, a földben elhalt búzaszem sorsa vár rá: bő termést hoz. Számára az élet az Atya megdicsőítése volt és egyben saját megdicsőülésének az előkészítése. Ezért Isten Fiának és szabadnak érezte magát a látszólagos sikertelenségben, sőt a kereszttúton is.

Szent Pál ezzel jelzi Krisztus megismerésének teljességét: meglátjuk, hogy az arcán felragyog Isten dicsősége (2Kor 4,6). Megváltói szerepét csak úgy értjük meg teljes világossággal, ha felfogjuk, hogy benne valóban az örök Fiú lett emberré és ezt a földi, küzdelmes emberi életet vezette célhoz.

Jézus Krisztus istenfiúsága

Az egyházban olyanok végzik az igehirdetést, akik teológiai tanulmányaik alapján megszokták, hogy az egyes tételeket a hitrendszer összefüggésében szemlélik és ennek a szemléletmódnak megfelelő hagyományos kifejezéseket használják. A teológiában Jézus Krisztus alakját a Szentháromság misztériumával világítjuk meg. Itt logikailag minden a saját helyére kerül. Igazoljuk, hogy a három személy nem bontja meg az Isten lényegi egységét, s hogy a második személy, az Atya képe lett emberré. Mégpedig úgy, hogy isteni személyiségét a konkrét emberi természetben fejezte ki, ezért a názáreti Jézusnak mint embernek az én-központja maga a Fiú. Őt a keresztény tanítás egy személyben valóságos Istennek és valóságos embernek mondja. Az ilyen teológiai levezetésben azonban sokszor megfélekedünk arról, hogy azok, akiknek a hit szól, nem az elméleti teológia előzményeiből jönnek, s bennük Krisztus alakjával szemben ugyanannyi előítélet, fenntartás és kérdés adódik, mint azokban, akik földi életében ismerték és feltámadása után hallottak róla. Az újszövetségi iratokból és az egyház történetéből tudjuk, hogy Krisztus kilétének tisztázása nem ment könnyen. Az apostoloknak is időre volt szükségük, amíg megértették mesterüket. Azt is tudták, hogy őt nem elég „test szerint megismerni”, hanem lélek szerinti megismerésre van szükség (2Kor 5,16), s hogy ezt az ismeretet végeredményben a mennyei Atya adja a hit által, nem az emberi erőfeszítés (Mt 16,19).

Péter a pünkösdi beszédében, tehát Krisztus feltámadása után állítja teljes bizonyossággal, hogy az Isten „úrrá és messiássá tette azt a Krisztust, akit Jeruzsálemben keresztre feszítettek (ApCsel 2,36). Az apostoli egyház tehát a Krisztusba vetett hitét *nevekkel és címekkel* fejezte ki, s ezeket a címeket megtaláljuk az Újszövetség könyveiben. Ezek az írárok az apostoli igehirdetés vezérfonalai és rögzítései. Közös vonás bennük, hogy Jézus nyilvános működéséről és egész alakjáról a feltámadás fényében beszélnek, vagyis úgy, ahogy Jézus az egyház hitének tárgya. Számukra a betlehemi gyermek, a Jordánban megkeresztelkedő vagy a kereszten meghalt Jézus egyaránt az Isten Fia, a Megváltó, de azt is akárhányszor bevallják, hogy annakidején még nem volt meg ez a hitük. A Szentírás szövegei tehát nem különböztetik meg azokat a címeket, amelyek szerint Jézus alakját földi működése idején akarták tisztázni, és amelyeket feltámadása után adtak neki. Annyit azonban látunk, hogy Jézus maga előszeretettel használta az Emberfia címet, mert ez alkalmas volt arra, hogy Dániel jövendölése alapján kinyilvánítsa küldetését, de ugyanakkor el is rejtse mindaddig, amíg szerepe az emberek előtt nem tisztázódik. A Messiás szóba a zsidó nép belevitte nemzeti törekvéseit, azért Jézus ezt az elnevezést kerülte. Ugyanez volt a helyzet a Dávid fia címmel. A „Próféta” megnevezés inkább arra a titokzatos személyre vonatkozott, akiről azt tartották, hogy be fogja mutatni a Messiást a népnek és tanúskodni fog róla.

Az egyházban csak a Messiás, az Úr és az Isten Fia cím állandósult, mert úgy érezték, hogy a feltámadt Krisztus valóságát csak ezek tartalmazzák. A Messiás, a Fölkent görög formája (Christos) Jézus melléneve lett. Nemcsak azt értették rajta, hogy ő az Ószövetségben megígért Megváltó, hanem a szó teológiai tartalmát is kifejtették: teljes fölkenést kapott, mert az istenség teljessége lakik benne (Kol 2,9). Az Úr szó először a Messiás egyetemes uralmát fejezte ki, amelyet már a zsoltáros megjövendöl: Jahve mondja az én uramnak: Ül a jobbomra, amíg ellenségeidet lábad elé vetem (Zsolt 110,1). A szinoptikus evangéliumok Jézus uralmát főleg a rossz feletti győzelmével szemléltetik: meggyógyítja a betegséget, megszabadítja az embert a gonosz lélek zaklatásától, bűnöket bocsát meg, csodákat tesz, sőt egyházát is biztosítja arról, hogy a „pokol kapui nem vesznek erőt rajta”. Ezért mondja róla Máté, hogy minden hatalom az övé a mennyben és a földön (28,18). Ezt a gondolatot Pál is folytatja leveleiben: az Atya Krisztust jobbára ültette, minden fejedelemségnek, hatalomnak, erőnek és uralomnak, és minden néven nevezhető méltóságnak

fölé emelte, nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendőben is (Ef 1,21). Krisztus elsősorban mint az egyház feje gyakorolja a hatalmat. Mindenki az ő ajándékozásának mértéke szerint részesül a kegyelemben (Ef 4,7), ő tartja össze az egész testet, hogy a tagok betöltsék az erejükhöz szabott feladatkört. Győzelme azonban abban nyilvánul meg, hogy szeretetétől senki sem szakíthatja el övéit (Róm 8,35). János apostol még tovább megy ezen a vonalon és úgy állítja elének Jézust, mint aki abszolút hatalommal osztogatja az életet. Az Atya mindent átadott neki, azért úgy adja tovább, mint a sajátját. Hatalma van föltámasztani a halottakat és hatalma van ítéletet tartani a világ felett.

A Messiás és az Úr cím tehát már jelezte Jézus különleges kapcsolatát az Atyával és rámutatott arra a transzcendenciára, amely személyét a feltámadásban az isteni titok hordozójává tette. De ezek a nevek nem voltak elegendők a titok megmagyarázására. A feltámadt Krisztus igazi kilétét az apostoli egyház ezzel a címmel fejezte ki, hogy *ő az Isten Fia*. Kétezer év elmúltával, az egész teológiai fejlődést figyelembe véve ma is úgy látjuk, hogy az ő alakja, ahogy az evangéliumokban előttünk áll, csak ebbe a névbe fér bele. Ugyanakkor a megváltás műve, ahogy azt Pál és János apostolok írásai megvilágítják, szintén csak ebből a névből érthető meg.

Másrészt viszont azt is látjuk, hogy ez a név magyarázatra szorul. Elsősorban azért, mert a fiú szónak lehetnek árnyalatai, másodsor pedig azért, mert az emberi kapcsolatokat csak hasonlósági értelemben vihetjük át az Isten benső életére. Harmadszor a mai vizsgálódás számára az sem közömbös, hogy Jézus maga használta-e ezt a címet, illetőleg saját magát Isten Fiának tartotta-e vagy csak az egyház vonatkoztatta rá, esetleg a kor vallási jelenségei szerint. A valláskritika régóta hivatkozik arra, hogy a hellenista világban sok nagy ember testi származását hozták mitikus kapcsolatba az istenekkel. Az Ószövetségben viszont az „Isten fia vagy fiai” címet olyanok kapják, akik valamilyen hivatalt töltenek be, így Istennel valamilyen bensőbb kapcsolatban állnak. Ezért nem fölösleges annak tisztázása, hogy az apostoli egyház milyen értelemben beszélt Jézusról, mint az Isten Fiáról.

* * *

A hitvallásban azt valljuk, hogy Jézus Krisztus az Isten egyszülött Fia, a mi Urunk, aki fogantatott a Szentlélektől és született Szűz Máriától. Itt tehát a fiúság az Atyától való eredetet, születést jelzi. A niceai és konstantinápolyi hitvallás szövege még pontosabb, amennyiben az Atyától való örök születésre utal. A Fiú nem teremtmény, hanem az Atyával egylényegű Fiú. Mi az alapja ennek a megfogalmazásnak a kinyilatkoztatásban? Milyen alapon állíthatjuk, hogy a názáreti Jézus nem utólagos istenítés révén kapta az Isten Fia címet, hanem létének felismerése alapján?

Valószínűleg minden nyelvben megvan az a szokás, hogy a fiú szót átvitt értelemben is használják. Az ószövetségi könyvek tanúsága szerint a héber nyelvben ez elég elterjedt volt. A távoli leszármazottat is lehetett fiúnak mondani. Ilyen értelemben a Messiás Dávid fia. Istennel kapcsolatban is megtalálható a változatosság. Az angyalok, a mennyei udvartartás tagjai Isten fiai (Ter 6,3; Jób 1,6; Zsolt 82,6). Itt kétségtelenül nem a származást, hanem a jogi odatartozást vették alapul. A próféták a kiválasztottság alapján Izrael népét is Isten fiának mondják (Óz 11,1; Jer 31,9), sőt a későbbi iratok már az igazat is így nevezik (Bölcs 2,13). A qumráni iratokban találkozunk a „világosság fiai” és a „sötétség fiai” kifejezéssel, s ez a nyelvhasználat helyet kapott az újszövetségi könyvekben is.

Az ószövetségi vallás a szigorú egyistenhit és a transzcendencia miatt elutasított minden mitikus elképzelést arra vonatkozólag, hogy az emberek közül bárki is származása alapján nevezze magát Isten fiának. A király azonban, amennyiben az egész népet képviseli, gyakran megkapja ezt a címet (2Sám 7,14; 1Krón 22,10), mégpedig trónralépésétől kezdve. Lehet, hogy a szóhasználat Egyiptomból ered. Mint királyi zsoltár, a Zsolt 2,7 (Fiam vagy te, ma

nemzettek) eredetileg szintén csak a trónra-lépés törvényesítése, isteni elismerése akart lenni. A messiási értelmet csak később látták meg benne. (*Jacob Kremer*, Sohn Gottes, Bibel und Liturgie, 1973, 4). Az Ószövetség tehát ismerte a hivatal, az elvállalt feladat alapján kimondott istenfiúságot. A szigorú egyistenhit és a pogány vallásokkal való szembenállás miatt azonban idegenkedtek attól, hogy biológiai vagy egyéb származás alapján bárkit is így nevezzék. Ennél tovább Jézus kortársai sem akartak menni a Messiásra vonatkozó szövegek értelmezésénél. Ez az oka annak, hogy a valláskritika a kereszténység szóhasználatát a pogány szokásokra vezeti vissza. Hiszen az egyiptomi királyok úgy szerepeltek, mint Ammon fiai, a hellenista uralkodók, sőt Augustus és a római császárok is használtak ilyen címet, mégpedig olyan mitikus értelemben, ahogyan Heraklész Zeusz fia volt, vagy Polüfémosz Pozeidoné.

Ha ezek után Jézus Krisztus istenfiúságát pontosan körül akarjuk írni, meg kell látnunk, hogy az Újszövetség könyveiben kétféle értelemben van róla szó. Egyes szövegek a királyok trónfoglalásának megfelelően *hivatalával*, illetve megdicsőülésével kapcsolatban állítják róla az istenfiúságot, mások ellenben az Atyától való *eredet* alapján. A trónra-lépésnek megfelelő fölemelés és hatalomba való beöltözés nála a feltámadásban megy végbe. Ilyen értelemben mondja Péter is, hogy „Isten úrrá és messiássá tette azt, akit ti keresztre feszítettetek” (ApCsel 2,36). Pál apostolnál a feltámadás már az istenfiúság kinyilvánítása: „Ő test szerint Dávid nemzetségéből született, a szentség lelke szerint azonban a halálból való feltámadásával az Isten hatalmas Fia lett” (Róm 1,4). A szöveg megkülönbözteti Jézus „test szerinti” és „lélek szerinti” állapotát, vagyis földi életét és a feltámadás utáni létét. Ez az utóbbi tükrözi rajta az istenfiúságot egészen, hiszen földi élete a kiüresítés állapota volt. Ugyanezt a gondolatot ismétli a Fil 2,6-11, ahol az apostol egy, már a keresztény közösségekben meglevő himnusz szövegével igazolja, hogy Jézus feltámadása a hatalomba és az istenfiúi dicsőségbe való beöltözés volt. De itt már az is kiviláglik, hogy Jézus személye szerint földre jövele előtt isteni létmódjában élt. A küldés különben is feltételezi ezt a létmódot: „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát...” (Gal 4,4).

Pál leveleiben tehát visszacseng az ószövetségi stílus, hogy az istenfiúság alapja lehet a hatalom átruházása, de túlsúlyban vannak azok a helyek, amelyek Jézusnak mint személynek az Istentől való eredetét, létének az Atyában való megalapozását hangoztatják. Azért szerezheti nekünk vissza a fogadott fiúságot, mert ő a fiúnak minden jogával rendelkezik. Pál apostol számára a megváltás és a bűnök bocsánata azért valóság, mert Isten „saját Fiát sem kímélte, hanem áldozatul adta mindnyájunkért” (Róm 8,32). Az apostol Jézusnak az Istennel való különleges lébeli kapcsolatát hangsúlyozza azzal is, hogy Istent úgy nevezi meg, mint a mi Urunk Jézus Krisztus Atyját (2Kor 1,3). Arra ugyan külön nem tér ki, hogy Jézusnak ez a fiúsága hogyan egyeztethető össze a szigorú egyistenhittel, a gyakorlati szóhasználat azonban megoldja a nehézséget. Köszöntése így hangzik: „Kegyelem nektek és békesség Istentől, az Atyánktól és Urunktól, Jézus Krisztustól (Róm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2 stb.). Jézus örök fiúságára való utalásai nagyban hozzájárultak a szentháromsági viták megoldásához (K. Rahner, Sacramentum mundi II, 947 kk).

A tanítás fejlődése a négy evangéliumban is megfigyelhető, hiszen szerzőik azt az élő tanítást foglalták írásba, amellyel az apostoli egyház Jézus kilétét kezdettől fogva értelmezte. Itt is könnyű megállapítani, hogy az Isten Fia elnevezés nemcsak hivatali cím, hanem a személy eredetét jelöli. Márk könyve „Jézus Krisztusnak, az Isten Fiának evangéliuma” akar lenni (1,1). Ez a kategorikus megjelölés csak a személy legbensőbb sajátságát jelezheti. A Jordánban való megkeresztelkedéskor az Atya nyilatkozik: „Te vagy az én szeretett fiam, benned telik kedvem” (1,11). Az evangélista nem azt jelzi, hogy itt Isten beöltöztet valakit a méltóságba, hanem a személyt szólítja meg, akit „szeretett” Fiának ismer. Éppen a „szeretett” jelző igazolja, hogy az istenfiúság különleges értelemben érvényes rá. Ugyanez a Fiú szerepel a gonosz szőlőművesekről szóló példabeszédben is (12,6). A szolgákkal szemben ő ott is

„szeretett Fiú” és az egyetlen örökös. Végül Jézus elítélése alkalmával a főpap kérdésére: Te vagy-e a Messiás, az Áldottnak a Fia? Igenlő választ ad. Ha Márk szerint ezt úgy fogták fel, mint istenkáromlást, akkor bizonyára többet láttak benne, mint messiási megnevezést. Márk könyvének didaktikai alapgondolatát is felhasználhatjuk bizonyítéknak. A pogány százados a kereszt alatt így nyilatkozik: „ez az ember valóban az Isten Fia volt”. Itt nemcsak arról van szó, hogy Jézus élete és a róla szóló tanítás a pogányokat is meggyőzheti Jézus istenfiúságáról, hanem elsősorban arról, hogy Jézus nemcsak a feltámadásban lett „fiú”, hanem földi életében is az volt.

Máténál elég az ilyen kijelentésre hivatkozni: Az Atya mindent átadott nekem... senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú (11,27). Lukácsnál pedig az angyali üdvözlés leírása mutatja, hogy Mária gyermeke különleges módon Istentől van, s a fiúság éppen ezt az eredetet akarja jelezni (*Ratzinger, Einführung in das Christentum, München, 1970, 225*).

Nem kétséges, hogy a három első evangélista is a feltámadás utáni meggyőződés szerint beszél Jézus nyilvános működéséről. De ők még ismertetik azt a tapogatózást, amelyen keresztül eljutottak az igazi felismerésig. János evangéliuma már inkább teológiai reflexió. Mindjárt az elején leírja a kialakult hitbeli tételt, hogy Jézus Krisztusban a Logosz, az Atya örök Fia lett emberré és ember létére úgy viselkedett, hogy fel lehetett benne ismerni a Fiú dicsőségét. Sehol másutt nem ismétlődik annyira Jézus szava, hogy őt az Atya küldte. Ő a mennyből alászállott kenyér. Azért jött a világra, hogy tanúságot tegyen az igazságról. Ő nem ebből a világból való, és országa sem. Mielőtt Ábrahám lett volna, ő már létezett, s embersége szerint is abban a dicsőségben való részesedést kéri, amely az övé volt a világ teremtése előtt (*Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments: Feiner Mysterium salutis, III, 1. 360–366*).

* * *

Számunkra az Újszövetség könyvei sugalmazott írások, vagyis az isteni kinyilatkoztatást tartalmazzák. Tudjuk, hogy az apostolok a tanításban nem Jézus szavait ismételték, nem egyszerűen tetteit mesélték el, hanem őt magát értelmezték szavai, tettei és feltámadása alapján. A II. Vatikáni zsinat ezt mondja: Az apostolok az Úr mennybemenetele után a szavait és tetteit azzal a magasabb értelmezéssel adták át hallgatóiknak, amelyeket ők maguk Krisztus megdicsőülésének megtapasztalásából és az igazság Lelkének a fényéből merítettek (A kinyilatkoztatásról szóló dekrét. 5,19). Számunkra tehát az apostolok tanítása Krisztus kinyilatkoztatása. A profán vallástörténet azonban elsősorban a történeti hűséget kutatja, vagyis azt, hogy Krisztus maga valóban az Isten Fiának vallotta-e magát, és pedig abban az értelemben, ahogy az egyház tanítja? Ki lehet-e tehát mutatni, hogy Jézus maga eredet szerint az Atya örök Fiának *tudta és vallotta* magát?

Már hivatkoztunk arra az ismert megállapításra, hogy Jézus a Messiás címet nem használta, mert először igazi értelmét akarta tisztázni. Méginkább ezt kell mondanunk az Isten Fia elnevezésről. Környezete csak az ószövetségi utalások szerint értelmezhetette fiúságát. Neki nem volt elég magát Isten fiának nevezni, hanem be is kellett bizonyítani, hogy az. Az örök istenfiúság azonban nem fér bele a földi keretekbe. Csodáival, karizmatikus erejével legfőljebb azt igazolhatta, hogy ő az isteni küldött, azért a szava hitelt érdemel. Ha tehát magát Isten Fiának mondja, akkor az igaz. De ezt a hitet a halála teljesen lerontotta. Ha valóban ő a Fiú, az Atya miért nem jött segítségére? Örök fiúságára csak a feltámadás utáni állapot hívhatta fel igazán a figyelmet, s láttuk, hogy az apostoli egyház hite valóban ebből táplálkozott. Ha Jézus nem támadt volna fel, akkor alapos volna a gyanú, hogy az apostoli egyház utólag istenítette őt. Ha viszont feltámadt, akkor előbbi élete és létmódja új megvilágítást kap.

A mai szentírásmagyarázóknak az a véleménye, hogy Jézus maga földi életében az „Isten

Fia” címet nem alkalmazta magára. Ahol ezt olvassuk, az már a feltámadás utáni állapot visszavetítése. Még inkább ezt kell mondanunk azokról a helyekről, ahol Jézust, mint Istent szólítják meg, például: Én Uram, én Istenem (Jn 20,28). Földi életében a transzcendencia nem volt olyan világos, hogy környezete az átvitt értelmű fiúságnál többet lásson benne. Ezt Jézus is tudja, azért mond ilyeneket: Még sok közölni valóm volna, de egyelőre nem tudjátok elviselni (Jn 16,22). Ennek ellenére nem állíthatjuk, hogy a feltámadás utáni igehirdetés és Jézus előbbi kijelentése között áthidalhatatlan úr tátong. Az önértelmezésben ugyanis nemcsak a kifejezett szavak fontosak, hanem az egész személyes magatartás. S azt kell mondanunk, hogy az apostoli egyház „nyílt krisztológiájával” szemben Jézus viselkedésében benne van a „burkolt krisztológia” (Kremer, id. h. 14.).

Jézus csak mint a Fiú követelhetette magának azt a tekintélyt és hatalmat, amellyel tökéletesíti a mózesi törvényt: ezt mondták a régieknek, én pedig ezt mondom. Mindenütt a törvény szellemét és igazi értelmét nézi, pl. a szombati nyugalom (Mk 2,23) a tisztasági előírások (Mk 7,5-13) vagy a válás esetében (Mk 10,1-9). Tanítványaitól azt követeli, hogy érte hagyjanak el mindent, s ígéri, hogy örök jutalmat kapnak érte. Ehhez hasonlót csak Jahve követelt egyik-másik prófétától. Magát úgy állítja oda, mint az üdvösség vagy kárhozat próbakövét: aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom Atyám előtt (Mt 10,32). Fellépésével Isten országa elérkezett, az idő betelt, neki joga van bűnöket megbocsátani és Isten irgalmának megnyilvánulásait hirdetni. Hatalma van arra is, hogy a bűnösöket hívja Isten országába, ne pedig azokat, akik magukat igaznak tartják. A vallástörténet még egy ilyen egyéniséget nem tud felmutatni. S itt nem egy rajongó kijelentéseiről van szó, hanem olyan ember magatartásáról, aki maga a bölcsesség, a szelídség, a kiegyensúlyozottság, s aki tökéletesen egybe tudja hangolni az Isten iránti szeretetet az emberek szeretetével. Hatalma és küldetésének fönsége ellenére is egyszerű, közvetlen, nem saját dicsőségét keresi, hanem Istenét, akit atyjának nevez. Magát Emberfiának nevezi, részben szerénységből, részben azért, mert ebben a prófétai elnevezésben el van rejtve kiléte. Végül követőit felhatalmazza arra, hogy Istent atyjuknak szólítsák, mint ahogy ő teszi. De hozzá kell tenni, hogy az arám „Abba” közvetlen családi megszólítás, nem az úgynevezett „társadalmi forma”. A hellenizmusból jött keresztényeknek ez a megszólítás annyira szokatlan volt, hogy – mint a Szentírás egyes helyei mutatják – a görög liturgikus szövegekben is megtartották az Abba szót. Így adtak neki ünnepélyességet”.

Jézusnak az Istenhez való viszonya tehát egyedülálló, s mégis olyan, amelyet az ember a magáénak érezhet és amelyben meglátja megváltottságának, üdvösségének ígértét. Az utólagos istenítés, az emberi lélektanból született legenda nem mert volna idáig menni és főleg nem tudott volna ügyelni arra, hogy ebben a relációban Isten mindig isteni, az ember pedig emberi maradjon.

Mit kaptunk tehát abban a kinyilatkoztatásban, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia? Bepillantást az Isten belső életébe és meggyőződést arról, hogy ki akar ő lenni az ember, illetőleg a világ számára. Az atyaság és a fiúság emberi szavak és emberi kapcsolatot világítanak meg. Jelen esetben azonban megtudjuk, hogy annak a kimondhatatlan viszonynak, amely a magát elgondoló és kimondó Isten s a magáról elgondolt és kimondott képe között van, annak emberi kategóriák szerint az atyaság és a fiúság viszonya felel meg. Ezért amikor Isten kitérült a világ felé, hogy saját életét mint az üdvösség forrását közölje az emberrel, akkor saját képét, az örök Igéjét küldte el, s ő emberi mivoltában is Fiúnak nevezte magát. Ő, mint fiú tükrözi számunkra Istent mint atyát, s ha neki emberi mivolta szerint is atyja, akkor nekünk is atyánk lehet. Jézus fiúságának és Isten atyaságának kinyilatkoztatása tehát emberi alakban történt. Ezért annak a felismerése is csak emberi módon mehet végbe. A Szentírás lapjai ezt a lépésről lépésre megvilágosodó megértést tárják elénk. Az Istent nem alacsonyították le az ember nivójára, az emberből nem csináltak Istent, hanem azt állították; hogy az Atya elküldte Fiát, aki azáltal lett emberré, hogy „asszonytól született”. Az örök,

transzcendens isteni személy kifejezte magát az emberi természet adottságaiban, s azóta benne fel lehet ismerni, hogy Istennek köze van az emberhez és az embernek köze van az Istenhez. Aki hisz, annak úgy van hozzá köze, mint atyjához.

Hegyi beszéd és emberi jogrend

A „hegyi beszédnek” a mai fiatalság nyelvén van egy kis mellékíze, vagy inkább gúnyos íze. A szülők és általában az idősebbek tanácsát, figyelmeztetését értik rajta, amit ők unottan végighallgatnak. Az egyház azonban az evangéliumok meghatározott részét nevezi így, s úgy tekinti, mint a kereszténység egyik lényeges szellemi örökségét, sőt mint isteni tanítást, kinyilatkoztatást. Amikor azt keressük, hogy ezeknek a kétezer évvel ezelőtt elhangzott súlyos igéknek a mai ember számára van-e még mondanivalójuk, először a tartalmukkal kell tisztában lennünk.

Az elnevezés nem Jézus Krisztustól származik, nem is az apostoloktól, hanem a későbbi szentírásmagyarázóktól. Máté evangéliumában hosszabb szöveget találunk, Lukácséban rövidebbet. Az evangéliumok megértéséhez tudnunk kell, hogy az apostoli ígehirdetés nem egyszerűen Jézus szavait és tetteit ismételte, hanem azt fejtette ki, hogy kinek tartották ők a názáreti Jézust, aki tanított, elszenvedte a kereszthalált és feltámadt. Az apostolok Jézus személyét, az általa véghezvitt megváltást és az általa megszerzett üdvösséget magyarázták. Ez a katekétikai módszer alkalmazkodott a kor vallási hagyományaihoz és mindig szem előtt tartotta, hogy Jézus Krisztusban az teljesedett be, amit Isten az Ószövetségben előre hirdetett és megígért.

Könnyen fel lehet ismerni, hogy azt a tanítást, amelyet Máté könyvének 5-7. fejezetében találunk, Jézus nem egy alkalommal mondta el. Az evangélisták nem időrendben beszélnek Jézus működéséről, hanem inkább téma szerint. A hegyi beszéd témája az, hogy amíg az Ószövetségben a törvény betűjének megtartása jellemezte a vallásosságot, addig Jézus a lelkületet, a „szív vallásosságát” hangsúlyozza. Máté evangéliuma egyébként tudatosan megszerkesztett könyv. Most nem keressük, hogy a ránk maradt hivatalos görög szövegnek milyen előzményei voltak Máté arám nyelvű szövegében és az úgynevezett „beszédgyűjteményekben”. Azt világosan látjuk, hogy az Ószövetséggel való szembeállítás a szerzőnek külön szándéka. Szinte minden oldalon rámutat arra, hogy a régi jóvendöléseknek melyik mozzanata teljesedett egy-egy eseményben. A hegyi beszédben ez a szembeállítás egészen feltűnő. Még a hely is a régi emléket idézi. Az ószövetségi törvényt Isten a Sínai-hegyen hirdette ki Mózesnek. Máté itt arról beszél, hogy „Jézus fölment egy hegyre” és ott mondta el tanítását. Magát a hegyet nem nevezi meg. Az Újszövetségben nem a hely és az idő a fontos, hanem a minden embernek és minden időnek szóló tanítás. Az apostolok igazi vallási tanítók akartak lenni. Arra törekedtek, hogy hallgatóik megértsék azt az *újdonságot*, amit Jézus a természetes vallásokkal és az ószövetségi vallással szemben hozott és képviselt. Az igazi újdonság maga Jézus volt, akiben az Atya örök Fia lett emberré, tehát igazi tekintéllyel nyilatkoztatta ki Isten titkait. De az újdonságot részleteiben is szemlélhetjük. Mondhatjuk, hogy ő az ígéretekkel szemben a teljesedést hozta, az embert Isten gyermekének tekinti, nem szolgájának. A szolgánál természetes, hogy a szerződéshez vagy a törvény betűjéhez ragaszkodik, a gyermeket azonban belső tényezők irányítják: nem a betű, hanem a szellem, nem a rideg igazságosság, hanem a szeretet.

Amikor az apostolok a keresztény lelkületet akarták megvilágítani, akkor nemcsak Jézus szavaihoz nyúltak vissza, hanem elsősorban az ő alakjához és viselkedéséhez. Magatartásából olvasták ki, milyennek kell lenni az Isten gyermekének. Pál apostol is azt írja: „Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, mint amely megvolt Jézus Krisztusban” (Fil 2,5). Ezért egészen mellékes, hogy Jézus felsorolta-e a nyolc boldogságot, vagy csak Máté fogalmazta így meg. Lukács különben is csak öt boldogságot említ. Az apostoli ígehirdetés azt jelzi, hogy a Krisztus által hozott vallás nem külső életformát, szervezett jogrendet, kultúrát és civilizációt akar teremteni, hanem magát az embert formálja. Arra törekszik, hogy a hívő egyéni életében és társas vonatkozásaiban öltse magára Krisztus lelkületét. Ennek a

lelkületnek kell majd azután a jogrendet, a kultúrát és a civilizációt befolyásolnia. Aki olvassa vagy hallja a hegyi beszédet, annak első benyomása az, hogy a szavak mögött rendkívüli egyéniség áll. Ez a tanítás nem elmélet, hanem közvetlen szó, s olyan valakinek az ajkáról hangzik el, aki „hatalommal rendelkezik”. Nem véleményeket mond, hanem abszolút ígéreteket tesz. Az apostolok ugyanilyen meggyőződéssel adták tovább a tanítást, mert előttük akkor már nem annak a Jézusnak az alakja lebegett, aki „fölment a hegyre és leült”, hanem azé, aki feltámadt a halálból, fölment a mennybe és az Atya jobbán ül. Ennek a Jézusnak már a kezében van minden hatalom a mennyben és a földön. Ugyanakkor ő az, akiben a földi kiűrésítés és az engedelmesség állapotát felváltotta a megdicsőülés. Az apostolok róla olvassák le, hogy az erénynek mi a jutalma. Az ő sorsában látják igazolva, hogy a földi élet keserves kérdései hogyan kapnak választ és a földi homály hogyan válik égi világossággá.

* * *

A lelkület kialakításának programja a nyolc boldogsággal kezdődik. A hangsúly azon van, hogy *boldogok*, akik ezt a lelkületet öltik magukra. A maga módján minden emberi mozgalom boldogságot ígér, különben nem találnak követőkre. Az ember alapvető vágya a boldogság, egyes tetteiben is azt keresi, azért menekül a bajtól, a szomorúságtól és a bizonytalanságtól. A természetes emberi felfogás azt tartja boldognak, aki élvezheti a föld javait, zavartalan életet él, akit elismerés és dicsőség övez. Az ószövetségi vallás már természetfölötti színezetet is adott a boldogságnak: boldog a nép, amely ismeri Istent, az ő törvényei szerint él és érzi maga fölött a gondviselést. De a boldogságnak ez csak földi mértékkel mért nagysága: a hosszú élet, a föld termése, az ígért földjének zavartalan birtoklása. A földi keret leszűkítette az isteni igazságosság mértékét is: a jómód Isten áldása, a szegénység pedig a büntetése.

A hegyi beszéd ezzel a szűk értelmezéssel szembeállítja az egyetemes megváltást és az örök élet jutalmát. A földi élet a küzdelem, az érdemszerzés ideje. Tanúságot kell tenni hűségünkről, hitünkről és bizalmunktól, s ha megálltuk a helyünket, akkor a mienk az Isten országa. A nyolc boldogság kijelentéseit nem szabad kiszakítani az egész evangélium összefüggéséből. Jézus beszél a szegényekről, szenvedőkről, üldözöttekről, szelídekről, de nem a szegénységet és a nyomort vagy a meghunyászkodást nevezi boldogságnak. Újdonsága az, hogy reményt önt a hívőbe. Nemcsak úgy, hogy a földi élet után neki ígéri a mennyek országát, hanem boldognak mondja azért, mert helyt áll a nehézségben és követi az ő magatartását. A hívő ember már itt „boldog”, mert már itt birtokolja a mennyek országát. Máté a szokásos arám kifejezést használja s a mennyek országán Isten országát érti, amely már itt van bennünk és közöttünk, s át is éljük kegyelmi javait.

Az apostoli igehirdetés a *lelki szegénység* dicséretét tette első helyre. Ezzel nem valami szociológiai tanítást emelt ki, hanem Jézusról tett tanúságot, mint megígért megváltóról. A próféták úgy beszélnek Istenről, mint szabadítóról. A Megváltót is azért küldi el, hogy szabadulást hozzon. Ilyen ellentéteket használnak: felemeli a szegényt, megalázza a gazdagot, igazságot szolgáltat az elnyomottnak, megbünteti a hatalmaskodót. A zsoltáros így imádkozik: szegény és elesett vagyok, de az Úr gondol rám (Zsolt 40,18). Az apostolok tudják, hogy Jézus a földön nem szünteti meg a szegénységet, az erőszakot, a bűnt, de hirdeti, hogy az élet nem reménytelen többé. Isten országa itt van azok számára is, akiknek a sorsa földi szempontból reménytelennek látszik. Jézus életében bizonyítékokat kaptunk arról, hogy az Atya gondviselése kiterjed mindenkre. Ha biztosítani akarjuk magunknak a gondviselést, akkor „először keresni kell az Isten országát”, s a többi megkapjuk hozzá. A hegyi beszéd az örök élet távlatába állítja bele az ember életét. Nem úgy, hogy az égi jutalom illúziójával tereli el a nyomorgó ember figyelmét bajairól és jogairól, hanem úgy, hogy azt sem hagyja

vigasztalás nélkül, aki nem számíthat földi sorsának jobbrafordulására. Más helyen viszont világosan kimondja azt is, hogy a gazdagság könnyen megkeményíti a szívet, a földi kincset megemészti a moly és a rozsdá, s jaj azoknak, akik behunyták szemüket mások nyomora és betegsége előtt.

Az örök visszafizetés tétele visszhangzik a *szomorúaknak* adott ígéletben is. Isten magára vállalja a vigasztalás feladatát. Vagy úgy, hogy embereken keresztül nyújt nekik enyhülést, vagy pedig maga erősíti meg őket. Sőt vigasztalásukra szolgál annak a tudása, hogy az örök életben megszűnik minden fájdalom és aggodás.

A *szelídek* emlegetésénél az ellentétekkel dolgozó szemita stílus is érezhető. Az emberi meggyőződés szerint a hódítás és a szerzett föld megtartása csak az erőszakosaknak sikerül. Jézus ígéletében a szelídek birtokolják a földet. Szentírási értelemben az ígélet földjének birtoklása előképe az örök haza birtoklásának (Zsid 4.). A szelídség ilyen jutalmat kap. De földi értelemben is magában hordozza a jutalmát: szelídséggel, türelemmel lehet legtöbb szeretetet kiérdemelni, legtöbb barátot szerezni.

Az *igazságosság* utáni vágyat itt bibliai értelemben kell venni, nem szociológiai szempontból, hiszen Krisztus úgy beszél, mint megváltó. Az Ószövetségben igaz ember volt az, akinek tettei megfeleltek a szövetség követelményeinek. Krisztus elgondolásában az ember akkor törekszik az igazságra, ha eleget tesz annak, amit az Atya követel gyermekétől. Tehát az lesz boldog, aki az éhség és a szomjúság odaadásával megteszi kötelességét Isten iránt és az emberek iránt. Krisztus magára vonatkoztatva mondta, hogy mindennapi kenyeré az Atya akaratának követése. Az ilyen lelkiület magában hordozza a szociális igazságosságot is.

Az *irgalmasság* itt gyűjtő fogalom. Jelenti a részvétet, a segítséget, a megbocsátást, a türelmet, a bosszúról való lemondást. Ezek a követelmények minduntalan visszatérnek a hegyi beszédben. Az irgalmasságot úgy kell gyakorolni, ahogy a mennyei Atya gyakorolja. Nyilvánvalóan ez a legnehezebb erény, azért Jézus ennek a gyakorlását mondja tökéletességnek s egyúttal ez tesz hasonlónak a mennyei Atyához (Mt 5,48).

A *szív tisztaságának* jutalma Isten látása. Jézus arra a szívre gondol, amelyet a bűnbánat tisztított meg. Már a zsoltáros is abban látta a bűnbánat gyümölcsét, hogy Isten „tisztá szívet terem” az emberben (Zsolt 50,12). A bűntől való elfordulás már itt a földön is hozzásegít Isten közelebbi megismeréséhez.

A *békességszerzők* Isten gyermekei. Ezt az ígéletet nem lehet elválasztani a következőtől: Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyek országa. A békés lelkiületről csak az ellenség előtt lehet igazán tanúságot tenni. A követelmény kifejtését Máté később hozza: ne a szemet szemért elvet alkalmazzátok, hanem tegyetek jót azokkal is, akik ártanak nektek, imádkozzatok üldözőitekért, s aki perelni akar veled, hogy elvegye a ruhádat, add neki a kabátodat is. Jézus itt a feje tetejére állítja az emberi értékelést. Kijelentései abba a kategóriába tartoznak, amelyekről Pál apostol megállapítja: „Úgy tetszett az Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvöztse a hívőket” (1Kor 1,21). A követelmény azonban nem ésszerűtlen akkor, ha meglátjuk, hogy Krisztus csak azt hangoztatja, amit az Atya velünk szemben előre gyakorolt. Ő az ég és a föld között úgy kezdeményezte a kiengesztelődést, hogy előre meghirdette irgalmát. A jelen üdvrendben a szeretet gyakorlása feltételezi a nagylelkűséget. Isten gyermeke csak az lehet, akinek van lelki ereje, hogy jövőjét és az emberekhez való viszonyát ilyen balgaságnak látszó kijelentésre alapozza.

* * *

Napjainkban az úgynevezett mélylélektan különböző irányú képviselői fáradoznak azon, hogy az emberekben lévő gátlásokat, kötöttségeket és ellentéteket feloldják. Ismeretes C. G. Jung megállapítása, hogy a felnőttek panaszai legalább negyven százalékban pszichés

eredetűek. Ha visszatekintünk a nyolc boldogságra, megállapíthatjuk, hogy az embert ilyen radikálisan még senki nem fordította szembe magával. Boldognak nevezi akkor, ha ösztönös vágyai és indulatai helyett egészen szellemi síkot követ. Tartalmilag ebben már benne van a testi ember és a lelki ember megkülönböztetése, amelyről később Pál apostol beszél. Nála a kifejezőmód is keményebb: meg kell halni bennünk a régi embernek, hogy kialakuljon az új ember, az új teremtmény, testünket keresztre kell feszíteni, hogy a feltámadt Krisztus élete megnyilvánuljon rajtunk.

A hegyi beszéd tehát olyan problémát vet fel, amelyet Krisztus nem zárt földi keretben akart megoldani, hanem az isteni erők bevonásával. Ő nem orvos, nem pszichológus volt, hanem megváltó. Az evangélium minden lapja elárulja, hogy az életet reálisan látta. Tudta, hogy akkor is maradna kielégítetlen vágyunk, ha a föld minden gazdagságát megkapnánk. Komoly remény nincs arra, hogy a tudomány legyőzi a betegséget és a halált. Az embereket sem lehet úgy megváltoztatni, hogy ne legyen ellentmondás, gyűlölet, elégedetlenség és igazságtalanság. Az anyagi és szellemi javakat nem lehet úgy elosztani, hogy ne maradjon irigység és feltűnési vágy. Az emberek érdeklődését egyetemesen nem lehet annyira szellemi és esztétikai irányba terelni, hogy ne maradjanak olyanok, akik az ösztönös gyönyörért feláldozzák embertársaik érdekeit. Krisztus ilyen emberiségnek hirdette meg a magasabb rendű lelkületet, és megtette azt a boldogság forrásának. Azért tehette meg, mert maga példát adott és biztosított a kegyelmi segítség kiadásáról. Ugyanakkor megvilágította az örök életet, mint célt és jutalmat, hogy ez is lelkesítsen és kitartásra ösztönözzön. Viszont az isteni visszafizetésben, a mennyek országában csak akkor lehet reménykedni, ha van feltámadás és örök élet. Itt jutunk el annak a rejtélynek a megoldásához is, hogy miért bízta Krisztus a kereszténység kifejlődését az apostolokra és miért nem végezte el maga földi életében. Egyszerűen azért, mert földi életében hiányoztak az előfeltételek. Amíg föl nem támadt a halálból, addig az ígéretek teljeseése nem volt nyilvánvaló. Beszélt ugyan Isten atyáságáról, irgalmáról, szeretetéről és szavait csodákkal is hitelesítette. De utána ő is rákerült a kereszttúra, neki is osztályrésze lett a megalázottság, a szenvedés és a halál. Szavainak és tetteinek emléke egyre jobban elmosódott volna, ha a szenvedés napjaira nem következik a húsvét, amely bemutatta, hogy mi a földi élet végső értelme.

Az apostolok a Mester példáján látták igazolva, hogy a jó megkapja jutalmát akkor is, ha félreismerik és hogy Isten nem szűkmarkú a visszafizetésben. Meglátták azt is, hogy az erőfeszítés, az önfegyelmzés és az áldozat nem önkínzás, hanem előfeltétele annak a harmóniának, annak a szellemiségnek, amely a feltámadásban véglegesen megvalósul bennünk. Itt nemcsak arról van szó, hogy a nemes eszmék követésével tartozom emberségemnek vagy a közösségnek, amelynek tagja vagyok. Még csak nem is arról, hogy itt tegyünk jót, mert odaát jutalmat kapunk érte. Ez úgy hangzik, mint amikor munkámért bért várok, s azt majd arra használok, hogy életemet kényelmesebben berendezzem. Amikor Krisztus a földi sors türelmes viselését, a szelídséget, az erős lelkületet, a megbocsátást és a tisztaszívúságot ajánlja, előtte nem levegőben lógó jótettek lebegnek. Istennek nem jótettek kellene, hanem az ember. Ő velünk, emberekkel akarja megosztani életét, bennünket fogad gyermekeivé. A nyolc boldogságot tehát nem úgy kell tekintenünk, mint a munka idejének programját, hanem úgy, mint az önnevelésnek, a nagykorúvá levésnek, a lelki újjászületésnek az iskoláját. Az erények gyakorlásával egyre inkább hasonlónak leszek Krisztushoz, egyre inkább töltekezem azokkal a jellemvonásokkal, amelyek szükségesek az örök élet békéjéhez, öröméhez és szeretetéhez. Oda az ember nem viheti át kapzsiságát, érzékiségét, irigységét és önzését. Az örök élet azért a boldogság hazája, mert az emberről lehull a salak. Ott mindenki azért tud örülni a jónak és a szépnek, mert nincsenek hátsó gondolatai, nemtelen vágyai és nem akar mások rovására érvényesülni. De arról sem szabad megfeledkeznünk, hogyha az erények az örök élet vonásait alakítják ki bennünk, akkor általuk már itt megvalósul valami az örök élet örömeiből és békéjéből. Az Isten országa így jelentkezik itt a földön. Akik

megismerték az evangéliumot, azok küldetést kaptak a megvalósítására.

* * *

A hegyi beszéd erkölcsstanát a gyakorlati érzékű emberek két oldalról tartják sebezhetőnek: egyrészt *túl magas követelményeket* támaszt, nem veszi figyelembe az ember testi-lelki mivoltát, és másrészt a *történelem sem igazolta* hatását. Az élet egyensúlyát mindig a jogrend tartotta fenn, nem az evangéliumi lelkület.

Mindkét nehézségre csak úgy felelhetünk, ha visszaidézzük előbbi megjegyzésünket. Jézus Krisztus az embert az örök élet távlatába állítja bele és úgy beszél hozzá. A követelmény akkor volna magas, ha a megváltás nem árasztotta volna ki a természetfölötti erőket, amelyek a gyarló embert felemelik az istengyermekség természetfölötti magaslatára. Az evangéliumnak ez a logikája: ha hisztek Jézus Krisztusban, az Atya gyermekeivé fogad benneteket, kiárasztja rátok a kegyelmét s ennek alapján követeli, hogy mérjétek magatokat Krisztushoz, kövessétek az ő lelkületét. A hegyi beszéd tehát csak annak mond valamit, aki hisz. De az érzi is, hogy ezen az úton elindulhat. Főleg azt látja, hogy itt az irgalmas Isten előtt áll, aki nem az eredményt, hanem a próbálkozást várja tőle.

A hívő már azért is hálás Krisztusnak, hogy egyáltalán megfogalmazta az eszményt. Az eszményt a humanizmus nevében is meg lehet fogalmazni. Erről ma különösen sok szó esik azoknál, akik Camus megfogalmazásában szeretnének „szentek lenni Isten nélkül”, akik az erényt önmagáért, az örök visszafizetés kecssegetése nélkül akarják gyakorolni. Az ilyen humanizmusról mindig lehet vitázni, mert az ember a mértéket magából, hagyományaiból, helyzetéből vagy éppen egyéni vágyaiból veszi. Krisztus az Isten oldaláról fogalmazta meg a humanizmust, azért mert túlmenni az ösztönös meglátásokon. Nem nehéz meglátni, hogy amit Krisztus ajánl vagy követel, az valóban tökéletesebb. Sőt egyenesen a teljessége annak, amiért egyáltalán törvényt hoztak. Nála a tettek indító oka nem az írott törvény és a mögötte álló büntető vagy jutalmazó hatalom, hanem az a szeretet, amely Istenre mint atyára, és az emberekre mint testvérekre irányul. Nála az egyenesség nem az eskü megtartásában nyilvánul, hanem a keresetlen őszinteségben. Az emberi méltóság elismeréséről nem az tanúskodik, aki visszariad a vérontástól, hanem aki nem ad okot a haragra, vagy aki kezdeményezi a kibékülést. A házasság tisztaságának sem a házasságtörés kerülése a biztosítéka, hanem az ösztönök feletti uralom megszerzése. Társas viszonylatban az eszmény nem a békés egymás mellett való élés, hanem ez az elv: amit akarsz, hogy tegyenek neked az emberek, előbb te tedd nekik. Krisztus tudja, hogy az ilyen követelményeket csak az fogja teljesíteni, aki meg van győződve, hogy élete a mennyei Atya szeme előtt játszódik le. Ez a tudat azt a meggyőződést alakítja ki, hogy életünket sziklára építettük, nem homokra.

Ma a humanizmus felvázolásánál döntő szerepet kapnak az aktív vonások. A mai ember alkotni akar és eredményeket szeretne felmutatni. A hegyi beszédet olyan korban fogalmazták meg, amikor időt szakítottak arra is, hogy „várják Isten érkezését”. Az evangéliumi várás azonban virrasztás volt, a szolgának a virrasztása, aki mindig kész arra, hogy urának kedvére tegyen. A hegyi beszéd azért hangzott el, hogy az ember ne lógassa a fejét szomorúságában, ne üljön összetett kézzel, hanem bontakoztassa ki erőit az Isten iránti engedelmségben és az emberek boldogításában. Ennek meglátása sem közömbös ma, amikor a technika által kitermelt javak felfokozzák az igényeket és növelik az önzésre való hajlamot. Az élet eltömegesedése arra késztet, hogy védjük érdekeinket, elzárkózzunk a sok hatás elől vagy éppen meneküljünk a természetellenes zajtól és csábító reklámtól. A „bölcse ember” alakja ma is időszerű.

A másik nehézség az, hogy a hegyi beszéd a történelem folyamán nem volt csodaszer és nem alakította át az emberiséget. A kapzsiság, irigység, gyűlölködés, igazságtalanság ma is velejárója az életnek. Szükség van arra, hogy törvénnyel, büntetéssel, megtorlással fékezzék

meg a gonosztevőket. Volt-e tehát értelme ezeknek a szép szavaknak? A válaszban arra kell hivatkoznunk, hogy a hegyi beszéd nem a teljes evangélium, még kevésbé a teljes kinyilatkoztatás. Az apostoli egyház ebben foglalta össze a keresztény *lelkület* kialakításának vezérfonalát, de Krisztus amellett beszélt szervezett egyházzal, testvéri feddésről, oldó és kötő hatalomról. Tudta azt is, hogy a hitet nem mindenki fogadja el, s akik elfogadják, azokban is sokszor a lélek kész, de a test erőtlén. Szavai szerint az Isten országa itt a földön olyan mezőhöz hasonlít, ahol a búza mellett nő a konkoly, s ahol a botrányok sem fognak hiányozni. De azt is tudta, hogy az általa elhintett mag jó földbe is hull majd és sokszoros termést hoz.

Félreismeri az evangéliumot, aki a jogrendet akár a világban, akár az egyházban szembe akarja állítani a hegyi beszéddel. Jogra, tekintélyre, szankcióra azért van szükség, mert nem mindenki keresi az emelkedett lelkületet. Krisztus az Isten országát, annak tanítását és kegyelmeit úgy adta az emberiségnek, mint kovászt, hogy alakítsa át az egyéneket és rajtuk keresztül a közösséget. Példabeszédeiben azt is megvilágította, hogy a tőle kapott talentumokat az ellentmondással teli világban kell kamatoztatni. A hegyi beszéd azokat bátorítja, akik szegények, akik sírnak, akik üldözést szenvednek és akik eljegyezték magukat azzal a gondolattal, hogy nagy dolgok csak küzdelemből, lemondásból szülehetnek. Krisztus látta, hogy erre a keskeny útra nem mindenki lép rá, és a szűk kaput sem találja meg mindenki. Mégis tudta, hogy szava a só, a világosság szerepét tölti be. Sem ő, sem apostolai nem használtak ilyen utópisztikus kitételeket: milyen jó volna a földön élni, ha mindenki követné az evangéliumot. Inkább arra vértették fel a hívőket, hogy *ellenkező látszat ellenére* is maradjanak állhatatosak a hitben, a reményben és a szeretet gyakorlásában.

A hegyi beszédnek tehát megvan a helye a vallásban és a világban. Eddig még semmiféle technikai vagy kulturális fejlődés nem alakította át úgy a világot, hogy ne lenne szükség a szelídség, az irgalmasság, az önzetlenség, a nagylelkűség, a megbocsátás és a szeretet hirdetésére. Még kevésbé jutottunk el odáig, hogy ne ébredne fel lelkünkben a végleges igazságszolgáltatásnak, a végleges békének és a végleges boldogságnak az igénye. Az igény nem halt ki az emberekből annak ellenére sem, hogy a nemzedékek évezredek óta sírba szállnak és emléküik is kivesz. Ahogy a személyes szeretetet nem lehet tudományos tételekkel vagy technikai megoldásokkal pótolni, úgy nem lehet azt a vágyat sem kioltani az élet terhét viselő emberből, hogy fáradozásainak jutalmául egyszer egészen boldog legyen. Ez szellemi igény, s a szellem titokzatosságát követi. El lehet róla terelni a figyelmet, lehet úgy magyarázni, mint illetéktelen vágyat vagy hiú álmot, de egy-egy csendes órában újra jelentkezik. Ezért mindig is lesznek, akik a Megváltó ajkáról szívesen hallják ezt a szót: boldogok, akik... S a boldogság ígérete erőt önt beléjük, hogy eleget tegyenek annak a követelménynek, amelyet Isten gyermekeinek hivatása támaszt velük szemben.

Jézus gyógyításai

A keresztény tanítás – és általában minden vallási tanítás – a felnőttek lelkiületét és problémáit tartotta szem előtt, nem a gyermekekét. A kereszténység azt vallja Jézus Krisztusról, hogy benne Isten, az Atya véglegesen kimutatta és rendezte a világhoz való viszonyát. Krisztus a végtelen Isten és az örökkévalóság színe előtt készletre felelt az emberre, ehhez pedig bizonyos érettség kell. A tudatos hitnek el kell mélyülnie a részletekben is. A Szentírás rá is mutat erre a szellemi nagykorúságra. Pál apostol is ezt kéri hívei számára: „A dicsőség Atyja adja meg nektek a bölcsesség és a kinyilatkoztatás lelkét, hogy megismerjétek őt... Gyűjtsön világosságot a lelketekben, hogy meglássátok, milyen reményre hívott meg benneteket” (Ef 1,17). Másutt ezt írja: „Azért könyörgök, hogy a szeretetetek egyre gyarapodjék helyes ismeretekben és teljes megértésben” (Fil 1,9). A gyermekek hitoktatása viszont szükségszerűen leegyszerűsíti a keresztény tanítást. A misztériumot a gyermek értelmi képességéhez kell mérni, azért a hasonlatok átlátszóak, a problémák egyszerűek lesznek. Ha valaki később nem pótolja a hiányokat, a hite messze elmarad emberi műveltsége mellett. Már az Ószövetség figyelmeztetett arra, hogy Isten gondolatai és útjai mások, mint a mieink. Az Újszövetségben pedig számolnunk kell azzal, amit Pál apostol így foglal szavakba: Isten bölcsessége akárhányszor balgaságnak látszik az emberek szemében. Ő mégis úgy akarta, hogy balgaságnak látszó kinyilatkoztatással üdvözítse az embereket (1Kor 1,21).

Krisztus szóban és tettben adta a kinyilatkoztatást. Tettei, csodái nemcsak bizonyítékok voltak küldetése mellett, hanem feltárták az Isten szeretetét, gondviselését, irgalmát, és világot vetettek arra a kegyelmi rendre, amelyet ő a megváltásban megszerzett. Azért tetteinek különleges jelentőségük van a hit szempontjából. Aki olvassa az evangéliumokat, csaknem minden oldalon találkozik Jézus gyógyításaival. Találunk ilyen megjegyzést: Az egész környékről odavitték a betegeket, hogy tegye rájuk a kezét. Egyesek önként jönnek és kérik a gyógyulást. Olyanok is akadnak, akik a gyógyítás hatása alatt kifejezik meggyőződésüket, hogy ő a megígért Messiás. A közösségből kizárt leprások vagy a jerikói vak így kiabálnak: Jézus, Dávid fia, könyörülj rajtunk.

Ennek ellenére az evangéliumi gyógyítások nem orvostörténeti följegyzések. Az evangélisták nem a betegségekről beszélnek, fő témájuk nem a gyógyítás, Jézust nem úgy mutatják be, mint valami csodálatos orvost, hanem mint megváltót, az emberi üdvösség szerzőjét. Az előtérben Jézus személye és az általa hozott kinyilatkoztatás áll. Környezetében is azok értették meg viselkedését és küldetését, akik hitüket ezekkel a szavakkal fejezték ki: Isten meglátogatta a népét.

Krisztus egész viselkedése ellene mond annak, amit a Christian Science mozgalom hirdet, hogy a keresztény hit elsősorban a testi gyógyulás biztosítására való. Ugyanakkor azt a következtetést sem lehet levonni az evangéliumi elbeszélésekből, hogy betegség esetén csak Isten segítségét kell kérni, nem pedig az embereket is, illetőleg az orvostudományt. Az ilyen viselkedés akkor is naivul hat, ha olyan őszinte meggyőződésből fakad, mint amelyet *André Gide* leír hugenotta nagyapjában.

A szövegek magyarázatánál alkalmazni kell a Szentírás értelmezésének általános szabályait. Az evangélisták nem a csodák pontos leírására törekedtek, hanem Jézusról adtak tanítást. A csodák őt jellemzik, az ő kilétét és művét világítják meg. Ehhez az apostoli igehirdetésben elég volt a tettek lényegét kiragadni, vagy elég volt utalni rájuk. Azt is mondhatjuk, hogy inkább a gyógyítások jelentőségéről beszélnek, nem lefolyásukról. Viszont ha az evangélisták a Krisztusról szóló katekézis keretében beszélnek a csodákról, azt is meg kell látnunk, hogy ez a katekézis olyan szintű és olyan jellegű, amilyen kulturális szinten az írók és olvasók állottak, illetőleg amilyen volt az előadás stílusa a kétezzer évvel ezelőtti

palesztínai és kisázsiai népies környezetben. Nem várhatjuk, hogy azok az emberek a mai orvostudomány nyelvén emlegessék a betegségeket vagy a mai filozófia bevonásával vitatkozzanak arról, hogy mit lehet elérni természetes eszközökkel és mihez kell isteni beavatkozás. Ezért a modern korban egymást érik az ellenvetések Krisztus gyógyításainak hitelessége ellen.

Egyik szokásos ellenvetés az, hogy a gyógyítások nem is történtek meg, hanem későbbi kitalálások, Krisztus alakjának utólagos legendás díszletei. Amikor a keresztény hagyomány Isten Fiát csinált belőle, akkor ilyen mitikus történetekkel vette körül. Ezekről a kérdésekről már köteteket írtak, azért nem is akarok bővebben kitérni rájuk. Elég annyit megjegyezni, hogy a viták igazi magja a természetfölötti beavatkozás lehetősége. Aki elfogadja a világfeletti Isten létét, az hajlandó megengedni az isteni beavatkozást is. A keresztény hitvédelem mindig azt emelte ki, hogy Pál apostol levelei és az evangéliumok a kortársaknak szóló igehirdetést tartalmazzák. Ott tehát kitalált mesékkel nem sokra mehettek volna, főleg nem olyan vallásban, amely a legkomolyabb erkölcsi követelményekkel állt elő, egészen a vértanúságig. Az új hitért mind a zsidók, mind a pogányok körében üldözés járt. Azután a szöveg benső összefüggése sem olyan, mint a legendáké. A csodák és gyógyítások *Istent akarják megdicsőíteni*, nem Krisztust. Ő legtöbbször még azt is megtiltja, hogy nyilvánosan emlegessék jótéteményeit. Hivatkozik ugyan tetteire, meg is követeli, hogy azok alapján higgyenek benne, de milyen hitet követel? Annak elfogadását, hogy őt az Atya küldte. Akik figyelték életét és bíralták viselkedését, azoknak nyíltan megmondja: nem a magam dicsőségét keresem, hanem azét, aki küldött engem (Jn 7,18). Ha a csodák utólagos legendák lennének, magukon viselnék az emberi egyoldalúság bélyegét. Legföljebb úgy mutatnák be Krisztust, mint emberfeletti lényt, nem pedig úgy, mint akiben az Isten szeretete testesült meg. Ellenfelei gyakran kérnek tőle „jelet” messiási küldetésének bizonyítására. Ilyen jeleket nem akar adni. Részben azért, mert annak, aki nem akar hinni, semmilyen jel nem elég, részben és főleg pedig azért, mert amit tesz, azon keresztül az Atya irgalmát és leereszkedését akarja bemutatni. Ezt a módot pedig az Atya határozta meg. Tehát a gyógyításokban és azok leírásában van bizonyos *istentiszteleti jelleg*. S erre hivatkozunk az egyház történeti életében végbement csodáknál is. Ismeretes, hogy ma Lourdes-ban nemzetközi orvosi bizottság is ellenőrzi a gyógyulásokat, tehát valóban előfordulnak karizmatikus jelenségek. Lourdes-t mégsem úgy tartjuk számon, mint valami vallási légkörrel körülvett kórházat vagy szanatóriumot, hanem mint az Isten imádásának egyik különleges helyét, ahol egyébként a felebaráti szeretetnek, a betegekkel való törődésnek is minduntalan tanúi lehetnek a látogatók.

A másik ellenvetés abból indul ki, hogy Krisztus önszuggesztióra vezette rá a betegeket. Biztos, hogy a hitnek megvannak a lélektani kísérő jelenségei, s ezek között helyet kaphat a szuggesztió és az önszuggesztió is. De sok eset előfordul az evangéliumban, ahol nem a beteg kéri a gyógyulást, hanem a hozzátartozók, a beteg esetleg nincs is jelen. Megengedjük azt is, hogy ezeket a betegeket nem vizsgálták meg szakorvosok, s nem nyilatkoztak arról, hogy emberileg gyógyíthatók-e vagy nem. Vallási szempontból az érdekel bennünket, hogy az apostoli egyház miért látott isteni beavatkozást ezekben a gyógyulásokban. Először is meglátták azt, hogy a Jézus által alkalmazott eszköz nem állt arányban az elért eredménnyel. Ami az önszuggesztiót illeti, ő nem azt beszélte be a betegnek, hogy erősen higgyen a gyógyulásában, hanem azt kérte, hogy higgyen őbenne, az Isten küldöttében, aki elsősorban lelki gyógyulást hoz, és az Istennel békíti ki az embert. Találunk olyan leírást, ahol így szólítja meg a beteget: bízzál, a bűneid bocsánatot nyernek (Mt 9,2), s testi gyógyítással csak azt igazolja, hogy joga van megbocsátani a bűnöket. Sehol sem alkalmaz mágikus szertartást. Eszköze a kézzel való érintés vagy a pusztán szó: gyógyulj meg, kelj fel, nyújtsd ki a kezed. Egy esetben sárral keni be a vak szemét, és elküldi, hogy mossa le a Siloe-tóban. A sár csak

ronthat a szem állapotán, tehát arra való, hogy az isteni erőt kiemelje. Krisztusról nem is az a hír terjedt el, hogy csodálatos orvos, nagy varázsló, hanem az élet ura.

* * *

Itt kell megemlékeznünk azokról a gyógyításokról is, amelyeket az evangéliumok úgy emlegetnek, mint a *gonosz lélektől való megszabadítást*. Ez a témakör olyan nagy, hogy csak az alapelveket tisztázzuk. A régi kor démon-hite nyilvánvaló. A pogányok a betegségek nagy részét ilyen beavatkozásnak tulajdonították. A zsidók körében is ismert volt a meggyőződés, hogy minden betegség és baj a bűn következménye. A bűn pedig valamiképpen a gonosz lélek hatása. Az általános nyelvhasználatra jellemző a Lk 13,10-17-ben leírt eset. Jézus szombati napon meggyógyít egy ferde gerincű asszonyt. A zsidók szemére vetik, hogy nem tartja meg a szombati nyugalmat, erre ő képmutatónak nevezi őket: ökrüket és szamarukat eloldják és itatni viszik szombaton is, Ábrahámnak ezt a lányát tehát, akit „a sátán 18 éve megkötözve tart, nem kellett-e feloldani kötelékeitől?” Tehát Krisztus vagy az evangélista minden megkülönböztetés nélkül alkalmazkodik a népies kifejezésekhez.

Az evangélisták közül Márk emlegeti legtöbbet a megszállottakat. Nála csaknem minden gyógyításnál szó esik a gonosz lélekről. Máténál már kevesebb. Lukácsnál még kevesebb. Jánosnál összesen három gyógyításról olvasunk részletesen s egyiket sem hozza kapcsolatba a megszállottsággal. Idők folyamán tehát az egyház nyelve és a katekézis stílusa változott. A korabeli zsidó írások még szorosabb összefüggést látnak a betegség és a gonosz lélek hatása között, mint Márk szövege. A helyes értelmezésben éppen ez igazít el bennünket. Ha a rossznak az előidézője a gonosz lélek, Krisztus hozott megváltást azáltal, hogy ezt a legnagyobb hatalmat is legyőzte. Feltámadása után még az apostolainak is hatalmat ad, hogy kiűzzék az ördögöket, s más karizmatikus tetteket vigyenek véghez (Mk 16,17-18).

Egyes esetekben meg lehet különböztetni a betegség meggyógyítását és a gonosz lélektől való megszabadítást, továbbá látjuk, hogy Jézus maga is személyes létezőknek veszi a bukott angyalokat. Ezért a megszállottságot, mint jelenséget nem szabad eleve a képzelet világába helyezni. Ne feledjük, hogy az üdvtörténet csúcspontjáról, az Isten megtestesülésének idejéről van szó. Amikor Isten testi valóságban itt van, a bukott angyalok, mint az üdvrend ellenlábasai hatalmat kaphattak ilyen jelenségek létrehozására. Mint szellemi teremtmények a kárhozatban sem veszítették el az anyagvilágra ható befolyásukat és felhasználhatták azt, hogy az embereket megfélemlítsék, az Isten iránti bizalmat megrendítsék. De ami az evangélistákat illeti, ők ebben a viszonylatban is Jézusról beszélnek és az általa hozott megváltásról, nem a szellemi hatalmakról. Ezek emlegetése csak arra való, hogy Jézus igazi jelentőségét megrajzolják. Isten országa elérkezett, mert olyan valaki van itt, aki hatalmasabb, mint a bűn, a betegség vagy akár a gonosz lélek. Ez a gondolatmenete a Belzebub-váddal kapcsolatos párbeszédnek (Mt 12,22-29; Mk 3,22-27; Lk 11,14-26).

A népies előadásmódra és a jelképes kifejezésekre legtalálhatóbb példa a „gerázai megszállott” meggyógyítása. Máté, Márk és Lukács egyaránt hozza, s meglehetősen szokatlan elemeket találunk benne. Ha nem helyezzük bele abba a korba, nem értjük meg a jelképeket. Ismételten gondolnunk kell arra, hogy az evangélisták nem magát a jelenetet írják le, hanem a vele kapcsolatos, illetőleg a belőle kiinduló ígehirdetést közlik. Az itt szereplő beteg a Tízváros környékén lakó pogány ember. Ez az első eset, hogy Jézus pogány beteget gyógyít meg. Később az esetnek külön jelentősége lehetett, hiszen tudjuk, hogy egyesek mennyire elleneztek a pogányok felvételét az egyházba. Jó volt tehát viszonyulni olyan történethez, amely igazolta az apostolok eljárását a szűkkeblű hívőkkel szemben. Már az Ószövetségben volt olyan jövendölés, hogy az üdvösség örömhírét hirdetni fogják olyanoknak is, akik bálványoknak áldoznak, sertéshúst esznek, temetőben vagyis tisztátalan helyen tanyáznak (Iz 65,4). Az apostolok úgy látják, hogy az irgalomnak ez az ideje

elérkezett. A pogányok lelki helyzetét lehet ezekkel az ószövetségi kifejezésekkel jellemezni. A párbeszédese előadás is arra való, hogy a teológiai értelmet kiemelje. A gyógyulásra váró pogányt a gonosz lelkek „légiója” tartja megszállva. A római légió hatezer embert számlált. Jézus azonban ilyen szellemi hadseregnél is hatalmasabb. Győzelme teljes és végleges. Népies elképzelés szerint a démonok hazája a sivatagos puszták, ahol nincs élet (Mt 12,43). Ha Jézus csak oda üzné az ördögöt, az hazájába menne és onnét vissza is jöhetne. A győzelem teljességét az mutatja, hogy a tisztátalan állatokba, a sertésekbe hajtja őket, s azokkal együtt a tó mélyére kerülnek, ahonnan nincs visszatérés. A jelképet az igazolja, hogy a pogány lakosság nem vonja felelősségre Jézust az anyagi kár miatt. Különben is egy-egy ókori falunak megközelítően sem lehetett kétezres sertésnyája. A szám itt egyszerűen a légiónak megfelelő párhuzam. Végül a meggyógyított ember felszólítást kap, hogy hirdesse övéi között Isten jótéteményeit. Ha az emberek károsultak lettek volna, nem beszélhetett volna nekik Isten jótéteményeiről. Az evangélista itt inkább képekben beszél, nem fogalmakkal.

* * *

Mi a gyógyítások *teológiai értelme*? Milyen szerepet töltek be Jézus küldetésében? A feleletet megtaláljuk a Keresztelő Jánosnak adott üzenetben: „A vakok látnak, a sánták járnak, a leprások megtisztulnak, a süketek hallanak, a halottak feltámadnak és a szegényeknek hirdetik az üdvösség örömhírét. Boldog, aki nem botránkozik meg bennem” (Mt 11,5). Jézus Izajás próféta jóvondolását idézi. Ebben szó van a gyógyulásokról, de a hangsúly az üdvösség örömhírén van. Jézus ellenfelei sem láttak kimondott messiási jelet a gyógyulásokban, azért kértek újabb bizonyítékokat. Nekik viszont azt mondja Jézus, hogy küldetése mellett a döntő bizonyíték feltámadása lesz. Tehát a gyógyításokat maga is úgy tekintette, mint előjeleket, mint a bizonyítékok kezdetét. Azt is érezte, hogy földi küldetésében nem akar minden betegséget orvosolni. Isten az Ószövetségben is éreztette irgalmát, de saját bölcsessége és általános gondviselése szerint: sok szegény özvegy volt Illés napjaiban, de a próféta csak egynek szaporította meg a lisztjét és olaját... Elizeus próféta idejében is sok leprás volt, de csak a pogány Námán gyógyult meg (Lk 4,27).

Az első három evangélista szemléltet. Bemutatja, hogy Jézus meggyógyíthat mindenféle betegséget, sőt halottakat is feltámaszthat. Amikor ezt a hatalmát gyakorolta, Isten szeretetét mutatta meg. A végén maga is feltámadt, legyőzte a halált, tehát bízhatunk benne. Az egyházi reflexió ezeken az adatokon indult el. A következtetéseket János evangéliumában találjuk meg. Ő csak három gyógyítást mond el, de a jelkép mindegyikben felismerhető. A harmincnyolc év óta beteg ember esetében (Jn 5,1 kk) kimutatja, hogy a szeme megakad azokon is, akiknek nincs emberi segítségük, s hogy a szeretet gyakorlása előbbre való, mint a szombati nyugalom aggályos megőrzése. A királyi tisztviselő fiát távolról gyógyítja meg (Jn 4,43 kk) s ezt a megjegyzést teszi: Ha jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek. Az alkalmazás itt is egyszerű: Jézus fölment a mennybe, de onnan is gyakorolja hatalmát, tehát kérhetjük segítségét. A vakon született meggyógyításánál (Jn 9,1 kk) ez a magyarázat: azért jöttem, hogy akik nem látnak, lássanak, és akik azt hiszik magukról, hogy látnak, azok vakok legyenek. Itt Jézus már a hit és a hitetlenség próbaköve. János a gyógyítások értelmét sokkal inkább átteszi lelki síkra, mint a szinoptikusok. Ugyanezt látjuk Lázár feltámasztásánál is: Én vagyok a feltámadás és az élet. Aki hisz bennem, ha meghalt is, élni fog. János elbeszélésében már a teológiai szavakon van a hangsúly: világosság, sötétség, igazság, élet, feltámadás. Ő már összhangba hozta Jézus gyógyításait és feltámadását. Ő olyan orvos, aki a halálon túl is életet osztogat. Benne a halál után kialakult az az állapot, amelyet az ember üdvösségének nevezünk. A földi vándorlással szemben ez a cél, az idővel szemben az örökkévalóság, az élet bizonytalanságával szemben a boldogság. Feltámadása után már úgy lehet beszélni Krisztusról, hogy benne az élet jelent meg (1Jn 1,1), azért jött, hogy életet

adjon övéinek (Jn 10,10), az eukarisztia is azért lett „élő kenyér”, mert őt hordozza. Amikor Lukács az Apostolok Cselekedeteit írja, már ilyen kifejezést ad Péter szájába: Ti az élet szerzőjét feszítettétek keresztre (ApCsel 3,15).

A feltámadás utáni időkből visszatekintve megértjük, hogy miért követelt Jézus *hitet* azoktól, akik gyógyulást kértek tőle. Jairusznak azt mondta: Ha hiszel, minden lehetséges (Mk 9,19). A szír asszonynak: Nagy a hited, legyen, ahogy akarod (Mt 15,28). A leprásnak: a hited megszabadított (Lk 17,19). Ha Jézus ilyen jelentőséget tulajdonított a hitnek, azzal minden kor emberének akart valamit mondani, hiszen a hitben vele találkozunk, őt fogadjuk el. Gyógyításainak jelentőségét ebben a szellemi összefüggésben kell magunkra alkalmaznunk. Láttuk, hogy Jézus úgy jött közénk, mint megváltó, aki a földi élet idején remény és rejtett kegyelem alakjában elővételezi számunkra mindazt, amit az örök életben nyújt. Az ő feltámadásában konkretizálódott a megváltás. Isten akarata tapasztalhatóvá lett. Kitűnt, hogy esendő földi testünkkel, törekénységünkkel együtt benne állunk Isten irgalmas tervében, s ő kész bennünket ebből az ideiglenességből kiragadni és saját életének hordozójává tenni. A hitben Istennek ezt az ígéretét fogadom el, s tudom, hogy a földi veszélyeztetettség ellenére annak kezében vagyok, aki mindennél hatalmasabb. A hitben nemcsak elismerem Isten mindenhatóságát, hanem kiszolgáltatam magam neki. Mint teremtmény bizalommal tekintek az élet Urára. Ez nem a betegnek és az orvosnak a kapcsolata, hanem az emberé és a Teremtőé. A hitben azt fejezem ki, amit az evangéliumi leprás mondott: Uram, ha akarsz, meg tudsz gyógyítani (Mt 8,2). Hallgatagon elismerem Isten bölcsességét is. Elfogadom, hogy szélesebb keretek között szemléli sorsomat, mint én. Az én látóköröm szűk, s különösen szűk a betegség, a baj idején. Isten is látja szenvedésünket, hallja panaszainkat, de ismeri azt a tökéletesedést, azt az elmélyülést, amit a türelem és a küzdelem okoz. Önnevelés és személyes tökéletesedés csak az erények kemény gyakorlásával érhető el. Érett emberségünkhöz hozzá tartozik az erős lelkület, a reménytelenség leküzdése, mások megértése és egyben a földi élet mulandóságának és erőnk végetségének a megtapasztalása is.

A hit tehát nem pusztán szuggesztív hatással jár. Nem elég azt mondani, hogy ha az ember nagyon akar valamit, akkor összes lélektani erői ebbe az irányba terelődnek. Biztos, hogy a gyógyulni akarás sokat segít. De ne feledjük, hogy az akaratnak ez a megnyilatkozása már következmény: az ember valami miatt akar meggyógyulni és életben maradni. Akar, mert hozzátapadt terveihez, nem szeretne nyom nélkül eltűnni az életből, vagy meg van győződve, hogy valakinek még szüksége van rá. Még gyakoribb eset, hogy nem szeretne kiesni abból a szeretetközösségből, amelyben jól érzi magát. Mindez alkalmas arra, hogy kiváltsa a gyógyulni akarást. De nem lehet eltitkolni a félelmet sem: ha nem gyógyulok meg, mindent elveszítek.

A hit ezt a sejtelmes félelmet enyhíti. Arra gondolok, hogy a mindenható Isten kezében vagyok terveimmel és azokkal együtt, akik szeretnek vagy akiknek szükségük van rám. Isten nem irigylő boldogságunkat, nem féltékeny a házastársak vagy a szülők szeretetére. Ő maga oltotta belénk a szeretetet és azt akarja, hogy örökké tartson. A hitben meg lehetek győződve, hogy az örökkévalóságban megtisztulva visszakapok mindent, amit most elhagyok. Azután a hitben tisztázhatom Istennel fennálló kapcsolatomat is. Amíg élek, mindent jóvátehetek, megbánhatok. A bánat ledönti a köztünk fennálló korlátot s nem kell attól tartanom, hogy Isten ellenségének tekint. Ő mindig atya marad és aki kenyeret kér tőle, azt nem akarja kővel kielégíteni.

Jézus gyógyításai igazolják, hogy ő mindig az *egész* embert tartotta szem előtt. A testi betegség mellett gondolt a lélek gyógyítására, a bűnök bocsánatára és rendszerint úgy bocsátotta útjára a gyógyultat: Menj és többé ne vétkezzél. Az ősegyház tisztában volt vele, hogy gyógyításai nem orvosi fogások, hanem Isten szeretetének ajándékai és bizonyítékai. Akik hittek benne, azok bíztak ebben a szeretetben. Lázár nővérei csak ennyit üzennek: Akit

szeretsz, aki a barátod, az beteg. Saját bajainkban és másokért való aggodásunkban ennek a hitnek kell irányítani bennünket. Isten nem azért engedi meg a bajt, mert kegyetlen. A szenvedés az emberi létnek és az örök életre való előkészületnek és egyúttal a bűnnek is a titka. Krisztus eljövetele éppen azt bizonyítja, hogy ez az emberi sors nem reménytelen. Ha a lét ura szeret bennünket, akkor a betegség véglegesen nem tiporhat le, sőt a halál sem. A szeretet őbenne is egészen személyes szeretet és nem nézi ridegen fájdalmainkat. Az apostol annyira átéli a Krisztussal fennálló szolidaritást, hogy így ír: „Ha vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk” (Róm 8, 17). Erre a szeretetre támaszkodva kell megtennünk mindent a magunk és mások gyógyulása érdekében. De szabad és kell imádkozni is a gyógyulásért. Isten a természetes rendnek is ura. Tudja irányítani az emberek figyelmét, hogy helyesen ismerjék fel a betegséget és a megfelelő gyógymódot alkalmazzák. A természet rejtett törvényeit is irányíthatja, hogy a kórokozók ne fejtsék ki hatásukat. S a szeretettől indítatva természetfölötti erejét is latba vetheti gyógyulásunk érdekében. Márk evangéliumának a befejezése igazolja, hogy a karizmatikus erőket állandósítani akarta egyházában. Korunkban a betegségek és a betegeknek a technikai és intézményes kezelése alkalmas arra, hogy elterelje a hívő figyelmét az élet Urával fennálló kapcsolatról. Pedig az evangéliumnak van mondanivalója az életnek ezen a keserves területén is (*Rahner*, *Schriften zur Theologie* V, 518 kk).

Jézus feltámadása óta tudjuk, hogy ő mint fő benne él titokzatos testének tagjaiban. Ő a szőlőtő, mi a szőlővesszők. A hitben és a keresztségben őt öltjük magunkra. A kegyelmi rendben a betegség nem a büntetés kifejezője, hanem a megváltottságé és a tökéletesedése. Az is lehet Krisztus áldozatának része. Ez a kinyilatkoztatott tétel módot ad arra, hogy valamilyen elképzelésünk legyen a kegyelmi hatásokról. Gondoljunk arra, hogy testünk olyan elemekből van felépítve, amelyek a földben élettelenek. Ezek az anyagok a testünkben élővé válnak. Vonatkoznak rájuk a fizika és a kémia törvényei, de ezeknek a törvényeknek a megnyilatkozása más, mint az élettelen világban, mert föl vannak véve egy magasabb rendszerbe. Valahogy ennek a mintájára kell a kegyelmi rendet is elképzelnünk. Az ember egész fizikai, biológiai és lélektani törvényszerűségével fel van véve abba a kegyelmi rendbe, amelybe Krisztus feltámadása által beöltözött. Ki van téve az isteni hatásoknak, azokra reagál, s a benne levő anyagság is ezt a magasabb törvényt követi. Ebben a „felsőbb rendszerben” imádságaink hatása megnyilatkozhat a természet szokott jelenségeiben, vagy a csodák szokatlanságával, de a végső eredmény mindig az egész embernek, az örök életre hivatott embernek a kialakulása lesz.

Az utolsó vacsora és az egyház istentisztelete

Az egyház hivatalos istentiszteleti cselekménye, az eukarisztia ünneplése abból a húsvéti vacsorából nőtt ki, amellyel a négy evangélista bevezeti Jézus szenvedésének leírását. A hitbeli tanítás az, hogy ott Jézus hatékony jelképben elővételezte kereszthalálát, s a kenyér és a bor színe alatt áldozati testét és vérének nyújtotta tanítványainak lelki táplálékul. Mi a szentmisében megújítjuk ezt az áldozatot, s az a célunk, hogy bekapcsolódjunk áldozatába és így kifejezzük hódolatunkat az Atya előtt. Az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint az egyház közvetlenül az első pünkösd után állhatatos volt „a kenyértörésben és az imádságban” (2,42). Az utolsó vacsoráról bővebb leírást a négy evangélista ad, Pál apostol csak röviden utal rá az 1Kor 11-ben. A leírásban némi eltérést találunk az egyes szerzőknél. Ezek az eltérések minden bizonnyal onnan erednek, hogy az apostoli egyházban kezdettől fogva mélyült az utolsó vacsorának és Jézus kereszthalálának teológiai értelmezése. Meg voltak ugyanis győződve, hogy Jézus életének eseményei a hit misztériumai, hiszen Isten tárul ki bennük az ember előtt. Ezért az események történeti valósága mellett azonnal helyet kapott a hitbeli tartalom. Sőt a katekézis számára ez az utóbbi volt a fontosabb, ezért az evangélisták megelégszenek itt is az általános történeti utalással s a részletekbe nem merülnek bele.

A leírás legrégebbi formája Márk könyvében található. Ő az utolsó vacsorát kifejezetten kapcsolatba hozza a zsidók húsvéti vacsorájával, amelyet az Egyiptomból való kivonulás emlékére családonként egy bárány feláldozásával és elköltésével ülték meg. A régi szertartásra való utalás megtalálható Máténál és Lukácsnál is. Az értelem az, hogy Jézus annak a teljesedését hozza, amit az Ószövetségben évszázadok óta ünnepeltek: az Egyiptomból való szabadulás előképe volt a bűnből való szabadulásnak, a régi szövetség pedig az új és örök szövetségnek (Jacob Kremer, *Das Ärgernis des Kreuzes*, 1969, 17). Jézus a tanítványok csoportját úgy tekinti, mint szellemi családot, azért az ő körükben tartja meg a hagyományos vacsorát. A tanítványok is természetesnek találják ezt az eljárást, valószínűleg már az előző húsvétot is így ülték meg, azért maguk kezdeményezik az előkészítést. Márk ügyel annak bemutatására, hogy Jézus előre tisztában van szenvedésének körülményeivel, s hogy azok az Atya akaratától is függenek. Az ünnepélyes bevonulás előtt hivatkozott Jézus prófétai előrelátására, ugyanezt teszi itt is. Ha a két tanítvány – Lukács (22,8) szerint Péter és János – bemegy a városba, találkozik egy vizes korsót vivő emberrel. Mivel a vízfordás általában az asszonyok dolga volt, a kapott jelet nem lehetett eltéveszteni. Az evangélisták azonban nem jelölik meg pontosan az utolsó vacsora napját. A szinoptikusok egyszerűen azt mondják, hogy magán az ünnepen, a kovásztalan kenyerek napján volt, János viszont arra hivatkozik, hogy „húsvét ünnepe előtt történt”. Az általánosan elterjedt hagyomány az, hogy Jézus pénteken halt meg, és előtte való napon, csütörtökön tartotta az utolsó vacsorát. Viszont egyesek úgy gondolják, hogy mindaz, amit az evangélisták a perről, a főtanács fontoskodásáról, Heródes és Pilátus bevonásáról elmondanak, nem fér bele abba a néhány órába, ami csütörtök estétől péntek délig eltelt. Ezért van olyan feltevés, hogy a húsvéti vacsora már kedden este megvolt, mert Jézus és tanítványai más naptár szerint számolták a napokat, mint a jeruzsálemi papság. Ilyen naptár létezéséről a qumráni emlékek is hírt adnak. Különben is, aki mint zarándok Jeruzsálembe jött, annak számára az ünnep megkezdődött. (P. Benoit: *Exégèse et théologie* 1961, 225).

A teológiai értelmezés kifejtésénél szem előtt kell tartanunk azt, amit az egész szenvedéstörténetre vonatkozóan mondtunk. Az apostoli egyház Jézus feltámadása után tisztázni akarta a kereszt botrányát. A Messiás szenvedése nem azért következett be, mivel Isten elhagyta, hanem azért, mert benne volt Isten tervében, és Jézus nagyon jól ismerte ezt a tervet. Ezért az utolsó vacsorán Jézus különleges módon úgy szerepel, mint próféta. Előre

megmondja Júdás árulását, Péter tagadását, az apostolok felsülését és saját feltámadását. Ezek azonban csak mellékes utalások. A leírás már az utolsó vacsorát teljesen a megváltás és az egyház istentiszteletének összefüggésébe állítja bele. Amint említettem, Máté, Márk és Lukács még a mózesi törvény előírásából indulnak ki és azt az újat köszöntik, amit Jézus hozott: az Újszövetség áldozatát. A régi rend befejeződött, a régi áldozati lakoma megülésének nincs többé értelme. Ezt jelzik Krisztus szavai: „Bizony mondom nektek, nem iszom többé a szőlő terméséből, amíg majd az újat nem iszom Isten országában” (Mk 14,25). Lukács (22,15) hozzáteszi, hogy Jézus „vágyva vágyott” ennek a vacsorának az elköltésére, hiszen ezen már ő maga szerepel, mint igazi húsvéti bárány. Lukács azt is jelzi, hogy ezt az új áldozatot már új közösség ünnepli. A régi lakomán csak azok vehettek részt, akik a körülmetéléssel magukon hordozták a régi szövetség jegyét. Jézus itt azokat veszi maga mellé, akik „kitartottak mellette megpróbáltatásaiban”, s akik számára ez az asztal előképe az Atya örök asztalának (22,28).

Amikor Pál apostol a korintusi egyház előtt felidézi az utolsó vacsora emlékét, nála a visszatekintés teljesen teológiai, nem történeti. Egyszerűen így vezeti be az eukarisztia alapítását: Jézus elárulásának éjszakáján fogta a kenyeret... (1Kor 11,23). Az elárulás is történeti esemény volt, de az apostol inkább arra utal, hogy az eukarisztia mennyire ingyenes adomány, mennyire Jézus szeretetének az ajándéka. Az ember bűnére azzal válaszolt, hogy áldozatával elvette a bűnt és eledelt adott megerősítésünkre.

A negyedik evangéliumban az egész cselekmény szellemi keretét is megkapjuk. János arról beszél, hogy milyen lelkülettel ülte meg Jézus ezt a vacsorát tanítványai körében. Az első század végén, amikor János evangéliuma keletkezett, a mózesi törvénnyel való érintkezés vagy a vele való szembenállás már a múlté volt. Ezért itt Jézust nem az vezeti, hogy eleget tegyen a régi törvény előírásának, hanem a jövő gondja és az új közösség sorsa. „Tudta, hogy eljött az óra, amelyben vissza kell térnie ebből a világból az Atyához, mivel szerette övéit, akik ebben a világban maradtak, mindvégig szerette őket” (Jn 13,1). Ez a gondolat különben János egész evangéliumán végigvonul. Neki nemcsak az a célja, hogy bemutassa Jézust mint az Isten Fiát, hanem egyúttal úgy mutatja be, mint akin keresztül az Atya szeretete megnyilvánul a világ számára. Nála mondja Jézus Nikodémusnak: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (3,16). Jézus egész működése ezt az áldozatos szeretetet tükrözi, s kitart benne az utolsó óráig. Sőt övéit is „mindvégig” szereti, tehát azokat is, akik csak halála és feltámadása után lettek az övéi. Ezek nagyon is rászorulnak szeretetére, mert a világban maradnak és ki lesznek téve mindenféle kísértésnek. A főpapi imában is azokért könyörög, akiket itt hagy a világban, és biztosítja őket, hogy „értük szenteli magát” (Jn 17,19).

János leírásából kiérezzük, hogy a szenvedés előtti órákban a Jézus életét kísérő drámai feszültség eléri tetőfokát: ez a sötétség órája. De igazolja, hogy a „világ fejedelmének nincs hatalma fölötte”, ezért nem is fél tőle, és még inkább igazolja, hogy ő valódi megváltó, aki nem magával törődik, hanem azokkal, akikhez küldetése szól. Ő valóban „ember az emberekért”. Bemutatja, hogy az isteni szeretet nem kicsinyes, nem féltékeny, nem önző, nem korlátozza mások szabadságát, hanem figyelmeztet és megerősít. Azért írhatta János apostol később a levelében: „Mi hittünk a szeretetnek, amelyet az Atya Jézus Krisztusban mutatott irántunk” (1 Jn 4,16).

* * *

Jánosnál az utolsó vacsora inkább szimpozion, mint étkezés: olyan együttlét, ahol a szellemi dolgok kerülnek túlsúlyba. Maga az étkezés csak keret és alkalom arra, hogy a személyek kicseréljék gondolataikat. János ugyan nem említi az eukarisztia alapítását, hiszen azt az első három evangélista eléggé megörökítette, de az egész összefüggés azt mutatja,

hogyan ez a vacsora a hitnek, a szeretetnek és a kegyelemnek az órája volt. Az egyetlen cselekmény, a lábmosás is jelképpé magasztosul. Keleten vagyunk, ahol a szíves fogadtatás megkövetelte, hogy a házigazda vizet hozasson és lemossa a port a vendégek lábáról. Jézus maga veszi át ezt a szolgáló szerepet. Gondolatai azonban nem a külső tisztaság körül forognak, hanem az ember megszentelése körül. Szent lakomára hívja övéit, áldozati testével és vérével akarja őket táplálni, azért szükséges, hogy lelkileg tiszták legyenek. Ő itt nem csupán házigazda, hanem megváltó és főpap: akinek a lábát megmosom, az egészen tiszta. Ti tiszták vagytok, de nem mindnyájan. Az általa rendelt jelkép nem használ annak, akiből hiányzik a hit és a bűnbánat.

Jézus viselkedéséből ki kell olvasni a következményeket. Ma is szükséges a lelki tisztaság, ha részt akarunk venni az eukarisztikus lakomán. Ő ma sem nézi tétlenül szent cselekményeinket. Az egyház áldozatában ő a főpap és a vendéglátó. Ma is ő a kezdeményező, ő indít bűnbánatra és eltörli gyarlóságainkat, ha megbánjuk bűneinket és méltóképpen akarjuk ünnepelni az Úr szent titkait. Hiszen azokat látja bennünk, akik kitartottak mellette minden megpróbáltatásban. Sőt amikor ajánlja, hogy példáját kövessük, rámutat arra, hogy a szeretet gyakorlása által meg lehet szentelődni: „Aki befogadja azt, akit én küldök, engem fogad be. Aki pedig engem befogad, azt fogadja be, aki engem küldött” (Jn 13,20).

Az ószövetségi húsvéti lakomához hozzátartozott az *igehirdetés*. A családfő megemlékezett az üdvtörténet nagy tetteiről, és azok alapján buzdított a hitre. Amit itt János evangéliumában kapunk, az nem egy istentiszteleti összeállítás, hanem „az istentisztelet”. Éppen ezért a benne elhangzott beszéd sem egy a prédikációk közül, hanem a Főpapnak és a Prófétának a beszéde, az egyház örök igehirdetésének ősmintája. Nem az a lényeg, hogy Krisztus így és ilyen sorrendben mondta-e el, hanem az, hogy a sugalmazó Szentlélek így hagyta ránk. Hiszen láttuk, hogy az evangélisták nem az eseményeket örökítették meg, hanem az Újszövetség áldozatát állították bele a történeti keretbe.

Az igehirdetés témája az, hogy Isten a Fiú és a Szentlélek elküldésével bemutatta, hogy ő az *Atya*. Elsősorban atyja a Fiúnak. Nem hagyja el őt akkor sem, ha tanítványai elfutnak és magára hagyják. Engedelmissége jutalmául megdicsőíti őt embersége szerint is azzal a dicsőséggel, amelyet istensége szerint öröktől fogva birtokolt. De Isten atyja akar lenni az embereknek is: elsősorban azoknak, akik hisznek a Fiúban, Krisztusban. „Az Atya szeret titeket, mert elhittétek, hogy én az Istentől jöttem” (Jn 16,27). Azért küldte el a Fiút a világba, hogy megismertesse magát és hogy az emberek bizalommal forduljanak hozzá, ha van kérvényük. Nem szolgálakat akar látni bennük, hanem Fiának testvéreit, s akármennyi bennük a gyarlóság, az ő házában sok lakóhely van. Hazatalálhatnak a tévelygők és a bűnösök is. Nemcsak várja őket, hanem eléjük jön, velük marad az élet megpróbáltatásaiban, mint ahogy ott van a Fiúval is a szenvedés idején: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (14,23).

Az Atyát csak a *Fiú* által lehet megismerni: Krisztus egészen az Atyát tükrözi: „Aki engem lát, látja az Atyát.” A próféták esetében mindig fel lehetett tenni a kérdést: mennyiben maradtak koruk gyermekei, mennyire tapadt hozzájuk az emberi gyarlóság? Krisztus személy szerint a Fiú. Az Atya mindent átadott neki, azért szavaival, tetteivel az Atya erejét, szentségét, irgalmát, szeretetét vetíti elénk. Ő az egyetlen út az Atyához, s mivel ő az élet, azért út lehet azok számára is, akik már meghaltak. Az örök élet az Atya és a Fiú teljes megismerése lesz. A megismerés természetesen osztozást jelent az isteni életben.

A Fiú nem ünnepi látogatóként jött hozzánk az Atyától, hanem mindörökké eljegyezte magát az emberiséggel. A hit által kapcsolja őket magához, és azt a szerepet tölti be velük szemben, mint a szőlőtő a vesszőkkel szemben. Ő marad a kegyelmi életforrás. Aki gyakorolja a szeretetet, az őbenne marad. A vele való kapcsolat biztosítja az embert, hogy élete nem hiábavaló, mert gyümölcsöt terem az erények gyakorlásával. Arról is biztosít, hogy

a vele való kapcsolat személyes marad, azaz magán hordozza az én-te viszony mélységét és bensőségét: „Aki megtartja parancsaimat és szeret engem, annak kinyilatkoztatom magam” (14,21). Így a későbbi hívő nemzedékek nem lesznek hátrányban azok mellett, akik szemtanúi lehettek Krisztus működésének. Az ő szeretete kárpótolni fogja a tanítványt minden meg nem értésért, visszautasításért és szenvedésért, amit az életben el kell szenvednie. Ő mint megváltó legyőzte a világot és hatalmat ad követőinek is erre a lelki győzelemre. Saját békéjével ajándékoz meg, amikor átadja nekünk fiúi öntudatát és biztosít az Atya gondviseléséről. Ilyen békét a világ nem adhat javaival, de ha megkaptuk, nem is veheti el tőlünk. Biztosít arról is, hogy átadja nekünk azt a dicsőséget, amelybe ő majd beöltözik, amikor feltámad. Külön kéri az Atyától, hogy akiket neki adott, ott legyen majd vele az örök hazában mint az ő népe (17,24). Itt a földön viszont úgy vállal szolidaritást velünk, hogy közbenjárónk marad és képessé tesz az ő életének követésére: „Bármit kértek az Atyától az én nevemben, megadja nektek” (16,23). „Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi véghez, mint amelyeket én megvalósítok, sőt még nagyobbakat is tesz azoknál, mert én az Atyához megyek” (14,12).

A testi elválás nem szakítja meg a vele való kegyelmi kapcsolatot. Helyette eljön a másik Vigasztaló, az *Igazság Lelke*, aki az Atyától származik, tehát egyenrangú a Fiúval. Krisztus művét teszi teljessé, hiszen „azt nyilatkoztatja ki, amit tőle hall.” Nem új korszakot nyit meg az üdvösség történetében, hanem állandósítja azt, amit Krisztus megszerzett. Az apostolok magatartása ellenben megváltozik. Eddig „tanítványok” voltak, s úgy gondolták, az a szerepük, hogy elfogadják, amit a Mestertől kapnak. Most ellenben tanítókká kell válniuk, a passzív befogadást felváltja az aktív szerep. Eddig ők támaszkodtak a Mesterre, most mások fognak őrájuk támaszkodni. A Szentlélek erre a hívásra teszi őket alkalmassá. Az egyház a Szentlélek erejében fog tanúskodni a feltámadt Krisztus mellett. Hirdetni fogja az igazságot, hogy Krisztusban a Fiú jött el és megváltást szerzett. Figyelmeztetni fogja a világot a bűnre és az ítéletre. A jó és a rossz közötti különbséget nem szabad elmosni. Vannak erkölcsi törvények, amelyek bűn terhe alatt köteleznek, s amelyeknek megszegése ítéletet von maga után. A kísértés állandóan jelentkezik, hogy az erkölcsi követelményt azonosítsák az elmaradottsággal, a gátlással vagy gyávasággal, azért van szükség prófétai intelemre. Ugyanakkor megvilágítja azt is, hogy a rossz nem végzetes hatalom. A megváltás több, mint a „világ fejedelmének” a hatalma, azért az egyház igehirdetése reménnyel indul el.

Ebben az igehirdetésben újra meg újra visszatér a *világgal való szembenállás*. Ez a „világ” azonban nem fizikai vagy szociológiai kifejezés, hanem teológiai. Arról a világról van szó, amely „nem kaphatja meg a Szentlelket, mert nem látja és nem ismeri” (14,17). Jézus megbélyegezte a farizeusokat és írástudókat, hogy bizonyítékai ellenére sem akartak hinni benne, sőt az általa véghezvitt csodákat ördögi mesterkedésnek minősítették. Bűnüket a Szentlélek elleni bűnnek nevezte, mivel éppen az ellenkező lelkületet táplálták magukban, mint amelyet a Szentlélek kialakít. A „világot” tehát azok testesítik meg, akik szembefordulnak a tanítványokkal és mindazzal, amire a Szentlélek kegyelmével képesíti őket. Ha ez a világ gyűlölni fogja őket, jusson eszükbe, hogy mesterüket is gyűlölte. A Krisztus mellett szóló tanúságot azzal fogják fokozni, ha egyek maradnak a hit megvallásában és a szeretet gyakorlásában. Ezért kéri az Atyát: „Az a szeretet, amellyel engem szeretted, bennük legyen és én öbennük” (17,26). Az Atya a Szentlélekben szereti a Fiút, tehát a Szentlélek elküldése annak a jele, hogy az Atya belefoglalta szeretetébe azokat, akik alkalmazzák magukra a Krisztus által eszközölt megváltást.

Így tisztázódik előttünk az utolsó vacsora légköre. A tanítás azt igazolja, hogy a Szentháromság benső élete kitárult az ember előtt. A szent cselekmény ennek a hitbeli tartalomnak a realizálása.

Az *eukarisztia* szerzését az evangélisták és Pál apostol úgy őrizték meg számunkra, hogy az ott elhangzott szavaknak az áldozatra való utalása világos. Máté és Márk szerint Jézus ezt mondja a kenyérre: vegyétek és egyétek, ez az én testem. Lukács és Pál még hozzátesszik: amelyet értetek adok, vagyis áldozatul adok. A kehely fölött Márk szerint így hangzottak el a szavak: Ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontanak. Máté itt is hozzáfűzi: a bűnök bocsánatára. A Sínai hegynél Mózes a régi szövetséget is áldozati vérral pecsételte meg. Az új szövetséghez szintén áldozati vér kellett. A „sokakért” a szemita nyelvekben azt jelenti, hogy mindenkiért. De elsősorban az ószövetségi partikularizmussal szemben mondja, hogy nemcsak a zsidókért, hanem a pogányokért is. Lukács és Pál inkább belső egyházi értelemben fogja fel a szavakat: értetek ontok ki. Ugyancsak ők hozzák a cselekmény állandósításának parancsát is: ezt tegyétek az én emlékezetemre.

Krisztus áldozata a kereszten ment végbe, nem az utolsó vacsorán. A szenvedés és halál mint biológiai jelenség önmagában nem lehet áldozat. Az áldozat személyes tett, amellyel az ember Istent elismeri abszolút úrnak. Amikor Jézus vállalta küldetésének teljesítését akkor is, ha az életébe került, magatartásában benne volt az áldozathoz szükséges lelkület. De ő mindig kész volt odaadni életét, hogy bebizonyítsa az Atya iránti engedelmisségét és az emberek megváltásának szándékát. Egy ízben így nyilatkozott: „Azért szeret az Atya, mert odaadom életemet, hogy újra visszavegyem” (Jn 10,17). Mivel megvolt benne az áldozati lelkület, azért joga volt annak kegyelmeit elővételezni. Joga volt megbocsátani a bűnöket, de joga volt arra is, hogy az áldozatot jelképekben elővételezze. Ezt tette az utolsó vacsorán. Istenfiúi hatalmával áttörte az idő és tér kereteit: jelenvalóvá tette azt, ami később fog lejátszódni.

Krisztus testének és vérének *valóságos jelenlétét* a jelképből és az isteni szó erejéből kell értelmezni. Egy ajándék vagy egy barátságos szó a szeretetet nemcsak jelképezi, hanem érzékelteti és személyessé teszi. A szentségi jelképet ezen a vonalon kell magyarázni. Krisztus annyira beleviszi személyes szeretetét az ajándékba és szavának olyan ereje van, hogy létre is hozza, amit jelent. Ezért mondja minden magyarázat nélkül a kenyérre: ez az én testem; a borra pedig: ez az én vérem. Az apostolok úgy értelmezték szavait, hogy a kenyér természetfölötti módon, tehát testi érzékeinkkel fel nem foghatóan átváltozik Krisztus testévé, a bor pedig a vérévé. Ezért figyelmeztet így Pál apostol: „Aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az vétkezik az Úr teste és vére ellen” (1Kor 11,27). Tehát nem a jelkép ellen vétkezik, hanem a valóság ellen, magát az áldozati testet szentségteleníti meg. Így értelmezi János evangéliuma is: „Amint én az Atya által élek, úgy aki *engem* eszik, általam él” (Jn 6,57).

Pál apostol szövegeiből azt is ki lehet olvasni, hogy az apostoli egyház az eukarisztia ünneplésénél nemcsak az utolsó vacsorára gondolt. A szent cselekmény tartalmát így magyarázza: „Valahányszor e kenyeret eszitek és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön” (1Kor 11,26). Krisztus testének és vérének megjelenítése a kenyér és a bor színe alatt jelképezi vérének kiontását a kereszten. Az eukarisztia ünneplése tehát a keresztáldozatot újítja és eleveníti meg. Annak a Krisztusnak az áldozata ez, aki „újra eljön”, vagyis aki meghalt és feltámadt. Az egyház tehát a *megváltás misztériumát* tette a közösségi istentisztelet központjába. Állandósítani akarja azt az engedelmisséget, hódolatot és szeretetet, amelyet Jézus az Atya előtt bemutatott, amikor áldozatul adta magát. Az egyház tudja, hogy az Atya ezt az áldozatot elfogadta, azért úgy ünnepel, mint aki biztos a bűnök megbocsátása és a kérés meghallgatása felől.

A szentírási szövegek az „új szövetség véré” emlegetik. Ezt a szövetséget is csak Krisztus áldozatából lehet magyarázni. A szövetség kétoldalú egyezmény. Krisztus az emberiség nevében megígéri az örök hódolatot, az engedelmisséget, az imádást és az Atya megdicsőítését. Az Atya viszont Krisztuson keresztül biztosítja az emberiséget a bűnök

bocsánatáról, a gyermekké-fogadásról és a kegyelem kiáradásáról. Amikor oltárainkon megújítjuk az áldozatot, akkor ezt a szövetséget is tudatosítjuk. A szentmisén való részvétel igazi lelki gyümölcse az, ha Krisztussal együtt magunk is áldozattá válunk, vagyis igyekszünk magunkévá tenni az ő lelkületét és magatartását. Az áldozás ennek az igyekezetnek a külső megnyilatkozása. Azzal a hozzáadással, hogy Krisztus testének és vérének a vétele a gondolat tudatosításán kívül belső kegyelmet is közvetít. A természetes táplálék átalakul testünk részévé. Ez a természetfölötti táplálék viszont bennünket alakít át Krisztus titokzatos testének részévé. Egyénenként megszentel és táplálja az egész test egységét a szeretetben: „Mi sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből eszünk” (1Kor 10,17).

Végül meg kell látnunk azt a jelképet is, amelyet az időbeli egymásutánosság kifejez: Krisztus az utolsó vacsorán tanítványaival egy közösségben misztikus módon megéli a keresztdozatot és tudatosítja a benne rejlő kinyilatkoztatást. Utána indul el, hogy tettekben is megvalósítsa azt a végső feladatot, amellyel az Atyának és a megváltásra szoruló emberiségnek tartozik. Az eukarisztia ünneplése azóta az egyházban is mindig kiindulás, nem befejezés. A hierarchikusan szervezett egyház Krisztus fősége alatt megéli a maga misztérium jellegét, tudatosítja a hitét és reményét, hogy eleget tehessen a világban reá váró feladatnak. Az ünneplés formája egyes korokban lehet különböző. Az ősegyház külsőségekben is az utolsó vacsora egyszerűségét és családiasságát utánozta. Magánházakban végezték a „kenyértörést” és közvetlen hangon buzdították egymást. Később a megemlékezés ünnepélyesebb lett. Előtérbe lépett az a gondolat, hogy áldozatunkkal az Atyát dicsőítjük meg, azért hódolatunkba vigyük bele a művészet és a pompa elemeit is. A közösségi élmény sokat nyert az ének, a zene, a művészi előadásmód és a gonddal megszerkesztett beszédek által. Tudatosan vagy tudat alatt hatott a gondolat, hogy mint földi vándorok is Isten népe vagyunk s elővételezni kell valamit abból a szellemi és fönséges liturgiából, amely az örök szentélyben végbemegy. Mindez jogos emberi igény, csak arra kell vigyázni, hogy a külsőségekben ne vesszen el az a tartalom, amelyet az evangélisták az utolsó vacsora leírásánál megörökítettek.

A felfeszített Krisztus elhagyatottsága

A szenvedés történetének egyik legnehezebben magyarázható jelene az elhagyatottság érzékeltetése. Máté és Márk arám nyelven hozzák a panaszos fohászt: Istenem, Istenem, miért hagytál el engem? A szavak különben a 22. zsoltár (héber számozás) elejéről valók. A misztérium minden értelmezésnél megmarad. Akik úgy vélik, hogy csak az ősegyház adta Krisztus ajkára a szavakat, s érzékeltette velük a lelki keserőséget, azoknak is számolniuk kell azzal, hogy sugalmazott szöveggel állnak szemben, amely valóságos üdvtörténeti helyzetet magyaráz. A 22. zsoltárt a zsidók is messiási értelemben használták. Ha Krisztus ezt kezdte imádkozni, azért tette, mert megfelelt lelki állapotának, illetőleg azért mert átélte a benne megjövendő szenvedést. A zsoltár ugyan szó szerint nem a Messiásról beszél, még kevésbé az Isten Fiáról, hanem „az igazról”, aki Isten színe előtt partner a szövetségben. Az Ószövetség még nem tudott más kategóriákban gondolkodni.

Az evangélisták előtt azonban már világos, hogy az elhagyatottság hordozója a Fiú, nem pedig egy igaz ember. Azt is tudják, hogy Krisztus elhagyatottsága a feltámadásban teljesen feloldódott. Az Atya egyértelműen igazolta azt, aki a szenvedésben és a halálban elveszettnek látszott. Apologetikai szempontból tehát megemlíthetjük, hogy ha az ősegyház találta volna ki a feltámadást és az istenfiúságot, akkor bizonyára elhallgattak volna olyan jelenetet, amely ellenkezni látszott Krisztus méltóságával. A szavak tehát kétségtelenül történeti helyzetet, illetőleg állapotot örökítenek meg. A két evangélista arám szavai arra mutatnak, hogy a liturgiában úgy ismételték őket. Az apostoli egyház nem szégyellte Krisztusnak ezt a felsóhajtását, hanem tudatosan emlegette azt a mélységet, amelybe leszállt, amikor áldozattá vált a bűnökért.

A hagyományos teológia inkább csak arra szorítkozott, hogy az elhagyatottság élményét valamiképpen összhangba hozza Krisztus istenfiúi öntudatával. Hogyan érezheti magát elhagyatottnak az, aki tudja, hogy saját énje a Fiú örök személye, s mint Fiú látja az Atyát, benne ismeri fel létének forrását? Erre a válasz csak az lehet, hogy nem minden közvetlen látás egyúttal „boldogító színelátás”. Krisztus itt még úton van, nem a célnál, s ha emberi értelmével szemléli is az Atyát, ez az ismeret emberségét még nem itatta át annyira az isteni étellel, hogy a testi és lelki szenvedést nem hozzánk hasonlóan élte volna át. Az apostol azt mondja róla, hogy a „bűn testében” jelent meg, vagyis hordozta életünk minden elesettségét, bár a bűntől mentes volt. A fájdalom nála is úgy jelentkezett, mint nálunk: leszűkítette a szellemi horizontot, és akadályozta a figyelemnek a szellemiekre való irányítását.

Az evangélisták a többi jelenetnél sem a szenvedés borzalmait írják le, nem érzelmi megindításra törekszenek, hanem a megváltás misztériumáról beszélnek. Krisztus művét nem korlátozzák az engesztelés végrehajtására, hanem azt írják le, hogy mindvégig engedelmes volt, amikor az Atyától kapott küldetést kellett teljesítenie. Krisztus viszont a szenvedésben is egészen úgy viselkedett, mint az Atya Fia. Mivel egész működése kinyilatkoztatás volt, azért a szenvedés napjait is úgy kell tekintenünk. Viselkedése világot vetett küldetésére, saját kilétére és küldőjének a kilétére. Azelőtt csodáival bemutatta az Atyától kapott hatalmat, tanításával a tőle kapott bölcsességet és szentséget, most a szenvedésével pedig bemutatja azt az Atyát, aki úgy szerette a világot, hogy egyszerűen Fiát adta érte áldozatul (Jn 3,16). A szenvedés napjai különösen feltárták az Atya és a Fiú kapcsolatát, hiszen ez az időszak földi működésének összefoglalása, ez az ő „órája”. Gondoljunk ilyen kijelentéseire: „Azért szeret engem az Atya, mert életemet adom juhaimért” (Jn 10,17). Ez az engedelmesség határozott parancs teljesítése (Uo. 18). A táborhegyi jelenetben Mózes és Illéssel szenvedéséről beszélget, s akkor hangzik el az Atya bizonyágtétele: Ez az én szeretett Fiam (Lk 9,31-36). Ezek alapján mondhatjuk, hogy az Atya és a Fiú kapcsolata a szenvedés eseményeiben kapja a legdrámaibb kifejezést. Mivel pedig Isten az egész kinyilatkoztatásban azt akarja bemutatni,

hogy ki a mi számunkra, azért nem kétséges, hogy a szenvedés története különleges hitbeli megismerés forrása lehet.

Az egyház meg is érezte, hogy a sugalmazó Szentlélek itt gazdag kinyilatkoztatást adott. A történelem folyamán egyetlen szentírási részt sem emlegettek és fejtegettek annyiszor, mint a szenvedés történetét. A teológiai reflexió és a mindennapi elmélkedés akarta hasznosítani belőle az Atya szeretetét, aki megváltásunkért áldozati sorsot követel Fiától, és egyúttal hasznosítani akarta Krisztus türelmét, engedelmességét és bizalmát, amellyel példát adott a keresztény helytállásra. Az atyák és a középkori teológusok teológiai reflexiója inkább a kiüresítés nagyságára és az engesztelés, illetőleg elégtétel teljességére irányult. Ambrusnak, Ágostonnak és Anzelmnak ez a nézete az egész nyugati teológiát áthatotta. Igazolása volt ez annak, hogy „Jahve szolgája”, akiről Iz 53 beszél, a kelyhet teljesen kiürítette.

A mai teológusok a régi örökség átvétele mellett igyekeznek új meglátásokat is érvényesíteni. Főleg azt, amiről már említést tettem, hogy Isten Jézus szenvedésében is magát nyilatkoztatja ki. Milyen tehát az az Isten, az a Szentháromság, aki az emberi életnek ezt a fájdalmas rezdülését, sőt felemésztődését használja fel önmaga kinyilatkoztatására, illetőleg a világhoz való viszonyának szemléltetésére? Biztos, hogy amikor az Atya áldozatul adta a Fiút és a Fiú vállalta az áldozatot, akkor nem kényszerből, nem benső szükségszerűségből cselekedett, hanem személyes szabadságával fordult felénk. Mivel azonban tette a legbensőbb szeretetből fakadt, a szeretetben pedig a személy magát tárja ki, azért elfogadhatjuk, hogy itt Istent és a szentháromsági vonatkozásokat örök mivoltában is megismerjük, nemcsak a felénk való fordulásban. Az Atya a Fiúban saját Igéjét, saját képét küldte el, s ez azt jelenti, hogy amikor így a világ felé fordult, akkor egész belsejét, személyes valóját nyitotta meg előttünk.

Jürgen Moltmann a lényegre tapint, amikor ezt írja: „Csak akkor lehet megmondani, hogy ki az Isten a föld szenvedői és elhagyatottjai számára, ha már világossá vált, hogy mi ment végbe a haldokló Jézus és az ő „Istene” között” (Concilium 8, 1972, 408). Az elhagyatottságot idéző felkiáltás a Szentháromság tételéből kiindulva válik igazi titokká. Krisztus az utolsó vacsorán előre látja, hogy tanítványai magára hagyják, de hozzáfűzi: „Nem maradok egyedül, az Atya velem van” (Jn 16,32). Halálát mégis az jellemzi, hogy az Isten és az ember kapcsolatának valamilyen homályos ürességében játszódtott le, ahogy éppen minden emberi halál lejátszódik. Olyan ürességben, amelyet csak a panaszkodó és mégis reménykedő ima tölt be. Nem kell itt feltennünk a kérdést, hogy a kereszténységnek az Istenre és a szenvedésre irányuló kérdése nem ebben az elhagyatottságban sűrűsödik-e össze?

* * *

Hogyan tükröződik tehát Isten *kiléte és az emberhez való viszonya* Krisztus elhagyatottságában? Abból kell kiindulnunk, hogy Krisztus az „elsőszülött a teremtmények között” (Kol 1,15). Ő a fő, aki végrehajtotta a megváltást, és akiben az Atya a tagok megváltását, örök sorsát elővételezte. Ami őbenne végbement, az az Isten és az ember kapcsolatának örök törvénye. Nála az elhagyatottság az ember teremtményi mivoltának és személyi zártságának végső állomása. Annak a megélése, hogy létünk a felfoghatatlan semmi fölött lebeg, egészen esékeny és a halál pillanatában nincs semmiféle természetes támasza. Ez az üresség a háttér és a felhívás, hogy valamilyen természetfölötti támasz után kutassunk és abba kapaszkodjunk. Mivel ebben az ürességben egész én-ünket veszélyeztetve látjuk, azt is érezzük, hogy földi személyek nem nyújthatnak igazi támaszt. Ők is olyan esékenyek, mint mi, ők is ki lesznek szolgáltatva ennek az ürességnek. Itt az én csak olyan te-re támaszkodhat, akiből az abszolút lét sugárzik feléje. A döntő pillanatban csak két állásfoglalás lehetséges: az ima és a bizakodás, vagy pedig a teljes magába roskadás és a végzetnek való kiszolgáltatottság. A véges élet olyan krízisben végződik, amelyet csak az Isten oldhat meg. A krízis átélése ott a legnagyobb, ahol az életnek minden alkotása összedőlni látszik és ahol

minden jóakaratra gúny és durvaság a válasz. Úgy is mondhatom: ahol a szentség ki van szolgáltatva a bűn aljasságának. Minden emberi tragédiának ezek az összetevői, bár különböző fokban. A látszat az, hogy a történelmi erők összeütközésében Krisztus alul maradt, ő a vesztes. Viszont feltámadása igazolta, hogy Isten mégis az ő pártján volt. Ez a meglátás új világosságot ad történet szemléletünknek és az Istenről alkotott képünknek.

A történet szemléletben mindig érvényesült a darwinizmus. Darwin felfogása szerint a létért való küzdelemben az erősebb egyedek maradnak meg, ők biztosítják a faj átöröklődését és a megfelelő képességek kifejlődését. Az élet tehát a győzők diadalmenete a legyőzöttek hullái fölött. A történetírás is legtöbbször így mutatja be az életet. A visszatekintő utókort csak a győzők és a győztes eszmék érdekelték, s a legyőzöttek fölött legfőljebb sirató éneket zengett. Akik alulmaradtak, azoknak nem volt több szavuk, és előbb-utóbb letűntek a történelem színpadáról. Ezért nem is kellett velük foglalkozni. Ha nem keresztény értelemben beszélünk a történelemlről, akkor meg is nyugodhatunk abban, hogy az emberi személyek és szellemi mozgalmak nem egyebek, mint az élet szférájának rezdülései, mulandó funkciói. Egyes hatások átmennek az utódokba, mások eltűnnek, mint a vízben keletkezett hullámgyűrűk. Keresztény szemlélet szerint azonban az egyedi ember is test és lélek, Isten képmása, aki magában hordozza az igazságosságot, a boldogságot és az örök élet vágyát. Mármint elég azt állítanunk, hogy Isten csak a győzőkkel menetel együtt? Csak azt akarja megmutatni, hogy teremtő terve minden emberi ellenállás ellenére diadalmaskodik, s legyőzötteket kivetí a jövő építéséből, mint használhatatlan selejtet? Nem vallja őket magáénak és sorsukban nem akar kinyilvánítani valamit végtelen titkából? Hiszen ha az ember az ő képmása, akkor az emberi történelemben beágyazta az üdvtörténetet, akkor a konkrét történelemnek is valamiképpen kinyilatkoztatásnak kell lennie, s akkor a történelemből valóban utak vezetnek Istenhez, mint ahogy azt Schütz Antal kifejtette *Isten a történelemben* című könyvében.

Újabban a „forradalom teológiája” mellett emlegetik az úgynevezett „felszabadítás teológiáját”, amely a keresztény ember első kötelességének a szegénység, a tudatlanság, a nyomor és elnyomás elleni küzdelmet tekinti. Biztos, hogy ezek a feladatok benne vannak a felebaráti szeretet parancsában. De ahogy J. Deschner egyik előadásában kifejti, vannak olyan emberek is, akik nem tudnak a betegség, a nyomor és a szegénység ellen küzdeni, mert éppen ők ezeknek a bajoknak a terheltjei. Az emberi társadalomban mindig maradnak öregek, betegek, bénák, kisemmizettek. Nem lehet olyan társadalmi berendezkedést elképzelni, amely ezeket a jelenségeket megszüntetné. A szenvedés egyszerűen megvonja az emberi cselekvés határát. Vannak dolgok, amelyeket el kell viselni, akár tetszik, akár nem. De ha egybetartozásunkat és egymásért való felelősségünket végső fokon a köztünk megjelent isteni szeretet alapozza meg, akkor el kell fogadnunk, hogy az üdvtörténet szempontjából a szenvedésnek is van olyan jelentősége, mint a tevékenységnek. Az Istenről és az Istennek az emberrel való kapcsolatáról szóló fejtegetésünk mindaddig egyoldalú lesz, amíg csak az „egészségesek teológiájával” foglalkozunk. A szenvedők Krisztus keresztségét jelenítik meg a történelemben. Nélkülük nem lehet Krisztus szenvedését megérteni és Krisztus szenvedésének vizsgálata nélkül a szenvedőknek sem tudunk sokat mondani (Internationale kath. Zeitschrift, 1972, 81).

Mi tehát Krisztus elhagyatottságának a jelentősége azok számára, akiknek az élete fel nem oldott krízissel végződik? Aki bármilyen fokban megél valamit az emberi lét transzcendens vonatkozásaiból, az érzi, hogy a válasz nélküli vég mindnyájunk számára fel nem oldott krízis. Azért az evangéliumnak ez a jelenete egyetemes érvényű.

Az üdvösség története arról tanúskodik, hogy Isten szeretetből nyilatkoztatta ki magát, sőt a Krisztusban befejeződött üdvtörténetnek az a záradéka, hogy Isten a szeretet (1Jn 4,16). Ez a hitbeli tapasztalás érvényes akkor is, ha a látszat nem ilyen egyszerű és ha az ember nem úgy viselkedik, mint akit a szeretet hívott a létbe. Ha Istent a kinyilatkoztatásban nem a

szeretet indította volna szólásra, akkor valamit megismerhattünk volna szándékából, de nem tekintettünk volna a belsejébe. Ahol a szeretet nem játszik szerepet, ott a személy tulajdonképpen elrejt magát nyilatkozatai mögött. Csak tárgyi kapcsolatra törekszik, nem személyi közösségre. Kijelentése csak valamilyen sajátságából vagy elgondolásból fakad: jelezni akarja tudását, hatalmát, szentségét, fölszínét, kegyét, de nem tárja ki a „szívét”. Krisztusban azonban a Fiú jött közénk és egészen magára vette életünket. Az Atyának Krisztus iránt való szeretete nem vonható kétségbe, a krízis mégis belefért. Az Atya áldozatot követel, s a Fiú teljes engedelmisséggel, de emberségének teljes borzadásával vállalja az áldozatot.

A krízis azt a látszatot kelti, hogy Isten átadja az embert a végzetnek vagy értelmetlen szenvedést követel. Akik a hit kizárásával boncolták a jelenséget, azok legfőljebb odáig jutottak el, hogy a „bölcstelen Isten” és az értelmetlen emberi lét ellentmondás; az Istennek egyetlen mentsége az, hogy nem létezik. Az egyház másként oldja meg a súlyos tételt: úgy, hogy Krisztus *szenvedésének emlékezetéből él*. Istentisztelete, az eukarisztia ünneplése Krisztus halálának és feltámadásának az emlékezete. A hívő egyház megtapasztalja, hogy Krisztus kereszttűjét járja, és a földi élet nem is képzelhető el a keresztnélkül. Mivel az egyház elfogadja az áldozatot, azért érvényesnek tartja a maga számára a megoldást is, vagyis Krisztus feltámadásának emlékezetéből is él. A kereszti misztériuma óta tudjuk, hogy nemcsak a szenvedés, a betegség, az igazságtalanság van jelen a földön, hanem állandósult Krisztus emlékezete is, mint kegyelmi valóság: állandóan vigasztal, bátorít, felszólít és tettekre készítet. Felhívja figyelmünket arra, hogy az áldozat, a szenvedés nem a végső szó. Isten akarata mellett az emberi rövidlátás, félreértés és rosszakarát is működik. Földi síkon az élet végződhet értelmetlenséggel és a sír reménytelenségével, s mindez az Istentől való elhagyatottság zord képe lehet. A feltámadás emlékezete akkor is rámutat az igazság győzelmére.

Együttal Krisztus emlékezete állandóan felhív arra, hogy vegyük észre azoknak a szenvedését, akiknek a sorsában a kereszti botránya ismétlődik. Az idők teljessége azt a meglátást hozta, hogy szenvedő embertársainkban Krisztus tekint felénk, neki tartozunk az igazságosság és a szeretet tetteivel. A mi időnk nem a végzetszerűség „inflációs ideje” (J. B. Metz). Krisztus szenvedésének az emlékezete egyre jobban átmegy a világ tudatába. Az egészségesek, a jó módban élők, a hatalom birtokosai nem térhetnek ki a kérdés elől, hogy mennyiben terheli őket a felelősség a szenvedés előidézésében, súlyosbításában vagy közömbös szemléletében. Az Atya megmutatta, hogy Krisztus feltámasztásával az elhagyatottnak a pártjára állt, és hogy akkor is mellette volt, amikor úgy látszott, hogy elhagyta. Visszavonulása alkalmat adott arra, hogy az emberi történelem színei kialakuljanak: az ártatlan igazolni tudja erős lelkiületét és az imádságba vetett bizalmát, a szívtelenek vétke pedig úgy mutatkozzék meg, mint megátalkodottság, mint teljes szembenállás Isten akaratával. Amíg az egyház a tanításában és liturgiájában ünnepli Krisztus szenvedésének emlékeztétét, addig az egyetemes emberi érdeket képviseli és tagjainak számától függetlenül „világvallás” marad. Tanúsítja, hogy Isten nem feledkezett el azokról sem, akiknek a történelmi szereplése legfőljebb a panaszos felkiáltás, hogy az Isten miért hagyta el őket. Nemcsak azzal teszi, hogy a feltámadásban és az örök életben kárpótolja őket, hanem azzal is, hogy az üdvösség és a kárhozat komolyságával hív fel mindenkit a szeretet gyakorlására. Az utolsó ítéletről szóló tanítás pontosan összhangban van a kereszti felhívásával.

Isten tehát teljesen megnyilatkozott Jézus Krisztusban. Az emberi élet egész skáláját használta fel annak bemutatására, hogy semmiféle egyéni vagy közösségi vonatkozás nem idegen tőle és mindennek megvan az örök vetülete. Krisztusnak már a születése ilyen teofánia volt. Bemutatta, hogy Isten ott érkezik, ahol nincs számára hely, s akkor érkezik, amikor senki sem várja. Akkor lép közbe, akkor hívja fel magára a figyelmet, amikor az Isten neve feledésbe kezd merülni, vagy amikor az ember magát állítja helyére, mert a természetfölötti

közbelépést fölöslegesnek vagy lehetetlennek tartja. Krisztus szenvedése azután kiegészítette a kinyilatkoztatás körét és módját. Igazolta, hogy párbeszédben marad azokkal is, akiket a fájdalom, az igazságtalanság vagy a halál elhallgattat. A párbeszéd folytatódik az örökkévalóságban, tehát az ő számára nemcsak azok fontosak, akik itt és most túlélnek a katasztrófát. Szeretete azokra is kiterjed, akik elhagyatottan küzdenek, hiszen ők mutatják meg, hogy a reménytelenségben is lehet remélni. Krisztus elhagyatottságában két határpont, a lét két véglete áll szemben egymással: Isten transzcendenciája és az ember végessége, Isten mindenhatósága és az ember tehetetlensége. Ha ezt az űrt Krisztus részéről a panaszos ima, az Atya részéről a feltámasztás aktusa nem hidalta volna át, akkor a lét misztériumára nem kapnánk magyarázatot. Itt ugyanis mindenféle filozófia erőtlenné marad. Amikor azonban az Isten Fia mint megváltó leszállt az elhagyatottság sötétjébe, igazolta, hogy az Atya szeme rajta van azokon, akik legjobban rászorúlnak a szeretetre, sőt minden hívőnek a szemét rájuk irányította.

Húsvéti események az evangéliumokban

A keresztények között is sokan akadnak, akik valamiféle liberális hitből élnek. Elfogadják Istent és az erkölcsi törvényeket, de a Jézus Krisztusra vonatkozó tanítást meglehetősen kétkedéssel kezelik. Abban még nem látnak különös nehézséget, hogy mint isteni küldött járt közöttünk, tanított, szépeket mondott, s utána tragikus módon keresztre feszítették, de hogy a halálból feltámadt és tulajdonképpen a feltámadásában lett urunk és megváltónk, ez már túlságosan a titkok világába tartozik. Pedig Krisztusnak igazi tanúja az a kereszténység, amely nem áll meg a kereszthalálnál, hanem egész lélekkel tudja a húsvétot ünnepelni. Hiszen a kereszténység a húsvéti hitből indult el. Az első pünkösdi igehirdetésének a tartalma az, hogy „Isten feltámasztotta azt a Jézust, akit az emberek keresztre feszítettek”. A keresztény hitrendszer lényege, összefoglalása és központja ma is az, amit az apostolok hirdettek: hiszünk Urunkban, Jézus Krisztusban, aki vétkeinkért halált szenvedett és megigazulásunkra feltámadt (Róm 4,25).

De mivel ez a tétel hitünk összefoglalása és próbaköve, mindig érdekel bennünket, hogy tulajdonképpen mit hittek az apostolok, miről tanúskodtak és hogyan hagyták hitüket az utókorra. Más szóval a hit tisztázásához hozzátartozik annak a leírásnak az elemzése, amelyet az evangéliumokban kapunk. Az evangélistáknál, főleg Máténál, Márknál és Lukácsnál a tanúskodás és a katekétikai kifejtés ősi formáját találjuk. János evangéliumában már több a teológiai magyarázat. Leírásuk azonban nem az események regisztrálása, hanem olyan elbeszélés, amelyben már benne van a felelet az akkori nehézségekre és kérdésekre is. Főleg azt mutatják be, hogy mit jelentett az ő számukra és az egyházi közösség számára Jézus feltámadása. Pál apostol a leveleiben még tovább megy. Hitvédelmi szempontból ő is hivatkozik a húsvéti eseményekre, főleg a megjelenésekre, de igehirdetésének fő témája az, hogy a feltámadt Krisztus a mi kegyelmi életünknek a forrása. Mivel ő feltámadt, azért van örök élet, bűnbocsánat, s az egyház szentségei által a feltámadt Krisztus életében részesedünk. Amikor az Atya Krisztust feltámasztotta, elvben minket is életre keltett, sőt vele együtt maga mellé ültetett a mennyi dicsőségben (Ef 2,6).

Az evangélium olvasásakor azonnal látjuk, hogy a szerzők úgy beszélnek Jézus feltámadásáról, mint a *hit misztériumáról*, nem pedig úgy, mint egyszerű történeti eseményről. Egyszerű eseménynek azt nevezem, amiben nincs természetfölötti vonatkozás, illetőleg ahol nem kell természetfölötti összefüggésre gondolnom. A keresztfeszítés pl. az emberek szeme előtt játszódott le, bárki tanúja lehetett mindannak, ami végbement, az eseményeket ellenőrizni lehetett. Ide természetfölötti vonatkozás csak kívülről jöhetett. Ha más forrásból tudom, hogy Jézus személy szerint az Isten Fia és szenvedését úgy fogta fel, mint áldozatot a bűnökért, akkor kirajzolódik előttem a kereszthalál misztérium jellege is: az Isten Fiának megváltó áldozata. Vagy vegyük a naimi ifjú feltámasztásának történetét. Egy halottat visznek ki, aki azonban életre kel és folytatja földi tevékenységét. Itt is ellenőrizni lehet az egyes mozzanatokat. A hit legfőbb arra vonatkozik, hogy Krisztus szavában isteni erő működött.

Krisztus feltámadása azonban nem olyan esemény, amelyet minden részletében ellenőrizni lehet. Itt sokkal több a természetfölöttség, illetőleg a titok. Az eseményeknek csak egyik oldalát lehet látni és mindennapi értelemben megtapasztalni: a kereszthalált és a temetést. Jézus a feltámadásban nem ebbe a földi életbe jött vissza. Ő az örök életre támadt fel és átment abba a létrendbe, amelyet túlvilágnak nevezünk. A feltámadás valóságáról csak azoknak volt „tapasztalatuk”, akiknek megmutatta magát. Itt tehát nemcsak az a hit tárgya, hogy valamilyen isteni közbelépés történt, hanem az is, hogy aki megjelenik, az a megdicsőült Krisztus. Amit az apostolok megtapasztalnak, az is már titokzatos valóság: itt van, de nem tartozik a mi világunkhoz. Elmondják róla, hogy megjelent nekik, velük együtt

evett és ivott, beszélgettek vele, megtapintották, de utána egyszerűen eltűnt előlük. Igazi meggyőződésük az, hogy mesterük a halála ellenére is él, s hollétét előbbi tanítása alapján úgy fogalmazzák meg, hogy „visszatért az Atyához”. Az ígehirdetésnek nemcsak az volt a problémája, hogy az apostolok maguk birkózzanak meg ezekkel a természetfölötti benyomásokkal, hanem az is, hogy emberi szavakkal megfogalmazzák és alkalmas módon előadják. Az egyetlen eszközhöz nyúltak, amely rendelkezésükre állt: az Ószövetséghez és a hagyományos vallási nyelvhez.

Biztos az is, hogy az evangéliumi szövegek nem közvetlenül húsvét után keletkeztek. Amit itt írásban kapunk, az az ősegyház katekézisének a vezérfonala. Két-három évtizedes ígehirdetés alapján kialakult egy módszer. Tudták, hogy egyes képek vagy epizódok alkalmasak a hit felébresztésére. Megélték azt is, hogy a zsidók és a pogányok számára a legnehezebb hittétel Krisztus feltámadása volt. Újabb és újabb ellenvetések hangzottak el, s azokat meg kellett oldani. A módszeres katekézis vázát legjobban megtaláljuk a 1Kor 15,1-8-ben. Jézus halála, temetése és feltámadása az írás szerint következett be, vagyis úgy, ahogy előre megjövendölték. Itt az apostol elsősorban Izajás 53. fejezetére gondol, s ezzel oldja meg a keresztről való botrányt. Ha Jézus halálát előre megjövendölték, akkor az nem az Istentől való elhagyatottság jele volt. Szent Pál azután a feltámadást a megjelenések sorozatával igazolja. Ő tehát olyan érvelést használ, amely Palesztinán kívül, a missziós utakon szükséges volt és amelyet az emberek legjobban emlékezetben tarthattak.

Ezzel szemben az evangéliumok inkább a jeruzsálemi helyzetet veszik figyelembe s az igazolást abból a helyzetből kiindulva adják meg. Pálnál fontosabb az apostoloknak, mint tekintélyeknek a személyes tanúskodása. Jeruzsálemben ellenben a részleteket is jobban be kellett mutatni. Főleg azt, hogy Jézus feltámadása Istentől véghezvitt csoda és egyedülálló misztérium.

* * *

Márk eredeti leírását a 16,1-8 tartalmazza. Hogy miért szakadt meg a részletes elbeszélés, nem tudjuk. A 9-20 versek a többi evangélium híradása nyomán összeállított befejezés. A fejezet első része elmondja az asszonyok látogatását a sírnál és az angyali jelenést. Mindkét motívum ismétlődik mind a négy evangélistánál, bár némi változattal. Az asszonyok szerepeltetése nem véletlen. Ők bűnügyben, illetőleg a bíróság előtt nem tanúskodhattak. Pál apostol az előbb említett helyen nem is hivatkozik rájuk, mint a megjelenések tanúira. Miért említik őket az evangélisták? Jeruzsálemben igazolni kellett, hogy a sír üres volt, s ebből a szempontból csak a történeti események számítottak. Az asszonyok jelenléte természetes. A zsidó temetésnek megvolt a hagyományos szertartása, s abba beletartozott a halott elsíratása is, amit rokon és ismerős asszonyok végeztek. Jézust a keresztről tették a sírba és sietni kellett, mert napszálltakor beállt a húsvét, tehát nem volt idő a szokásos szertartások elvégzésére. Ezért Márk és János szerint Mária Magdolna és a másik Mária, József anyja, még ott maradnak a sírnál, hogy valamit pótoljanak az elsíratásból. Arra sem volt idő, hogy illatszerek közé fektessék a holttestet. Ezt akarták pótolni a szombati nyugalom elmúltával. Érthető, ha korán reggel kimennek a sírhoz, hogy még hűvösben elvégezzék ezt a kegyeletes szertartást. Aggodalmaskodnak, hogy ki hengeríti el a követ a sír bejáratától. Ebből megtudjuk, hogy azt alkalmas módon elzárták és biztosították illetéktelen beavatkozás ellen. Viszont a kő elhengerítése felhívja a figyelmet a természetfölötti közbelépésre.

Azután Márk rátér az angyali jelenetre. Szó szerint ezt mondja: „Amint bementek a sírba, (valójában az előkamrába, ahonnan az igazi sír nyílt) jobbról egy fehér ruhába öltözött ifjút láttak ülni. Megrémültek, de az megszólította őket. Ne féljete! Ti a keresztre feszített názáreti Jézust keressétek. Feltámadt, nincs itt... Siessetek, mondjátok meg tanítványainak és Péternek: Elöttetek meg Galileába”. Az asszonyok félelmükben elfutottak és senkinek sem

szóltak... Valódi temetői élmény. Nem látjuk a természetfölötti dolgok halmozását. Az apostoli egyház nyelvén a fehér ruhába öltözött ifjú az angyal. Lukácsnál az emmauszi tanítványok így adják tovább a történetet: Néhányan megzavartak bennünket, mert azt beszéltek, hogy az asszonyok angyali jelenést láttak. Márk itt nem részletezi, hogy az asszonyok miképpen győződtek meg a természetfölöttségről. Az Ószövetségből tudták, hogy az angyalok szellemek, akiket nem lehet látni. A vallásos nyelv a természetfölötti jelenséget, amit tapasztaltak, az angyalok művének tekintette. Márk leírásában ez a lényeg: az asszonyok megijednek, szóhoz sem tudnak jutni és nem mernek szólani senkinek. Az evangélista ezzel jelzi, hogy a feltámadás hitének kezdeményezői nem asszonyok voltak. Szerepük később lett világos, amikor a megjelenések már meggyőzték az apostolok körét arról, hogy Krisztus él. Az asszonyok akkor kezdték tisztázni látomásukat, s környezetük ráeszmél arra, hogy valóban természetfölötti híradást kaptak. Ezt személyesítik meg a fehér ruhás ifjúnak, az angyalnak a képében. Az egyház belső életében aztán ezek az asszonyok új igazság hordozói lettek: Isten különleges jutalomban részesíti azokat, akik a szeretet tetteit gyakorolják. Végül a szövegben külön hangsúly van azon is, hogy az angyal az apostolokhoz irányítja az asszonyokat: vigyenek nekik hírt a feltámadásról. Jézus a tanítványokat gyávaságuk és megrendülésük ellenére sem vetette el, hanem őket teszi meg hivatalos tanúknak a feltámadás mellett. Ő nem számon kérni akar, hanem üdvözíteni. Feltámadásával megerősíti a kételkedőket és bizalmat önt a gyengékbe. Ő lesz támasza azoknak, akik megtérnek. (*Jacob Kremer: Die Osterbotschaft der vier Evangelien, 28-30*).

Máté leírásában már jobban megtaláljuk a célzást a zsidókkal folytatott vitára. Ő részletesen kitér arra, miért nem helytálló az az ellenvetés, hogy a tanítványok ellopták Jézus holttestét. A főtanács tagjai őriséget kértek Pilátustól és lepecsételték a sírt, illetőleg a barlang bejáratát elzáró követ. Máté elbeszélésének azonban megvan a sajátos műfaji jellege: nem annyira az események elmondására törekszik, hanem inkább arra, hogy a feltámadt Krisztusban az „urat” rajzolja meg. Azt világítja meg, hogy kicsoda a feltámadt Krisztus. Az apostolok csak a megjelenések és a Szentlélek eljövételének hatása alatt értették meg, hogy ki volt a mesterük. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy amit az evangélisták leírnak, az az ősegyház katekézise, nem szoros értelemben vett történeti beszámoló. Máté szövegében – és egész könyvében – már benne van az a hitbeli tapasztalás, amelyet a feltámadt Krisztussal kapcsolatban szereztek. Ő az Úr, aki hazament az Atya dicsőségébe s erőt öntött övéibe a tanúságtételre. Az apostolok szava nyomán elterjedt a hit, kiáradtak a karizmatikus erők, a megtértekben megvalósult a lelki újjászületés, a bűntől való megigazulás, amit Krisztus megígért, mint kegyelmet. Máté mindezt éreztetni akarja abban a rövid összefoglalásban, amit a húsvéti eseményekről ad. Stílusa igazodik a korabeli apokaliptikus stílushoz, amely a természetfölötti jelenséget kozmikus képekkel szemlélteti. Az előadás módjából is kiérezzük, hogy Jézus feltámasztása az Atya műve, amellyel igazolni akarja Fiát: „Hirtelen nagy földrengés támadt, az Úr angyala leszállt az égből, odament, elhengerítette a követ és ráült. Külseje olyan volt, mint a villám, a ruhája pedig fehér, mint a hó.” Az angyal ráül a sírt elzáró kőre, mint valami trónra és onnan teszi meg kijelentését. A kép a halál feletti teljes győzelmet juttatja eszünkbe. Az asszonyokhoz intézett szavak nagyjából ugyanazok, mint Márknál. Máté azután – úgy látszik – ide kapcsolja Mária Magdolna történetét, amelyről külön és részletesen a negyedik evangélium beszél. De itt Jézus az asszonyok csoportjának jelenik meg és sürgeti őket, hogy vigyenek hírt „testvéreinek”, az apostoloknak és a hívő közösségnek. Ez a szóhasználat is későbbi, nem az első időkbeli való. A Zsid 2,11-ben találunk hasonló kifejezést: Nem szégyelli testvéreinek nevezni azokat, akiket megszentelt. Amikor az ősegyház Krisztus ajkára adja a testvér szót, abban már határozott hitbeli meggyőződését fejezi ki. A feltámadt Üdvözítő részesített bennünket az istengyermekség adományában, Istent atyánkká tette s mint testvér megosztja velünk mennyei örökségét. A szövegek tehát azt bizonyítják, hogy a feltámadt Krisztus a hitnek és a teológiai

elmélyülésnek a forrása. Az evangélisták legalább röviden utalnak mindarra, amit Krisztus mint megváltó hozott az embernek.

Egyébként Máté bármennyire apokaliptikus színekkel dolgozik, magát a feltámadást nem írja le. Éppúgy mint Márk és a többi evangélista sem. A feltámadás a sír homályában ment végbe, annak nem volt emberi tanúja, s az eredménye is az a természetfölötti állapot, amit földi szem magától nem láthat. Ez az előadásmód is a történetiség bizonyítéka. A művészek csak a középkortól kezdve ábrázolják Krisztust, amint győzelmi zászlóval kilép a sírból.

Máténál az örök története, megfizetése és hallgatásra való kötelezése mind az üres sír bizonyításához tartozik. Illetőleg annak a vádnak a megcáfolásához, hogy a tanítványok lopták el a holttestet. Máténak még az a különlegessége, hogy nem beszél a jeruzsálemi megjelenésekről, hanem csak egy megjelenést említ, amelyen az apostolok az egyetemes küldetést kapják. Ez Galileában „egy hegyen” játszódik le. A galileai megjelenésekről való hagyomány valóság volt. Feltételezhetjük, hogy amikor Pál apostol (1Kor 15,6) az „ötszáz testvér” előtt való megjelenést említi, ő is a galileai hagyományra gondol. Hiszen ilyen hívő tömeg csak ott verődhetett össze az apostolok körül, ahol sokan ismerték Jézust és hittek benne. Máté stílusában a „hegy” említése az érdekes. Nem nevezi meg, hogy melyik hegyen, mint ahogy a hegyi beszédnél sem. Számára nem a földrajzi rögzítés a fontos, hanem az Ószövetséggel való szembeállítás. A régi törvény és a küldetés a Sinai hegyről indult el. A Krisztustól kapott küldetés ennek az ellenpólusa. A feltámadt Krisztus úgy beszél, mint abszolút úr, akinek a kezében van minden hatalom a mennyben és a földön. Ő az Úr, az evangélium hirdetése és terjedése az ő akarata. Az üdvtörténet tetőződött abban is, hogy Krisztus egyházával marad a világ végéig. Ő ugyan már hazament az Atyához, de semmi sem akadályozza ittlétét. Erejét, segítségét, megvilágosító hatását továbbra is érezteti. Külön érdemes megfigyelni, hogy a négy evangélista egyike sem zárja le a történetet, sőt inkább azt érezteti, hogy Jézus egyedi történetével szemben valami új kezdődik, aminek ő a kiindulása, de ami már az egész emberiségre vonatkozik, s átöleli a földi és mennyei létet.

Lukács is említi az asszonyok szeretet-szolgálatát, ő is hivatkozik az angyali látomásra és az üres sírra, de nála az elbeszélés jobban igazodik a pogányok mentalitásához. Nekik a feltámadás nagyobb rejtély volt, mint azoknak, akik az ószövetségi tanításon nevelődtek. Ezért jelzi, hogy a hit az apostolokban sem erősödött meg máról holnapra. Az asszonyok ilyen választ kapnak az angyaltól: Miért keressitek az élőket a holtak között? A kérdés figyelmeztetés, hogy jusson eszükbe Jézus tanítása és viselkedése. Gyógyításaival és a halottak feltámasztásával igazolta, hogy ő az „élet”, tehát rajta nem uralkodhatott a halál. Lukácsnak sem az a célja, hogy az eseményeket teljes összefüggésükben elmondja. Képekkel és jelképekkel dolgozik és a természetfölötti valóságot akarja érzékeltetni. Főleg azt, hogyan győződhet meg a későbbi hívő Jézus feltámadásának a valóságáról. Valószínű, hogy Jézus a megjelenések alkalmával maga is kiválasztott egy-egy beszédes eseményt, s ezeket az apostoli igehirdetés kibővítette s beléjük szőtte a pedagógiai vonásokat. Így áll előttünk az Emmauszba igyekvő két tanítvány esete. Nem apostolok szerepelnek benne, hanem a környezetükhöz tartozó emberek. Egyiknek a neve Kleofás, a „másik Mária” férje, akinek a felesége is ott van a temetésnél és a sírnál. A másik személyről a hagyomány azt tartja, hogy a fia volt, Simon, aki később Jeruzsálem püspöke lett. Lukács a történetbe ezt a tanítást foglalja bele: Jézus valóban feltámadt, a hit azonban nem könnyű. Úgy kapjuk, mint adományt. Jézus maga közeledik azokhoz, akik keresik. Két úton lehet eljutni hozzá: a Szentírás tanulmányozása által és a kenyértörés megünneplésével. Az emmauszi tanítványok történetét tehát már alkalmazták az egyház liturgikus életére. Jézust azonban már nem lehet földi érdekekért igénybe venni, mert a mennyben van. Kegyelmi jelenléte és minden segítsége arra való, hogy az örök élethez vezető úton segítséget nyújtson.

A hitnek azonban megvannak a tárgyi bizonyítékai. Jézus megjelenésekor tapintható valóságban áll közöttük, megmutatja sebeit, jelenléte tehát nem illúzió, nem látomás. Végül

Lukács még arra emlékeztet, hogy az egyház elindulása nem reménytelen. Jézus az utolsó megjelenés alkalmával megígéri a Szentlelket és megáldja apostolait. Az áldásban ugyanaz fejeződik ki, mint Máténál: övéivel marad a világ végéig.

* * *

A *negyedik evangéliumban* még inkább megfigyelhető, hogy a történetet átszötte a teológiai elmélkedés. A feltámadt Krisztus már az asszonyoknak is tanítást ad: Felmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz. A húsvét tehát boldogító üzenetet hozott: Krisztus győzelmét és az ember számára a lehetőséget, hogy Isten gyermeke lehessen. A hit és a hitetlenség szembeállítását Tamás történetében találjuk meg. Jézus eléje jön a kételkedő apostolnak, hozzásegíti, hogy teljes meggyőződést szerezzen. Viselkedése a kegyelmi rend képe. Isten külső gondviselésével és belső megvilágosítással mindenkit segít, hogy eljusson az igazság megismerésére. A bizonyítékoknál azonban figyelembe kell venni a történelmi helyzetet. A későbbi korok gyermekei nem várhatják ugyanazt, mint a szemtanúk. Ők akkor boldogok, ha nem látnak és mégis hisznek. Számukra a bizonyosság abban áll, hogy elfogadják az élő egyháznak a tanúskodását, amely visszanyúlik a szemtanúk meggyőződéséig. A kifejezett hitnek ez a megvallása: Krisztus a mi Urunk és Istenünk. Feltámadása és a Szentlélek elküldése erről győzte meg a hívőket.

Az előbbi utalások mellett János elbeszélésének legátfogóbb szempontja az egyház küldetésének a jellemzése. Az egyház azt a küldetést folytatja, amelyet Krisztus kapott az Atyától: Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket... Az apostoli egyház úgy tekintett vissza Krisztus működésére, hogy őt a Lélek igazolta (1Tim 3,16). Sőt már előbb a prófétákat is a Lélek irányította. Az egyház azért folytathatja Krisztus művét, mivel megkapta tőle a Szentlelket. Az ő erejében bocsátja meg a bűnöket és hirdeti Isten irgalmát. Az utolsó fejezet már a szervezett egyházat hozza kapcsolatba a feltámadt Krisztussal. A kép a Genezáreti tó partja. Az apostolok halászása jelképezi az egyház földi fáradozásait. Az eredmény Krisztustól van, aki a szilárd parton áll, vagyis az örökkévalóságból irányítja az apostolok munkáját. Akkor és ott szól bele isteni erejével, amikor és ahol akar. Övéi iránt ugyanazt a közvetlenséget, szeretetet és gondoskodást mutatja, mint földi működése idején. A megdicsőülés tehát nem változtatta meg szeretetét és emberségét. Az apostolok hálójába került 153 hal is bizonyára jelképes szám, de ma már nem tudjuk, mire vonatkozott. Annál világosabb az a megjegyzés, hogy a sok hal nem szakította szét a hálót. Amikor az egyház elvált a zsidóságtól és megnyitotta kapuit a pogányok előtt, megkezdődött a pogány szellemmel és életfelfogással való birkózása is. Ki kellett alakítani azt a keresztény életformát, amelyben minden eredetű hívő megvallhatja hitét. Szent Pál leveleiből tudjuk, hogy egyes megtért zsidók milyen veszélyt láttak ebben az egyetemességben. János a század végén már megnyugvással állapítja meg, hogy a háló nem szakadt szét.

János végül még két fontos igazságot megőrzött ebben a történetben. Az egyik Péter főpásztori megbízatása, a másik a tanúskodás különbözősége. Krisztus szeretetet követel, mielőtt átadná a hatalmat. A szeretet feltételezi a hitet, de túlmegy rajta. Aki tisztséget visel az egyházban, annak Krisztust kell szeretni, és őmiatta a rábízottakat. Akkor a csalódás nem fogja kiábrándítani. Ez a szeretet egészen eleven lehet a bűnbánókban is. Krisztus erre épít, nem a múlt gyengeségeire. Egyébként gondoskodott arról, hogy Péter rehabilitálása teljes legyen. Az 1Kor 15,5-ből arra lehet következtetni, hogy az apostolok közül neki jelent meg először, itt pedig arról van szó, hogy „jobban szereti” Krisztust, mint a többiek. A másik igazság az, hogy Krisztus különféle utakon vezeti övéit és a tanúskodás különböző módjait kívánja tőlük. Pétertől a vértanúságot, Jánostól a hosszú élet küzdelmét. Az adományait függetlenül osztogatja, s nekünk csak az a feladatunk, hogy a magunk hivatásában kövessük őt. János környezetében erre a tanításra is szükség lehetett. Részben azért, mert hosszú élete

miatt elterjedt a híresztelés, hogy nem is hal meg Krisztus második eljöveteleig, részben pedig azért, mert – amint a Korintusiaknak írt levelek mutatják – egyesek a kegyelmi adományok és megbízatások különbözőségét hajlandók voltak kivételezésnek tekinteni.

A négy evangélista elbeszélésének összehasonlítása tehát meggyőző arról, hogy úgy igazolják a feltámadást, ahogy az első évtizedekben az egyházban a feltámadt Krisztusról beszéltek. *Schüernek* igaza van, amikor azt írja, hogy nem Krisztus feltámadásában hittek, hanem a feltámadt Krisztusban. A különbség nem szórszálhasogatás. A lényeg az volt, hogy Krisztus meghalt a kereszten, mégis él és egyházával van. Ő az Úr, aki az Atya jobbán ül és az idők végén eljön ítéletet tartani. A húsvéti események leírása arra szolgált, hogy kimutassák a hit ésszerűségét. A megfeszített Krisztus mint megváltó a zsidóknak botrány volt, a pogányoknak pedig ostobaság (1Kor 1,23). Ezt az ellenvetést csak az eredeti eseményekre való hivatkozással lehetne megcáfolni. Befelé azonban az egyház többet átélt, mint amit kifelé a vitákban megfogalmazott. Erről főleg Pál levelei tanúskodnak. Az egyház a feltámadt Krisztusból él. Az eukarisztia az ő halálának és feltámadásának az emlékezete. A keresztségben misztikus módon megismételjük Krisztus sírba szállását és a feltámadást, vele együtt meghalunk a bűnnek, hogy Istennek éljünk. A kegyelem nem más, mint a feltámadt Krisztus élete bennünk, azért elővételezi az örök élet erőit. Nem csoda, ha az egyház a régi szombattal is szakított, és a vasárnapot, a feltámadás napját tette meg istentiszteleti napnak. Az erkölcsi követelményeknek is ez a motívuma: „Ha feltámadtatok Krisztussal, azt keressétek, ami fönt van, ahol Krisztus ül az Isten jobbán” (Kol 3,1). Krisztus feltámadása nélkül tehát sem a keresztény tanítást, sem az egyház életét nem lehet megérteni. Arról a kereszténységről van szó, amely hallotta a hegyi beszédben, hogy a bölcs ember sziklára építi a házát, nem homokra. A feltámadás igazolása azt a célt szolgálta, hogy a hit nem legendákra, nem illúziókra épül, hanem a megélt és ellenőrzött valóságra.

„Még ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23-43)

Az exegéták a kereszten elhangzott szavakra vonatkozólag is megkérdezik, hogy mi a történeti valóság, és mi akarja egyszerűen az üdvtörténeti helyzetet szimbolizálni. A Jézus keresztye mellett szereplő két lator különböző sorsában látni akarják az ítélet elővételezését, amely a jókat elválasztja a gonoszoktól (Mt 25,31), továbbá a megtérés kegyelmének ingyenességét vagy azt, hogy a kereszten végbemenő ítélet igazában a kegyelem ítélete (lásd H. Urs von Balthasar: a *Mysterium salutis*-ban, 3/2, 214). Most azonban nem erről akarok szólni, hanem azt szeretném megvilágítani, hogyan beszél a Szentírás az ember túlvilági sorsáról. Akár Krisztus maga ejtette ki ezeket a szavakat, akár az apostoli egyház foglalta bele a Krisztusról szóló tanítást, mindenképpen sugalmazott szöveggel, tehát kinyilatkozással állunk szemben. A teológia fel is használta annak igazolására, hogy a halál után a „lélek” nem valamilyen öntudatlan állapotban várja a feltámadást, hanem azonnal átmegy az ítéleten és részesedik a jutalomban vagy a büntetésben.

Ezekre a teológiai következtetésekre most nem térek ki, hanem a szóhasználatból indulok ki. Krisztus nem azt hangoztatja, hogy a lelked velem lesz a paradicsomban, hanem azt, hogy te velem leszel. Az apostoli egyház tehát következetesen vallotta az emberi személy egységét, még akkor is, ha testről és lélekről beszélt. Pál apostol azt írja a Fil 1,23-ban: Szeretnék elköltözni, hogy Krisztussal egyesüljek. Tehát ő, az egész személy, nemcsak a lelke. Sőt már előbb, amikor Jézus a szegény Lázárról mond példabeszédet, a túlvilágon is Lázár és a gazdag ember szerepel, nem csupán a lelkük.

Legújabbban a hivatalos egyházi nyelvhasználat is visszatért ehhez a bibliai hagyományhoz. Az új Missale Romanumban (1970), illetőleg a gyászszertartásokban nem találkozunk ezzel a régi formulával, hogy imádkozzunk meghalt testvérünk „lelkéért”, hanem csak „testvérünkért”. A lélek a halhatatlan lelket jelentette, amely a test halála után tovább él. Mindig tudatában voltak annak, hogy a lélek magában nem emberi személy, azért a teológia úgy nyilatkozott, hogy Isten a test feltámadásáig valamiképpen pótolja a hiányt. Nem tagadható azonban, hogy ebben a felfogásban részben az ember egysége szenvedett kárt, részben pedig a testnek csak valamilyen mellékes szerep jutott az örök élet hordozásában. Történetileg érthető, ha az újkori materializmussal szemben kihangsúlyozták a dualizmust. Az örök élet szempontjából egy volt a fontos: megmenteni a lelket. Az új miseszöveg magyar fordítása szinte groteszkül hat, amikor a *potus salutaris*-t így adja vissza: „ebből lesz számunkra a lélek itala”.

Régi meglátás az, hogy az ember nem magyarázható a pusztá földi anyagból. De a „szellemi” résznek a fogalmi kifejezése nem volt könnyű. A bráhmánizmus úgy fogta fel, mint az abszolútumnak, a bráhmának egy részét, amely be van zárva a test falai közé, s ezért van egyéni öntudata. A bölcs arra törekszik, hogy leküzdje ezt az egyediesítést és elmerüljön a végtelenben. A görög felfogás szerint a lélek szintén az isteni világból való, de száműzték a testbe. Itt tehát a különállás nyilvánvaló. Arisztotelésznél a hármas beosztás nyoma is megtalálható: test, lélek, szellem.

Az Ószövetség nem ismeri az igazi dualizmust. Az egész ember „test”, amennyiben a földhöz tapad, sebezhető és halandó, de egyúttal az egész ember „lélek” (nefes), amennyiben kapcsolatot teremthet Istennel és az ő akaratát keresi. Nem az embernek van lelke, hanem az ember lélek. Ilyen értelemben mondja a zsoltáros: Lelkem eleped az Úr hajléka után (84,3). A halálban az egész ember hal meg. A holtak országában (Sheol) az egész embernek valamilyen árnyékszerű léte marad meg. Csak a hellén környezetben keletkezett Bölcsesség könyve árul el görög hatást: „Az igazak lelke az Isten kezében van” (3,1). A zsidó apokrifok szintén ilyen hatás alatt állnak. A megholtak lelke várja a feltámadást, de az nem mai értelemben vett túlvilági élet lesz, hanem a földi élet kiszínezett formája.

Az újszövetségi Szentírás sem beszél kimondottan az ember lelkéről. Az ilyen ellentétek: mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de lelke kárt vall... a jelen és a jövő életet állítják szembe egymással, nem a testet és a lelket. Néhol ugyan a fogalmazásban megtaláljuk a görög hatást, mint pl. Mt 10,28-ban (Ne azoktól féljete, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják megölni), de Jézus a zsidó vallási nyelven beszélt és nem az elpusztíthatatlan „lélekről” szólt, hanem a túlvilági állapotról. Szent Pálnál is a test a testi embert, a lélek a lelki embert jelenti. Az 1Kor 15 eléggé mutatja, hogy feltámadás nélkül a „halhatatlan lélek” nem sokat jelentett számára. A léleknek önmagában nincs olyan élete, amit örök életnek és megváltott állapotnak lehetne mondani.

A keresztény hagyománynak három adatból kellett kiindulni. Abból a tapasztalatból, hogy a test a sírban van, továbbá abból a hitbeli meggyőződésből, hogy a halál után azonnal megkezdődik az örök élet az „Úrnál”, és végül, hogy Krisztus eljövetelekor bekövetkezik a feltámadás. Ezt a három különböző dolgot valahogy össze kellett egyeztetni és a tanítás számára elképzelhetővé tenni. Az egyházatyák ahhoz az örökséghez nyúltak, amely elérhető volt számukra: a görög filozófiához, elsősorban Platonéhoz. A test és a lélek ilyen értelmű szembeállítását találjuk meg Szent Ágoston és Mónika osztiai beszélgetésében (Confessiones IX, 10). Ágoston itt a halált is úgy határozza meg, hogy a lélek elválik a testtől. Az atyák azonban egy ponton kijavították Platon véleményét: a lélek nem magától romolhatatlan, hanem azért, mert Isten ilyennek akarja. Ezzel mutattak rá az örök élet kegyelmi jellegére. Szent Tamás és a skolasztika Arisztotelész terminológiáját használta. A test és a lélek lényegi egységben egyesül. A szellemi lélek a test egyetlen formája, ez ad neki emberi létet és tevékenységet, a testtől elvált lélek nem személy. Itt tehát az ember egysége biztosítva volt, a Viennei zsinat magáévá is tette ezt a tanítást, de a népies magyarázatban továbbra is megmaradt a platonizmus. A vallásos nyelv továbbra is azt hangoztatta, hogy az ember „lelke” üdvözült vagy kárhozott el.

Az újkorban Descartes és Leibnitz a lélek létét, anyagtalanságát és halhatatlanságát filozófiai érvekkel igyekeztek igazolni. Innen érthető, hogy a halhatatlan lélekről szóló tétel még a felvilágosodás világnézetének is központi dogmája lett. A vallás területén divatba jött pl. a tisztítóhelyről kiszabadult lelkek ábrázolása, s a lélek általában úgy szerepelt, mint önálló szubsztancia. A lélekvándorlás tana, amely keletről szivárgott be, szintén erősítette ezt a felfogást. Nem csoda, ha az ilyen lelket egyesek meg is akarták külön tapasztalni az emberben, mint önálló tényezőt. Érdekes ugyanakkor, hogy az imában a szenteket mindig mint személyeket szólították meg, nem pedig csak a lelkükhöz beszéltek.

* * *

Ma az antropológia és a pszichológia határozottan tanítja az ember egységét. Nincs benne külön testi és külön szellemi működés. Az idegrendszer a legelvontabb gondolatnál is aktív tényező. A gondolat szellemi tartalma valamilyen érzékeléshez vagy képhez kapcsolódik, s fogalmaink is magukon hordozzák a képszerűséget. Az ember tehát túlnő az anyagon, szellemi tevékenységet árul el, de nincs benne semmi olyan, ami az anyagtól függetlenül léteznék vagy működne. Az antropológia számára az ember egysége a fő tétel. Amikor ma a lélektan, a mélylélektan és a pszichoterápia a „lelket” emlegeti, semmi esetre sem ért rajta platói értelemben vett szellemet, hanem az ember gondolati, akarati és érzelmi megnyilvánulásait. Ezeknek az adatoknak a figyelembe vételével egyáltalán nem könnyű körülhatárolni, hogy mit akarunk a „halhatatlan lélekkel” kifejezni. Ha az emberről alkotott képet és a Szentírás nyelvhasználatát figyelembe vesszük, inkább azt kell mondanunk, hogy a lélek se nem halhatatlan, se nem halandó, és éppen úgy nem halandó a test sem, hanem maga az *ember* hal meg (Pieper, Tod und Unsterblichkeit, 52–53). A testet és a lelket tehát nem tekinthetjük úgy, mint két különböző dolgot, amelyből egy harmadik lesz. Pedig a platóni

filozófia hatása alatt hajlamosak vagyunk erre. Az arisztoteleszi-szenttamási felfogás közelebb állt a valósághoz, amikor a test és a lélek viszonyában nem teljes szubsztanciáról beszélt. Ebben a tanításban kifejezésre jutott, hogy a test és a lélek a lét síkján összetartoznak, és hogy csak az egész, az ember létezik igazán. A katolikus tanítás kötelez arra, hogy a lelket elfogadjuk, mint szellemi princípiumot, de ez nem jelenti azt, hogy a lélek független a testtől, vagy hogy akár a halálban is megszűnik a lényegi ráutaltsága a testre. Az emberben minden rész test és lélek együtt, hiszen a test a lélek által él, működik és válik emberré. Metz (Leiblichkeit, Fries: Handbuch theol. Grundbegriffe, II, 34) így fejezi ki ezt a kölcsönösséget: „A lélek a test érthetősége, a test pedig a lélek tapasztalhatósága”.

Amint láttuk, az Ószövetségben is feltételezték, hogy az embernek a halál után valamilyen árnyékszerű léte van a Sheolban, de ezt a létezést nem tekintették életnek. Nekünk is óvakodnunk kell attól, hogy a szellemi lélek romolhatatlanságát azonosítsuk a túlvilági étellel. A lélek szellemisége csak olyan fokú, hogy a testnek emberi létet és öntudatot ad, de arra nem képes, hogy önálló életet kezdjen. Így kell értelmeznünk a mai teológusok kijelentéseit, amelyekkel erre a relatív létezési módra rámutatnak. Gonzalez-Ruiz pl. így ír: „Az emberben magától nincs semmi isteni, semmi halhatatlan. Csak Isten mindenhatósága adhatja meg neki a lehetőséget, hogy legyőzze a veleszületett mulandóságot. A halált és a feltámadást nem szabad úgy felfogni, hogy az emberben marad valami gyökér, amely áttelel. A hagyományos teológia a képek egész világát rajzolta meg, hogy konkrét feleletet adjon a túlvilági lét bizonyos kérdéseire, de mindig a platoni felfogásból indult ki. Pedig az örök élet a Szentírás szerint egészen az Isten adománya” (Concilium, 5, 1969, 40). A lélek szellemisége csak alapot szolgáltat az örök élet befogadásához, de ha nem kapja meg, akkor a sorsa, minden szellemisége ellenére, „örök halál”.

Közelebb jutunk a lélek mibenlétéhez, ha a szokásos sztatikus szemlélet helyett dinamikus funkcióira gondolunk. H. Rondet szerint a lelket úgy kell felfognunk, mint a létező relációk egy fajtáját. Azt mondhatnánk róla, hogy szellemivé vált lendület, vagy mint Rousselot kifejezte: „Kiáltás az abszolút lét, Isten felé” (Nouvelle Revue Théol. 1961, 386). Szent Tamás is azért mondta az embert a teremtés befejezésének, mert lelke által az anyagi lét tudatra ébred és visszatekint a Teremtőre.

Ezeket a megállapításokat akkor is figyelembe kell vennünk, ha a „testtől elvált lélek” sorsára gondolunk. Eltúloznánk a szellemiségét, ha megfeledkeznénk a testtel fennálló létbeli kapcsolatáról és arról, hogy az örök élet kegyelmi ajándék. A közkeletű felfogással szemben nagyon helyénvaló H. Volk figyelmeztetése: „Óvakodjunk attól, hogy azt az elevenséget, személyességet és tevékenységet, amelyet a szenteknél elgondolunk és közbenjárásuknál feltételezünk, egyszerűen a lélek természetes halhatatlanságából vezessük le” (Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe, II, 672). Mi valljuk ezt a halhatatlanságot, de az örök életet, mint valódi életet, mégis a megváltásból fakadó kegyelemnek tulajdonítjuk. A kegyelem az isteni élet vetülete bennünk, illetve részesedés a feltámadt Krisztus életében, s a túlvilági életet ezen az alapon mondhatjuk színesnek, gazdagnak, személyesnek. Így megmarad a lehetőség, hogy a halált bibliai értelemben engedjük érvényesülni. Az valóban egészen halál, az ember vége. Tehát nem arról van szó, hogy a tudatot hordozó lélek, ha kínok között is, de belső érintetlensége nélkül leveti a testet és utána folytatja szellemi életét. Az ember test és lélek egyszerre, tehát nem lehet tisztán szellemi élete. A lélek megmaradása nem mond ellent a halál pusztító erejének. Megmaradásán alapszik a személy azonossága, de az örök élet több, mint szellemi megmaradás. A Szentírás úgy emlegeti a halált, mint büntetést, bajt, szerencsétlenséget, amitől természetünk irtózik, de nem mondja, hogy aki meghalt, az semmiféle módon nincs többé. A testtől elvált lélek állapotát csak úgy foghatjuk fel, hogy valamiképpen mégis erre az anyagvilágra támaszkodik, hiszen ebbe van beleteremtve, de ugyanakkor már a feltámadt Krisztustól kegyelem alakjában elővételezheti a feltámadt test képességeit.

A szellemi lélekről szóló tanítást tehát értelmezhetjük úgy, hogy az ember léte szerint nyitott a transzcendencia irányában, s Isten ezen az alapon megszólítja és partnerré teszi a párbeszédben. Ezáltal minden ember egyedi személy, és pedig a halálon túl is. Hiszen amennyiben Isten hívása maga az élet, azért a megszólítás nemcsak erre az életre érvényes. Krisztus is azzal bizonyította a feltámadást, hogy Isten Mózes előtt Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének mondta magát. Ha pedig ezeket a pátriárkákat úgy emlegette, mint akikkel párbeszédet kezdett, akkor azok valamiképpen élnek, akkor is, ha meghaltak (Mt 22,32). Az örök életre vonatkozó keresztény remény tehát nem illúzió, nem a vágy kivetítése, hanem a kinyilatkoztatás felismerése. Amikor a lelket így „igazoljuk”, bevalljuk ismeretünknek és kifejezőképességünknek a határait, de ugyanakkor feltárul előttünk minden emberi életnek az igazi, egészen soha fel nem fogható titka. Isten minden embert egyénileg szólít meg, egyénileg hív, s mivel mindenkit hív, akarja is mindenkinek az örök életét (*Jacob Kremer, Denn sie werden leben, 1972, 114*).

* * *

Azelőtt a történelmi szemlélet egyenlő volt a múltba-nézéssel. Ma inkább úgy tekintjük a történelmet, mint a jövő alakulását, amelynek formálásában magunk is részt veszünk. A múlt csak lépcsőfok, amelyen idáig emelkedtünk. A történetfilozófia nemcsak az események rugóit kutatja, hanem azt szeretné kideríteni, hogy merre tart a haladás, mi határozza meg az irányát.

Isten világfelettségének tárgyalásánál is megtaláljuk ezt a változást. Örökkévalóságának emlegetésénél elsősorban arra gondoltunk, hogy ő mindig volt, neki nincs kezdete. Teológiai igazság volt az is, hogy ő változatlan és nem lesz vége, de ez a gondolat nem lépett előtérbe. A teológia Isten bírását inkább mint állapotot fogta fel, nem pedig úgy, mint dinamikus létet, azaz életet. Ma azt is hangoztatjuk, hogy az ember egész tudatával, akarásával a jövő felé irányul és nyitva áll minden lehetőség felé. Ki vagy mi lesz a jövője? A soha le nem záruló nyitott lehetőség, vagy a világfeletti Isten, a lét teljessége? A világban tapasztalható természetes célirányosság már eleve elfogadhatóvá teszi a kinyilatkoztatás megállapítását, hogy az ember célja csak az abszolút jövő, Isten lehet. „Isten nemcsak egészen más, hanem egészen új, az eljövendő, ezért a vele való találkozás az ember jövőjét is egészen újjá teszi” (*Schoonenberg, Concilium, 5, 1969, 19*).

A Szentírásban egyáltalán nem szokatlan az a gondolat, hogy az ember jövője az Isten. Az Ószövetségben a remény alapja a Jahvéba vetett hit, aki a múltban és a jelenben megmutatja, hogy terve van népével. A múlt eseményeinek magyarázása egybeesik a jövő várásának erősödésével. Így alakul ki az a meggyőződés, hogy a történelem Isten ígéreteinek a megvalósulásához vezet. Az ígéret Krisztusban teljesedett, vele elérkezett az idők teljessége. Megváltásunk valóság lett, de gyümölcseit csak reményben, azaz kegyelmi rejtettségben birtokoljuk (Róm 8,24). A jövő már nem ad újat, hanem a rejtett értékeket bontakoztatja ki. Az üdvösség történetében „a jövő a jelennek egyik dimenziója”. Az összefüggés meghatározza a vallásos kifejezőmódot is. Ha a jelen és a jövő áthatja egymást, akkor az egyiket a másikból lehet és kell értelmezni. Maga a Szentírás is alkalmazza ezt a kifejezőmódot. Vannak helyei, ahol a kegyelmileg telített jelenből magyarázza a jövőt. Ezt nevezzük eszkatológiának. Másutt viszont a jövő természetfölötti eseményeinek leírásával a jelenben feszülő kegyelmi erőkre mutat, s ezt mondjuk apokaliptikus stílusnak.

Ha a Szentírás azt említi, hogy a másvilágon Krisztussal leszünk, ott nem kaphatunk mást, mint amit megváltói tevékenységével megszerzett számunkra, s már itt megadott, mint kegyelmi ajándékot. Ennek a végső formája az, hogy Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28). Az örök élet tehát nem valami előre gyártott valóság, nem környezet, ahová az ember lelkének el kell jutnia, hanem természetfölötti állapot, amely már itt kezd kialakulni. A „világ kezdetétől nektek készített ország” (Mt 25,34) csak azt jelenti, amit Pál apostol is hangoztat:

kiválasztott bennünket a világ teremtése előtt, meghívott és megdicsőített (Róm 8,29). A testből és lélekből álló ember számára a mennyei dicsőség Krisztus feltámadásával kezdődött, hiszen ott ő embersége szerint dicsőült meg, azaz magára öltötte az Isten Fiának kijáró dicsőséget. Mi csak mint társörökösök részesedünk állapotában. Számunkra ő lett a „feltámadás és az élet”, ha tehát maga mellé vesz, akkor saját feltámadásának és életének a részesévé tesz.

Ha azt fejtegettük, hogy a léleknek nincs a testtől független léte és önmagában nem lehet emberi személy, akkor a túlvilági életet nem lehet úgy elgondolni, hogy a Krisztussal együtt való lét azonnal beöltöztet a feltámadásba? Mondhatnám úgy is, hogy az ember számára a halál után azonnal „megkezdődik” a feltámadás és a világ végén „fejeződik” be. Ilyen kifejezéseket azért használhatunk, mert az ember a halállal kilép a mi tér- és idő-világunkból, tehát neki ott nem kell „várnia” a világ végét. Várakozás csak ott van, ahol időbeli események peregnék. A halál után az ember célhoz ért és nem vándorol többé. Számára „egy nap lehet annyi, mint ezer esztendő”. Másodszor a túlvilági élettel egyelőre még összeegyeztethető valamilyen befejezetlenség. Erre mutat a tisztulás állapota és az a körülmény, hogy az embernek a túlvilágon is kell emberi környezet. Az pedig csak a megdicsőült világ lehet. Amíg a teremtett világ Krisztus második eljövetelekor, illetve a történelem lezárásakor meg nem dicsőül, addig az egyéni ember akármennyire részesül is a feltámadt Krisztus életében, számára a „feltámadás” nem teljes. Ha tehát megkíséreljük a túlvilági életnek ezt a Krisztusban gyökerező szemléletét, akkor nem kell a „halhatatlan léleknek” a platonai fogalmához menekülnünk, és a Szentírás kifejezőmódjához is hűek maradhatunk.

Az együttlevés Krisztussal a befejezettség állapota, nem új célok követéséé. Ő visszatért az Atyához, ahonnan jött. Az embernek is ezt a hazatalálást adja meg. Csak az tehet bennünket boldoggá, ha emberi képességeink és igényeink telítődnek. A földön az idő azt jelenti, hogy nyitva állunk a jövő előtt. Az örökkévalóságot úgy éljük meg, hogy egész lehetséges jövőnk jelenné vált. Ezért nincs hiányérzet, nincsenek új célok. Múltunk azonban ott lesz, hiszen az egyet jelent egyéniségünk kialakulásával. Az örök élet dinamizmusát találóan jellemzi *L. Boros* (Orientierung, 25, 1961, 252): „Ahogy az élet állandóan a múltból a jövőbe folyik át, úgy fogjuk múltunkat és jelenünket Istenben és Istenből kiindulva újra meg újra meglepő módon felfedezni”. Nem a szellemi horizont zárul le, hanem a végtelen Isten jelenléte teszi a jövőt jelenné. A szemléltetés csak ilyen hasonlatokból indulhat ki: aki hosszú vergődés után rájön egy probléma megoldására, úgy élvezi az igazság birtoklását, mint az élet igazi tartalmát, mint győzelmet, amelynél meg kell állapodnia. Aki fáradtságos küzdelemmel elér egy magaslatot, azt nem a további út zaklatja, hanem örül az eléje táruló látványnak. A befejezettség érzése mindig ott jelentkezik, ahol szabad személyes elhatározással nagy értékek felé fordulunk. Azok birtoklása megszünteti a hiányérzést és a bizonytalanságot. Ezért lehetett a megtérő lator fohásza is az élet befejezése. Ahol az ember teljes szellemi összeszedettségben és szabadságának birtokában egészen dönt magáról, ott az időt átviszi a végérvényességbe. Isten végtelensége és létteljessége miatt ez az állapot nem válhat merevvé. Az élet lendületét a végtelen szellemi távlat határozza meg.

Ugyanakkor a Krisztus életében és feltámadásában való részesedés nem jelent biológiai függést vagy az egyéniségnek és a szabadságnak a csökkentését. Ő itt a földön is a Szentlélek kiárasztása által teszi a hívőt titokzatos testének tagjává. Az egység a tudatban úgy jelentkezik, mint szeretet és ragaszkodás. Az egyéniségnek végső fokon az Atya a biztosítóka. Ő mindenkit nevének szólít, aki Fiának képését hordozza. Személyes párbeszédre csak az egész ember képes, tehát az üdvösség csak az egész személynek lehet osztályrésze, nem külön a lelkének.

„Elmúlik ennek a világnak az alakja” (1Kor 7,31)

A „világ vége” és a végleges természetfölötti állapot kialakulása a keresztény tanításban összekapcsolódott a Krisztus második eljövételéről szóló tétellel. A hívő ember tehát nem az üresség, a megsemmisülés felé tekintett, hanem a megdicsőülés felé, mint ahogy egyéni sorsában nem a halált tartotta végső megoldásnak, hanem a feltámadást és az örök életet. Arra már sokan felhívták a figyelmet, hogy a középkortól kezdve a teológia főleg az egyéni megváltásnak és üdvösségnek a mibenlétét elemezte, s nem sokat gondolt a közösségi tényezőkre, s talán még kevesebbet az embernek az anyagvilággal való kapcsolatára. Ezzel szemben az első századok atyái és maga a Szentírás is sokkal inkább kozmikus színekben látja a megváltást és az üdvösséget. Az ember a teremtés befejezése, azért a megváltás az egész mindenségnek szól, s az üdvösségre eljutott emberiség életének tere is a megdicsőült kozmosz lesz. De ahogy az ember feltámadásához az út a halálon keresztül vezet, úgy a kozmosz megdicsőülését is megelőzi a világ mostani alakjának összeomlása, elmúlása, hogy aztán az „új ég és az új föld” lépjen helyére.

A Szentírásnak valóban vannak ilyen kijelentései. De első pillanatra kitűnik, hogy a *régi világgép* keretében beszél ezekről a jelenségekről. Ma viszont más az elképzelésünk az anyagról és az anyagi világ formáiról, főleg pedig a világegyetemről. Azért ma joggal kérdezzük, mire gondolt az apostoli igehirdetés, amikor ilyen kifejezéseket használt: az ég erői megindulnak, vagy a csillagok lehullnak? Ma látjuk, hogy földünk parányi tömeg a csillagok milliárdjaihoz viszonyítva s a mindenségben a fent és lent fogalma sem az, amit földi látóhatárunkon elképzelünk. Tehát hogyan hullhatnának a csillagok a földünkre?

Érdekes az is, hogy a természettudomány sokat emlegeti a világ keletkezésének tételét akkor is, ha magát az anyagot öröknek gondolja. A fejlődés tétele általánosan elismert igazság. Viszont a tudomány nem foglalkozik a vég kérdésével. A fejlődés útját nyitottnak tekinti. Kozmikus katasztrófák lehetőségét megengedi, mert ilyenekről a csillagászat állandóan tájékoztat, s egyúttal elismeri a földi élet elpusztításának a lehetőségeit is, de a világegyetem fejlődése akkor is megy tovább, s más pontokon esetleg más bontakozó világok vannak folyamatban. A világ keletkezésének tudományos tételei a teológiát arra készítették, hogy a Szentírás idevonatkozó leírását újra átgondolja, s arra a megállapításra jutott, hogy a Szentírás a korabeli képekkel csak vallási igazságot közöl, nem pedig természettudományos tételeket. De mi a helyzet a világ végéről szóló utalásokkal? Ezek valóban a vég fizikai lefolyását jövendölik meg? Gondoljunk pl. 2Pét 3,12 konkrét kifejezéseire: „Mivel minden elpusztul, minden tekintetben szentül és vallásosan kell élnetek, hiszen várjátok és siettetitek az Isten napjának eljövételét, amikor is az egek tűzbe borulnak és felbomlanak, az elemek a hőségben elolvadnak”. Mi az az „ég”, amely tűzbe borulhat és felbomolhat? Az elemek elolvadásából hogyan lesz új ég és új föld?

Aziránt tehát nincs kétség, hogy a Krisztus által hozott megváltás valamilyen formában az egész világot érinti. Ennek előzményei már megvannak a teremtésben. Az Atya mindent általa és érte teremtett (Kol 1,15), nélküle semmi sem lett (Jn 1,3), ő a mindenség örököse, hiszen az Atya általa teremtette a világot (Zsid 1,2). Az Ef 1,21 és a Kol 2,15 arról beszél, hogy az Atya őt minden fejedelemség, hatalom és erő fölé helyezte, nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendőben is. A végső állapot az lesz, hogy Krisztus fősege alatt összefoglal mindent, ami a mennyben és a földön van (Ef 1,10).

Kétségtelen az is, hogy a Krisztus által hozott megváltásnak igazi részese az ember. Az anyagvilág csak az ember miatt részesedik benne, de nehéz volna megmondani, hogy milyen mértékben részesedik. Továbbá igaz, hogy az ember a halálon át jut el a feltámadás dicsőségébe, de ebből következik, hogy az anyagvilágnak is ilyen elmúlás és újjáteremtés útján kell örök állapotát magára öltenie? A Szentírás képei ugyan ezt a látszatot keltik, de a

probléma éppen az, hogy ezek a képek magyarázatra szorulnak, mert magukon viselik a régi kor világképét és szimbolizmusát. Ezért pl. amikor a II. Vatikáni zsinat ezt a problémát érintette, nagyon óvatosan fejezte ki magát: „A föld és az emberiség kiteljesedésének az idejét nem tudjuk, s azt a módot sem ismerjük, ahogyan a világnak *át kell alakulnia*. Mert bár elmúlik ennek a világnak az alakja, amelyet a bűn eléktelenített, de azt a tanítást kaptuk, hogy Isten új hajlékot, új földet készít, amely az igazságosság hona lesz. Az új föld várása azonban nem csökkentheti a jelen világ iránt való felelősségünket” (Az egyház a mai világban, 39). Tehát a világ átalakulásáról beszél, nem pusztulásáról vagy megsemmisüléséről.

* * *

Amint látjuk, az Újszövetségben vannak határozott utalások a kozmikus eszkatológiára. Ezek a szavak jelzik a végső átalakulást: a jelen állapot elmúlását, a megújulást, a teljességet, a megdicsőülést, az új teremtetést. De várja-e a Szentírás a világ igazi pusztulását, s ha igen, milyen értelemben? Aki elolvassa a Szentírás idevágó helyeit, igazat ad *Vögtlének* (Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos 1970,20), hogy az újszövetségi tanítás súlypontja az ember megváltása, nem a kozmoszé. Az apostoli tanítás közelebbről soha nem magyarázza meg, hogy mi lesz a világgal. Nem tér ki arra, hogy mit ért az újjáalakított, helyreállított vagy újjáteremtett világon. Csak annyit állapít meg, hogy az ember megdicsőülését követi a világ megdicsőülése. Az ember és a világ között az összefüggés kettős: a világ az ember életének tere, továbbá az Atya mindkettőt Krisztusért teremtette. A mondottakra jellemző példa a Róm 8,19-21 – „Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását... Azt várja, hogy a szolgálai állapotból majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára”. A természet tehát nem a „saját” megdicsőülését várja, hanem az emberét. Szolgai állapota ugyanis az, hogy az ember bűnös célra is felhasználja. A Szentírás nem ad valamilyen természetfölötti kozmológiát. Amikor pl. Pál apostol emlegeti a jó és rossz „hatalmasságokat, erőket és fejedelemségeket” szintén nem magyarázza, hogy mit ért rajtuk. Annyiban érdeklik őt, amennyiben Krisztusnak az emberek fölött való hatalmát segítik vagy kegyelmeinek kiadását akadályozzák (*Schlier: Mächte und Gewalten im Neue Testament*, 146 kk). Az újszövetségi igehirdetés központjában Istennek az a tevékenysége áll, amellyel Krisztusban megszerezte az ember üdvösségét és kialakította az eszkatologikus közösséget. Ennek a megdicsőült közösségnek a hordozója az „új ég és az új föld”.

A világmindenség sorsát célzó kijelentések értelmezésénél tehát első lépés annak a megállapítása, hogy erről a kérdésről a kinyilatkoztatás *csak mellékesen*, az emberrel való összefüggésben beszél, azért a részleteket nem tisztázza. Ha pl. visszatérünk a Róm 8,20-hoz és olvassuk, hogy „a természet mulandóságnak van alávetve”, rögtön arra gondolunk, hogy az ember bűne miatt van alávetve. Az ember számára a halál mai formája a bűn következménye. Mondhatjuk-e ennek alapján, hogy a világ is csak azóta éli át a „mulandóság szolgálai állapotát”? Azt jelenti ez, hogy az ember megjelenése, illetőleg vétke előtt nem pusztították katasztrófák, azaz nem a mai fizikai folyamatok uralkodtak benne? A tudomány arról beszél, hogy a föld az ember megjelenése előtt millió és milliárd évek óta megvan és a vad természet elemi erővel alakította felszínét. Kell tehát arra gondolnunk, hogy a Szentírás a világ fizikai jelenségéről is ad kinyilatkoztatást, vagy csak az a helyzet, hogy képeket használ a vallási kinyilatkoztatás kifejezésére?

A megoldáshoz egyrészt az az említett elv vezet, hogy a Szentírás csak az ember megváltottságából kiindulva beszél a világról, másrészt az a körülmény, hogy a régi ember világképe más volt, mint a mienk. Bultmann szerint az evangélium világrendjének „mitológiai felépítése” van: felső réteg az ég, Isten és a szellemi lények lakása, középen a föld, az ember otthona és alattunk az alvilág, a kárhozat birodalma. Azon kívül a régi embernél hiányzott a világban megnyilvánuló oksági összefüggés, a helyét isteni erővel vagy

a szellemi hatalmak befolyásával pótolta. A légköri tünetények összefüggése helyett azt mondta, hogy Isten ad esőt, ő küldi a szárazságot. Természetesen vallásilag benne volt a meggyőződés, hogy Isten mint teremő az egész természet ura. A világegyetem képe az, amely már az ószövetségi képekben is kifejezésre jut: a föld fölött kifeszítve az égbolt, azon mozognak az égitegek, ott fenn vannak az égi vizek, a földet pedig valamilyen határtalan óceán veszi körül. Az égboltot Isten alkotta, az égitegeket szintén, ő jelölte ki pályájukat is, azért hatalma alatt állnak. Helyzetük szilárdsága, pályájuk állandósága lehet a képe annak a hűségnek, amelyet Isten tanúsít ígéreteinek teljesítésében. Jer 31,36 valóban ebben az értelemben hivatkozik rájuk. Az Újszövetségben viszont Mt 5,18 és Lk 16,17 éppen ellenkezőleg azt hangsúlyozza, hogy Isten szava még a teremtett világ rendjénél is szilárdabb: „amíg az ég és a föld el nem pusztul, egy i betű sem vész el a törvényből, hanem beteljesedik”. Az összefüggés és a pedagógiai célzat mutatja, hogy szónoki alakzattal van dolgunk: Krisztus az isteni tanítás erejét és maradandóságát hirdeti, nem a világ mulandóságáról akar beszélni. Ugyanez a helyzet a Zsid 1,10-12-ben. A 101-ik zsoltárt idézve mondja a szerző, hogy a mindenség az Úr műve: a létező dolgok elmúlnak, ő ellenben megmarad. Úgy összegöngyöli őket, mint a köntöst, s mint a ruha, úgy változnak meg. Isten ellenben ugyanaz marad, és évei nem fogynak el. Hogy mennyire nem a fizikai világkép a kinyilatkoztatott tanítás tárgya, azt legjobban mutatja a Ter 1-2 fejezete. A szerző itt két teremtéstörténetet illesztett össze, s azokban a világkép színezete más. Az első fejezetben Isten a vizekből emeli ki a szárazföldet, a másodikban a sivár pusztaságok közepette teremti meg az embert és az élet lehetőségét. Mindkettőben a lényeg a fontos: az, hogy a világ Isten alkotása, és az ő gondviselése mindig ugyanaz, nyugodtan mondhatjuk, hogy az Újszövetségből sem lehet kiolvasni valamilyen „keresztény világképet” (*Conzelmann*, *Grundriss der Theologie des Neue Testaments*, 1967,31). A természetből vett képek arra valók, hogy a természetfölötti tanítást hordozzák és illusztrálják. Ez vonatkozik a Jelenések Könyvére is, amely az apokaliptikus stílusnak megfelelően legjobban színre viszi a kozmikus elemeket.

* * *

Az Újszövetségben a világ elmúlásáról szóló kifejezések az egyetemes ítélettel kapcsolatosak. Mk 13,24-ben ezt olvassuk: „Amikor a gyötrelemek véget érnek, a nap elsötétedik, a hold nem ad világosságot, a csillagok lehullnak az égről, a mindenség összetartó erői megrendülnek. Akkor majd látjátok az Emberfiát, amint eljön a felhőkön, hatalmasan és dicsőségesen.” Máté (24,29) majdnem szóról szóra ugyanazt ismétli. Lukács (21,25) csak azt mondja, hogy jelek lesznek a napban, holdban és a csillagokban, a földön pedig kétségbeesett rettegés a tenger zúgása és a hullámok háborgása miatt. Az emberek megdermednek a rémülettől a világra zúduló szörnyűségek várásában. A mindenség összetartó erői megrendülnek. A következő sorokban mégis feloldja ezt a rettenetes képet: „Amikor ez teljesezni kezd, tekintetek fel és emeljétek fel a fejetekeket: megváltástok ideje közel van.” Lehetetlen nem érezni, hogy itt ugyanolyan ellentét van, mint ebben a kijelentésben: „Az ég és föld elmúlnak, de az én ígéim el nem múlnak” (Mk 13,31; Mt 24,35; Lk 21,33). A kozmikus pusztulás említése kiemeli a hit értékét, hiszen Krisztus kezében tartja a mindenséget és az ember sorsát.

A pedagógiai célzat még jobban felismerhető a Jel 6,12-17-ben. Amikor az angyal feltöri a hatodik pecsétet, nagy földrengés támad, a nap fekete lesz, mint a szőrzsák, a hold pedig piros, mint a vér. Az ég csillagai a földre hullnak s az ég eltűnik mint egy felgöngyölt tekercs. A hegyek és szigetek elmozdulnak s a föld hatalmasságai kiáltoznak a szikláknak: szakadjatok ránk és rejtsetek el a trónon ülőnek és a Báránynak a haragja elől. Isten ítélő szava tehát megremegetti a mindenséget és igazságot szolgáltat azokkal szemben is, akik

visszaéltek hatalmukkal. Nem kétséges, hogy a kozmikus jelenségek leírása igazodik a régi világképhez: a csillagok a földre hullnak, tehát a föld nagyobb, mint az égitestek. Az égboltot fel lehet göngyölíteni, mint egy könyv-tekereszt.

Honnan származnak ezek a képek és az ítéletnek ez a bemutatása? Már az ószövetségi próféták beszéltek „Jahve napjáról”. Ez a reménynek, a szabadulásnak napját jelentette, de a próféták igehirdetésében kapcsolódott hozzá az ítélet gondolata is, amely egyaránt éri Izraelt és ellenségeit. Ahogy azonban a környező ellenségek egyre jobban fenyegették a népet, az ellenük szóló jövődőlés és a rájuk vonatkozó ítélet is egyre merészebb formákat öltött. Főleg a későbbi prófétáknál lép előtérbe a népek pusztulásáról szóló jövődőlés (Jer 25,15; 46-51; Joel 4,1; Agg 2,21; Zak 2,14). A szomszédos népek fölötti ítélet vonásai kiszélesednek és Jahve napja az összes népeket érintő végső ítélet lesz. A kozmikus vonások is hol szűkülnek, hol kiszélesednek (Iz 34,4; Agg 2,6; Zak 1,14). Joel 2,1-11-ben pl. a közeledő ítélet előjelei ugyanazok, mint Iz 13,9-13-ban: a föld pusztulása, a nap, hold és a csillagok kialvása, a föld és az ég megremegése. A napban, holdban és a csillagokban jelentkező katasztrófa szerű változások és azok a jelek, amelyek a teofániáknak, Isten megnyilatkozásainak a kísérei voltak, lassan az ítélet bevezetései lesznek s jelképesen az ősi káosz visszatérését hirdetik (Jer 4,23; Iz 34,3; Nah 1,5). Iz 13-ban pl. az az érzésünk, hogy Babilont mintegy kirekesztik a teremtés egészéből. Ki vannak szolgáltatva a végzetnek, mert ők, az asztrológia mesterei az elsötétedett csillagokat többé nem kérdezhetik meg (*Fohrer, Das Buch Jesaja, Zürich, 1960, 167*). A későbbi betoldású, úgynevezett Izajás-apokalipszis (24-27) még jobban kihangsúlyozza a kozmikus katasztrófa-jelleget.

A kozmikus képek teológiai értelmezéséhez tudnunk kell, hogy az ószövetségi hagyomány a természeti csapásokat mindig úgy tekintette, mint Isten büntetését a nép hűtlensége miatt. A szárazság, éhség, sáskajárás vagy ragályos betegség figyelmeztetés volt, hogy a bálványoktól térjenek vissza az igaz Isten tiszteletéhez. Ezért lehettek az ilyen képek az ítélet jelei. Az ítélet célja azonban nem a teljes pusztulás, hanem igazságszolgáltatás: a bűnösök megtérése, az elnyomottak felszabadítása, az igazak megjutalmazása. A prófétáknál a végítélet sem az abszolút vég, hanem Izrael történetének döntő fordulója, a szövetség megújulása és állandósítása. Azért mondhatjuk, hogy a kozmikus képek a jövődőlésben csak másodlagos szerepet töltenek be. Isten hatalmát, intézkedéseit illusztrálják, nem magának a világegyetemnek a sorsáról tájékoztatnak (Vögtle, i. m. 49). Mivel pedig az újszövetségi igehirdetés az ószövetségi vallási nyelvet használta, sőt az apokaliptikus stílust határozottan átvette, azért a kérdéses újszövetségi helyekről sem mondhatunk többet. Ezek is az ítélet komolyságát és Istennek minden hatalmat felülmúló erejét akarják kifejezni.

Nem mondhatunk mást a 2Pét 3,10-13 konkrét jövődőlésnek látszó szövegéről sem: „Az Úr napja úgy jön el, mint a tolvaj. Akkor az egek nagy robajjal megszakadnak, az elemek a hőségben megolvadnak, a föld és ami rajta van, elég... de mi az Úr ígérete alapján új eget és új földet várunk, az igazságosság hazáját”. Ugyanaz a szembeállítás megtalálható itt is, amit Lk 21,28-ban megfigyeltünk: a pusztító jelek a hívőben a reményt ébresztik fel, mert közeledni látja végleges megváltását. Az új ég és az új föld, az örök élet tere annyira természetfölötti, annyira ajándék lesz, hogy a földi életből szinte semmi nem mérhető hozzá.

* * *

Az új ég és új föld kifejezés Iz 65. és 66. fejezeteiben fordul elő. A próféta ott is azt hangsúlyozza, hogy a szabadulás, az üdvösség Isten adománya és olyan nagy műve, mint maga a teremtés. Ugyanazt a *bara = teremteni* szót használja, mint amelyik a Ter 1-ben is előfordul. A boldog élet leírásához a tejjel-mézzel folyó ország és a paradicsom békéje adja a részleteket. Az a haza olyan lesz, hogy „a régire nem gondol senki”. Az éles szembeállításból ki lehet olvasni Isten erejét és elhatározását, hogy valóban üdvösséget, szabadulást ad. Péter

levele annyira hangoztatja Isten hatalmát, továbbá a régi és új közötti ellentétet, hogy az átalakulást a tűz munkájához hasonlítja. A kép tovább épül a Jel 21-ben. Az új ég és új föld ott a mennyei Jeruzsálem. Természetfölöttiségét azzal szemlélteti, hogy ő az égi jegyes számára földiszített menyasszony. Oda nem mehet be semmi, ami szennyes és bűnös, nem lesz szükség földi ételre, itatra, világításra, mert mindenki Isten teljességéből él.

A végső állapotról szóló jövődölések tehát világosan tanítják a földi történés végét, az ítélet valóságát, Isten mindenhatóságát és az örök élet mindent felülmúló újdonságát. Ellenben nem adják meg annak az átmenetnek a hogyan-ját, amellyel Krisztus a megváltás gyümölcseit közli a világegyetemmel. Az ebből a világból vett képek egyoldalúak és elégtelenek a természetfölötti változás leírására. Még a Péter levelében említett tűz is csak természetes kép. A réginek a megszűnését jelzi, de nem az újnak a kialakulását. Azért amikor az 1Kor 7,31 figyelmeztet, hogy elmúlik a világ mai alakja, vagy az 1Jn 2,17 eszünkbe idézi, hogy a „világ s kívánsága elmúlik, de aki megteszi Isten akaratát, az örökké megmarad”, akkor tulajdonképpen nem kapunk többet, mint azzal az intellemmel, hogy „nincs itt maradandó hazánk, hanem a jövődőt keressük” (Zsid 13,14).

Mindaz, ami az ítéletet bevezető és jellemző kozmikus képekben kifejezésre jut, sűrítve megtalálható a Zsid 12,18-29-ben. *Schierse* kommentárjában a levélben található retorika csúcspontjának nevezi ezt a részletet. A pedagógiai előadás a figyelmeztetésből átmegy a buzdításba. Kifejti, hogy Isten Jézus Krisztusban tökéletesebb módon kinyilvánította magát, mint a Sinai hegyen végbement teofániában. Ott Mózes közvetítette a kinyilatkoztatást és ő csak „a földön szóló” volt Krisztushoz viszonyítva, aki fölment a mennybe és onnan szól hozzánk. Ott Isten szava a „földet rendítette meg”, most pedig azt ígéri, hogy ítélő szava az „ eget is megrendíti”. Itt a szerző a 27. versben hozzáfűzi a magyarázatot: „Ez annak az átalakulását jelenti, ami mint teremtmény megrendíthető, hogy azután megmaradjon az, ami változhatatlan”. Az „ég megrendítése” szintén nem a kozmikus átalakulás kifejezése. A 29. zsoltár Isten hatalmát dicsőíti ilyen kifejezésekkel: az Úr szavára a Libanon ugrál, mint egy borjú, s a Szirjon, mint egy bivalyborjú ... az Úr szava megremegteti Kádes pusztáját, stb. A régi világképben az égboltozat éppen olyan szilárd képződmény volt, mint a föld, de emberi erővel nem lehetett elérni. Aki azt is meg tudja remegtetni, annak a hatalma mindenre képes. Isten ezzel a hatalmával hajtja végre az ítéletet.

A szövegek elemzése tehát azt mutatja, hogy a történelem végét bevezető kozmikus katasztrófák vallásos kinyilatkoztatást fejeznek ki, nem pedig a világ fizikai, illetőleg természetfölötti átalakulásának a módját ismertetik. Isten hatalmát, az általa adott kinyilatkoztatást és erkölcsi rendet komolyan kell venni, mert az ítélet biztos, azt senki nem kerülheti el. Ez a mindenható hatalom azonban nem a világ megsemmisítésére tör, hanem természetfölötti felemelését célozza. Ha azt keressük, hogy mi marad meg a „mi világunkból” és alkotásainkból, illetőleg azok hogyan alakulnak át és hogyan lesznek személyiségünk kiegészítő részei, azt nem ezekből a képekből kell kiolvasni, hanem a kinyilatkoztatás más utalásaiból; főleg abból az ígéretből, hogy Isten nem gyűlöl semmit abból, amit alkotott (Bölcs 11,25); továbbá a megtestesülésből és Krisztus feltámadásából. A megtestesülés azt igazolja, hogy Isten Krisztusban magához ölelte a világot, a feltámadás pedig annak a bizonyítéka, hogy földi létünk átmenet az örökkévalóságba és az isteni dicsőség hordozója lehet. Az életnek és a történelemnek a végét jelentő események sem mások, mint felhívások az Isten előtti hódolatra és bizalomra: aki végig kitart, az üdvözülni fog (Mk 13,13).