COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten neve

Michel SALES
- Ki tudja kiejteni Isten nevét?

Grégoire ROUILLER
- Élet az Ő nevében

Robert Le GALL
- Isten nevei a liturgiában

Lucjan BALTER
- Jézus, az irgalmasság mestere

Ignace de la POTTERIE S. I.
- Szentírás olvasás „Lélekben"

1993. **Becket Szent Tamás**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, †Entz Géza, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

A név kinyilvánításának ott van jelentősége, ahol egyik személy szabadon szembenáll a másikkal és kapcsolatot keres vele. Valakit nevén szólítani azt jelenti, hogy nem idegen számunkra és van valami közünk egymáshoz. Isten szabadon, leereszkedve, kitárulva mondja el, milyen kapcsolatba akar lépni velünk, azért nem közömbös, hogy minek nevezi magát. Természetesen tudnunk kell, hogy végtelen lényegét egyetlen név sem fejezheti ki. Ha a Szentírás neveket említ, azok csak azt jelzik, hogy kicsoda Isten a mi számunkra. Igaz, hogy nála a lét és a magatartás egy, tehát valamit belső lényegéből is kinyilvánít a névben. Mivel Isten végtelen tökéletességéről csak részlet-fogalmaink vannak, azért több névvel illetjük, attól függően, hogy melyik tulajdonságát vagy tevékenységét emeljük ki.

Amikor Istent nevén szólítjuk, már nem ismeretlen Valaki, hanem határozott Te, akihez kapcsolatok fűznek. A Szentírás üdvösséget ígér annak, aki „segítségül hívja az Úr nevét" (ApCsel 2,21). Igaz a megállapítás, hogy „amikor Isten neve a kinyilatkoztatás után része lett az emberi nyelvnek, valamilyen formában Isten maga is emberré lett, vagy legalább része lett az emberi történelemnek."

Isten azonosítja magát nevével. Parancsot ad, hogy káromlással, hamis esküvel, bálványozással ne szennyezzék be (3Móz 8,21; 19,12). Ezekielnél (36,23) így szól: „Szentté teszem nevemet, amit a pogányok között beszennyeztetek, hogy megtudják a nemzetek: én vagyok az Úr." Krisztus a Miatyánk első kérését így fogalmazta meg: Szenteltessék meg a te neved. Máskor így fohászkodott: „Atyám, dicsőítsd meg nevedet" (Jn 12,28). Az idézetek mutatják, hogy a megszentelés végrehajtója maga az Isten, ő gondoskodik dicsőségének csorbíthatatlanságáról.

Gál Ferenc

Isten neve

1. **Michel Sales: Ki tudja kiejteni Isten nevét?** – A szavak rendkívüli hatalma – Isten nevének történelmi kinyilatkoztatása: én vagyok Jahve. – A JHWH név a választott nép történelmi hálaadása idején – A JHWH név Izraellel szemben támasztott követelményei – Izrael imádságának természetfölötti beteljesedése 3

2. **Grégoire Rouiller: Élet az Ő nevében** – János, korának képviselője – Amikor János „névről" beszél – Az általános szóhasználat – Az Atya neve – A Fiú neve – A hallgatás határán 22

3. **Robert Le Gall: Isten nevei a liturgiában** – Régi és új neveink Isten száján – A teremtményektől származó isteni nevek – Isten, Jahve, Úr, a Név 31

4. **Lucjan Balter: Jézus, az irgalmasság mestere** – Krisztus tevékenysége és cselekedetei – Magyarázó szavak – A hallgatók magatartása 48

5. **Ignace de La Potterie S. I.: Szentírás olvasás „Lélekben"** – A patrisztikus és a középkori szintézis – A modern kori törés: az exegézis elszakadása – A Szentírás spirituális értelmének újra felfedezése felé 60

Michel SALES

Ki tudja kiejteni Isten nevét?

A név szentségétől valamennyi szó súlyosságáig

> „Uradnak, Istenednek a nevét ne vedd hiába, mert az Úr nem hagyja büntetlenül azt, aki a nevét hiába veszi."
>
> *(Kivonulás könyve 20,7)*

A jelenlegi társadalmat jellemző sajátos vonás a vallási közömbösség. A harcos, istenkáromló és avitt ateizmus helyett egyfajta érdektelenséget lehet fölfedezni mindennel szemben, ami Istennel kapcsolatos. Ez méginkább a jelentéktelenség, értelemnélküliség egyszerű megállapítása. Számos kortársunk számára az „Isten" szó nem mond semmit, vagy ha mégis alkalmazzák, az nem több, mint a köszönésnél, köszöntésnél található udvariassági forma, és követelményeivel nem kell számolni. Még a „szentségit"[1] kifejezés is, ami egykor káromkodás-számba ment a meggyőződéses és rosszindulatú ateistáknál, mindössze a meglepetés fölkiáltása, amikor a váratlan örömet kell megosztani egy baráttal.

Milyen értelme van számunkra a tízparancsolat 2. mondatának: „Istennek nevét hiába ne vegyed!"? Ez a szó jelent még valamit hitetlen kortársainknak?

Minden kétséget kizáróan, ilyen kérdések először a hívő emberekben vetődnek fel. Hasonlóképpen az is biztos, hogy azoknak kell kifejteni és megfelelni ezeket a kérdéseket, akik számára Isten neve értelmet rejteget, értelemmel rendelkezik. Mert Isten nevének eljelentéktelenedése korunk legélesebb látású emberei számára – akik ki-

---

1 Alain Rey et Sophie Chantreau, *Dictionnaire des expressions et locutions*. Les usuels du Robert, 1987, 639.

szolgáltatottak a „világból való kiábrándultság", a „haladás üressé válása" és az „ürességkorszaka"[2] előtt – azt a hármas kérdést veti föl, amelyre feltétlenül felelni kell. Kik vagyunk? Honnan jövünk? Hová megyünk?

1. A szavak rendkívüli hatalma

Isten első szava a tízparancsolatban önmagáról, Istenről szól, aki az ember szabadságának lényege, alapja és végcélja[3]. A második parancsolat arról az adottságról beszél, ami révén az ember leginkább hasonlít Istenhez, és ez a nyelv. A Szentírás első lapja olyan Istent mutat be, aki mindent szavával teremtett (Ter 1). Ám az összes teremtmény közül egyedül az ember az, akihez *Isten beszél,* akit Isten megszólít. Azt, hogy *az ember maga is beszél,* hogy ő az Igében megkapta a szó ajándékát, és hogy beszéde titokzatos módon a teremtés továbbterjedése, az a meglepő elbeszélés tudatosítja, amelyet jól ismerünk:

„Az Úristen megteremtette még a földből a mező minden állatát s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. Az lett a nevük, amit az ember adott nekik.

Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott. De a maga számára az ember nem talált segítőtársat, aki hasonló lett volna hozzá. Ezért az Úristen álmot bocsátott az emberre, s mikor elaludt, kivette egyik oldalcsontját, s a helyét hússal töltötte ki. Azután az Úristen az emberből kivett oldalcsontból megalkotta az asszonyt és az emberhez vezette. Az

---

2 Ezek a kifejezések a francia értelmiség által kedvelt tanulmányok címei és az elmúlt húsz év során láttak napvilágot. Vö. Marcel Gouchet, *Les désenchantement du monde.* Gallimard, Paris, 1985; Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide.* Gallimard, Paris, 1983; Raymond Aron, *Les désillusions du progrès.* Calman-Lévy, Paris, 1969. Ez utóbbi akkor jelent meg, amikor szerzője a Collège de France professzora lett. Aron ebben a civilizáció válságát fejtegeti, ami szerinte a Katolikus Egyházat is elérte. A Collège de France-beli székfoglaló előadásában pedig a Max Weber-féle témát taglalta a kiábrándultságról.

3 Vö. Michel Sales, *Les dix Paroles de Dieu et la Première par-dessus tout.* In: *Communio,* 1992 1. 9–36.

ember így szólt: „Ez már csont a csontomból és hús a húsomból. Asszony a neve, mivel a férfiból lett." (Ter 2,19–23).

Az embernek hatalmában áll valamennyi teremtményt néven nevezni, ami a teremtés rendjében alatta helyezkedik el. Az ember hasonlóképpen nevet tud adni annak is, aki – lévén csont az ő csontjából és hús az ő húsából – hozzá *hasonlatos*. Az a mód, ahogyan a férfi megnevezi a nőt, nem jelent semminemű uralmat: ez az elképedt–elcsodálkozó fölismerés tette, amelyben a férfiember magával szemben fölfedez egy emberi lényt, méltóságban vele egyenlő személyt, akit Isten éppen úgy, mint őt, „hasonlatosságára és képmására teremtett".

Valamennyi ember, mert Isten az Igében teremtette, megkapja tőle ajándékként a nyelvet. Hála a szónak, amelyben az ember fölfedezi ezt a döbbenetes és csodálatos hatalmat, amit maga a szó ad neki a lét fölött, mi magunk valamennyien hozzájárulunk Isten nevének a megszentelődéséhez vagy eltorzításához, megrontásához.

A másik ember a beszéden, a nyelven keresztül nyitja meg a tőlem őfelé vezető utat. Úgyszintén a nyelven keresztül ismerem föl szabadon, hogy a másik ember értem van, hogy ki is ő az én számomra. Ha egy gyermeknek senki emberfia nem adna nevet, annak nem lenne sem személyisége–azonossága, sem, végső soron, társadalmi léte. Egyébként az is jól ismert, hogy ez nincs teljesen így, mármint a személyiség–azonosság, legalábbis annak az anyának az esetében, aki a gyermeket kihordta, és hogy ez a lény, mégha nincs is megnevezve, mégsem névtelen, mégsem személytelen és egyedi név nélküli.

Bármily meglepőnek is tűnhet, az ember számára semmi sem létezik, csak a szó által. Ezen a világon minden dolog, minden létező, hogy létezzen, fölismert kell, hogy legyen, és ez a fölismerés egy névben pecsételődik meg. Különösen igaz ez magára az emberre és a társadalmi kapcsolatokra nézve, melyek az embert emberré teszik. Egy gyermeket, akit az apja nem akart elismerni, általában „törvénytelen"-nek neveznek. Megtörténhet, hogy ennek a gyermeknek az anyja is ismeretlen. Mihelyt hivatalos szervek gondozásba veszik, a gyermek nevet kap, és ezzel elismerését annak, hogy az emberiség nagy családjához tartozik és az emberi lény valamennyi jogával és méltóságával fölruházott egyén. Nem vagyunk mindig tudatában, ám lényünk alapvetően elismert lény, és ez mindig föltételezi a nyelvi megközelí-

tést azon személyek részéről, akik az elismert lényt segítik, hogy gyermek, testvér, hitves, apa vagy anya legyen... Meg lehet érteni, hogy a házasságkötés pillanatában miért a szó az, amely egy férfit és egy nőt házastársakká tesz, és hogy ezt a szót valamennyi társadalomban miért tartották „szent titok"-nak[4], amely forrása és eszménye valamennyi emberi kapcsolatnak, sőt az Isten és az ember közötti kapcsolatnak is. Ha az emberi házasságnak ilyen példaszerű értéke van, ez azért lehetséges, mert az a lét, amit a házasság képez, teljes egészében a felek szabadságán nyugvó szabad-lét. A felek azt egy kijelentés által hozzák létre, amelyben önmagukat teljes egészen a másiknak adva, új létet teremtenek, a kettős én-ből keletkező közös mi-t, a kölcsönösség elve alapján. A házastársi kapcsolat hozzá társul a társadalmi elismertséghez.

Ha a nyelv ténye az ember alkotóeleme valamennyi kapcsolatában, akkor ugyanolyan szerepe van az embernek Istenhez fűződő kapcsolatában is. A szó – amely által a szorosan vett emberi lényünknek (fiúi, testvéri, stb. lény-lét) megadhatjuk vagy nem a létezést – hasonlóan működik az Istennel kapcsolatban; vagyis őt fel-ismerjük vagy meg-tagadjuk.

Ahhoz, hogy valaki valóban fiú legyen, nem elég, hogy szülei akarták és elismerték; hanem az is kell, hogy ő maga gyermeknek akarja magát és szüleit elismerje az elismerés hármas tettében: ténylegesen, jogilag és szeretetben. Ha az ember gondolkozik azon, hogy ki és mivel rendelkezik, akkor tudja, hogy mindent a Teremtő bőkezűségéből kap. Arra kap ezáltal fölszólítást, hogy szabadon el-ismerje, más szóval vállalja a kapcsolatot Teremtőjével.

Ilyen az ember alapvető kapcsolata az egy, igaz Istennel, és Szent Pál az athéni filozófusokhoz intézett beszédét erre alapozza:

„A világot s a benne találhatókat teremtő Isten nem lakik emberi kéz emelte templomokban, hiszen ő az ég és föld Ura. Nem kívánja emberi kéz segítségét, mintha szüksége volna valamire, hisz ő ad mindennek életet, levegőt és mindent. Ő telepítette be az egy őstől

4 Vö. Gaston Fessard, *Symbole, Surnaturel, Dialogue*. In: *Archivio di Filozofia*, Róma, 1965, 105–154; és ezzel kapcsolatban a levelezés G. Fessard és C. Lévi-Strauss között, in: *La dialectique des Exercises spirituels de saint Ignace de Loyola*. Namur-Paris, 1984. II, 494–513.

származó emberiséggel az egész földet. Ő határozta meg itt lakásuk idejét és határát. S mindezt azért, hogy keressék az Istent, hogy szinte kitapogassák és megtalálják, hiszen nincs messze egyikünktől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy költőitek is mondják: Az ő fiai vagyunk." (ApCsel 17,24–28).

Ennek a felfogásnak az egyszerűsége, szépsége – amit Szent Pál kibontakoztat – éles ellentétben van a hamis istenek hemzsegésével, sokaságával. Ez utóbbi Pált Athénbe érkezte óta nyugtalanította (vö. ApCsel 17,16).

Szent Pál szavaiban nincs sem több, sem kevesebb, mint az, amit az Egyház az igaz Isten természetes ismeretének tart, és amihez minden ember eljuthat az ész használata, magyarán a gondolkodás révén.

Honnan származik akkor a szomorú valóság, amelyben az emberiség leledzik? Vagyis az a helyzet, hogy a különböző vallások, sok-sok istent segítségül híva, többé-kevésbé állandóan elkötelezettek az igaz és hamis abszolútum közötti harcban: ez ugyan mindek köszönhető? A Szentírás egyik részlete, amely a nyelvet és nevezetesen a név kérdését járja körül, választ ad erre. A bábeli torony esetéről van szó, amelyben az emberek, ugyanazt a nyelvet beszélve (Ter 11,1–3), miután fölépítették a várost és benne az egekbe nyúló tornyot (Ter 11,4), így szóltak egymáshoz: „Szerezzünk nevet magunknak és ne szóródjunk szét a földön" (Ter 11,4). Prométeuszi vállalkozás, amely az emberi nyelv összezavarodását és a népek szétszóródását eredményezte (vö. Ter 11,6–9).[5]

Ha Jahve a föld népeit szét is szórja és nyelvüket megzavarja, az nem azért történik, hogy csalódjanak abban a névben, amelyben ők megvalósíthatnák igazi egyéniségüket. És a Teremtés könyvének 12. fejezete, rögtön a bábeli torony esete után, Ábrahám hivatásáról szól, az üdvtörténet első, valóban történelmi eseményéről. Ez a hivatás-történet tartalmazza azt az ígéretet, melynek beteljesedése Pünkösdkor kezdődött el (ApCsel 2) és az idők végezetével fog befejeződni. Jahve

5 A Szentírás e részére vonatkozóan számos magyarázat létezik, lásd H. Bost, *Babel, du texte au symbole*. Labor et Fides, Genève, 1985. A szerző nem említi azt a megalapozott magyarázatot, amelyet G. Fessard tett közzé, in: *Pax nostra. Examen de conscience international*. Grasset, Paris, 1936, 250–255.

ugyanis ezt mondja Ábrahámnak: „Megáldalak és naggyá teszem nevedet, s te magad is áldás leszel... Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége" (Ter 12,2–3). Látni fogjuk, hogy az ember – társadalmi és egyéni – akarata, ami a „névszerzést" illeti, miként és mennyiben volt történelmileg mindig is Isten nevének szándékos vagy szándékolatlan elvesztésével – megsemmisítésével párhuzamos jelenség; másként mondva, a bálványimádás előbukkanása. Mielőtt ide érkeznénk, számot kell vetni azzal, hogy Isten neve miként lett egyre gazdagabb tartalmú, előbb Izrael, vagyis a választott nép, majd Krisztus Egyházának tanúskodása révén az egész emberiség számára.

2. Isten nevének történelmi kinyilatkoztatása: én vagyok Jahve

„A beszéd általi érintkezés – írja Pierre Guirand – elméletileg egyetlen szót rendel valamennyi tartalomhoz, egyetlen tartalmat minden egyes szóhoz. A valóságban azonban azonosan hangzik, ha (katonai) vagy (orvosi) beavatkozásról van szó. Bizonyos szavak (tenni, ember, lét, stb.) esetében a szótárak ötven-hatvan különböző jelentést is tartalmaznak"[6]. Ez a sokértelműség érvényes Isten nevére is. Megfordítva, egy létezőt meg lehet jelölni több szóval, más és más néven. A Szentírás nem fél attól, hogy az egyetlen, igaz Istent különböző, olyan nevekkel illesse, melyek az Izraelt körülvevő, pogány nemzetek körében használatosak. Azt, hogy valójában kicsoda Isten, az ember Isten hozzá intézett szavainál is inkább, művei *valóságában* fedezi fel: a teremtés csodáinak valóságában; a választott nép történelmének eseményei során, hiszen Isten a zsidókat megmentette és jótéteményeivel elhalmozta; azután fölfedezi egyetlen Fia e világra történt eljövetelének valóságában, Jézus Krisztus életének, szenvedésének, halálának és föltámadásának valóságában; végül a történelemben jelen lévő Egyház valóságában. Ám ugyanez az Isten mondja ki önmagát, fedi föl létezését a tízparancsolatban is.

A második parancsolat, az elsőhöz és a többi nyolchoz hasonlatosan, nem ember szava emberhez, hanem Isten szava emberhez a földi

6 *La sémantique.* A *Que sais-je?* sorozatban, PUF, Paris, 1962, 25.

történelem keretében. Nem az ember, akár a legokosabb is, aki azt mondja, hogy Isten nevét tilos fölöslegesen kiejteni. Isten az, aki az embernek ezt mondja. Ez a szó, számára értehető módon, az emberhez intéződik, emberi nyelven, és mégsem emberi, hanem isteni. Ha ennek a szónak van értelme, akkor azt annak köszönheti, Aki beszél. Ha a hívő ember, lett légyen zsidó vagy keresztény, ezt a szót megérti, súlyát megérzi, ez azért van, mert a személyes Lét az, aki hozzá beszél, éspedig közvetlenül, személyesen hozzá. Ha az emberek közötti kapcsolatokban a szónak értéke van, akkor méginkább ez a helyzet a Teremtő és Megváltó esetében, aki számunkra megadta magát a létet és a szabadságot, hogy vele közösségben éljünk és szívünk nyugtalan legyen egészen addig, amíg meg nem nyugszik benne.

Isten beszél, és ez nem semmiség. Ő az emberhez szól, hogy az ember megértse, s oda-, ráhallgasson. Hogy figyelmes legyen a szóra, és értelme minden erejét Isten szavának megőrzésére, megértésére fordítsa. Ha az ember fölfedezi ennek értékét, méltányolja súlyát, egyre jobban fölfedezi annak igazát; és olyan mértékben, ahogyan azt gyakorlatra váltja, fölfedezi az igazi, egyetlen szabadságot, amit csak a személyes Igazság tud megadni. A tízparancsolat második pontjának megértéséhez a héber nyelvű Szentírást kell meghallgatni. Ő, akit mi az Isten névvel jelölünk, valójában több héber névvel rendelkezik: Elohim, Jahve, Jahve Adonai, Jahve Sabaot, El Shadai, stb...[7] Ezek a nevek az egyetlen, élő, igaz Istent jelzik, Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét, aki személyes és háromságos természetű, előképekben már az Ószövetségben látható, de teljesen és végérvényesen Jézus Krisztusban nyilatkoztatja ki önmagát. E nevek között van egy egészen sajátos, a tetragramm.[8]

---

7 A különböző elnevezésekre vonatkozóan lásd O. Odelin et R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Ed. du Cerf-Desclée de Brouwer, Paris, 1978; 118, 124 és főként 389–393. Ed. Dhorme kiváló Ószövetség-fordítását kivéve, amely a Pléaïde-sorozatban jelent meg, a Szentírás jelenlegi francia fordításai nem adják vissza a héber eredeti változatait. Az ökumenikus fordítás a kötet függelékében szereplő saját rendszer alapján fordítja a szóban forgó változatokat. A liturgikus fordítások általában a YHWH tetragrammot Úr-ral, az Elohim nevet Isten-nel fordítják.

8 A görög *tetragrammaton* (négy írott betű) alapján a zsidók és keresztények egyaránt használják a tetragrammot a Mózesnek kinyilatkoztatott, kimondhatatlan név jelzésére. A Jehowah átírás helytelen, senki sem alkalmazza a tudományos szakirodalomban.

Ami ezt a nevet minden más név fölé emeli, és összehasonlíthatatlanná teszi, az az, hogy ez a név nem olyan, mint a többi név, amelyekkel az emberek megnevezték Istent – lett légyen a megnevezett az egyetlen és igaz Isten –; hanem ez az a saját név, amit maga Isten fedett föl az emberek előtt a történelemben, egészen a mi Urunk, Jézus Krisztus eljöveteléig.

Isten nevét nem ismerték az emberek rögtön, az emberi nem történelme kezdetén. Még a pátriárkák, Ábrahám, Izsák és Jákob sem ismerték, és ezen oknál fogva az Izraelen kívüli, más nemzeteknek még kevésbé volt tudomásuk, ismeretük Isten nevéről. Maga Isten a nevét csak a történelem egy bizonyos pontján mondta ki, népe, Izrael történetének válságos pillanatában.[9] Ez a kinyilatkoztatás vagy ez az Istentől jövő ajándék – mármint a név – elválaszthatatlanul kötődik Istennek Izrael történelmében – és következtetésképpen az emberiség egyetemes történelmében – véghezvitt tettéhez. A tett pedig a zsidók távozása Egyiptomból, a kivonulás, amelynek elbeszélését nem csak a zsidók, de ebből a szenpontból és ugyanazon hitben, mint ők, a keresztények is olvassák minden évben, a liturgikus naptár legfontosabb ünnepén, ami a húsvét éjszaka.[10]

Az égő csipkebokor híres esete (Kiv 3) tudósít Mózes hivatásáról, és a Jahve név kinyilatkoztatása ebben a keretben történt. Miután Isten az égő csipkebokor közepéből megszólította Mózest, és megmondta neki, hogy látta népe nyomorúságát, hallotta kiáltását, és miután Isten rábízta Mózesre a választott nép megszabadításának feladatát, Mózes így válaszolt Elohimnak: „Ha megérkezem Izrael fiaihoz és így szólok hozzájuk: Atyáitok Istene küldött, akkor majd megkérdezik: mi a neve? – mit feleljek erre?" Elohim ezt mondta Mózesnek: „Én vagyok, aki vagyok".[11] Majd folytatta: „Így beszélj Izrael

9 „Én vagyok Jahve; Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak Mindenható Isten (El Shaddai) néven jelentem meg, és a Jahve nevet nem nyilatkoztattam ki nekik" (Kiv 6,2–3).

10 A húsvéti virrasztás hét ószövetségi olvasmánya közül csupán egy abszolút módon kötelező, az Egyiptomból történt kivonulás: Kiv 14,15–15.1

11 Ezeknek a jelentése mindig gondot okozott és okoz, valamint magyarázatokra ad lehetőséget. Marguerite Harl ezeket így foglalja össze: 1. „Én, aki vagyok, (ott) leszek", hogy a döntő pillanatban támogassam küldöttemet; 2. Én vagyok az, aki vagyok; 3. Én leszek ott, mivel itt vagyok; 4. Én vagyok, mert én vagyok; 5. Én

fiaihoz: Aki van, az küldött engem hozzátok. Azután még ezt mondta Isten Mózesnek: Jahve, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene küldött hozzátok. Ez az én nevem mindörökre és így kell neveznetek nemzedékről nemzedékre" (Kiv 3,14–15).

A *YHWH* (Jahve) név kinyilatkoztatása lényegi kapcsolatban van azzal a rendkívüli, emberileg valószínűtlen, ám abszolút nem lehetetlen eseménnyel, ami az Egyiptomból történt kivonulás. Mindamellett Isten nem avatkozik bele közvetlenül az emberi történelembe. Állandó elmélkedés tárgya az emberi szabadság, ami szabadon együtt működik a mindenható kegyelem ajándékával és hívásával. Mózes *igen*je nélkül nem lett volna kivonulás Egyiptomból, amint Mária *fiat*ja nélkül nem következett volna be az Ige megtestesülése. Ez annyira igaz, hogy Isten az emberiség történelmében semmit sem tesz az ember nélkül. Mózes habozása, küldetésével szembeni kétsége és az Istenhez intézett kérdése nem a hitetlenség jele; éppen úgy, amint Mária Gábriel angyalhoz intézett kérdése – „Hogyan lehetséges ez, hiszen férfit nem ismerek?" – sem a kétely megnyilatkozása.

Ha Mózes azon erősködik, hogy megismerje Annak a nevét, Aki őt küldi, csak azért van, mert Istentől küldetést *kapott*. A kezdeményezés tehát nem tőle származik és a beteljesedés őt túlhaladja. Az egyiptomi kivonulástól az ígéret földjének küszöbéig Mózes számtalan dolgot Jahve nevében kér, akinek ő hitben engedelmeskedik. Engedelmessége mértékében fedezi fel Annak hűségét, igazmondását, hatalmát, Akinek a neve iránt ő és a nép engedelmes. Így Mózes megtapasztalja a Jahve neve iránti engedelmesség jótékony hatását mind önmagát, mind a népet illetően; mert Jahve őt választotta, hogy Izraelt a fogságból kiszabadítsa. A nép hűtlensége viszont a pusztában föltárja előtte, hogy milyen ára van a hitetlenségnek, engedetlenségnek;

---

vagyok, aki van (a Septuaginta így fordítja a héber szöveget. Vö. *La Bible d'Alexandrie. L'Exode*, Cerf, Paris, 1989, 92. Akik a Septuaginta görög fordításában csupán a görög ontológiának a biblikus teológiába történt erőszakos behatolását akarják látni, azok vegyék figyelembe, hogy ez a másik irányba éppen úgy igaz: a lényegileg személytelen és történelmi távlatot nélkülöző görög ontológiában a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás perszonalista és történelmi távlatú ontológiája is behatolt. A „történelmi ontológia" kifejezést G. Fessard alkalmazta. Vö. *De l'actualité historique*. Paris, 1963; *La dialéctique des Exercises spirituels de saint Ignace de Loyola*. Paris, 1956, 1966, 1984; főként a 3. kötet, 449–475.

jóllehet ő Jahve nevében kér-parancsol. És ezt az árat nem csak a zsidó nép fizeti meg, hanem előbb az egyiptomiak és a fáraó, mert nem engedik Izraelt távozni, amint azt Mózes Jahve nevében kérte. Mert Jahve neve éppen olyan hatékony a pogányok, mint a zsidók, a hitetlenek, mint a hívők előtt.

Isten az emberrel párbeszédre lépve nem csupán létezését nyilatkoztatja ki, hanem azt is, hogy Ő kicsoda: szabad léterő, aki szabadon létesít vagy nem létesít kapcsolatot, aki szabadon kinyilatkoztatja vagy nem nyilatkoztatja ki magát, aki szabadon adja vagy nem adja magát. Isten megemlékezik Ábrahámról, Izsákról, Jákobról; úgy mutatkozik meg, mint az atyák Istene; nem csupán a múlthoz kapcsolódik, hanem az ő múltjukhoz, hogy megmutassa: végeredményben az *ő hűsége* jelenti a szent nép folytonosságát. Így ugyanannak mutatja magát, mint tegnap. A népe iránti üdvözítő szeretetben Isten ugyanaz, mint tegnap. Mi több, megígéri, hogy holnap is ugyanaz lesz és népét továbbra is szereti és üdvözíti: „Én vagyok, aki leszek." Azt, hogy az Úr kicsoda lesz, az emberek nem tudják meg teljesen, csak egyetlen Fiának az egész világ üdvösségéért hozott áldozatakor; és ez a titok, ami rejtve maradt évezredeken át, Jézus Krisztusban föltárult.

Ám maga ez a titok, ez a misztérium nem csupán az emberek történelmének múltjához kötődik, hanem jövendő történelmünkhöz is; és nekünk kereszténynek csak Krisztus második és végleges eljövetelekor tárulkozik föl.

Isten, aki az égő csipkebokorban megmutatta magát, egyre jobban előtűnik szavaiból és az emberekért véghezvitt tetteiből; és ez így folytatódik a világmindenség történelmének bevégződéséig.

Ezt a kitérőt meg kell tennünk, hogy a második parancsolat értelmét megragadhassuk. Mert ez a parancsolat Isten nevét nem tág, meghatározatlan, elvont, mintegy szétfoszló-elenyésző értelemben használja. Az élő Istenről beszél, akinek a hatalma már minden ember előtt megjelent a teremtés gazdagságában. valamennyi teremtett művének valósága és különbözősége róla szól, de méginkább megmutatkozik Izrael kiválasztásának és Egyiptomból való megszabadulásának története során. A héber nyelvű Szentírás nem azt mondja: „Istennek nevét hiába ne vegyed!"; hanem: „Jahve nevét hiába ne vegyed!" Ebben, az egyiptomi fogságból való szabadulás keretében adta át Isten a tízparancsolatot a népnek, akit ő megmentett. A tízparancsolat első szavai így hangzanak: „Én vagyok

Jahve, a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom országából, a rabszolgaság házából" (Kiv 20,2).

3. A JHWH név a választott nép történelmi hálaadása idején

A JHWH név, ha hitben elfogadjuk, nem csupán áldást jelent, hanem forrása valamennyi áldásnak, amit kaphat az ember. Ezért Isten nevét méltó és igazságos módon csak hálaadás keretében lehet kimondani, és ez a hálaadás minden jó Szerzője felé irányul.

A Jahve-név segítségül hívására – Mózes tette ezt az egyiptomi kivonuláskor – felel ugyanennek a névnek a megéneklése abban a hálaadó himnuszban, amelyet Mózes és fiai énekelnek a Vörös-tengeren történt, szabadító áthaladás után.[12]

Izrael hitében a hálaadás felelet arra a tapasztalatra, amit az ember a történelem keretében Isten kegyelmének működéséről szerez. A hálaadás természetes cselekedet, annak természetes imádsága, akihez a kegyelem „szólt", aki a kegyelemben megtapasztalta a jótéteményt. Izrael erre példát szolgáltatott az elragadtatott csodálat és elismerés hangján, amihez győzelmi felhang és megkönnyebbülés érzése csatlakozik. Ez a hálaadás a szolgaságtól és a közeli hullámsírból megmentett nép szívét megdobogtatja; és el lehet mondani, hogy a dicsérő meg hálaadó imádságok (noha számosabbak a Szentírásban, mint a kérőimák)[13], csak megismétlik az emberszív kiáradását – igaz, olyan végtelen változatosságban, amint az emberek maguk is különböznek szenvedéseikben és titkos örömeikben – mindenütt, ahol tudatosul az előzetes és segítő szeretet.[14]

---

12 Kiv 15,1–18. Ez a hálaadó ének elválaszthatatlan a Vörös-tengeren történt átkeléstől és a húsvéti virrasztás el nem hagyható része. A keresztény ember számára ez egyszerre történelmi valóság és természetfölötti esemény.

13 A zsoltárok együttese a héber eredetiben a *tehillém* (dicséret) nevet viseli, a *hillél* = dicsér ige alapján. A *hallelû-yâh* az alleluja eredete. A hallel-zsoltárok témája a dicséret. Yâh a tetragramm rövidítése. A zsoltárokhoz a legjobb bevezetést Edouard Dhorme írta (Bibliothèque de la Pléiades: *Ancien Testament*. Gallimard, Paris, 1959, II, 116–124.

14 A Gyermek Jézusról nevezett Szent Teréz erről rendkívüli módon tanúskodik. Manuscrits autobiographiques. Carmel de Lisieux, 1957, 100–102.

Számos zsoltár, amely minden nap sok-sok szerzetes ajkán fölhangzik szerte a világban, és visszhangzik annyi hívő szívében, megérdemelné, hogy idézetként itt szerepeljen. Példaként legyen elég a 33. zsoltár:

Áldom én az Urat minden időben, –
az ő dicsérete mindenkor ajkamon.
Az Úrban dicsekszik az én lelkem, –
hallják meg ezt a szelídek és vigadjanak.
Magasztaljátok az Urat énvelem, –
és dicsőítsük mind együtt az ő nevét.
Kerestem az Urat, és meghallgatott engem, –
és minden háborúságomból kiragadott engem.
Járuljatok hozzá, és megvilágosultok nála, –
és a ti orcátok meg nem szégyenül.
A szegény is kiáltott, és az Úr meghallgatta őt, –
és minden háborúságából megmentette őt.
Ott táborozik az Úr angyala az istenfélők körül, –
és megszabadítja őket.
Ízleljétek, és lássátok, hogy milyen édes az Úr, –
boldog az ember, ki őbenne bízik.

Valamennyi mondatban ott van a hálaadás, annak fölkiáltása, aki kézzelfoghatóan megtapasztalta Isten jóságát, s mindez azért, hogy azok, akik körülveszik, csatlakozzanak öröméhez. A kegyelmet megtapasztaló személy érzelmei hasonlítanak a garasát vesztett asszony érzéseihez, aki, miután megtalálta az elgurult garast, örömében egybehívta szomszédait, a jó hírt és örömét megosztandó.

4. A JHWH név Izraellel szemben támasztott követelményei

Minden mástól különbözően, a második parancsolat egyfajta önigazolást tartalmaz, ha nem is büntetés, de legalább fenyegetés formájában: „Uradnak, Istenednek a nevét ne vedd hiába, mert az Úr nem hagyja büntetlenül azt, aki a nevét hiába veszi." Ez a kitétel világosan megmutatja, hogy Jahve nem közömbös nevének használatával szem-

ben. Másrészről ez azt is mutatja, hogy az ember, aki Isten nevét hiába veszi, Isten ítélete alá esik, felelőssége sőt bűnössége napvilágra jut. Jól tudjuk, tisztán emberi ügyekben mennyire súlyos valaki nevét megalapozatlanul említeni, akár üzleti, akár peres ügyben; főként, ha szavahihetősége, személyiségi jogainak összessége ezáltal károsodhat. Minél nagyobb az illető tekintélye, felelőssége, hitelessége, annál súlyosabb a nevével való visszaélés. Az Isten nevével történő visszaélés tehát végtelenül súlyos tett. Izrael ugyan előbb az isteni név üdvözítő és jótékony hatalmát tapasztalta meg, ám számot kellett vetnie mindazokkal a követelményekkel is, amelyek az irgalmas és igazságos, haragra lassú és szeretettel teljes Isten nevének kiejtésével összefüggnek. Isten, aki a történelem során közbelépett, hogy népét az Egyiptomban elszenvedett igazságtalanságoktól megszabadítsa, nem tűrné el, hogy hívei az igazságtalanság szolgálatába szegődjenek vagy keményszívűek legyenek. Isten népének Istenhez kell hasonlítani; emellett azonban ott van a kockázat, hogy Isten nevét hamis, hazug módon ejtik ki a választott nép tagjai és életvitelük Isten nevét megcsúfolja. Isten főként prófétáin keresztül emlékezteti népét az erkölcsi szentség gyakorlati követelményeire. Ám az egész Szentírás ezt visszhangozza, főként pedig a zsoltárok. Az 50. zsoltár erős szavakkal ostorozza az embert, aki rettegésből áldoz Istennek, ugyanakkor egész élete, a felebarátaival szemben tanúsított viselkedése az áldozatnak szöges ellentéte.

Isten nevét ismerni, abban dicsekedni annyit tesz, mint a bölcsesség útján járni, sőt másokat is arra vezetni. Ha az ember mindennapi viselkedése ennek ellene mond, akkor a képmutatás nem rejtőzhet Isten nevének gyakoribb emlegetése mögé, az elmélet és a gyakorlat, a szép szavak és a valóságos élet közötti szakadék fölismerhetővé válik.[15]

A próféták közül leginkább Ezekiel hívta föl a figyelmet azokra a következményekre, amelyeket Isten nevének a nép által elkövetett profanizálása vont maga után. Megéri a fáradságot, hogy figyelmesen elolvassuk azt a szöveget, amelynek egy részével az eucharisztikus liturgia során és a zsolozsmában is találkozunk. Ezekiel próféta könyvének 36. és 37. fejezetéről van szó. Jahve szavait azzal kezdi, hogy figyelmeztet a kivonulás körülményeire:

15 Vö. Róm 2,17–29.

„Emberfia, Izrael háza a saját földjén lakott, de beszennyezte életmódjával és tetteivel. Életmódja olyan volt előttem, mint az asszony tisztátalansága. Ekkor rájuk zúdítottam haragomat a vér miatt, amelyet ontottak az országban, és a bálványok miatt, amelyekkel tisztátalanná tették (az országot). Szétszórtam őket a népek közé, és szétszélesztettem az országokba. Életmódjuk és tetteik szerint ítélkeztem fölöttük. A népek között, ahova kerültek, megszentségtelenítették szent nevemet, hiszen azt mondják róluk: »Ez az Úr népe, az ő földjéről jöttek ki«. De tekintettel voltam szent nevemre, amelyet Izrael háza megszentségtelenített a népek között, ahová került. Ezért mondd meg Izrael házának: Ezt mondja az Úr, az Isten: Nem miattatok teszem ezt, Izrael háza, hanem szent nevemért, amelyet megszentségtelenítettetek a népek között, amelyek közé kerültetek. Szentté teszem nagy nevemet, amelyet gyalázat ért a népek között, amelyet megszentségtelenítettek közöttük. Akkor majd megtudják a népek, hogy én vagyok az Úr – mondja az Úr, az Isten –, amikor a szemük láttára megmutatom rajtatok, hogy szent vagyok." (Ez 36,17–23)

Ezt a beszédet ígéret követi, melynek lényege Isten irgalmas lehajlása népéhez, felülmúlhatatlan nagylelkűsége; és Isten a népnek nem kevesebbet ígér, mint saját szentségét:

„Kivezérellek benneteket a népek közül, összegyűjtelek minden országból és visszaviszlek saját földetekre. Akkor majd tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok minden tisztátalanságtól, s minden bálványtól megtisztítalak benneteket. Új szívet adok nektek és új lelket oltok belétek, kiveszem testetekből a kőszívet és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet oltom belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint éljetek és szemetek előtt tartsátok törvényeimet és hozzájuk igazodjatok." — „Akkor majd visszaemlékeztek gonosz útjaitokra és iszonyatos tetteitekre. Megútáljátok saját magatokat bűneitek és gonoszságaitok miatt. Nem miattatok teszem ezt – mondj az Úr, az Isten –, jól jegyezzétek meg magatoknak! Szégyenkezzetek és piruljatok életetek miatt, Izrael háza! — Azt mondja az Úr, az Isten: Azon a napon, amikor minden bűnötöktől megtisztítalak benneteket, újra benépesítem a városokat, és a romok újra felépülnek. Az elpusztult földet újra megművelik, amely csak pusztaság volt, minden arra járó szeme láttára. Azt mondják majd: Ez az elpusztult föld olyan lett, mint

az Éden kertje, és az elpusztított, feldúlt, lerombolt városok erődök lettek«." (Ez 36,24–27; 31–35.)

A héber Szentírás nem takarékoskodik Jahve nevével; és főbb vonalaiban láthattuk, hogy ez a név miként tartalmaz áldást és megpróbáltatást, ígéretet és reménységet, ugyanakkor követelményt, sőt szenvedést is Izrael számára.[16]

Izrael népéhez kellett tartozni, hogy a Krisztus előtti kor embere megragadja, felfogja mindazt, amit Isten neve jelent, és tartózkodjon annak könnyelmű kiejtésétől, akár a kultusz, akár a hálaadás keretén belül. Jól ismert ennek a Névnek – első látásra különös, ám valamelyes lelki tapasztalattal rendelkező hívő számára teljességgel érthető – sorsa, amit Izrael népének Babilonba történt száműzetése után kellett elszenvednie. Ettől kezdve a liturgikus év során, a Szentírás nyilvános felolvasásai alkalmával tilos volt kiejteni Jahve nevét, amelyet, valahányszor csak megjelent a héber szövegben, az „Adonai" szóval helyettesítettek. Évente egyetlen alkalommal a főpap (és csakis ő) volt felhatalmazva, hogy kiejtse a Nevet, ám olyan liturgikus helyzetben, a Yom Kippur, vagyis a „nagy bocsánat" napján, hogy azt senki se hallhassa[17]. Ez a helyzet Palesztinában a keresztény kor elközeledte táján. Milyen különös titok övezi ezt a jelenséget, ha arra gondolunk, hogy a Jahve név elhallgatott Izrael ajkain, még a liturgikus imádságban is, és közben felidézzük Jahve parancsát, amit Mózes közvetített: „Mondd meg Áronnak és fiainak: Így áldjátok meg Izrael fiait, e szavakkal: Áldjon meg Jahve és oltalmazzon! Ragyogtassa rád arcát Jahve s legyen hozzád jóságos! Fordítsa feléd arcát Jahve és szerezzen neked üdvösséget! Hívják le Izrael fiaira a nevem és én megáldom őket" (Szám 6,23–27). Méginkább így van, ha Joel próféta szavaira gondolunk, melyeket pünkösd napján az evangélium első meghirdetésekor maga Péter apostol is idéz: „Bárki segítségül hívja Jahve nevét, megmenekül".[18]

---

16 A YHWH a leggyakoribb tulajdonnév a Szentírásban, közel 6800-szor kerül említésre.

17 A tetragramm kimondhatatlanságára lásd: A.-M. Besnard, *Le Mystère du Nom*, Cerf, Paris, 1962, 90–91.; Abraham Heschel, *Dieu en quête de l'homme, Philosophie du judaïsme*. Seuil, Paris, 1968, 74–77.; A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, Paris, 1991, 68–70.

18 A.-M. Besnard, *Le Mystère du Nom* alcíme Joel prófétát idézi: „Aki az Úr nevét segítségül hívja, megmenekül."

5. Izrael imádságának természetfölötti beteljesedése

Sirák fia könyvében található egy meglepő imádság. Izrael bölcse, aki tapasztalatból tudja, hogy Izrael mennyire megfizetett történelme során a kiválasztottságáért, és azért, mert Istenének szentségéről a környező nemzetek előtt tanúskodott, a következő kérést intézte Istenhez:

„Irgalmazz, ó Uram, irgalmazz nekünk, te, aki a mindenség uralkodó Istene vagy, tekints le ránk, ültesd félelmedet minden pogány népbe! Az idegen népek ellen emeld föl kezedet, hogy ők is lássák hatalmas tetteidet. Ahogy irányunkban szentnek mutatkoztál előttük, mutatkozz most nagynak előttünk, velük szemben, hogy ők is megtudják, amit mi már tudunk: nincsen más Isten, Urunk, rajtad kívül!" (Sir 36,1–4)[19]

Jahve, Izrael Istene szó szerint meghallgatja ezt az imádságot az idők teljességében, amikor elküldi saját Fiát, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, hogy a föld valamennyi népének tagjai az ő, vagyis Isten fiai legyenek, amint Izrael gyermekei azok.

Jézus Krisztus eljövetele előtt Izrael föladata volt, hogy valamennyi nemzet előtt megszentelje Isten nevét. Jézus Krisztus megváltói működése után a föld valamennyi nemzete arra kapott meghívást, hogy a Krisztusba vetett hit által Izrael népe előtt tanúskodjon Ábrahám, Izsák, Jákob Istenének egyetemes, térítő hatalmáról és hatékony, cselekvő szentségéről.

Krisztus Egyháza, Isten új népe, élén Szűz Máriával és az apostolokkal, mint Isten első népének szent gyökeréből sarjadtakkal, s a föld valamennyi nemzetének – kezdve Izraellel – gyermekeiből összetevődve, ma valamennyi hitetlen előtt (kezdve Izrael hitetlenjeivel) azt a szerepet játssza, amelyet Izrael játszott a bálványimádó nemzetek előtt Jézus Krisztus eljöveteléig és az evangélium meghirdetéséig. Így természetes, hogy az Egyház Izraelhez hasonlatosan – megtapasztalva Isten nevének szentségét és arról a hitetlenek előtti tanúskodás árát – megismerte az üldöztetést és a zsoltárok imádkozásában, valamint az

19 Izrael népének szétszóratása és megaláztatása nem csak hűtlensége miatt történt. Vö. Zsolt 44 (43), 9–27. A keresztény szemléletre lásd: II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes*, 22.

Ószövetség eseményeiben megtalálta az erőt, a bölcsességet és a vigasztalást.

A mi Urunk, Jézus Krisztus elövetelekor Isten nem elégedett meg azzal, hogy Neve kinyilatkoztatását kiterjessze a teremtés egyetemességére. Isten azzal kezdte, hogy előbb beteljesíti Izraelben és Izraelért az Ábrahámnak és leszármazottainak tett ígéretet, elküldvén egyszülött Fiát e világba az idők teljessé válásakor. Előbb a zsidóknak, utána valamennyi nemzet gyermekeinek megadja a lehetőséget, hogy Isten gyermekeivé váljanak, a képére és hasonlatosságára. A Jahve név – amely a történelem meghatározott pontján lett Mózesnek kinyilatkoztatva, az Egyiptomból történt kivonulás elején, s ez név marad fönn mindvégig (vö. Kiv.3,15) – a Szentháromság kinyilatkoztatása során még jobban föltárulkozik és megvilágosodik. Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, az Isten aki van, aki volt és aki eljövendő, *ő az Atya, a Fiú és a Szentlélek*. Az emberré lett Fiú a testté lett Ige emberségén keresztül föltárja az ő szentsége isteni valóságát és isteni szentsége emberi valóságának teljességét. Izrael fiaitól Jahve ezt kérte: „Legyetek szentek, mert Én szent vagyok!" (Lev 19). Ez már a szűk igazságosságon túl helyezkedik el, és az emberek az irgalmasság térségeibe kaptak meghívást. Ez az irgalmasság ott van Izrael történetében és dicsérő imádságaiban. Jahve irgalmassága azonban Jézus Krisztusban eddig nem ismert távlatok felé nyílik meg és a Megfeszített emberi arcán ott tükröződik az a túláradó szeretet, amellyel Isten az általa teremtett világ iránt viseltetik.

Amikor Jézus a hegyi beszédben kinyilatkoztatja, hogy az emberek milyen föltételek mellett válhatnak a Magasságbeli fiaivá, nem kér kevesebbet, mint azt, hogy itt és most, ebben a gonosz hatalmának kiszolgáltatott világban tegyék magukévá Isten érzéseit és cselekedeteit, magatartását. Isten érzelmei és tettei az emberek felé a következők, Jézus tanítása szerint: „Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót haragosaitokkal. Azokra, akik átkoznak benneteket, mondjatok áldást, és imádkozzatok rágalmazóitokért... Mert ha csak azokat szeretitek, akik benneteket is szeretnek, milyen hálát várhattok érte az Istentől? Hisz azokat, akik őket szeretik, a bűnösök is szeretik... Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön és semmi viszonzást ne várjatok.... Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas" (Lk 6,28–36).

Jézus egész élete azt tárja elénk, hogy Isten a mi emberségünkben ezt megélte és megvalósította. Amikor Isten, az ő Atyja és a mi Atyánk így szól hozzánk: „Ő az én szeretett Fiam, őt hallgassátok" (Mk 9,7); amikor maga a Fiú mondja: „Kövess engem!"; és amikor a Szentlélek arra indít bennünket, hogy Istent Atyának szólítsuk, és kérjük nevének megszentelését, országának eljöttét, akaratának beteljesedését itt a földön és a mennyben: akkor szemlélhetjük mindennek gyümölcseit, meg az árát is a mi Urunk, Jézus Krisztus és az ő Egyháza szenvedéseiben.

Többféleképpen lehet fiúnak lenni. A családok erről bőséges tapasztalatokkal rendelkeznek. Lehetünk tékozló fiúk, féltékenyek, hálátlanok. Jézus példabeszédében (Lk 15,11–32) mindkét fiú egyformán sérült és romlott. Az idősebb, telve féltékenységgel és nehezteléssel, rabszolgaként viselkedve nem jobb, mint a fiatalabb, a tékozló, aki féktelen szabadságvágyával és gondtalan önzésével bátyjának méltó párja. Az igazi fiú itt nincs megnevezve, ám ismerjük vonásait: nem más ő, mint az atya, aki nagylelkűen visszafogadja a tékozló fiút, és az idősebbet helyretéve, helyzetére emlékeztetve („gyermekem, te mindig velem voltál!"), arra szólít fel, hogy részesedjünk nagylelkűségéből és örömében.

A Jahve névvel szembeni felelősség, bár egyáltalán nem lett megvonva Isten választott népétől, most már Isten új választott népét, Krisztus Egyházát terheli.

Amikor a keresztény ember kiejti Isten nevét, akkor az az egész üdvtörténet tartalmától terhes, a teremtéstől Krisztus keresztre feszítéséig, az égő csipkebokortól a föltámadás hajnaláig. A név, akár „Isten", akár „Úr", a Jahve név szentségén, kimondhatatlanságán és dicsőségén túl tartalmazza a tetragrammban rejtező szentháromságos valóság kinyilatkoztatását. Ezt valósítja meg minden pap, amikor az Eucharisztia ünneplését, a kiváltképpen hálaadó istentiszteletet Isten, az „Atya, a Fiú és a Szentlélek" nevében kezdi. Valamennyi keresztény hívő, a kisgyermektől a nagy misztikusokig, a reggeli és esti imádságakor ezt a Nevet hívja segítségül, amikor homlokát, mellét és vállait a kereszt szent jelével illeti. E hármas és egyetlen Név mindenekelőtt az a Név, amelyben minden, Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember újjáteremtődik a keresztség vize által és valóságosan Isten gyermeke lesz „az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében" (Mt 28,19).

Nem nehéz ezek után megérteni, hogy az Egyház, legalább annyira, mint a zsinagóga, a Név hiábavaló, fölösleges kiejtését bűnnek tartja; annál is inkább, mert Isten nevét profanizálva, sőt megszentségtelenítve, profanizálódik az ember és az egész teremtés; sőt a támadás az élők és holtak Ura és Istene ellen irányul. Ebből a szempontból megközelítve, egyedül a szó képes ekkora súlyra szert tenni az Egyház szentségeiben; és erről szüntelenül elmélkedni kellene. Nevezetesen a bűnbánat és bűnbocsánat szentsége az, amelynek keretében a bűneit bevalló szavainak igaz voltára felel a pap által az isteni szó, amely megbocsát az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében. Az emberi szó megszentelődése történik a házasság szentségében, hiszen itt a szentség anyag és formája a házastársak kölcsönös beleegyezésének szavában rejtőzik.

Ha a házassági köteléket megteremtő szó teljesen szabad és teljesen igaz; akkor ennek alapján meg lehet érteni, az Egyház miért tartja szentnek még akkor is, ha két hitetlen mondta ki egymásnak. Valójában minden igaz és szabad emberi szó mögött ott van az ember istenképisége, s ez utóbbiban benne foglaltatik annak lehetősége is, hogy az ember méltón és tisztelettel kiejtse a szent, a kiejthetetlen nevet: JHWH.

Fordította: Török József

Grégoire ROUILLER

Élet az Ő nevében

A „név" teológiája Szent Jánosnál

A név témája általános érdeklődésre tart számot. Jelentőségének áttekintése az Újszövetségben két fő nehézségbe ütközik. Az első a kor sokarcú kultúrájával kapcsolatos, mely különféle befolyások jegyeit viselte magán. Ezért az Újszövetség magyarázója újra meg újra két ellentétes kísértésnek van kitéve: az egyik, hogy az evangélistákat teljesen önállótlan kompilátoroknak tekintse, a másik, hogy épp ellenkezőleg, nekik tulajdonítsa a forrásaikban fellelhető egész teológiai gazdagságot. Mikor pedig az olvasó azt hiszi, hogy leküzdötte ezeket a kísértéseket, és immár tudja, hogyan használták forrásaikat az Újszövetség szerzői, felmerül a második nehézség. Milyen „sajátos újdonságot" vittek bele az egyes szerzők egy-egy téma feldolgozásába a maguk változatában?

Egyébként a mai exegéták, akik érzékenyebbek a szerkesztői munkára és a szerzők tanbeli irányultságára, már csak igen ritkán beszélnek egyes számban „az Újszövetség teológiájáról". Ugyanezért az alábbiakban mi sem az összes újszövetségi könyvet vizsgáljuk, hanem csak a negyedik evangéliumot. Előre bocsátjuk, hogy János a „Név" témájából mesterművet formál a Jézus Krisztusban való igazság teológiai bemutatásának keretében.

János, korának képviselője

Először is meg kell állapítanunk: János nem képez egyedi esetet. A Közel-Keleten elterjedt sajátosságok nála is megtalálhatók, ilyen vagy olyan hangsúlyozásban. Itt a következő szempontokat emelhetjük ki:

– A „név" fogalma nála – mint másutt is – valamely létező létéhez kapcsolódik. Aminek neve van, az létezik. Akinek neve van, annak azonossága van.

– A „név" általában kapcsolatban áll viselőjének egyedi sajátosságával. Tévedés lenne azonban[1] azt hinni, hogy a név etimológiájából mindig kifejthetjük a személy természetét vagy mélyebb hivatását. Néha ugyanis az illető csak születésének, vagy az azzal kapcsolatos eseményeknek valamely részletére tekintettel kapta az adott nevet.

– Mégis, az a lehetőség, hogy valaki személyeknek vagy dolgoknak nevet adjon, világos jele lehet annak, hogy hatalma, sőt esetleg királyi uralma van felettük (vö. Ádám küldetését: Ter 2,19–20).

– Sőt, a név gyakran viselőjének hatalmához kötődik. Cselekedni, beszélni, fellépni valakinek a „nevében" annyit jelent, mint az illető hatalmával és méltóságával felruházottnak érezni és tudni magunkat.

– Következésképpen olykor alázat jele valakinek a nevéhez kapcsolódni. Ez a rá való hivatkozás és az iránta tanúsított bízó engedelmesség kifejezője lehet.

Amikor János „névről" beszél

A „név" szó 231 újszövetségi előfordulása közül csak 25 található Jánosnál, vagyis jóval kevesebb, mint Lukácsnál, aki ezt a kifejezést evangéliumában 34, az Apostolok Cselekedeteiben pedig 60 alkalommal használja. Tekintsék át a negyedik evangéliumnak ezeket a helyeit!

Az általános szóhasználat

Három előfordulási hely minden nehézség nélkül értelmezhető: 1,6 (János volt a neve"); 3,1 (Nikodémus volt a neve"); 18,10 („A szolga neve Malkus volt"). János a személyek megjelölésének szokásos módját alkalmazza. E három előfordulási helyhez hasonlít egy

1 Mint A. S. van der Wonde helyesen megjegyzi „Név" című cikkében (Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, II, col. 937 kk.).

negyedik is, amely antropológiai és teológiai szempontból érdekes: ez Jn 10,3. Az evangélista azt mondja, hogy a jó pásztor szorosan kötődik juhaihoz. Közöttük a szónak mint közlési eszköznek fontos szerepe van. A szöveg pontosan megjelöli ezt: „A juhok hallgatnak szavára, ő pedig juhait *nevükön szólítja* és vezeti őket." Ezt a kijelentést szoros értelemben a pásztori munkával kapcsolatos információnak is fel lehet fogni.[2] Mégis, jelentősége sokkal nagyobb ennél a jánosi teológiai összefüggésében. A „szó", a „kölcsönös ismerés", a „hallgatás" ott valóban elsőrangú fontosságúak. Az igazi pásztor szerepe az, hogy „tanúságot tegyen az igazságról" (vö. 18,37). Ez az igazság pedig megkívánja, hogy hallgatója „az igazságból való" legyen, s így képes annak meghallgatására és elfogadására. Ez olyan megismerés, mely máris megnyitja az örök élet forrását, és lehetővé teszi, hogy közösségre lépjünk az Atyával és a Fiúval (vö. 17,3). A *„mindenkit nevén szólít"* kifejezés arra hívja fel figyelmünket, hogy a „név szerinti" megszólítás kinek-kinek a meghívását jelenti, és előkészíti a Jelenések könyve (2,17; 3,5.12) csodálatos fejleményeit, melyek felmagasztalják azoknak a misztériummal teljes és egyedi azonosságát, akik megőrizték a Jézusról szóló tanúságot.

Az Atya neve

Hét ízben említi a negyedik evangélium az Atya „nevét" (5,43; 10,25; 12,28; 17,6. 12.26). Ehhez járul a 12,13-ban foglalt idézet („aki az Úr nevében jön"). Ahhoz a kimondhatatlanhoz érkezünk el, amit maga a „név" szó hordoz magában. Egyelőre csak a jánosi teológiának azokat a fontos szempontjait kívánjuk bemutatni, amelyek ezekben a szövegekben rejlenek. Közülük is elsőként azt az *elsődleges helyet* kell hangsúlyoznunk, melyet az Atya foglal el az evangélium egészében. Állandóan úgy jelenik meg, mint alapító jelenlét, abszolút eredet, minden élet és minden küldetés egyetlen forrása. Jézus szereti hangsúlyozni az őt küldő Atya akaratának elsőbbségét. Állandóan ismétli, hogy mindent tőle kapott: létét, igéjét, tetteit, tanítványait.

2 Emilie Carles ír le hasonló esetet a pásztoréletből (E. Carles, Mes rubans de la St-Claude, Encre,Paris 1982, 64–65).

Nem is mond és nem is tesz semmit magától. Ez megteremti annak lehetőségét, hogy az evangélium magyarázatában a hangsúlyt hol a Fiúra, hol az Atyára helyezzük. A szerző érvelési stratégiájára érzékeny szentírásmagyarázók szívesen beszélnek a negyedik evangélium kapcsán „krisztológiai összpontosításról". Ez az evangélista ugyanis minden szöveget felhasznál azon igazság bemutatására, melyet Jézus hozott, és amely végső soron az Ő fiúisteni személyében rejlik. Mégis, mivel tudatosul, hogy a Fiúban minden ajándék, a negyedik evangéliumot joggal tekinthetjük az Atya evangéliumának is. Jézus szava, mely szerint „aki engem lát, látja az Atyát is", kapcsolatot teremt eközött a két szemlélet között. Mindaz, ami megláttatja a Fiút önmagában, egyúttal azAtya kinyilatkoztatása és közlése is. De térjünk rá magukra a szövegekre!

– A fenti meggondolások megvilágítják, milyen súlyos következményekkel jár annak a Fiúnak az elutasítása, aki azt állítja (és ez az Atya „Nevének" első említése), hogy: „Atyám *nevében* jöttem" (5,43). Emberi hagyományokban bízva („ha valaki más jön a saját nevében, azt elfogadjátok") elutasítani az Atya küldöttét, ez egyet jelent Mózes elárulásával és Isten szeretetének hiányát bizonyítja („Megismertem, hogy nincs meg bennetek Isten szeretete" – 5,42). Megjegyzendő, hogy ebben a szövegben éppúgy, mint 10,25-ben („a tettek, melyeket Atyám nevében végzek") elég nehezen lefordítható az az árnyalat, amit az elöljárószó használata sugall. Jézus „az Atya nevében" jött és cselekszik[3], vagyis a jelenlétnek, a hatalomnak és a közösségnek abban a „terében", amely az Atyáéval közös. Őt elutasítani annyi, mint elutasítani az Atyát, és nem tartozni Jézus, a Pásztor juhai közé (10,26).

– A főpapi imában található négy előfordulás (Jn 17) ugyanebbe az irányba mutat. Az Atya *„megadta"* Nevét a Fiúnak (11. és 12. vers), vagyis megajándékozta a saját határtalan ismeretével és a vele való tökéletes közösséggel („én és az Atya egy vagyunk" – 10,30). Így Jézus is meg tudja *ismertetni* ezt a „Nevet" azokkal, akiket az Atya neki adott tanítványul, akiket előzetesen hozzá vonzott (vö. 6,4). Ő

3 Igaza van I. De la Potterie-nek (*La vérité dans S. Jean*, AB 73, Roma 1977, 365) mikor úgy véli, hogy János itt a -ban, -ben jelentésű elöljárószót (a görögbe: „en") metaforikus térmegjelölésként használja.

pedig bevezetheti őket az igaz Isten kinyilatkoztatásába, abba a szentháromságos közösségbe, amely már a megkezdett örök élet. Még inkább jelentheti az Atya „Neve" az üdvösség terét. Ilyen értelemben kéri Jézus az Atyát, hogy *őrizze meg* tanítványait ebben a „Névben", ahogyan ő maga megőrizte őket, amíg közöttük volt (17,11.12). Engedjük, hogy hasson ránk ennek a képnek a szépsége!Az Atya nevét eszerint úgy foghatjuk fel, mint a biztonság és a béke *hazáját*. A benne összefoglalt kinyilatkoztatás elfogadása olyan erősség körvonalait rajzolja meg, melyet a világ nem képes megdönteni.

– Ezek után nem meglepő, hogy Jézus az Atya „Nevéhez" a *„Dicsőség"* eszméjét kapcsolja: „Atyám, dicsőítsd meg Nevedet" (12,28). Érdemes beleállítani ezt a mondatot a szöveg összefüggésébe. Jézus éppen a saját óráját említi és a zavart, amely a szinoptikus evangéliumok szerint a Getszemáni kerti imádságot kíséri. Ebben a kiemelkedő órában Jézus nem kér semmit a maga számára (hogyan is ne ürítené ki azt a kelyhet, amit az Atya szán neki, vö. 18,11). Az Atya Nevével mindent megkapott. Mindent odaadott azzal, hogy azt kinyilatkoztatta az embereknek. Egyetlen vágya, hogy ismerjék, szeressék, ünnepeljék ezt a Nevet. Jézus imája egybecseng a „Miatyánkkal"; „Szenteltessék meg a te Neved". Aki e formulát mondja, mélységes vágyat fejez ki arra, hogy meglássa, miként bontakozik ki az Új Szövetség élete Isten és az emberek között a teremtés műve és a megváltás meg a kegyelem még sokkal csodálatosabb műve által. Olyan mű ez, melynek termékenységét csak Isten szavatolhatja, saját maga által kiválasztott gyermekei szabad, szeretetteljes, hívő ragaszkodása fejében. Ez hát az, ami Jézus kér. És a mennyei hang megerősíti, hogy az Atya ebbe beleegyezik („Megdicsőítettem és újra meg fogom dicsőíteni"). Jézus teljes szolgálata és a Kereszten tett legfőbb tanúsága során ennek a Névnek a dicsősége az, ami felragyog tanítványai szeme előtt, azok előtt, akik „az igazságból valók", s így tudnak látni és hinni.

A Fiú neve

Már érzékelhettük: Ha Istent soha nem látta is senki, a Fiú létével, szavaival és tetteivel közölte velünk a kinyilatkoztatás igazságát és teljességét (vö. 1,18). Megismerni az Atya Nevét vagy a Fiú Nevét

annyit tesz, mint ragaszkodni Isten Küldöttéhez és befogadni magát a kinyilatkoztatást. Ezért térünk át az Atya Neve után rögtön a Fiú nevére. Az ebbe a kategóriába tartozó 12 előfordulási hely (1,12; 2,23; 3,18; 14,13.14.26; 15,16.21; 16,23.24.26; 20,31) könnyen csoportosítható a következő szavak körül: hinni, kérni, küldeni, üldözni, birtokolni.

Hinni. Három ízben merül fel a „Nevében hinni" kérdése (1,12; 2,23; 3,18). A negyedik evangélium olvasói tudják, hogy a „hinni" ige szintézisbe foglalva azt az egzisztenciális magatartást fejezi ki, melyet a Fiú válaszként elvár az igazságról szóló tanúságtételére. Valójában Jézus jeleket és műveket végez. Az Atyánál hallott igéket hirdeti (vö. 15,15). Megmutatja dicsőségét és kinyilatkoztatja nevét (mint Fiú és Megváltó). „Hinni az ő nevében" (a dinamikus „eisz" görög elöljárószóval kifejezve) azt jelenti, hogy engedelmes odahallgatással, szeretettel és követéssel csatlakozunk az Atya Küldöttének sorsához. Az egzisztenciális választás pedig, ami elé a negyedik evangélium szüntelenül állítja olvasóit, a „hinni vagy nem hinni" döntése. Aki hisz a Névben, az nem kerül ítéletre (vö. 3,18). Aki nem hisz, „az már megítéltetett, mert nem akart hinni Isten egyszülött Fiának Nevében" (3,18).

Kérni. A hit így a Fiúval való életközösségre vezeti a hívőt. Ez a tanítványt arra ösztönzi, hogy egyen a mennyből alászálló élő kenyérből és éljen a zavarba eső ígérettel: „Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, az bennem marad, én én őbenne" (6,56). E találkozástól fogva a tanítvány léte és Istenhez fűződő kapcsolata átalakul. Imádsága is más lesz. Így a hívő képessé válik „az ő Nevében kérni" (ez a formula hatszor ismétlődik: 14,13.14; 15,16; 16,23.24.26). Ignace De la Potterie így magyarázza ezt a kifejezést: „Krisztus meghirdeti az apostoloknak, hogy a hitük indítására az ő „Nevében" végzett és az Atyához szóló imájuk hozzá fog irányulni; az az imádság Jézusba, a Messiásba és az Isten Fiába vetett *hitük* spontán kifejezése lesz; ezért szükségképpen vele *közösségben* történik".[4]

Küldeni. Még jobban megértjük ennek a „Fiú Nevében végzett" imádságnak a hatékonyságát, ha összefüggésben látjuk Jézus ígére-

4 I. De la Potterie, *i. m.* 366.

tével: „A Vigasztaló, a Szentlélek, akit az Atya *Nevemben küld,* megtanít titeket mindenre és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek" (14,26). A keresztény imádság megértése elmélyül, ha benne kiemelkedő alkalmat látunk a Jézus szavaira történő hiteles *„emlékezésre"* a Szentlélek indításával és erejével. Hogyan is ne tisztítaná meg az ilyen ünneplés annak a szívét, aki imádkozik, és hogyan is ne illeszkednék az Atya akaratához?

Üldözni. „Jézus Neve" és a vele járó hitvallás – vagyis, hogy Jézus a Messiás, az Atya által küldött Fiú és Megváltó – a tanítványt egyre mélyebb közösségbe kapcsolja Urával és annak húsvéti misztériumával. „Ha engem üldöznek, titeket is üldözni fognak; ha az én igémet megtartották, a tiéteket is meg fogják tartani. De mindezt *az én Nevemért teszik veletek,* mert nem ismerik azt, aki engem küldött" (15,20–21). A hit megnyitja az élet kapuit. Az üldözés a zártság jele lesz, de akik felelősek érte, azok Szent János szerint már megítéltettek (vö. 3,18).

Birtokolni. Az utolsó előfordulási mód – ha ez még szükséges, meggyőz minket Jézus *„Nevének"* egzisztenciális jelentőségéről. Az evangélista által kiválasztott jeleket azért jegyezték fel írásban, „hogy higgyétek: Jézus a Krisztus, az Isten Fia, és hogy a hit által *az ő Nevében életetek legyen"* (20,31). Itt a hangsúly már a Jézus Krisztus által hozott kinyilatkoztatásban rejlő élet hatalmán és termékenységén van. A hit lehetővé teszi a tanítvány számára, hogy már most részesüljön az örök életben.

A hallgatás határán

A „név" teológiája tehát erősen jelen van a negyedik evangéliumban. Részben a kor kulturális értékeit tanúsítja. A „név" itt is, mint máshol, a létező azonosságát, olykor természetét fejezi ki, gyakrabban viszont annak küldetését és hatalmát. Fontosabb azonban, hogy ezt a szót a jánosi teológia legdinamikusabb vonásainak megfelelően értelmezzük. Befejezésképpen ezen vonásokat vázoljuk a „névre" vonatkoztatva.

– A János evangélium az Atya, a Fiú és a Lélek szervesen összefüggő jelenlétének evangéliuma. A *kinyilatkoztatás* evangéliu-

ma is. Az „ige"fogalma, és ennek következtében az „igazság" fogalma kitüntetett helyet foglal el benne.

– Az olvasó hamar felfogja, hogy a szabadságnak ez az Igéje megszemélyesül. Az Igazság lényegileg úgy kerül bemutatásra, mint személy, a Fiú személye, aki kinyilatkoztatja az Atyát és az ő üdvözítő akaratát.

– János elbeszélői erőfeszítése így elsősorban arra irányul, hogy *„megnevezze"* – tehát kinyilatkoztassa – azt, aki az Igazság, hogy így kifejezhesse a hívő elfogadás válaszát, amely az életre vezet. Vörös fonal kapcsolja össze a *megnevezés* stratégiájának egyes elemeit: János azt állítja, hogy az Ige testté lett; aztán pontosítja ezt, megjegyezve, hogy ez a test egy názáreti férfié; ennek az embernek a talánya aztán az általa művelt jelek és kimondott szavai útján egyre inkább megvilágosodik; a címek egész litániáját alkalmazzák rá; ezek közül egyesek messiási jellegűek és bibliai eredetűek (Krisztus, Úr, Fiú, Emberfia, Király, Jegyes), mások élő metaforák (Kapu, Pásztor, Szőlőtő), végül némelyikük elvontabb és teológiaibb jellegű (Út, Igazság, Élet, Feltámadás és a híres „Én vagyok").

– A kinyilatkoztatásnak és a megvilágításnak ez a törekvése a kimondhatatlan, áttörhetetlen határába ütközik. Milyen „Név" fejezhetné ki kimerítően az Atya küldöttjének misztériumát? Néhány Jézusra vonatkozó megnyilatkozás egyszerre árulja el a lehető legpontosabb kifejezés vágyát és a kellő kifejezés lehetetlenségét. Így értelmezhetjük Péter felkiáltását: „Te vagy az Isten Szentje" (6,69). Tudjuk, hogy az Ószövetség számára Isten a *Szent* a szó legigazibb értelmében, a Másik, az élet és a jelenlét végső tűzhelye, amelyből minden fakad, és amelyre minden vonatkozik (beleértve az Istenre alkalmazott többi címeket is). Péter ajkán ez a jelző ugyaneffelé a transzcendencia felé vezet minket. Jézus mindenek előtt az, akit az Atya „megszentelt", aki teljesen közli az ő Szentségét. Az „Isten Szentje" birtokos szerkezet az Istenhez való tartozást, a határtalan közösséget fejezi ki. Helyesen állapítja meg Xavier Léon-Dufour kommentárjában (189. old): „Az Isten Szentje megszólítás jelentősen felülhaladja a „Messiás" nevet, és eléri a Simon-Péter által megvallott „Isten Fia" név (Mt 16,16) értékét". Így ez a hitvallás rövid, de teljes, nyitott a Végtelen, a Kimondhatatlan felé. Jézust úgy ismeri el, mint azt, Akiben a Másik és a Szeretet személyes és kimeríthetetlen módon kifejeződik. Az „Én Uram, én Istenem" felkiáltással Tamás szintén a határokat fejezi ki.

– Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a „Név" fogalma az Atyának és a Fiúnak adható minden címen túlra vezet minket. Amikor János az Atya vagy a Fiú „Nevét" említi, ékszerdobozt nyit ki előttünk, melyben elhelyezhetjük és árnyalataiban megragadhatjuk a rájuk alkalmazott összes többi jelzőket. Ez a keret a Jelenlétet felidézi (az Atyáét vagy a Fiúét), de tiszteletben tartja annak misztériumát. Olyan szó ez, amely a kifejezés szándékát jelzi és egyben azt kiáltja, hogy ez a kifejezés sohesem lesz kielégítő. A „Név" így az utolsó szó, amit a hívő és szerető ember a misztérium színe előtt kimondhat. Ez a szó őrzi a csend küszöbét.

Fordította: Erdő Péter

Robert Le GALL

Isten nevei a liturgiában

A liturgia nem más, mint Isten és az ő népe találkozása, szövetségük megünneplése.[1] Isten teremtő bölcsessége a Példabeszédek könyvében arról énekel, hogy „örömmel voltam az emberek fiai között" (8,31). Isten az embert „a maga képmására és hasonlatosságára teremtette, hogy a hozzá hasonlóval, vagyis az emberrel a szeretet és a barátság kötelékeit fönntartsa, s ennek kezdeményezése mindig tőle indul ki (vö. Ter 1,27). S mert Isten, mint Teremtő és barát, örül az embernek, a Paradicsomkertben maga kereste a találkozást az alkotó kezeiből kikerült első emberpárral (vö. Ter 2,7.21–22; 3,8).

Az Isten által teremtett ember pedig, a maga során a tökéletes boldogságot csak az isteni barátságban találja meg. Az Isten által és Istenért teremtett ember szíve *nyugtalan*, ameddig meg nem pihen Istenben, Szent Ágostonnak a *Vallomásai* elején szereplő szavai szerint.[2]

Isten üdvözítő szándékának misztériuma kettős mozgást rejteget: az egyik Istentől jön felénk a természet és a kegyelem számtalan adományával; a másik az emberé, aki ezen ajándékok lendületét befogadva meghívást kap: lépjen közösségre Istennel.

A sátán irigysége (Bölcs 2,24) bizonytalanná tette a baráti találkozást Isten és az ember között. Ám Isten soha nem mondott le jóakarattal teljes, üdvözítő szándékáról; törékeny szövetségek sorozatának legvégén Fia megtestesült, és a Máriától kapott testben önma-

---

1 Vö. a „Liturgie, célébration de l'Alliance" című sorozatban a jelen tanulmány szerzőjétől a következő három könyvet: *Associés à l'Oeuvre de Dieu; La liturgie dans l'ancienne Alliance; La liturgie dans la nouvelle Alliance;* C. L. D.; Chambray-lés-Tours, 1981, 1981, 1982

2 1, I, 1.

gát fölajánlva a kereszten, az új és örök szövetséggé lett. Ő teszi számunkra lehetővé, hogy Istenhez teljes bizalommal közeledjünk (Zsid 10,22).

A liturgia: valamennyi, egymást követő szövetségben az Isten és népe közötti, végetérhetetlenszer megismételt találkozás a nap, a hét, az év különböző szakaszaiban. Pontos és sűrített találkozás, ami lehetővé teszi az egész nép és minden egyes tagja számára, hogy az élő Istenhez mind jobban és mélyebben ragaszkodjon.

A Szentírás kezdete és vége az egész kinyilatkoztatást két mgszólítás közé helyezi. Ezek a megszólítások előjátékként szolgálnak a Szövetség bevégzett találkozásához. Előbb Isten megszólítása hangzik el, rögtön, az első bűn elkövetése után az első emberhez, majd őutána mindenkihez: „Hol vagy?" (Ter 3,9).

Végül pedig a Szentlélek sugallatának hatása alatt az Egyház így kiált fel: „Amen. Jöjj el, Úram, Jézus" (Jel 22,10).

A liturgiában és a liturgiáért született egész Szentírás a két megszólítás között tartalmazza azokat a hívásokat-szólításokat, amelyek mintegy ritmust kölcsönöznek az Isten és népe között fennálló szeretetkapcsolatnak. Isten, főként prófétáin keresztül, nevén nevezi, hívja, szidalmazza, korholja vagy becézi a választott népet, a jegyesét; Izrael és az Egyház pedig a zsoltárokban nap mint nap, óráról órára visszhangozzák Isten neveinek élő litániáját.

A választott nép neve és Isten neve tehát a liturgia legközepén, mondhatni a szívében helyezkednek el. Isten hív bennünket, gyöngéd nevekkel, amelyek minket is megörvendeztethetnek, úgy, mint Mária-Magdolna örvendett a Föltámadott előtt, akit előbb kertésznek vélt (Jn 20,16). Mi magunk pedig szünet nélkül hívjuk Istent, számtalan néven, s azokat mind ő nyilatkoztatta ki, vagy a Szeretet Lelke sugallta az imádkozó Egyháznak.

Régi és új neveink Isten száján

Isten, a Teremtő és a Megváltó, az egész Szentírás segítségével, ami át- meg átszövi a liturgiát, kinyilatkoztatja nekünk, hogy mi kik vagyunk az ő számára és megadja az eszközöket ahhoz, hogy olyanokká váljunk, amilyeneknek ő akar bennünket.

Rögtön, a Szentírás első lapján Isten ezt mondja az embernek, akit ő teremtett: „Te a képmásom vagy, hasonló hozzám!" (vö. Ter 1,26.27). Ez a szó igazi értelmét csak az egyetlen Fiú áttetszőségében tárja föl, aki „ a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte" (Kol 1,15), egyedül benne tudjuk visszatükrözni isteni dicsőségét a Szentlélek által (2Kor 3,18). Isten, aki Mózesnek úgy mutatta meg magát, mint „Az, Aki van", tovább pontosította a kinyilatkoztatást: „Jahve, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene, ez az én nevem minden időkre, s így kell neveznetek nemzedékről nemzedékre" (Kiv 3,15; vö. Mt 22,32). Még mielőtt Ábrahám, Jákob és Mózes Istent szólítanák, Isten szól hozzájuk s nevükön nevezi őket. Isten az, aki a szövetségi találkozást kezdeményezi, ő az, aki még bennünket is néven szólít, mint egykor a pátriárkákat és kész megváltoztatni a nevet, amint azt Ábrahám, Jákob meg Péter esetében tette.

Isten Mózesre bízta a *go'el* küldetését, ami előre jelzi a Krisztus-Üdvözítő küldetését. Erről szól Deutero-Izajásnál a szolga éneke, amelyben kifejezésre jut Izrael Szentjének megkülönböztetett szeretete: „Az Úr hívott meg, mielőtt még születtem, anyám méhétől fogva a nevemen szólított. Számat éles kardhoz tette hasonlóvá, s kezének árnyékában rejtegetett. Mint a hegyes nyíl, olyanná tett, és a tegzébe rejtett. S így szólt hozzám: „A szolgám vagy, Izrael, benned fogok megdicsőülni" (Iz 49,1–3).

A közösségi szempontú értelmezés szerint az egész népet úgy lehet tekinteni, mint a szolgát, de a szolga inkább annak meghirdetése, aki önmagát a nép Jegyeseként mutatja meg: Jézus, a Krisztus. A kivonulás óta ugyanis Isten hívja meg a jegyes-népet a szövetség bensőséges kapcsolatára. A „szövetségi formula" már megjelent, ami a Szentírásban újra meg újra előkerül, egészen a Jelenések könyvéig: „Népemmé fogadlak benneteket és Istenetek leszek" (Kiv 6,7). Isten szünet nélkül hívja ezt a hűtlen népet, emlékezteti a hűségre, az első szeretetre, Izraelnek nevezve (ezt előbb Jákob kapta, amikor hiába küzdött az isteni név megismeréséért: Ter 32,25–30); majd, amikor a nép az Ígéret Földjén megtelepedett, Istentől a Jeruzsálem és Sion neveket kapta.

Ozeás próféta az irgalmas Isten szájából származó, gyöngédséggel teli nevek egész sorozatát közli: „az élő Isten fiai" (2,1); „én népem" (2,3); „irgalomra leltek" (2,3). Leggyakoribb neve a hűtlen jegyes,

akinek Isten állandóan kedveskedik és akit új jegyességre hív: „Eljegyezlek magamnak örökre, eljegyezlek igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel; eljegyezlek hűséggel, hogy megismerd az Urat" (2,21–22).

Az Énekek éneke főként arról a kölcsönös szeretetről énekel, ami Isten a vőlegény és a nép-menyasszony között fennáll, mint a szövetség igazi alapja: „De szép vagy, kedvesem, de szép vagy! Akár a galambok, olyanok a szemeid" (1,15; vö 4,1). „Gyere le, mátkám, a Libanonról, gyere le a Libanonról, ide le!" (4,8). „Nyisd meg az ajtót, húgocskám, kedvesem, galambom, gyöngyöm!" (5,2).

Az Újszövetség nekünk kinyilatkoztatta, hogy Krisztus, a testté lett Ige a jegyes és az Egyház az ő menyegzőre fölékesített menyasszonya. Kettejük jegyesi egysége teszi őket a totális Krisztussá, a totális Fiúvá, mert végeredményben az új név, amit Isten közülünk már mindenkinek kimondott szíve bensejében, nem más, mint a fiúi név harmóniája. Minden imádságban és egészen különös módon a liturgikus imádságban az Atya lelki fülünkbe mormolja ugyanazt a szót, amelyben ő az Igét nemzi: „Te vagy az én szeretett Fiam; benned telik kedvem" (Mk 1,11).

Mindazok, akik szívükön viselik az Atya akaratának megtételét, az ő fiai lesznek; következésképpen Jézus számára, az ő szavai szerint „testvér, nővér, anya" (Mt 12,49) a benne hívő.

Érdemes fölidézni néhány isteni meghívást a Zsoltárok könyvéből[3]: „Gyertek fiaim, és hallgassatok rám, az Úr félelmére tanítalak titeket" (Zs 33,12)). „Halld meg, népem, beszélni fogok; Izrael, ellened tanúskodom; én az Isten, a te Istened!" (49,7; vö. 80,9).

Legyenek azok gyöngéd elnevezések, melyeket Isten felénk kimond – népem, jegyesem, nővérem, barátom, szolgám, testvérem, fiam, egészen addig, hogy: anyám! –, akár nyilvánosan, a liturgikus olvasmányokban, akár bensőségesen a szív rejtekében a zsoltárok kapcsán, újra Jahvénak Izraelhez intézett szavait mondják ki felénk: „Mert drága vagy a szememben, mert becses vagy nekem és szeretlek" (Iz 43,4).

3 A liturgikus szokásnak megfelelően, a zsoltárok a Vulgata számozása szerint szerepelnek.

A teremtményektől származó isteni nevek

Isten a liturgia szövetségi jellegű találkozásakor – hiszen ennek ő az első szerzője – megmondja, hogy mi kik vagyunk az ő számára, azokon a neveken keresztül, amelyeket ő nekünk ad. Így cselekedvén, Isten kinyilatkoztatja, hogy ki is ő a mi számunkra; és ezzel megadja a lehetőséget, hogy őt megnevezzük. A szövetség népe megtapasztalja az üdvösséget Jahvéban, mielőtt megtudná, hogy az ő Megmentője egyúttal a Teremtő is[4]. Ezért az Izraelt megszabadító Isten „isteni nevei" elsődlegességet élveznek a teremtményektől származó istennevekkel szemben. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene Jahve, az *Úr*, aki a Mindenható, Magasságos, Örökkévaló. Azért, hogy a gondolatmenet világosabb legyen, érdemes előbb a teremtmények tapasztalatából kiindulva beszélni az Istennek adott nevekről.

Az analógia útján a teremtmények tökéletességei a Teremtőnek is tulajdoníthatók, a Bölcsesség könyvének egyik verse szerint: „Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján meg lehet ismerni Teremtőjüket" (13,5). Az analógia ezen útja három fokozatot tartalmaz, amelyeket Aquinói Szent Tamás a *Summa theologica* lapjain[5] így mutat be: az egyik az okságé, a másik a tagadásé, a harmadik a kiválóságé. Végeredményben, ha Isten a teremtmények valamennyi tökéletességének az oka, akkor ez az ok tökéletesebb, mint a hatásai, tehát a szóbanforgó tökéletességek inkább tulajdoníthatók Istennek, mint a teremtményeknek (kazualitás). Mindazonáltal, illendő tagadni ezeknek a tökéletességeknek a határait: úgy, amint ezeket a szóbanforgó tökéletességeket a teremtésben találjuk (tagadás). Végül, tökéletlenségeitől megtisztított maradékot, mindazt, amit a teremtményekben pozitívnak találunk, a végtelenségig el kell vinni (kiválóság).

Például, Isten erős: ennek következtében összehasonlítható az oroszlánnal; mégis, ő nem olyan erős, mint az oroszlán, amelynek az

4 Vö.: A.-M. Dubarle OP, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture*, Cerf, Coll. »Lectio divina« 91, 1976, p. 19–23,38. A pogány vallásokban a megmentő isten a teremtő isten előtt kap helyet: vö.: J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* Mame, 1976, 56.

5 1a q. 12a. 12; q. 13a. 10 ad 5.

ereje korlátozott; Isten az „egészen Erős". Az, ami rávilágít az okság, a tagadás és a kiválóság eljárásainak szükségességére, az az, hogy Istent egyszerre lehet nevezni oroszlánnak és báránynak, jóllehet ez a két fogalom ellentétes. Szent Ágoston ezt a Szent János evangéliumához írt magyarázatában így fejtegeti: „Mindenre rá lehet mondani, hogy Istentől van, de semmiről sem lehet azt mondani, hogy méltó Istenhez. Semmi sem elterjedtebb, mint ez a méltatlanság: keresel egy illő nevet és nem találod meg; keresed, hogy mondj valamit és minden név felötlik. Milyen hasonlóság létezik az oroszlán és a bárány között? Mégis, ezt a két nevet adjuk Krisztusnak: *Íme, az Isten Báránya* (Jn 1,29); miként lehet egyben ő oroszlán? *„Győzött az oroszlán Júda törzséből* (Jel 5,5)"[6].

Az Egyház a zsoltározás során Istent állandóan a teremtményektől származó neveken szólítgatja, melyeket neki azon analógia alapján adtak, ami bizonyos hasonlóság e különbözőség alapján: ő a nagy Király minden istenek fölött, a Menedék, a Vár vagy Erősség, az Úr, a Szikla, a Magasságbeli; ő a Védelmező, a Szövetséges, a Védőpajzs, a Fény, a Bástya, az Őrző, az Árnyék, a Mentsvár, az Öröm, az Üdvösség, a Megmentő, az Erő, a Szabadító, a Ragyogás, a Gyöngédség, az Irgalom. Ezekben a nevekben a nagy kezdőbetű mutatja az átmenetet a teremtményekben talált minőségből a végtelenbe. Ezen túl, ő a Bíró, a Szent, a Csodálatos, a Félelmetes, a Dicsőséges, a Türelmes, a Pásztor. Vajon nem a pásztor azonossága alatt közli velünk a 118. zsoltárt, a Zsoltároskönyv leghosszabbját, ezt az abc-rendet követő, ízekkel teli elmélkedést az Úr törvényéről: „Eltévedtem, mint a bárány, mely útját vesztette" (v. 176)?

Izrael és az Egyház mellett az iszlám szintén ismeri az egyetlen Isten ilyesféle szeretet-litániáit: „A muzulmán jámborság – írja Louis Gardet – gyorsan csoportosította Isten „legszebb neveit", és ezek átelmélkedését, ismételgetését a *Bubba* („füzér") szemei segítik. Vagy a századik név *Allah*, vagy (gyakrabban *Allah* az első, 99-et megelőzve. Íme, egy sorozat a megszokott rendben:

6 *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, Desclée de Brouwer, »Bibliothèque augustinienne« 71, 1969, 683.

„Isten (*Allah*), a Jótevő, az Irgalmas, a Király, a Szent, a Béke, a Hívő, a Virrasztó, a Hatalmas és Drága, a Megrendítő, a Fönséges, a Cselekvő, a Teremtő, az állandóan Megbocsátó, az Uralkodó, a folytonosan Ajándékozó, a (minden javakat) Szétosztó, a Győzedelmes és a Kinyilatkoztató, a tökéletes Ismerő, Az Aki szolgái életét és szívét kitágítja vagy összezárja, Az Aki reguláz, Az Aki méltóságra emel, Az Aki érdemeket és erőt ad, Az Aki alacsonyságot és romlást ad, a Hallgató, a Látó, a Bíró, a legfőbb Igazság, a Jóakaratú és az Éleselméjű, az Eszes, az állhatatossággal Bővelkedő, a Megközelíthetetlen, a Lehajló és Megbocsátó, a nagyon Visszafizető, Aki kevésért cserébe sokat ad, a Magasságos, a Hatalmas, az éber Őrző, a Tápláló, a Számadást készítő, a Fönséges, a féltékeny Őr, az imádságokat Meghallgató, a mindenütt Jelenlévő, a Szeretetreméltó, az Életadó, Aki teremtményeit föltámasztja a föltámadás napján, a Tanú, a Valós Igazság, a Gondnok, Akire minden rábízatott, az Erős, a Rendíthetetlen, a Barát és Védelmező, az egyedül dicséretre Méltó, a Számvető, Aki mindent ismer és minden fölött rendelkezik, az abszolút Teremtő, az élet Teremtője, a halál Teremtője, az Élő, a Létező és a Bővelkedő, a Nemes, az Egy és az Egyetlen, a Kifürkészhetetlen, a Hatalmas, a Mindenható, Az Aki közeledik, Az Aki távolodik,az Első, az Utolsó, a Megnyilatkozott, az Elrejtett, az Uralkodó, a Fölmagasztalt, Az Aki a szív és minden jótétemény jámborságát szétosztja, a „Megtérítő", Aki megtért szolgáit segíti, a Bosszúálló, Aki megbünteti az engedetleneket, a Megbocsátó, Aki eltörli a bűnöket, a Könyörülő és Együttérző, a Királyság Kormányzója, a fönség és nagylelkűség Ura, a Méltányos, az Egybegyűjtő, a Gazdag, a Gazdagító, a gyámkodó Védelmező, Az Aki lesújt, Az Aki kedvez, a Fényesség, a Vezető, a Teremtő-Feltaláló, az Örökkévaló, Aki vég nélkül létezik, az Örökös és Örökhagyó, Az Aki a jó útján vezet, a nagyon Türelmes"[7].

Az iszlám jámborság és a zsoltáros ihletettség között sok hasonlóság található. Az egyházi liturgia pedig a sajátmaga választotta for-

7 L. Gardet, *L'Islam, Religion et Communauté,* Desclée de Brouwer, Paris, 1967, 64–65.

mákban, különösen a szentmise könyörgéseiben számos nevet fölhasznál ezek közül, melyek Istent az analógia segítségével szólítják meg. Elegendő az ún. *collecta*-könyörgések leggyakoribb, kezdő megszólításaiból venni néhányat: „Örök és mindenható Isten", „Mindenható Isten", „Örök Isten", „teremtő Isten", „teremtő Isten, mindenek Ura", „Mindenható és irgalmas Isten", „Isten, emberek Teremtője és Megváltója", „Végtelenül irgalmas Isten", „Végtelen jóságú Isten". A leggyakrabban használt forma: „Mindenható és örök Isten" (*Omnipotens sempiterne Deus*); és ezt a megszólítást gyakran az ő jóságára, irgalmasságára hivatkozó kérés követi. Isten mindent megtehet, ő az, aki van, aki volt és aki lesz (Jel 1,4.8); ám aki mindenek előtt szeret, és, ha ezt lehet mondani, mindenhatósága szeretetének szolgálatában áll. Ízlelgetni kell a liturgikus imádságban és a könyörgésben Isten megszólításait, hogy az ember a zsoltárokkal tökéletes összhangban énekelje szívében és testvéreivel együtt:

> „Szeretlek, Uram, erősségem,
> az Úr menedékem, váram, szabadítóm.
> Istenem, sziklám, hozzá menekülök.
> Védőpajzsom, üdvösségem záloga,
> mentsváram, akit magasztalok." *(Zs 17,2–3)*

A választott nép így visszhangozza az isteni szeretet megszólalását: „Nagy vagy szememben, szeretlek téged." A 17. zsoltár első szavait héberből kell fordítani, pontosabban, a következő módon: „Reszketek bensőmben, Uram, érted!" Az ezt követő megszólítások, metaforák nem elvont megközelítés eredményei, mindegyikhez birtokos névmás járul. A zsoltáros és a sziklája között a kapcsolat szoros. Érthető, hogy ezek, a teremtményektől származó isteni nevek más neveket is föltételeznek, fölidéznek, amelyek méginkább Isten sajátjai és még vonzóbbak.

Isten, Jahve, Úr, a Név

Minden melléknévnek, minden jelzőnek szüksége van egy főnévre, amihez kapcsolódhat. Természetesen, lehetséges főnevesíteni a mel-

lékneveket, mivel mondhatjuk Istenről, hogy ő a Mindenható, a Fenséges, a Magasságbeli. Azt is állíthatjuk róla, hogy ő a Jóság, az Igazságosság, az Irgalmasság, ezekből az elvont főnevekből megalkotva a létezők legtökéletesebbjét, legvalósabbját, magát a Létet. Mégis, a nyelvnek szüksége van egy szóra, amely ezt a létezőt másként is megnevezi, nem csak a nagy kezdőbetű segítségével kiemelt és a végtelenségig tágított, egyébként általános szavak segítségével. Ez a név: Isten.

Isten

Görögül *Theosz*, latinul *Deus*, olaszul *Dio*, spanyolul *Dios*, franciául *Dieu*; valamennyi szó ugyanabból az indoeurópai *div* gyökérből származik, ami eredetileg azt jelentette, hogy „ragyogni", vagy „az égbolt".[8] Az ember szíve-lelke önkéntelenül is az egekben vagy a dicsőségben látja meg azt, akitől származik, ekitől lényegileg függ. A germán nyelvekben az istenség, úgy tűnik, nem a fényből, hanem a jóságból kiindulva kapott nevet; ha az angol *God* a *good*ból és a német *Gott* a *gut*ból származik.

Mint ilyen, Istennek ez a neve „majdnem egyszerre saját neve és közös név".[9] Tiszteletlenség, sőt káromlás-féle lenne Isten nevének a „közös" minősítést adni, mert ha csak egy Isten van, akkor ez a név csakis az övé lehet. Ugyanakkor, a többistenhit mindig létezett, és ezért lehet az „isten" nevet kisbetűvel is írni, meg többesszámba tenni: ez esetben valamennyi isten közös neve akár egy valláson belül, akár valamennyi vallásban.

A héber nyelv esetében ugyancsak létezik az egyesszám és a többesszám játéka az *Él* (érdekes megjegyezni, hogy ennek a szónak első jelentése: erős, hatalmas, majd hatalmasság), és az *élohim* között, vagyis Isten és az istenek között. (Ez utóbbiak a bálványistenek, vagy az „isteni lények", mint amilyenek az angyalok, a királyok és a bírák.) A föníciai panteon legfőbb istenének saját neve, az *él* a szemita világban az istenség közös neve. Izraelben az *Él* és az *Élohim*

8 Vö.: M.-J. Lagrange OP, *Etudes sur les réligions sémitiques*, Paris: Lecoffre, 1905, 32.

9 Uo.

az igaz Istent jelentik, de méginkább az *Éloah* név, amit a költői szövegekben kizárólag csakis neki lehet adni.

A közös nevek saját nevekké váltak, az *Él* vagy *Élohim* összetételekben jelenik meg, mint például az *Él Élion* (magasságbeli Isten, Ter 14,18–22), *Él Shaddai* (mindenható Isten, Ter 17,1), *Él Olam* (örökkévalóság Istene, Ter 21,22), *Él Roi* (látomás Istene, Ter 16,13) vagy *Él Berit* (szövetség Istene, Bír 8,33).

Az istenség közös neve így válik olyan névvé, ami személyes tapasztalathoz fűződik, gyakran a pátriárkák nagyon is helyhez kötött tapasztalataihoz.

Jahve, Úr

Jóllehet, Isten és az emberek közötti szövetség szereteten és barátságon nyugszik, mégis fontos Izrael számára, hogy ismerje Istenének saját nevét; nem mintha hatalmába keríthetné a pogány vallások mágikus hiedelmei szerint, hanem ellenkezőleg: ott legyen a szívén és ajkán Annak valamiféle lényege, Aki szereti népét, s Akit népe is szeret. „A név kissé egy személy »sűrítménye«. Lehetővé teszi, hogy őt megjelöljük, megszólítsuk, kapcsolatba lépjünk vele. Annak, aki szeret, a szeretett lény egyszerű neve a barátság energiáit sűríti egybe. A mindennapi keresztnév, ami addig közömbös volt, erős érzelmi töltést kap, amikor kiderül, hogy az a szeretett személy neve."[10]

A pátriárkák találkoztak Istennel, aki nekik új nevet adott; sőt, az ő neve a pátriárkákéhoz kapcsolódott: Ábrahám, Izsák, Jákob Istene. Ez utóbbi, az angyallal küzdve „Istennel szemben erősnek bizonyult" (ez az Izrael-név értelme); ám nem annyira, hogy megismerhette volna a nevét; „Miért kérdezed a nevemet?" Ennek ellenére Jákob megkapta az áldását és másnap elmondhatta: „Színről színre láttam Istent és életben maradtam" (Ter 32,30–31).

Mózes, akit Isten azzal bízott meg, hogy népét Egyiptomból kiszabadítsa, megkérdi Isten nevét, hogy küldetését könnyebben tudja igazolni. „Isten ezt válaszolta: »Én vagyok, aki vagyok.« Azután folytatta: »Így beszélj Izrael fiaihoz: Aki van, az küldött hozzátok.«" (Kiv 3,14).

10 Vö.: a jelen tanulmány szerzőjétől *Les premiers Amis de Dieu*, C. L. D. Chambray, 1982, 42.

Ennek a kinyilatkoztatásnak az értelme homályos marad, mert az első kijelentést („Én vagyok, aki vagyok") többféleképpen lehet fordítani: „Én vagyok, aki vagyok", „Én vagyok, aki van", „Én vagyok, aki leszek", vagy „Én leszek, aki vagyok", a héber *imprefectum* bonyolult jelentései szerint. Az bizonyos, hogy a lét értelme benne van ebben a „meghatározásban" (valamint a rövidített változatban: „Én vagyok"), de az, ami igazán előtérben van, az Istennek a népe érdekében véghezvitt tette: „Az, amit értetek teszek (a kivonulás idején), megmondja nektek, ki vagyok számotokra, ki akarok lenni számotokra, miközben kinyilatkoztatom, hogy ti kik vagytok számomra."

A *jhvh* tetragramm, amit helytelenül Jehovának, helyesen pedig Jahvénak ejtenek, olyan szó tehát, aminek sem pontos értelme, sem pontos kiejtése nem ismert. Úgy tűnik, hogy a létige ősi alakjához: *hvh* kötődik (a *hih* helyett). Mivel nem vagyunk biztosak a szó pontos kiejtésében, „kétség kívül helyesebb meghagyni az első és egyszerű megnevező szerepét. Ez a név, amely először az Egyiptomból történt kivonulás során bukkant föl, és a Szövetséghez kötődött, az üdvtörténet folyamán folytonosan gazdagodik azzal a tapasztalattal és egyediséggel, amely a szeretett személyek nevének sajátja."[11]

Úgy, amint van, Istennek ez a saját neve őt kinyilatkoztatja és elrejti: kinyilatkoztatja azon keresztül, amit tesz Izraelért és elrejti őt annyiban, amennyiben nem mondja ki teljes misztériumát. Isten úgy ismert, mint ismeretlen, de ez az ismeretlenségre vonatkozó ismeret része az igaz Isten megtapasztalása okozta szenvedésnek és örömnek egyaránt, egészen a színelátásig. Jahve neve egyetlen szóba sűríti a megismerhetetlent, ami Istentől származik, és ez nem más, mint Ő maga a szív rejtekén. Méginkább, mint a személyek vagy helyek emberi nevei, melyek rendelkezésünkre bocsátják a „megismerhetetlen képmását, amivel mi azokat megtöltjük" (amint Proust oly csodálatosan mondja), Isten neve olyan megismerhetetlenséget közöl velünk, ami nem tőlünk, hanem tőle származik: Ő az, aki megtölti vele szívünket.[12] Izrael a maga zsoltáraiban és egészen sajátosan az allelu-

11 Uo., 114.

12 *A la recherche du temps perdu* (Az eltűnt idő nyomában), *Le côté de Guermantes I*, éd. de la Pléiade, t. II, 1988, Gallimard, Paris, 310. Három oldalt kell elolvasni, melyben a szerző bemutatja, hogy a sajátos benyomásokat őrző Guermantes név

jákban (a héber szó jelentése: Dicsérjétek Jahvét!) megénekelte Jahvét, amint csupán a Zsoltárok könyvében huszonháromszor találjuk. Jahve neve egyetlen szótagban („Jah") összpontosul, hogy a szünet nélküli segítségül híváshoz magát odaadja.

A babiloni száműzetéstől kezdve kialakult az a szokás, hogy Jahve nevének kiejtését elkerüljék (vö. Ám 6,10). Valahányszor az olvasó a szent szövegekben vele találkozott, körülírással, vagy egy másik névvel helyettesítette. Ez utóbbi főként az *Adonai*, aminek a jelentése: én Uram, a szó legintenzívebb értelmében. A liturgia követte ezt a zsidó szokást és a Hetvenes-fordítás is hasonlóan járt el, amelyben a *Kyriosz* 6350 alkalommal, az *Adonai* pedig több mint ötszázszor helyettesíti a Jahvét. A Vulgata új változatában éppen úgy, mint a régiben, a *Dominus* adja vissza a *Kyrioszt*, kivéve Mózes énekét, ahol egy alkalommal a következő áll: *Dominus quasi vir purgator: Yahveh nomen eius* (Kiv 15,3). A francia nyelvű liturgikus fordításokban a Jahve név nem szerepel; mind az olvasmányokban, mind a zsoltárokban az „Úr" áll helyette. (Érdekes megfigyelni a magyar fordítások gyakorlatának nehezen követhető logikáját.)

Izrael és az Egyház, ily módon egyesülve a szent tetragramm iránti tiszteletben, a Tízparancsolat megfelelő szakasza szerint járnak el: „Uradnak, Istenednek a nevét ne vedd hiába" (Kiv 20,7). Megénekelni *Adonait*, *Kyrioszt*, *Dominust* vagy az Urat, mindannyiszor az imádás és az alázatos szeretet műve. A zsoltározásban néhányszor „Isten" vagy az „Úr" nevének folyamatos visszatérése a lélek öröme, ami a kórusban mondott imádságnak ritmust szab. A lélek várakozik erre, hogy imádsága vezérfonalává tegye.

Isten kiszolgáltatta a nevét. A választott nép azt befogadta és a szív csöndjében mélységes tisztelettel őrzi. Föntebb már szó esett arról a 99 névről, amit a muzulmán hagyomány Istennek ad. Az első az *Allah*, ám „a századik kimondhatatlan, egyedül az ismeri, akivel Isten közli."[13]

A monoteista hagyományok a kinyilatkoztatott, ám kiejthetetlennek, kimondhatatlannak, megismerhetetlennek maradt név szerető

miként idézi fel a múltbeli tapasztalatok egész sorozatát, amely túlhaladja a pszichikai rendet és magából a létből forrásozik.

13 L. Gardet, i. m., 64.

tiszteletében találkoznak. Pszeudo-Dionüsziosz – aki valószínűleg a VI. század első negyedében írta teológiai–misztikus művét és ezzel jelentős befolyást gyakorolt mind Keleten, mind Nyugaton – híres könyvet írt *Az isteni nevek* címen. A szerző ebben találóan bemutatja, Isten miként haladja meg valamennyi fogalmunkat, kezdve a mi megismerési módszerünkkel, amint erről a Szentírás is tanúskodik. Érdemes hosszabban idézni ezt a művet, mert magas szinten összefoglalja mindazt, megpróbáltunk elmondani:

„Az Egy, a Megismerhetetlen, a Lényegfölötti, az önmagában lévő Jó, Az Aki van, a három Egysége, a három egyaránt isteni és jóságos Személy: akár szavakkal, akár gondolatokkal lehetetlen Őt elérni".[14] „A teológusok dicsérik Őt, az Istent, akinek nincsen neve, hiszen a teológusok mondják, hogy a *Théarchia* (az istenség mind eredet) saját maga egy misztikus látomásban, amelyben szimbolikusan megjelenik, megpirongatja azt, aki tőle kérdi: „Mi a neved?" (Ter 32,29), és hogy ettől – mint a név által kifejezett ismerettől – eltérítse, így beszél hozzá: „Miért kérdezősködöl nevem felől, mikor azt titok fedi?" (Bir 13,18). És nem bámulatos, hogy ezt a nevet, amely minden más nevet túlhalad, ezt az anonim nevet „minden néven nevezhető méltóságnak fölé emelte, nem csak ezen a világon, hanem az eljövendőben is!" (Ef 1,21). Isten a nevek sokaságát birtokolja, melyek közül az elsőt ő maga állítja magáról: „Én vagyok, aki van!" (Kiv 3,14), vagy más nevei: Élet, Fény, Igazság. Az Istent ismerők számtalan néven ünneplik hatásaiból kiindulva egyetemes oksága miatt, mert ő a Jóság, Szépség, Bölcsesség, Szeretetre-méltóság, Isten minden istenek fölött, Úr minden úr fölött, Szentek Legszentebbje, Örökkévaló ,Lét, Ok, Okosság, Értelem, Tudomány, minden tudás egyetemes kincseinek Birtoklása legfelsőbb fokon, Hatalom, Erő, Királyok Királya, Ősöreg, Örök fiatalság és Mozdulatlanság, Megváltás, minden nagyságot túlhaladva s ugyanakkor az embernek az enyhe esti szellőben föltárulkozva, megmutatkozva. A teológusok ezen túlmenően állítják, hogy ez az Isteni Lételv egyaránt tartozik az értelemhez – testhez – lélekhez, éghez és földhöz, azonos az azonosságban a világmindenség keblén, a világmindenség körül, a világmindenségen túl, az egeken túl, a

14 1,5: *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aéropagite* fordítás és jegyzetek M. de Gandillac tollából, Aubier Montaigne, 1943, 73.

Leglényegibb, Napfény, Csillag, Tűz, Víz, Lélek, Harmat, Felhő, Szikla, Kőszikla, egyszóval: minden, ami létezik és semmi abból, ami létezik".[15]

Már megjegyeztük föntebb, hogy a zsoltározáskor a Szentlélek kegyelme figyelmessé tesz az „Úr" és az „Isten" nevének sorára: a kegyelem az emberszivet az egyszerű szemlélődés állapotába helyezi, ami a szerető ragaszkodása. Magától értetődő a *Név* nagyszámú említése a zsoltárokban. Alig van zsoltár, ami ne lenne ettől ékes. Kérlelni a Nevet, nem más, mint egyfajta, tiszteletből történő kikerülése a szent tetragramm kiejtésének és tág tér a misztérium számára. Adjunk pusztán néhány példát az „anonim" Név kérleléséhez, mint Pszeudo-Dionüsziosz mondja, hogy erre buzdítsunk:

„Urunk, mi Urunk, míly csodálatos a te Neved az egész földön" (Zsolt 8,9).

„Vigadok és örvendek benned, dicséretet zengek a te nevednek, ó Fölséges!" (Zsolt 9,2).

Hallgasson meg téged az Úr a háború napján, oltalmazzon téged Jákob Istenének neve!" (Zsolt 19,1).

„Hirdetem a te neved atyámfiainak, az egyháznak közepette dicsérlek téged" (Zsolt 21,23).

„Megemlékeznek a te nevedről, nemzedékről nemzedékre" (Zsolt 44,18).

„Minden nemzetek, melyeket alkottál, eljőnek és imádnak téged, Uram, és dicsőítik a te nevedet.

Mert nagy vagy te, és csodákat művelsz, egyedül te vagy az Isten. Vezess engem, Uram, a te utadra, hogy igazságodban járjak, szivemet tedd egyszerűvé, hogy félje a te nevedet.

Hálát adok neked, Uram, én Istenem, teljes szívemből, és dicsőítem a te nevedet örökké" (Zsolt 85,9–12).

„Az Északot és Délt te teremtetted, Tábor és Hermon a te nevedbed örvendeznek. ...

És a te nevedben örvendeznek egész nap, és a te igazságodban felmagasztaltatnak" (Zsolt 88,13. 16.).

15 1,6: i. m., 74–75.

„Énekeljetek az Úrnak és áldjátok az ő nevét, hirdessétek napról napra az ő szabadítását" (Zsolt 95,2.).

„Megismertette magát Júdeában az Isten, nagy az ő neve Izraelben" (Zsolt 75,2.).

„Jó dolog az Urat dicsérni, és éneket mondani a te nevednek, ó fölséges!" (Zsolt 91,1.).

„Dicsérjétek az Úr nevét, mert egyedül csak az ő neve magasztos" (Zsolt 148,13.).

„Dicsérjétek az ő nevét éneklő karban, dobbal és orgonával zengjetek neki" (Zsolt 149,3.).

Isten nevének fönsége és dicsérete a keresztény zsoltározót arra vezeti, hogy megizlelje annak teljességét, akit maga Krisztus nyilatkoztatott ki nekünk: „Megismertettem velük nevedet és ezután is megismertetem, hogy a szeretet, amellyel szeretsz, bennük legyen, s én is bennük legyek" (Jn 17,26).

Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében

Jézus a hegyi beszédtől kezdve állandóan kinyilvánítja, hogy nem megsemmisíteni, hanem beteljesíteni jött (vö. Mt 5,17). A zsoltárokat nekünk előimádkozta, s ő a mi előénekesünk. Isten nevének, neveinek gyöngéd szeretete jellemző rá, annál is inkább, mert a jó hír utolsó szava, amit ő hoz, az Atyának neve. Ez a név elválaszthatatlan az ő nevétől és a Lélek nevétől, aki képessé tesz bennünket, hogy azt kiejtsük. A három isteni Személy misztériuma egyetlen Istent nevez meg, miközben föltár három nevet.

Az Egyház liturgiája átveszi az Ószövetség eme nagy imádságát, amely a zsolozsma lényegi eleme marad, ám szentháromságos dicsőítés tagolja, hozzáadva a Dicséretekhez (innen van a zsoltárok könyvének héber neve: Tehillim) a maga sajátos távlatát, dimenzióját. Így minden zsoltár a Szentháromság dicsőítésével fejeződik be: „Dicsőség az Atyának és a Fiúnak és a Szentléleknek, miképppen kezdetben vala, most és mindenkor és mindörökkön örökké. Ámen."

A mise csúcspontján hangzik föl a Szentháromság dicsőítése: „Őáltala, ővele és őbenne a tied, mindenható Atyaisten a Szentlélekkel egységben, minden tisztelet és dicsőség, mindörökkön örökké. Ámen." Pontosítani kell azonban, hogy az isteni Személyek örök rendje és az Atya (a Fiú és a Lélek által történt) kinyilatkoztatásának

üdvrendje szerint az egész keresztény liturgia lényegileg az Atya felé irányul.

Valamennyi prefáció, amely a bevezető párbeszéd után elkezdi az eucharisztikus imádságot, az Atyához intéződik, amint azt a megszokott formák mutatták: „Mert valóban méltó és igazságos mindig és mindenütt dcsőíteni téged és hálát adni neked, szentséges Atya, mindenható örök Isten, Krisztus, a mi Urunk által". Érdemes megjegyezni, a teremtmények felől felhangzó jelzők miként sorakoznak egymás után: szent, örök, mindenható. Az eucharisztikus imádságok egésze nem más, mint egy hatalmas fohászkodás az Atyához. „Végtelenül jóságos Atya" – kezdődik a római kánon; a második eucharisztikus imádság pedig, miután a „szentséges Atyát" megszólította, őt megénekli, mint „minden szentség forrását". A negyedik eucharisztikus imádság ehhez hasonlóan szólítja meg a „szentséges Atyát" nemcsak a prefációban, hanem még kétszer, a *Sanctus* és az alapítás elbeszélése között.

A *Per ipsum* kezdetű dicsőítés után a Miatyánk énekével az egész közösség járul Isten, az Atya elé, akihez a jegyesével egyesült Egyház, mint a totális Fiú egységes kérése és dicsérete száll. Csak a békéért mondott, valamint a két, áldozásra előkészítő imádság szól az „Úr Jézus Krisztushoz". A pap választ az utóbbi kettő közül és halkan mondja. Pontosítani is kell, hogy későbbi imádságokról van szó, melyek a IX.–XII. század között épültek a mise szövegei közé. A *Veni Creator Spiritus* himnusz vagy a *Veni Sancte Spiritus* szekvencia a Szentlelket hívják segítségül, amint sok-sok himnusz Krisztust az ő misztériumaiban énekli meg, ám az utolsó szakasz, a doxológia mndig elsősorban az Atyához szól. Ugyanígy van a mise könyörgéseivel is: túlnyomó többségük az Atyához intéződik, csupán néhány szólítja meg közvetlenül a Fiút, ám ezek is rendszerint a következő szentháromságos záradékkal végződnek: „Aki élsz és uralkodsz az Atyával és a Szentlélekkel, most és mindörökkön örökké. Ámen".

A liturgia épppen úgy, mint a hozzá szorosan kötődő Szentírás, valójában szeretetteli párbeszéd Isten és az ő népe, a Vőlegény és a menyasszony között: az olvasmányok, a zsoltárok, az énekek és az imádságok visszhangozzák ezt a szövetség-éneket, amelyben Isten megnevezi népét, a nép pedig Isten neveinek litániáját énekli ujjongva. A kinyilatkoztatás végeztével ennek a párbeszédnek új távlat nyílik,

mivel arra kapott felszólítást, hogy csatlakozzon ahhoz a szeretet-párbeszédhez, ami az Atya és a Fiú örökéletét alkotja. Vágy és hívás a jegyesek között, ahol a Lélek is jelen van, mint élő, örök és személyes kapcsolat az Atya és a Fiú között.

A zsoltárok az istengyermekségre hívnak bennünket, mivel ezekben halljuk az Atya hangját, amint Fiának, az elsőszülött testvérnek mondja: „Fiam vagy te, ma szültelek téged" (Zsolt 2,7). Mi pedig az egyetlen Fiúval válaszoljuk: „Én Atyám vagy te, és én Istenem, és üdvösségemnek kősziklája" (Zsolt 88,27). A fogadott fiúk Lelke pedig Krisztussal egybehangoltan mondatja velünk az Egyházban: *Abba, Atya!* (Róm 8,15). Végső soron ez az a név valamennyi, általunk Istennek adott név közül, amelyet valósággal dédelgetni kell (vö. Zsolt 5,12). Nem teszi érvénytelenné, fölöslegessé a többi nevet, mert mi Istent továbbra is Urunknak, Dicsőségünknek, Örömünknek, Szikla-várunknak nevezzük. Nem fordít el bennünket Jézus nevének állandó segítségül-hívásától, mivel a Lélek ihletésére az ő Nevében (vö. Jn 14,13.14.26; 15,16; 16,23.24.26) tudjuk mondani: „Mi Atyánk, aki a mennyekben vagy, szenteltessék meg a te *Neved*!"

Fordította: Török József

Lucjan BALTER

Jézus, az irgalmasság mestere

Jézusról, az irgalmasság mesteréről szóló fejtegetésünk élére Szent Maximilian Kolbe mély értelmű teológiai utalása kívánkozik. Ez a lengyel vértanú, akit néhány évvel ezelőtt II. János Pál pápa avatott szentté, nagy tisztelője volt a Szeplőtelen Szűznek. Mária üdvtörténeti szerepét hangsúlyozandó, egyebek között az alábbi gondolatmenetet vázolta fel: Az Ószövetség korában Isten sokszor és sokféle módon szólt az emberekhez a próféták által (vö. Zsid 1,1). Mégis, amint János apostol tanúsítja, „Istent soha nem látta senki". Csakis „az egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölén van" (Jn 1,18). Amíg Krisztus el nem jött a világba, az ember nem ismerte a Szentháromság titkát. Nem ismerte az Atyaistent sem, bár az isteni kinyilatkoztatás eseménye már megkezdődött. Csak Krisztus, a megtestesült Ige nyilatkoztatta ki teljesen az embereknek Isten titkát: ő ismertette meg velünk a mennyei Atyát. De maga Isten Fia kiüresítette önmagát, magára vette az ember állapotát, és „olyan lett, mint egy ember" (Fil 2,7). Noha annak idején, az utolsó vacsorán Fülöpnek, aki arra kérte: „Uram, mutasd meg nekünk az Atyát" (Jn 14,8), ezt válaszolta: „Aki engem látott, az Atyát is látta" (Jn 14,9); mégis, mivel önként kiüresítette önmagát, őt sem értették meg és nem hallgatták meg teljesen. Ezért ígérte meg az utolsó vacsora termében összegyűlt apostolainak, hogy elküldi nekik a Szentlelket, aki majd tanúságot tesz róla, felmagasztalja és megdicsőíti őt (vö. Jn 15, 26; 16,14). És valóban, az apostolok szeme csak a Szentlélek leszállásakor nyílt meg. Ekkor értették meg végre, ki volt számukra Krisztus. Elmondhatjuk tehát: ahogyan Krisztus megmutatja az embereknek a mennyei Atya arcát, úgy a Szentlélek is kinyilatkoztatja Krisztust. De ki mutatja meg a világnak Isten Lelkének igazi arcát, mely a lángnyelvek vagy a galamb külső színe alatt rejtve marad akkor is, amikor kinyilatkoztatja magát az embereknek? Ez Szent Maximilian kérdése. Válasza pedig így hangzik: csak

egy ember teheti ezt meg, akit a Lélek teljesen átjár, aki olyan szorosan egyesült vele, annyira megszentelődött és lelkivé vált, hogy áttetsző lett, és így magának a Szentléleknek a fénye ragyog rajta. Krisztus, az Istenember után csak egyetlen személy van, akiből a Szentlélek sugárzik: Mária, Isten Fiának anyja, a Szeplőtelen Fogantatás.[1]

Elfogadva Szent Maximilian eszmefuttatásának végső konklúzióját Máriáról, aki az embernek megmutatja a Szentháromság harmadik személyének, vagyis a Szentléleknek valódi arcát; megjegyezhetjük, hogy ez a következtetés nagyszerű kiindulópont lehetne egy újabb eszmélődéshez Máriának, mint az irgalmasság anyjának titkáról. Álljunk meg azonban Kolbe atya gondolatmenetének bevezető mondatainál. Ezek középpontjában az a szempont áll, hogy csak Krisztus nyilatkoztatja ki az embereknek az Atyaisten titkát, a „végtelenül irgalmas Istenét" (Ef 2,4). Egyébként ez a gondolat kiindulópontja és uralkodó motívuma lett II. János Pál pápa nagy üzenetének, az Isten irgalmasságáról szóló enciklikának.[2]

A II. Vatikáni Zsinat világos tanítása szerint Jézus Krisztus az isteni Kinyilatkoztatás és az élő Evangélium. A Zsinat tanítása szerint ő „fejezi be és teszi tökéletessé... a kinyilatkoztatást már a puszta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival és tetteivel, a csodajelekkel, főleg azonban halálával és halálából való dicsőséges föltámadásával, végül pedig az Igazság Lelkének elküldésével. Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten" (*Dei Verbum* 4). Eszerint a zsinati felfogás szerint az „írott" ige, a Szentírás csupán azt fejezi ki, hogyan értették Jézus Krisztust kortársai, akik közvetett vagy közvetlen tanúi voltak, és a Szentlélekkel eltelve átadták a következő generációnak azt, amit ők maguk láttak és hallottak, amit szemléltek és amit kezükkel tapintottak (vö. 1Jn 1,1). Az „írott" Evangélium olyannak mutatja Jézust, amilyennek tanítványai látták, hallották és szemlélték.

---

1 Vö. H. M. Manteau-Bonamy, La doctrine mariale du Pére Kolbe, Paris 1975, 37.

2 Magyarul: II. János Pál pápa Dives in misericordia kezdetű enciklikája (Pápai megnyilatkozások III), Budapest 1981 (a fejezetek számozásában teljesen eltér a latin eredetitől, ezért a nemzetközi irodalomban szokásos módszer szerint idézett helyek benne csak az egész szöveg elolvasásával találhatók meg).

De megláttatja a következő nemzedékekkel is Jézust, mint Isten eleven Kinyilatkoztatását.

„Az apostolok – állapítja meg a II. Vatikáni Zsinat – püspököket hagytak hátra utódaikul és nekik adták át saját tanítói helyüket, hogy az Evangélium az Egyházban mindig sértetlenül és elevenen megmaradjon. Ez a szenthagyomány, valamint az ó- és újszövetségi Szentírás mintegy az a tükör, amelyben a földön a vándorló Egyház szemléli Istent, akitől *mindent kap" (Dei Verbum 7)*. Más szóval, Krisztus mint Isten élő Kinyilatkoztatása mindig jelen van Egyházában (vö. *Sacrosanctum Concilium 7)*: ő maga beszél, ő az, aki minden pillanatban megszentel és megment.

Krisztus tevékenysége és cselekedetei

A II. Vatikáni Zsinatnak az isteni kinyilatkoztatásról szóló állításaiból az következik, hogy Isten kinyilatkoztató szava és tettei között igen szoros kapcsolat van: a szavak magyarázzák a tettek és jelek értelmét, a tettek viszont megvilágítják és megerősítik a szavak igazságát. Ám a kinyilatkoztatásról szólva a Zsinat Isten műveit és tetteit hangsúlyozza és világosan kiemeli, hogy Jézus Krisztus ennek a kinyilatkoztatásnak a teljessége és a csúcspontja. Benne, mint II. János Pál pápa megállapítja, Szent Pál gondolatmenetét követve (Róm 1,20)[3], Isten láthatatlan tökéletességei, vagyis örök ereje és isteni mivolta szellemileg szemlélhetők. Mindezen tökéletességek közül, melyeket Jézus „megtestesített", az első helyen – szinte teljes biztonsággal mondhatjuk – az irgalom jelenik meg, aszerint, amit II. János Pál pápa is habozás nélkül kimondott enciklikájában: „bizonyos értelemben ő maga az irgalom" (DM 2). Éppen ő az, „aki magában hordozza az irgalom legteljesebb kinyilatkoztatását, azét a szeretetét, mely erősebb a halálnál, erősebb a bűnnél és minden rossznál, azét a szeretetét, mely felemeli az embert mélységes zuhanásaiból és megszabadítja a legnagyobb fenyegetésektől" (DM 15). Aki tehát Krisztusra tekint, lehetetlen, hogy ne lássa rajta az irgalmat; annak számára pedig, „aki azt benne

3 II. János Pál, Enc. *Dives in misericordia* 2. A továbbiakban: DM.

megtalálja, Isten különösen is láthatóvá válik mint végtelenül irgalmas Atya (Ef 2,4)" (DM 2).

A II. Vatikáni Zsinat gondolatait követve világítja meg II. János Pál pápa Jézus magatartásának és tetteinek szerepét az Atya irgalmassága titkának kinyilatkoztatásában. Világos, hogy Krisztus nemcsak beszél Isten irgalmasságáról, nemcsak „hasonlatok és példabeszédek segítségével magyarázza, hanem mindenekelőtt személyesen megtestesíti azt" (DM 2). Azok számára, akik körülveszik, akik tetteit szemlélik és figyelmesen hallgatják szavait – ehhez a körhöz, mint a pápa megállapítja, elsősorban a lélekben szegények, a szabadságtól megfosztottak, a vakok, az elnyomottak, az igazságtalanságot szenvedők és főként a bűnösök tartoznak – „a Messiás különösen is tisztán kivehető jelévé válik Istennek, aki a Szeretet. Az Atya jelévé válik. Ebben a látható jelben, akárcsak az akkori emberek, a mai emberek is megláthatják az Atyát" (uo.). II. János Pál különösen hangsúlyozza, hogy Krisztus „mindenekelőtt életstílusával és tetteivel kinyilatkoztatta, hogyan van jelen a szeretet a világban, amelyben élünk" (uo.). Arról a tevékeny szeretetről van szó, mely az ember és problémái felé fordul, mely átfog mindent, ami emberi, és amely különösen is érzékeny az igazságtalanságra, a szegénységre, a törékenységre és a nyomorúságra. Röviden szólva: olyan szeretetet látunk itt, melyet a Biblia nyelvén „irgalmasságnak" hívnak.

Az az igazság, hogy Isten „irgalomban gazdag" – II. János Pál szerint – nem annyira Krisztus tanításának témája, mint inkább olyan valóság, melyet földi élete során megjelenített számunkra (vö. uo.). Jézus csakis azáltal teszi az irgalmasságot igehirdetésének egyik főtémájává, hogy személyében szeretetnek és irgalmasságnak mutatja be Istent (uo.). Ugyanakkor II. János Pállal szólva azt is ki kell jelentenünk, hogy Krisztus az emberek számára maga válik „a többiek iránti irgalmas szeretet mintájává, és így még inkább tetteivel, mintsem szavaival hirdeti az irgalmasságra való felhívást, mely az Evangélium étoszának egyik lényeges összetevője" (uo.). Ebből pedig az következik, hogy csakis az irgalmasok találhatnak irgalomra.

Isten irgalmassága kinyilatkoztatásának csúcspontja kétségtelenül Krisztus szenvedése és halála. A Megváltót az emberek elfogják, igazságtalanul vádolják és elítélik, kigúnyolják, arcul ütik, megostorozzák, tövissel koronázzák, majd keresztre szögezik. Mindezt méltóság-

gal, az Atya akaratának való engedelmességgel és a hóhérok iránti megbocsátással fogadja. II. János Pál pápa az üdvösség története eseményeinek ebben a sorában egy bizonyos paradoxont fedez fel, és azt állítja, hogy ezek „alapvető változást hoznak az isteni szeretet és irgalom kinyilatkoztatásának egész folyamatába, mely Krisztus messiási küldetésének keretében bontakozik ki" (DM 7). Hiszen Jézus maga, aki mindenkinek jót tett, és meggyógyított minden betegséget és bajt (vö. ApCsel 01, 38; Mk 9,35), most úgy tűnik, „maga szorul a legnagyobb irgalomra, és maga hivatkozik az irgalomra": különösen is megérdemli „az emberek irgalmát az, aki jót tett, de nem lel irgalomra. Még azok sem tudják őt megvédeni és az elnyomók kezéből kiragadni, akik a legközelebb állnak hozzá" (uo.). Világosan látszik tehát, hogy az ember megváltása, mely Krisztus megváltó halála és feltámadása révén valósult meg, „magában hordozza a legteljesebb irgalmasság kinyilatkoztatását" (uo.)[4]. Krisztus keresztje egyszersmind annak az irgalomnak a „radikális kinyilatkoztatása", ami valójában a szeretet. A szeretet pedig „szembefordul azzal, ami a rossz gyökere az ember történelmében: a bűnnel és a halállal" (DM 8). Isten végtelen irgalmassága éppen a Kálvárián Krisztus keresztje révén konkretizálódik és mutatkozik meg az emberek előtt.

Ebben a perspektívában Krisztus feltámadása az a jel, „mely megkoronázza az irgalmas szeretet egész kinyilatkoztatását a rossznak alávetett világban", és előre hirdeti az új eszkatológikus valóságot: „az új eget és új földet" (ApCsel 21,1), amelyben „az irgalmasság mint szeretet jelenik meg, míg az időhöz kötöttségben, az emberi történelemben... a szeretetnek kell elsősorban irgalmasságként megmutatkoznia és megvalósulnia" (DM 8). II. János Pál pápával azt is elmondhatjuk, hogy „feltámadásában Krisztus az irgalmas szeretet Istenét nyilatkoztatta ki, mivel elfogadta a keresztet, mint a feltámadás útját" és „mivel feltámadásában saját magán próbálta ki radikálisan az irgalmat, vagyis az Atya szeretetét, mely erősebb, mint a halál" (uo.). Ezért nem meglepő, hogy messiási küldetésének végén, sőt bizonyos értelemben már annak befejezte után, maga Krisztus „mint az irgalom

4 Vö. A. Blawat, Kontemplacija Milosierdzia Bozego w Mysterium Paschale, in Communio 1 (1981) nr. 1-2, 101 kk. (lengyel kiadás)

kimeríthetetlen forrása nyilatkoztatja ki magát", és hogy „a föltámadt Krisztus az irgalmasság végső megtestesülése" (uo.).[5]

Magyarázó szavak

Igen gyakran maga Krisztus szóban is megmagyarázza viselkedését, tetteit, melyek az emberek előtt az Atya kimeríthetetlen irgalmának titkát tárják föl. Hol közvetlenül, hol példabeszédekben érteti meg hallgatóival, hogy ki a mennyei Atya, milyen nagy és határtalan az irgalmassága. Az evangélisták sok olyan példabeszédet közölnek, melyek különböző szempontokból mutatják be Isten irgalmasságának igazságát. II.János Pál ezek egyikét különösen is elemzi, nevezetesen a tékozló fiúról szóló példabeszédet, aki „halott volt, de újra él, elveszett, de ismét megkerült" (Lk 15,24). Csakugyan, ez a példabeszéd, bár kifejezetten nem találjuk benne az irgalmasság szót, világosan kijelenti – a pápa szerint –, hogy mi a mennyei Atya irgalmassága.[6]

Ebben a példabeszédben Krisztus olyan édesapáról beszél, aki, mihelyt fiát meglátta hazatérőben, „megesett rajta a szive. Eléje sietett, a nyakába borult és megcsókolta" (Lk 15,20). Így megmutatta fiának az irgalmasságot, mely – mint II. János Pál találóan megjegyzi – annak a szeretetnek a jelét viseli magán, melyet az Újszövetség *agapé*nak nevez. Azt a szeretetet látjuk itt, mely „képes lehajolni minden tékozló fiúhoz, minden emberi nyomorúsághoz, és főként minden erkölcsi nyomorúsághoz, bűnhöz" (DM 6). A mennyei Atyának ezt a szeretetét kinyilatkoztatva Krisztus világosan értésünkre adja, hogy az ilyen értelemben vett szeretet valóban jelen van világunkban, és különösen is ott mutatkozik meg, ahol feltűnik a szenvedés, a betegség, az igaz-

5 Vö. W. Granat, Milosierdzie Boze eschatologiozne, in: Communio 1 (1981) nr. 1-2, 123-133.

6 Vö. J. Lach, Przypowiesc o synu marnotrawnym – obrazem milosierdzia ucielesniajacego sprawiedeliwosc, in: Communio 1 (1981) nr. 1–2, 87–97; A. Jankowski, Przypowiesc o synu marnotrawnym w interpretacij encykliki „Dives in misericordia", in Encyklika Ojca Swietego Jana Pawla II „O Bozym Milosierdziu. Dives in misericordia". Tekst i komentarz, Krakow 1981, 110–116.

ságtalanság, a korlátozottság, a gyengeség, főként pedig az emberi bűn.

Ugyanebben a példabeszédben Krisztus csodálatos kapcsolatra mutat rá az irgalom és az igazságosság között. Olyan kérdés ez, melyre más alkalmakkor is kitért.[7] Arról van tehát szó, hogy „az irgalom különbözik az igazságosságtól, de nem ellenkezik vele", és hogy „a szeretet úgyszólván meghatározza az igazságosságot, és végülis az igazságosság a szeretetet szolgálja" (DM 4). A példabeszédből világosan kitűnik, hogy „a szeretet irgalmassággá válik, mikor át kell lépni az igazságosság pontos szabályát, mely precíz és így gyakran túl szűk" (DM 5). Ebben az összefüggésben „az irgalom a szeretet sajátos hatalmát jelenti, mely erősebb, mint a bűn és a nép hűtlensége" (DM 4). Ha pedig így van, akkor az igazi irgalom „az igazságosság legmélyebb forrása" (DM 14).[8] Ha ugyanis ez utóbbi önmagában csak arra képes, hogy az emberek között döntsön és a javakat „egyenlő mérték szerint" ossza el, a szeretet „és csakis a szeretet (az a jóságos szeretet is, amit »irgalmasságnak« hívnak) képes visszaadni az embert önmagának" (uo.), megvédeni és megmenteni az emberséget. A valódi irgalmasság – s ez világosan kitűnik a boldogságok szövegéből: „boldogok az irgalmasok, mert nekik is irgalmaznak" (Mt 5,7) – mint „az emberek közötti »egyenlőség« legtökéletesebb megtestesülése", egyszersmind „az igazságosság legtökéletesebb megtestesülésévé" is válik (uo.).[9] A helyesen felfogott irgalmasságban ugyanis a javak nagyszerű cseréje valósul meg: az az ember, aki irgalmasságot gyakorol, egyidejűleg kapja az irgalmat és adja is; azok ugyanis, akik a szeretet ajándékát kapják, egyben irgalmasságot is gyakorolnak jótevőjükkel. De hát reális ez a magatartás? Nem teljesen paradox valósággal állunk itt szemben?

Elemezve azokat a szavakat, melyeket Krisztus a hiteles irgalmasságról mondott, II. János Pál nem habozik előtérbe állítani azok

7 Pl. a szőlőmunkásokról szóló példabeszédben, Mt 20,1–16.

8 Vö. R. Forycki, Milosierdzie nakazem Sprawiedliwosc – Milosc – Milosierdzie – „doskolnalszym wcieleniem sprawiedliwosci" wedlug encykliki Jana Pawla II „Dives in Misericordia", in Uo. 161–169.

9 Vö. A. Feuilet, Dwa aspekty sprawiedliwosci w Kazaniu na Górze, in Communio 1 (1981) nr. 1–2,67–76.

paradox vonásait. Az alapvető nehhézség szerinte az, hogy az emberek az irgalmasságban először is egyenlőtlenséget látnak aközött, aki azt gyakorolja, és aközött, aki elfogadja. Ebből pedig könnyedén arra következtetnek, hogy az irgalom szégyen arra nézve, aki kapja. Krisztus viszont arra utal, hogy más a helyzet, és hogy az irgalmasságban annak az értéknek a közös megtapasztalásáról van szó, ami maga az ember (vö. DM 6): „aki ajándékoz, még nagylelkűbbé válik, mikor egyszersmind megajándékozottnak érzi magát attól, aki adományát elfogadja; az viszont, aki képes azzal az öntudattal elfogadni, hogy így maga is jót tesz, a maga részéről a személy méltósága nagyszerű ügyét szolgálja, s így hozzájárul az emberek közötti mélyebb egység létrejöttéhez" (DM 14). Ha nem akarjuk kiforgatni Krisztus tanítását, nem foghatjuk fel egyoldalúan az irgalmasságot. Nem tekinthetjük úgy, mint valaki mással tett jótéteményt. A mások javára végzett jótett csak akkor lesz irgalmas szeretetté, mikor végzője mélyen meg lesz győződve arról, hogy a jót cselekedve ugyanígy kapja is a jót (és az irgalmat) attól, aki az ő jótettét elfogadja. Ha hiányzik ez a kétoldalú jelleg, ez a kölcsönös csere, az emberi tettek „még lehetnek az irgalmasság hiteles cselekedetei" (uo.). Mindezt figyelembe véve elmondhatjuk, hogy Krisztus beszédeiben, és főként az irgalmasokról szóló boldogság–mondásban megjelölt út sokkal gazdagabb annál, mint amit általában az irgalmasságról tartani szokás. Az az irgalmasság, melyről Krisztus beszél, a társadalmi rend alapját képezi, mivel „az emberek közti kölcsönös kapcsolatok kialakításának nélkülözhetetlen eleme, a kölcsönös testvériség és minden emberi dolog legmélyebb tiszteletének szellemében" (uo.).[10] Ezért „az irgalmas szeretet teljesen nélkülözhetetlen azok között, akik a legközelebb állnak egymáshoz: a házastársak között, a szülők és gyermekek között, a barátok között, nélkülözhetetlen a nevelésben és a pasztorációban" (uo.).[11]

10 Vö. J. Majka, Milosierdzie jako zasada spoleczna w swietle encykliki „Dives in misericordia", in Encyklika Ojca Swietego..., id., 175–186.

11 Vö. J. Sieg, Encyklika „Dives in misericordia" na tle nauki spolecznej Kosciola, in Uo. 187–199.

A hallgatók magatartása

A II. Vatikáni Zsinat tanítására utalva, mely szerint Krisztus „az Atya titkát és szeretetének misztériumát kinyilatkoztatva teljesen bemutatja az embernek magát az embert" *(Gaudium et spes 22)*, II. János Pál pápa erőteljesen hangsúlyozza, hogy az ember nem értheti meg önmagát Krisztus nélkül.[12] Az emberi életben szorosan összefügg és egymást feltételezi két valóság: Isten ismerete és önmagunk megértése. Ezek egyike sem teljes a másik nélkül. Nem ismerhetjük meg valóságosan magunkat az Istenre vetett tekintet nélkül, vagy Isten tudatunk látóhatáráról történő kizárásával. Ugyanígy Istent sem ismerhetjük meg, ha nem ismerjük és értjük, legalább egy kissé saját magunkat. Ebben az összefüggésben, mint II. János Pál mondja, a II. Vatikáni Zsinat azt tanította, hogy „az ember kifejezése természetének teljes méltóságában nem valósulhat meg... Istenre való utalás nélkül", és hogy „az ember és legmagasabb rendű hivatása Krisztusban mutatkoznak meg az Atya titkának és szeretete misztériumának kinyilatkoztatása révén" (DM 1). Megállapíthatjuk tehát, hogy Krisztus, felmutatva az emberek előtt a mennyei Atya irgalmának titkát, egyben kinyilatkoztatta nekik és megérttette velük emberi mivoltuk mély értelmét is. Valóban nagy „az ember titka, mely a hívők előtt a keresztény kinyilatkoztatás által ragyog fel" – jelenti ki a II. Vatikáni Zsinat *(Gaudium et spes 22)*.

Az emberre és a világban elfoglalt helyére vonatkozó fenti általános megállapításon kívül Krisztus szavaiból és cselekedeteiből, melyek az Atya irgalmának titkát tárják fel az emberek előtt, gyakorlati jellegű következtetések is levonhatók. A legfontosabb kérdés Isten irgalmasságának tisztelete lesz. Ezt a tiszteletet úgy fogjuk fel, mint választ Jézusnak, az irgalmasság Mesterének magatartására. Kétségtelen, hogy II. János Pál azzal a látásmódjával, ahogyan „az irgalom evangéliumát" olvassa, segít sok régóta vitatott probléma megoldásában és az Isten irgalma iránti népi áhitat helyes vezetésében. A pápa nemcsak azt mondja, hogy az Egyház megvallja Isten irgalmát, hogy hirdeti, törekszik gyakorolni és hivatkozik rá (vö. DM 13–15), hanem

12 Vö. Homilia Jana Pawła II na Placu Zwicyestwa w Warszawie, in W pielgrzymce do ojczystej ziemi, Paris 1980, 34.

azt is megjelöli, hogy milyennek kell lennie Isten ezen „tulajdonsága" (attribútuma) iránti helyes tiszteletünknek. Mindenekelőtt az a kérdés merül fel, hogy tisztelhetjük–e az irgalmasságot mint a hármasegy Isten attribútumát, vagy a Jézus Krisztusban „megtestesült" irgalom kultuszára kell szorítkoznunk, azaz az Irgalmas Krisztus (W. Granat atya javaslata)[13], vagy a Legirgalmasabb Megváltó (M. Sopocko atya felvetése)[14] kultuszára.

Faustyna Kowalska nővér feljegyzéseit tanulmányozva (akinek misztikus tapasztalatai lendületet adtak az isteni Irgalom kultusza új formái kifejlődésének Lengyelországban és a világban)[15], az Isten irgalmával kapcsolatban hamar észrevehetjük, hogy sohasem beszél irgalmas vagy legirgalmasabb Megváltóról, hanem mindig „az Úr", „Isten" irgalmasságáról, az „Én" irgalmasságáról vagy a „Te" irgalmasságodról – az egyes helyzeteknek megfelelően. Faustyna nővér írásainak elemzése[16] arra a teológiailag teljesen helyes következtetésre vezet, hogy Isten irgalma kultuszának tárgya maga az Irgalom, mely magában foglalja (bár esetenként egyediségükben) a következő három dimenziót: kezdetben és kiindulópontként az Irgalom úgy jelenik meg, mint „Isten legnagyobb attribútuma", azután mint maga a „megtestesült" Irgalom Krisztusban, aki „a megtestesült Irgalmasság", végül pedig mint a Krisztus által földi életében és dicsőségében megvalósított Irgalom. II. János Pál pápa fent idézett és részben elemzett szavai Krisztusról – „megtestesíti és megszemélyesíti" Isten irgalmasságát – úgy tűnik, bizonyos értelemben alátámasztják az

13 Vö. W. Granat, Podstawy teologiczne kultu Chrystusa Milosiernego, in L. Balter (ed.), „... bo Jego Milosierdzie na wieki," Poznan 1972, 127–130; Ua., Chrystus – Apostol Milosci Milosiernej, in L. Balter (ed.), Powolanie do apostolstwa, Poznan 1975, 114–122.

14 Vö. M. Sopocko – J. Chrosciechowski, Lord, have mercy on us. On promoting the public an private worship of the Most Merciful Saviour and imploring his mercy upon mankind, Hereford 1969; M. Sopocko, O swieto Najmilosierniejszego Zbawiciela, Poznan 1947; Ua., The Mercy of God in his Works, IV, Hereford 1972.

15 Erről lásd M. Winowska, Droit à la Miséricorde, Paris 1958.

16 Vö. L. Balter, Teologiczno–pastoralne uzasadnienie kultu oraz swieta Milosierdzia Bozego, in Coll. Theol. 51 (1981), II, 35 kk; Ua., Wolanie Kosciola naszych czasow, in Communio 1 (1981) nr. 1–2, 40 k; W. Kwiecinska–Szkadlubowicz, Swieto Milosierdzia Bozego czy Najmilosierniejszego Zbawiciela?, in L. Balter (ed.), Wobec tajemnicy Bozego Milosierdzia, Poznan 1991, 225–232.

irgalmasság fenti felosztását: 1) a hármasegy Isten irgalmasságára; 2) a Krisztusban megtestesült és megnyilatkozott irgalmasságra; 3) a Krisztus tetteiben és műveiben kinyilatkoztatott irgalmasságra. Kétségtelen, hogy Krisztus, aki megtestesíti és kinyilatkoztatja az embereknek Isten irgalmasságát, a legnagyobb tiszteletre méltó. Felmerül azonban a kérdés, hogy ennek a hatalmas isteni misztériumnak a tisztelete, mely az Irgalmas Megváltó által kinyilatkoztatást nyert és megtestesült, szükségképpen csakis Krisztus személyére és művére kell-e, hogy szorítkozzék, és így csakis az Irgalmas Krisztus kultusza legyen, vagy magában foglalhatja és magában is kell foglalnia Isten Irgalmassága titkának mind a három dimenzióját. A válasz a fenti meggondolások fényében már nem lehet túl nehéz.

Krisztus csak az Atya titkát nyilatkoztatja ki, aki „irgalomban gazdag". Az Atyától a világba jön, hogy elvégezze az üdvözítés rábízott művét, majd visszatér az Atyához. Mindent az Atyától kap (vö. Mt 11,27), de mindent – megsokszorozva – vissza is ad az Atyának (vö. Lk 23,46). Ő az igazi és egyetlen „közvetítő Isten és emberek között" (1Tim 2,5). Kisajátíthatná hát az Irgalmas Atyának járó imádást? Vagy más szóval: abból a tényből, hogy Krisztus kinyilatkoztatta nekünk Isten irgalmasságának titkát, az következnék, hogy nem tisztelhetjük e titkot önmagában, csak abban, aki azt nyilatkoztatja?

Ha figyelembe vesszük Isten Krisztusban kinyilatkoztatott Irgalma titkának fenti három dimenzióját, azt kell mondanunk, hogy az „Isten Irgalmassága" elnevezést teljesen helyesen használják legalább a fenti felosztás szerinti első két tipusra: hiszen mindig magának Istennek az irgalmasságáról van szó, melyet kinyilatkoztatott a világnak. Egyébként az első dimenzió benne rejlik a másodikban, mivel Isten, „aki elérhetetlen világosságban lakik" (1Tim 6,16), Krisztusban és Őáltala különösen láthatóvá válik irgalmasságában: „A kinyilatkoztatás és a hit arra tanít, hogy ne csak általában elmélkedjünk Isten mint »az Irgalmasság Atyja« titkáról, hanem folyamodjunk is ehhez az Irgalomhoz Krisztus nevében és Vele egyesülve" (DM 2). Csak a külön kezelt harmadik dimenzió (vagyis Jézus cselekedetei és művei) kelthet némi kétséget, ha Isten Irgalmassága kultuszának tárgyául állítjuk. Ha azonban figyelembe vesszük II. János Pál pápa szavait az irgalmasságról, mely az igaz szeretet alakját ölti, és amely akkor mutatkozik meg teljesen, „amikor újra értékessé teszi, felemeli és valami jó forrásává

változtatja a világban és az emberben létező rossz minden formáját" (DM 6), könnyebben megérthetjük, hogy Krisztus tettei és művei is, miközben kinyilatkoztatják az embereknek az irgalmas Atya titkát, szorosan összekapcsolódnak Krisztussal magával, irgalmasságával, és így rájuk is vonatkozhat az „Isten Irgalmassága" közös neve.

Hozzá kell még fűznünk mindehhez, hogy e két utóbbi dimenzió, vagyis Krisztus önmagában és műveiben szemlélve, felfedik az első dimenzió, vagyis az Atyaisten Irgalmassága sajátos természetét. Egyidejűleg rámutatnak a kölcsönösség szükségességére is: „Isten különösen is kinyilatkoztatja irgalmasságát, mikor az embert »irgalomra« szólítja fel saját fia iránt" – állítja kifejezetten II. János Pál (DM 8). Megvilágítja, hogy a megfeszített Krisztus „kopogtat" az emberi szív ajtaján megható és megrendítő tekintetével, hogy így kiváltsa az emberből, szabadságának csorbítása nélkül, „azt a szeretetet, mely nemcsak szolidaritás a szenvedő Emberfiával, hanem valamiképpen »irgalmasság« is, melyet az örök Atya Fia iránt tanúsítunk" (uo.). Isten irgalmasságának hiteles és igaz kultusza ebben a távlatban nem csupán felszólításként jelenik meg ennek az irgalmasságnak a magasztalására, hanem úgy is, mint annak megtestesítése a mindennapi életben, magának Krisztusnak a szavai szerint: „Nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: Uram, Uram. Csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akaratát" (Mt 7,21). „Boldogok az irgalmasok, mert majd nekik is irgalmaznak" (Mt 5,7).

Fordította: Erdő Péter

Ignace de La POTTERIE S. I.

Szentírás olvasás „Lélekben"

(Lehet ma a Bibliát az Atyák értelmezési módszerével olvasni?)

A *Concilium* folyóirat az ökumenizmus témakörének keretében 1980-ban egy teljes számot szentelt az igen vitatott és különösen kényes kérdésnek: „A Biblia az értelmezések keresztüzében".[1] Az első cikk címe indításként ezt a kérdést tette fel: „Túlhaladott-e a történet–kritikai módszer?" A válasz természetesen nemleges volt. A cím kérdő jellege ellenére a cikk (protestáns) szerzője teljesen elhallgatta azt a tagadhatatlan tényt, hogy húsz éve egyre szaporodnak a kritikák az említett módszer érvényességével szemben. Különben a folyóirat e számának többi cikkében bemutatott értelmezési módok sokfélesége világosan mutatja, hogy a Szentírás értelmezéséhez a történet-kritika monopóliuma egymagában már nem elégséges. Elég idézni két sokatmondó címet, hogy megmutassuk, milyen bizonytalan helyzetben van a jelenkori exegézis. F. Refoulé 1974-ben publikált egy tanulmányt, melyben az exegézis helyzetét értékelte: *L'exégèse en question* (A megkérdőjelezett exegézis);[2] a következő évben pedig F. Dreyfus egy cikkben, melynek nagy visszhangja volt, szembeállította a Sorbonne exegézisét az Egyház exegézisével.[3]

Fontos jól emlékezetbe idéznünk: A hívő embernek mindig az Egyház exegézise a Szentírás hiteles értelmezése és ez így lesz a jövőben is. Ezzel kapcsolatban egy jelentős tényre fel kell hívnunk a figyelmet: a *Concilium* folyóirat ezt a fajta exegézist leegyszerűsített

---

1 Concilium 16/1980/ n. 158.

2 F. REFOULÉ, *L'exégèse en question,* in: Le Supplément 111 (1974) 391–423.

3 F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise,* in: Revue Biblique 82 (1975) 321–359.

módon mutatja be és csak a „vitatott kérdések" között nyer említést: a szerző kritikusnak mutatkozik az Egyház tekintélyét illetően a Szentírás értelmezésében (ez még a felvilágosodás jellemző magatartása) és egyáltalán semmit sem mond a keresztény és egyházi exegézis sajátos jellegzetességéről. Azért, hogy helyesen értékelhessük a nézőpontok ellentmondásait, emlékezzünk arra, amit az Egyház nagy teológusa, J. A. Moehler olyan világosan megfogalmazott az ezernyolcszázas évek elején:

> „A Szentírást *Lélek szerint* kell értelmezni, mert a Lélek műve; ez a Lélek *Jézus Egyháza*, mely az Írást nekünk adta, az Egyház, mely napjainkig őrzi tökéletes folytonosságát; azt, ami az Egyháznak ellentmond, tévesnek kell tartani (...). Az Írás spirituális értelmezése azt jelenti, hogy nem lehet benne semmi olyat találni, ami ellentétben lenne az Egyház meggyőződésével (...). A Szentírásnak az Egyház tanítása szerinti magyarázata soha nem jelentett akadályt az exegétáknak."[4]

Ebben a tanulmányban összefoglaljuk az exegézis történetének lényeges mozzanatait. Célunk az, hogy megmutassuk: az ókori patrisztikus és a középkori *traditio* mindig azt állította, hogy a keresztény exegézis végső célja a Szentírás „Lélekben" olvasása, azaz a „spirituális megértés" elérése. Ezután kimutatjuk, hogy ez az egyensúly a modern kor elején megtört. Az össszefoglalásban pedig rámutatunk arra, milyen irányba tartanak a mai törekvések, hogy a keresztény szintézis egy kritikusabb alapra visszakerüljön.

I. A patrisztikus és a középkori szintézis

H. de Lubac munkái, Órigenész Szentírás-értelmezéséről: *Történelem és Lélek* és négy kötete a *Középkori exegézis*-ről (1962–1972) fedezték fel újra „a Szentírás spirituális megértését abban az értelemben, ahogy azt a keresztény századok értették".[5] A spirituális exegézis

4 J. A. MOEHLER, *L'unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1938, 264–65.

5 Vö.: H. de LUBAC, *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Morcelliane, Brescia 1969, 7.

iránti érdeklődés folyamatosan tűnt el az újkorban. Ezért fontos jól megérteni, mi is volt az ókori *traditio* igazi célja.

Az alapelv, mely az atyákat a Biblia olvasásában és értelmezésében vezette, ugyanaz volt, mint az Újszövetség alapelve: „Az egész Írás isteni sugalmazású és hasznos" (*2Tim 3,16*). A Biblia a Lélek műve, a bibliai szerzők emberi szavai az Isten hozzánk intézett szavai. Ezért a Biblia isteni értelmet hordoz, a csupán csak történeti és emberi értelemnél sokkal mélyebb értelmet; ez a Szentírásnak mint Isten szavának az értelme, vagyis az az értelem, melyet a Lélek akart, a spirituális értelem. Órigenész ezt írta a *De principiis* című művében, mely mind a mai napig a patrisztikus exegézis klasszikus műve: „Az Írásokat (a Szentírás könyveit) Isten Lelke működésének hatására állították össze. A (betűknek) a mindennapi értelmükön túl más értelmük is van, mely a többség figyelmét elkerüli. Azért van ez így, mert amit az Írásokban megírtak, az egyszerre bizonyos misztériumok bemutatása és az isteni valóságok képe" (*De principiis I, Praef., 8).* Ezzel a patrisztikus hagyománnyal teljes összhangban egy keleti püspök, N. Edelby a zsinat alatt (1964 október 4-én) a *Dei Verbum* konstitúcióval kapcsolatban ezt a megjegyzést tette: „Nem lehet elválasztani a Szentlélek küldetését a megtestesült Ige küldetésétől (...). A keresztény exegézis végső célja a Szentírás spirituális megértése a feltámadott Krisztus fényében".[6]

Elsősorban a keleti egyház említett képviselőjének a hatására került be a zsinati szövegbe a Biblia keresztény olvasásáról a következő általános norma: „A Szentírást *ugyanabban a Lélekben* kell olvasni és értelmezni, akinek a sugalmazására készült" (*Dei Verbum* n.12). Ahogy a korábban idézett J. A. Moehler megállapította, ez a teológiai elv általánosan elfogadott volt az ókori egyházban. Szent Jeromos például, utalva a galaták közösségének tanbeli eltérésére, ezt írta:[7] „Bárki (...), aki az Írás értelmezésében eltér attól az értelemtől, melyet a Szentlélek akart, akiben az Írást megírták, eretneknek nevezhető akkor is, ha nem távolodik el az Egyháztól" (*In Gal 5,19–21).*

6 *Acta synodalia,* III/4, 306.

7 A Zsinat a *Dei Verbum* előbb idézett szakaszával (n.12) kapcsolatban Szent Jeromosnak éppen erre a szakaszára utal.

Ez a hagyományos elv két kiegészítő szempontot foglal magában: az egyik szubjektív, a másik objektív. A *szubjektív* szempont szerint a Szentírást Lélekben értelmezni csak a hit fényében lehetséges. Órigenész azt mondja, hogy csak az Egyház tudja felfogni az Írást, mert a hitben „az Úrhoz fordul", mert csak az Egyház az, aki előtt „eltűnik a lepel" (vö. *2Kor 3,16*). Az Írás spirituális megértéséhez a hívőnek az Egyház eme megértésében kell részesednie, ugyanis elképzelhetetlen, hogy „egy hitetlen Isten szavát felfoghassa" (*In Luc.* 1). Szent Jeromos egy másik páli szövegre való utalásában azt mondja, hogy Krisztust csak a spirituális ember (vö.: *1Kor 2,15*) tudja felfedezni az isteni szövegekben. Nagy Szent Gergely, a keresztény lelkiélet doktora, hasonló módon fejezi ki magát: „Isten szavait egyáltalán nem lehet megérteni az ő bölcsessége nélkül: aki nem kapta meg Isten Lelkét, az egyáltalán nem tud behatolni Isten szavaiba" (*Moralia XVIII 39,60*).

De az elv *objektív* szempontja se kevésbé fontos: a Szentírást abban a Lélekben olvasni és értelmezni, melyben *megíratott*. A Szentlélek működésére lett a bibliai szöveg Szentírás, Isten szava, mely üdvözítő igazságot *(veritas salutaris)* nyilatkoztat ki nekünk. Ezért van a bibliai szövegnek bensőséges dimenziója, mely a világi írásoknak nincsen, ezért van spirituális értelme, melyet a Lélek jelenléte akart a betűk által. Ez adja a Szentírásnak a mély spiritualitását, melyet annyira csodáltak az egyházatyák. *Mira profunditas eloquiorum tuorum*, kiáltott fel Szent Ágoston a *Vallomások*ban, *mira profunditas, Deus, meus, mira profunditas!* (*Conf. XII. 14,17*: *„Igéid mélysége csodálatos ... csodálatos Uram a mélysége, ez a roppant mélység csodálatos" (Városi I. fordítása*).

Órigenész szerint, „Isten Szavának igazsága a betű felszine mögött van elrejtve" *(In Lev., 1,1)*. Szent Hiláriusz Máté kommentárjában többször biztatja olvasóit, hogy mindig az Evangéliumok belső megértését keressék: *interioris intelligentiae ratio (In Mt 14,3)*: ebben található az Evangélium és az Írás „igazsága". Szent Jeromos is nagyon világosan fogalmaz: „Ne gondoljuk azt, hogy az Evangélium az Írások *szavaiban* van: az *értelemben* található, nem a felszínen, hanem a mondandó *velejében*, nem a szavakban mint látható *levelekben*, hanem a megértésben mint a láthatatlan *gyökérben*" (*In Gal 1,11*). Ezért kell keresni „az Írás igazságát, a lelkét" (uo. 5,13).

Az Atyák gyakran a bibliai történetekben elrejtett misztériumról beszélnek, amikor az Írásnak ezt a bensőségességét magyarázzák. Jákob és Ézsau történetével kapcsolatban Szent Gergely azt mondja, hogy az események megértéséhez a *„történettől a misztériumhoz* kell felemelkedni" *(In Ez. I. 6,3).*

> Egy klasszikussá vált szövegében máshol azt mondja, hogy „a Szentírás felülmúl minden tudományt és mindenféle tanítást, (...) mert egy bizonyos módon *együtt nő* az olvasókkal (...), mert ugyanazzal a szóval, mellyel a történetet elmondja, *feltár egy misztériumot* is, és így oly módon beszél a múltról, hogy azzal a jövőt is előre megmondja, és anélkül, hogy megváltoztatná a történet elmondásának rendjét, ugyanazokkal a szavakkal egyforma módon le tudja írni a már megtörtént eseményeket, és meghirdetni azt, aminek még meg kell történnie" (*Moralia XX 1,1).*
> *Szent Ágoston is hasonló módon jár el például a kánai menyegző történetének kommentálásában (Jn 2,1-11).* „Miután megértettük ezeket az evangéliumi eseményeket, melyek egészen nyilvánvalóak, feltárulnak az összes *misztériumok*, melyek az Úrnak ebben a csodájában el vannak rejtve" (*Tract. in Joh. 9,5*). Azt kell tehát ezért megmagyarázni, hogy mik azok, amik ebben az eseményben az elrejtett *misztériumokra* vonatkoznak, különösképpen azt, hogy mi a rejtett értelme „a vőlegénynek, Jézus anyjának, magának a mennyegzőnek: *in mysterio*" (8,13).

Ezt az értelmet, mely túl megy a betűszerinti értelmezésen, az Atyák általában *allegóriának* hívták (az *allos* és az *agoreuein*-ből = még más dolgot is mondani). Ez a módszer annyira alapvető, hogy M. Simonetti patrisztikus exegézisről írt legújabb könyvének ezt a címet adta: *Lettera e/o allegoria* (Roma 1985). Figyelemre méltó a dialektikus kapcsolat – e/o, és/vagy – a „betű" és „az allegória" között, amely egy bizonyos feszültségre utal. Utalás ez a görög patrisztikus exegézis két nagy iskolája, az alexandriai és az antiochiai iskola közötti eltérésre. Az első (Kelemennel és Órigenésszel) kétségtelenül túlzásokba esett azzal a törekvésével, hogy a bibliai történetek minden kis részletének allegorikus értelmét kereste, de talán még veszélyesebb volt a

hitre nézve az ezzel ellentétes irányzat, az antiochiai iskoláé, mely a hangsúlyt, olykor kizárólagosan, a Biblia betűszerinti és történelmi értelmére helyezte. Idézzük erre vonatkozóan Newman súlyos megállapítását, az allegória és az ortodoxia közötti kapcsolatról:

> „Az antiochiai iskola, mely a betűszerinti értelmezést fogadta el, az eretnekségek fővárosa... volt (vö.: nesztorianizmus); ugyanez történt korábbi időkben is. A zsidók az Írás betűszerinti értelméhez ragaszkodtak és így elvetették az Evangéliumot. A keresztény apologéták az Írás isteni származását az allegorikus értelmezéssel bizonyították (...). Történeti tényként fogható fel, hogy a misztikus értelmezést és az ortodoxiát vagy együtt megtartották, vagy mindkettőt elvetették."[8]

A középkori hagyomány nem tett mást, minthogy a patrisztikus exegézisnek ezeket az alapvető elveit továbbfejlesztette.

A középkori exegézis a címe de Lubac atya korábban már idézett nagy művének. Ez a mű egyértelműen mutatja, hogy a patrisztikus hermeneutika elvei a középkorban szisztematikusabb formát öltenek, ami az Írás négy értelmének sajátos hermeneutikája. A monasztikus hagyomány hosszú évszázadai alatt, Cassianusztól Szent Bernátig, élő maradt az Írás négy értelmének tana, mert az az Atyáktól, sőt magától az Újszövetségtől származó kitűnő elv éltette állandóan, hogy a Lélek jelen van a betűben s ezért az Írást a „Lélekben" kell olvasni és értelmezni.

> Csak egyetlen példát idézünk, Saint-Thierry Vilmosnak, Szent Bernát barátjának egy igen szép szövegét, az *Epistola Aurea*-jából. A szerzeteseknek azt fejtegeti, hogy a *lectio divina*-t „abban a lélekben kell végezniük, melyben az Írásokat összeállították, azaz abban a lélekben kell azokat olvasni és megérteni. Nem hatolsz be addig Pál megértésébe, amíg nem jár át téged az ő lelke a kitartó figyelemmel való olvasás és az arról való, hosszantartó, erőfeszített elmélkedés által. Nem fogod addig felfogni Dávidot, amíg saját tapasztalatoddal nem öltözöl

8 H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967, 362.

bele a zsoltárok érzésvilágába. És így van a többivel is" (*Epist. ad Fratres de monte Dei, 121*).

Ellenvetésként azt lehetne mondani, hogy Szent Jeromostól eltérően a szerző a lélek *(spiritus)* fogalmat pszichológiai értelemben használja, nem a Szentlelket jelöli vele, hanem az emberi lelket (Pálét, az olvasóét, a Biblia értelmezőjét). Vilmos számára azonban, mint ahogy az egész ciszterci misztika számára, az olvasó, az értelmező lelke mély közösségben él Isten Lelkével (vö.: mennyire kihangsúlyozza az 1Kor 6,17 alapján az Úrral való *unitas Spiritus*-t). A Szentírás életrajzírója, az olvasója és értelmezője egyek ugyanabban a lelki tapasztalatban; vagyis a hívőnek magában a Lélekben részesedve kell olvasnia és értelmeznie az Írást.

A Léleknek ez az egysége egyesíti az Írás négy értelmét is. Emlékezzünk a híres verspárra, melyben a középkor az emlékezet számára megörökítette erre vonatkozó tanítását: *Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia.* A Szentírás betű szerinti értelme a történeti eseményeket mondja el, az allegória azt tanítja, mit kell hinni, az erkölcsi értelem megmondja, mit kell tenni, a jelképes értelem pedig azt tanítja, hová törekszünk reményünkkel. A bibliai elbeszélés szószerinti értelme (betűje) a történelem tényeit mondja el. A másik három értelme, az allegória, az erkölcsi értelem (tropologiának is nevezték) és az anagogia (= jelképes értelem) nem más, mint a spirituális értelmezés három szempontjának kibontása három különböző területen. Próbáljuk meg jobban megérteni a négy értelem tana eredetének lényegi célját, és azt, miből származott éltető egysége, mély ihletettsége.

Az *allegória* maga a hit tárgya *(quid credas)*, vagyis a „misztérium" mely a történelemben tárul fel, mert a hívőket nem a külső történések érdeklik, hanem a vallásos jelentőségük. Az Atyák, amint láttuk, gyakran felhasználták a misztériumnak ezt a témáját, azért, hogy megértessék az üdvösségtörténet és az Írás mély értelmét. Ez az alkalmazás megtalálható a középkorban is. Deutz-i Ruppert, a XII. században élt bencés apát, arra buzdít bennünket, hogy az Írásban fedezzük fel a *pretiosissima Christi et Ecclesiae mysteria*-t (Ter 6,43). A keresztény „allegória" a görögök allegóriájától eltérően, nem egy elképzelt történet, nem egy következetes metafóra építmény,

mert a történet maga mindig valós tény marad, azonban nem úgy, mint egy külső esemény elbeszélése, hanem mint az, ami feltárja a bennük elrejtett értelmet. A tények az üdvösséget adó igazságot tartalmazzák és az Írás azt nyilatkoztatja ki. A *sensus moralis* a szövegnek a keresztény ember erkölcsi és vallási életére vonatkozó értelme, ez az Írás értelme a lelki élet és a külső cselekvések számára *(quid agas)*. Az igazi erkölcsi célzatu allegória *(tropologia)* kell, hogy az allegóriából fakadjon és a keresztény ember életében gyökeret verjen. Modern szavakkal kifejezve, az erkölcsnek a hitből kell fakadnia. Így lesz a lelkiség a dogma személyes megélési módja. De Lubac azt mondja, hogy a tropologia Krisztus és az Egyház misztériuma, amennyiben újra megvalósul a hívő lelkében és életében (p. 356). „Így lesz igazán a tropologia spirituális értelemmé" (p. 357). Végezetül az *anagogia* a végcélra, a mennyei és az isteni valóságokra való irányulás *(quo tendas)*. A remény nyitja ezt a lehetőséget az eljövendő életre. Az anagogikus értelem tehát egyszerre az eszkatológia elővételezése is.

Téves lenne azonban a biblikus értelmek többféleségéről beszélni. Valójában csak egyetlen igazi spirituális értelme van az Írásnak, mert csak egy és egyetlen egy misztérium van, melyet az Írás szakaszainak különbözőségében közvetít, mondja Lubac atya. Krisztus misztériuma ez, előre jelezve, vagy a tényekben megjelenve, bensőségessé válva az egyéni lélekben, beteljesedve a dicsőségben (p. 357). Nem fér azonban kétség ahhoz, hogy a XIV. századtól kezdve ez a hagyomány fokozatosan elvesztette életerejét és megmerevedett. A négy értelem tana így mesterséges és terméketlen allegorizálás bonyolult és mechanikus rendszerévé vált. Elkezdődött a hanyatlása. Lassan jelentkeztek a XVI. század új távlatai.

II. A modern kori törés: az exegézis elszakadása

A középkori gondolkodás jellemzője Chenu atya elemzése szerint „a transzcendensre való lényegi ráirányulás, azáltal, hogy minden létezőnek van vallási tényezője. Az üzenet, mely kifejezi a transzcendensre való irányulást, értékesebb volt a magyarázatnál, mely (...) a tudományba vezet. Az üzenet pszichológiai visszafordíthatatlansága,

szimbólikus játékával, a magyarázatban van, mely az értelemtől függ."[9] A modern idők szakítottak a középkornak ezzel a hagyományával. Az emberek csodálkozását a természet titkain és Isten misztériumán felváltotta az egyén öntudata, az én állítása, és az értelem egyeduralma. A szimbólumok és örök lényegek szemlélését helyettesítette a konkrét világ, a történelem és a tudomány iránti szenvedélyes érdeklődés. Ennek következményeként a reneszánsz társadalom egyik lényeges vonását alkotta „a szabadulás vágya az egyházi ellenőrzés minden formájától", észrevételezte G. Gusdorf.[10]

A gondolkodásnak és a kultúrának ez az irányulása az ezerötszázas évektől kezdve szükségképpen ellenhatással volt az exegézisre, azaz a tudományok egyike lett. Az értelmezési módszer ekkor már a történelmi és a racionális módszer volt. A döntő hatást Spinoza tette. Joggal nevezték őt a bibliakritika kezdeményezőjének, a modern exegézis egyik megalapítójának. A spinózai vezéreszme az immanentizmus, mely szerint minden probléma kizárólag az értelem segítségével megoldható. A biblikus tudomány kizárólag filológiaivá és történelmivé válik, minden más távlatot ki kell zárni, tudatlanba véve a transzcendenciára való nyitottságot, megtiltva a hit beleszólását. Ezért, ahogy nemrégen találóan megfogalmazást nyert, a radikálisan kritikus exegézis „módszertanilag ateista" (J. Borella).

Ennek a racionalizmusnak a győzelme a felvilágosodás korában volt, mely minden hagyomány, minden tekintély elutasítását és az értelem teljes önállóságának követelését jelentette. Kant álláspontja szerint „a vallás csak az értelem korlátain belül létezhet". Ebben a helyzetben, természetesen, az Írás spirituális értelme iránti minden érdeklődés megszűnt. Az Atyák kora lehanyatlott, a *traditio*val kapcsolatban a tudományelméleti törés teljessé vált. A reformáció *sola Scriptura* elve is ennek az irányzatnak kedvezett. Az Írás egyetlen értelme, melyet még kerestek, a betűszerinti és történelmi értelem volt.

Milyen a helyzet a XIX. században? Ez az a korszak, amikor a történelmi módszer tökéletesebbé vált. Ám ez volt az ideje a historiz-

9 M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1957, 175.
10 G. GUSDORF, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. II: *Les origines des sciences humaines*, Payot, Paris 1967, 135.

mus növekvő jelentkezésének is. Nagyon találóan B. Croce ezt így határozta meg: „A historizmus annak az állítása, hogy az élet és a valóság történelem, és semmi más mint történelem".[11] A XVII. század racionalizmusa után a történelmi pozitivizmus volt a modern immanentizmus új formája. Ez a historizmus és így a Bibliára vonatkozó történelmi kutatás – mely át volt itatva vele – a hitetlen felvilágosodás terméke volt, amint ezt különböző szerzők mostanában kimutatták (például R. Guardini, H. Urs von Balthasar, H.-G. Gadamer). A historizmus illuziója a következő: azt gondolták, hogy a történet-kritika alkalmazásával, vagyis az evangéliumok rárakodott rétegeinek eltávolításával – amiről azt mondták, hogy a hit bővítette ki ezekkel a történetet és ezért misztikus elemek – felfedezhető a hiteles kereszténység, a történeti Jézus kereszténysége.

Ez erős ellenhatást váltott ki a protestáns teológus, M. Kähler részéről, 1892-ben megjelent híres könyvében.[12] Szerinte meg kell különböztetni az úgynevezett történeti Jézust és a bibliai Krisztust, a történelem igaz, kortárs Krisztusát. Ez a megkülönböztetés azonban nem volt megoldás. H. Urs von Balthasar jegyzi meg, hogy „ezzel végsősoron a protestáns antropológia megnyilvánulása teljessé vált." A hívek számára „valójában tragikus az a kettősség, mely így a történet *(Historie)* és a történelem *(Geschichte)* között támadt".[13] Ez teljes elválasztása a történelem Jézusának és a hit Krisztusának, mely olyan súlyosan befolyásolta a krisztológia bibliai tanulmányozását egészen Bultmannig és a *Formatörténet*ig. Ma ez a törés új formát ölt, amikor bizonyos bibliai események, melyek a kereszténység alapját alkotják (például a szüzi születés, Jézus csodái, a feltámadás), mint a húsvéti hit alkotásai jelennek meg és azt mondják, ez és ez a tény nem történeti, hanem *teologumenon,* azaz a keresztény közösség hitének kifejeződése. Így azonban nem érhető el többé a történeti valóság, Jézus élő és konkrét alakjával nem lehet többé találkozni.

---

11 B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione,* Laterza, Bari 1943, 50.

12 M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* Kaiser, München 1961.

13 H. Urs von BALTHASAR, *Gloria,* vol. I: *La percezione della forma,* Jaca Book, Milano 1971, 501.

Egy ilyen kettőség a történelem és a hit között hasonló a század eleji modernizmus idejének kettőségéhez. A krízist részben az okozta, hogy a teológia eltávolodott az exegézistől. Így született meg a Blondel által a *Történelem és dogma*[14] című műben megfogalmazott probléma, vagyis a keresztény események (üdvtörténet) és a keresztény igazságok (dogmák) közötti kapcsolatnak a problémája. Az elvont teológia, mely eluralkodott, elszakadt a történelemtől. Blondel „külsődlegessé válás"-nak nevezte ezt, mert a teológia közömbösnek mutatkozott az üdvösségtörténet és a kinyilatkoztatás történeti folyamata és konkrétsága iránt. Az ilyen dogmatizmus és teológiai fogalmiság ellen Loisy reakciója kezdetben jogos volt, mert a történeti módszert akarta bevezetni a teológiába. Sajnos az ellenkező végletbe esett, a historizmusba, azaz minden reális történetnek egyedül a történettudományra való visszavezetésére törekedett, a szó technikai és kritikus értelmében.

Az exegézis és a dogmatika így teljesen elkülönültek egymástól. Erre vonatkozóan nagyon fontos emlékeznünk M. Eliadenak, a vallástörténet nemrég elhunyt legnagyobb szakértőjének súlyos szavaira: „A historizmus mint olyan, a kereszténység felbomlásának a terméke. Olyan mértékben tudott kibontakozni, amennyire megszűnt a hit a történeti esemény *történelemtúliságában*".[15] *Néhány oldallal előbb pedig ezt írta: „A zsidó-keresztény vallás eredetisége volt a történelem átformálása teofániává".*[16] *A történeti eseménynek ez az átformálódása szent-történetté elsősorban a megtestesülésben valósult meg, az isteni elrejtőzött az emberiben. Ezért Jézus létének történeti eseménye teljes teofániává vált.*[17]

M. Eliadenak ezek a kifejezései jól megfelelnek annak, amit a *Dei Verbum* zsinati konstitúció tanít (n.2), egyszerűbb szavakkal: Isten a történelemben nyilatkoztatta ki magát (lényegüknél fogva elválaszthatatlan eseményekkel és szavakkal). Ezért lehet alkalmazni itt Szent Gergely már idézett mondását: „ha a hívő fel akarja fedezni a történe-

14 M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Vallecchi, Firenze s.d.
15 M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magicoreligieux*, Gallimard, Paris 1952, 224.
16 Uo. 217.
17 Uo. 223 k.

lemben az üdvösség történetét és az isteni kinyilatkoztatást, a történelemtől fel kell emelkednie a misztériumhoz".

Ez volt a véleménye Lagrange atyának is, aki oly sokat tett azért, hogy a történeti módszert újra elismerjék az Egyházban. Ezt írta 1902-ben: „A hit, melyet megvallunk, a történelmi kinyilatkoztatástól függ, és attól teljesen nem lehet elválasztani".[18] Néhány évvel később azonban, Lukács evangéliumához írt kommentárjának az elején azt vetette papírra, hogy az ő feladata csak az egyszerű nyelvtani értelem keresése. A katolikus exegézis hosszú hanyatlása után a legfontosabb feladat ez volt, egy olyan korszakban, amikor a modernista válság még ott lappangott. Mindenesetre Lagrange atya már akkor számolt azzal, hogy egy további feladat elvégzésére még szükség van. Szeretett volna látni ő maga is egy teológust, aki hitelt ad a kutatásnak, ami azt szolgálja, hogy még jobban behatoljon Isten szavának megértésébe. *„Non omnia possumus omnes"* (p.11). A történeti kutatás és a Szentírás teológiai és sprituális értelmezéseinek ez a további integrálása a mi feladatunk. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a mai kutatás egyre jobban ebbe az irányba halad.

III. A Szentírás spirituális értelmének újra felfedezése felé

Sok jel utal arra, hogy a racionalizmus és a historikus szkepticizmus hosszú időszaka végérvényesen a hanyatlás felé tart, jóllehet a szekularizáció légköre megmarad. Új igények jelentkezése is érzékelhető. Ma, mondja P. Ricoeur, „az értelem prófétáit" keresik. Számot kell vetni ezekkel az igényekkel, hogy megvizsgáljuk, milyen mértékben lehet beszélni ma a Szentírás spirituális értelmének az új keresésérő l.

Ennek a cikknek az elején a *Concilium* folyóirat egyik számára (n. 158) utaltunk: „A Biblia az értelmezések keresztt ü zében". Ez bemutatta például a Biblia materialista, pszichoanalitikus és más típusú olvasási módjait. Mi ezzel szemben egy egészen másfajta horizontot

18 M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament,* Lecoffre, Paris 1903; új kiadása: *La méthode historique. La critique biblique et l'Eglise,* Cerf, Paris 1966, 34.

szeretnénk feltárni, emlékezve arra a mérhetetlen nagy munkára, melyet korunk végzett el és amit továbbra is végez, hogy újra felfedezze és elismerje a patrisztikus és a középkori exegézist. Nem alkalmas a pillanat arra, hogy a hosszú bibliográfiára utaljunk.

Elég itt emlékezetbe idézni a kortárs kultúra három jellemző tényét, melyek három különböző országban valósulnak meg és mutatják a spirituális értelmezés újrafelfedezési mozgalmának a kiterjedtségét. Az első Franciaországban a *Sources chrétiennes* monumentális sorozatának a publikálása, ehhez társulnak De Lubac és sok más teológus munkái, melyek a Biblia patrisztikus olvasási módjával ismertetnek meg, csodálatot keltenek iránta és megízletetik gazdagságát. A második Angliában az oxfordi patrisztikus konferenciák nagy hagyománya (vö.: *Studia Patristica* sorozatát). Végezetül pedig megemlítjük az Olaszország különböző városaiban végzett patrisztikus tanulmányokat, a zsidó és keresztény exegézis történetének tanulmányozására nemrégen létrehozott társaság megalapítását és a *„Parola, Spirito e vita"* című, a Biblia olvasását segítő kötetek a publikálását, melyek minden alkalommal egy nagy biblikus témakört mutatnak be fejlődésének három szakaszában (Ószövetség, Újszövetség és patrisztikus tradíció), azért, hogy újra megteremtsék az egységet a Biblia és az Egyház, a kritikus exegézis és a *traditio* értelmezése között.

Egy másik igen fontos jelenséget elemzett nagyon jól E. Bianchi. A zsinat utáni húsz esztendőben a keresztények újra felfedezik, hogy Isten Szavát kell a központba állítani. Ezt mondja:

> „Kétségbevonhatatlan tény, hogy egy századnyi száműzetés utáni Isten Szava újra megtalálta középponti helyét a katolikus Egyház életében. Minden további nélkül lehet mondani, hogy a keresztény hívők, akik századokon át nem ismerték eléggé és nem olvasták eleget az Írásokat, újra felfedzik az Isten Szavát (...). A II. Vatikáni Zsinat, melyet liturgikus, ökumenikus és biblikus mozgalmak előztek meg és készítették elő, talán még a zsinati atyák szándékán is túlmenve, felerősítette az Isten Szavát és újra hangsúlyozta a Szentírás jelentőségét".[19]

19 E. BIANCHI, *La centralità della Parola di Dio*, in AA. VV., Il Vaticano II e la Chiesa, Paideia, Brescia 1985, 159–187 (vö.: 159).

Ez teszi érthetővé azt a nagy érdeklődést, melyet a biblikus megbeszélések keltenek mindenfelé, azt a fontos szerepet, melyet ma a Szentírás elfoglal a liturgiában, az egyházi mozgalmak és a spirituális központok életében. Különösképpen észrevehető a *lectio divina* újra felfedezése. Egykor a monasztikus szerzeteseknek volt fenntartva, ma egyre inkább gyakorolják papok, különféle szerzetesek, de laikusok is, akik a keresztény igazságot mélyebben akarják megismerni és megérteni. Ez a gyakorlat tökéletesen megfelel a *Dei Verbum* kívánalmának (n. 25).

Ezen a ponton vetődik fel a kérdés, hogy vajon az új igények elégséges visszhangot találnak-e az exegéták körében? A bibliai apostolkodás szintjén kétségtelenül. A kérdés azonban az, hogy a mai törekvéseknek van-e valamilyen hatása az exegéták módszerére? A válasz erre nagyon bizonytalan. Megállapíthatjuk például, hogy P. Toinet az exegézisről szóló legújabb könyvében kijelentette: „szemrehányást kell tenni az exegetikai vagy történelem-kritikai fejtegetés egészének a befejeződéséért"[20] és, hogy hivatalos vélemények szerint „a Biblia és az Egyház közötti kapcsolat megtört". Tegyük fel mi is a kérdést, utalva ennek a cikknek első részére![21] A fent elemzett teológiai elvek által, a Szentírás „Lélekben" való értelmezésének és olvasásának az elve alapján, melyet az ókori *traditio* klasszikussá formált és a II. Vatikáni Zsinat magáévá tett (*Dei Verbum n.12*), lehet-e beszélni arról, hogy az Egyházban ez hatással volt az exegetikai tanulmányokra? Az őszinte és igaz válasz nem lehet más, mint nemleges. A továbbiakban ennek az okát szeretnénk megvizsgálni és keresni azt, hogy mit lehetne tenni a „Szentírás spirituális megértésének megújításáért".[22]

a) Ma elfogadott vélemény, hogy a Szentírás spirituális értelmének a keresése nem része az exegetikai munkának. Ennek oka világos. Az általános meggyőződés szerint ez a fajta kutatás nem elég objektív, azaz nem „tudományos". Ezzel kapcsolatban sürgösen el kell oszlatni

20 P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse,* Fac, Paris 1983, 40.

21 Vö.: a cikk első részével.

22 Ezt a kérdést tárgyalta már H. RIEDLINGER, *Lettera e spirito. La via della intelligenza spirituale della Scrittura nella Chiesa,* in Communio (1976) n. 29, 25–39.

egy súlyos félreértést. Mi ma a tudományos ismeret alaptörvénye? Hallgassuk meg, mit mond erről a kérdés ismert szakértője J. Ladrière: „Ha van valami tanulság, amit a modern tudományok fejlődéséből le lehet vonni (...) akkor az kétség nélkül az, hogy a tudományosság eszméje nem egyetlen modellt követ".[23] Korunkban különböztetni kell a tudomány különböző fajtái között, mert mindegyiknek a „tudományossága" sajátos jellegű. Nos hát, a szellemtudományok között van egy új fajta tudomány, mégpedig az „értelmezési tudományoknak" az a fajtája, mely az „értelem" megismerésével foglalkozik. Ehhez a tudomány-típushoz tartozik az exegézis, melynek sajátos feladata a Szentírás értelmezése, megértése, értelmének bemutatása.

Egy tartós félreértés szerint azonban, mely még a XVIII. és XIX. századi historizmus máig meglévő hatása, az exegézis kizárólag pozitiv, filológiai és történelmi tudomány. Eszerint az exegézis feladata a szövegek eredetének a kutatása, létrejöttüknek a leírása, eredeti értelmüknek a helyreállítása, az eredeti környezetükben. Az „értelmezés" ilyen fajta felfogása ellen irányozta radikális kritikáját H.–G. Gadamer az *Igazság és módszer* című művében: „A kérdés az, hogy az ilyenfajta helyreállítással elérhető-e valójában a mű jelentése (...). Az eredeti körülmények helyreállítása, mint minden másfajta helyreállítás, a sakkozáshoz hasonlító vállalkozásnak bizonyul".[24] Az ilyen típusú módszer eredménye „az értelmezés lehetetlenné tétele",[25] ahogy G. Vattoni jegyzi meg a bevezetésben. El kell tehát ismerni, hogy a jelenlegi exegézisben az irodalomkritika és a történelmi elemzés nagyrészt *kisajátította magának* az értelmezés helyét, mert ezek nem kielégítően foglalkoznak a szövegek *értelmével, a teljes értelmükkel.* Az exegétáknál gyakran a tudományelméleti tudatlanság jelei vehetők észre, ha lehet alkalmazni rájuk egy ismert teológus találó megfogalmazását. Sőt úgy tűnik, hogy olykor mintha még félelmet is éreznének az értelem keresésétől, mert az „értelem" a tárgyon túl megy, a

23 J. LADRIERE, *Postface,* T. TSHIBANGU munkájában, *La théologie comme science au XX^e siècle,* Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa 1980, 229–244 (vö.: 230).

24 G. STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation,* Oxford. Univ. Press, Oxford 1977, 27.

25 G. VATTIMO, *„Introduzione",* in H.–G. GADAMER, *Verità e Metodo,* cit., XI.

valóságon túl van, és ezért előzetes megértést tételez fel, az alany állásfoglalását, választást, egy személyes összetevőt. Mindez része az értelmezésnek. Az exegézis ma szembesül az értelmezés tudományával (hermeneutika), azaz az értelmezés igazi természetének a problémájával, az *értelem* problémájával.

b) Az értelmezés kortárs filozófiája két dolgot tanít nekünk erre vonatkozóan.

Az első, melyet Heidegger elemzett jól (*Sein und Zeit, 32. §), az, hogy különböztetni kell „magyarázat" vagy „bemutatás" (Darstellung)* és *„értelmezés" (Auslegung)* között. Ez utóbbi különbözik az elsőtől, mert valami elrejtettet tár fel, valójában egy valódi kifejtésnek *(Aus-legung)* felel meg. Egy szöveg értelmezése azt jelenti, hogy kifejtjük azt, ami lehetőségileg benne van, amit elrejt, kifejezetté téve a bennfoglaltat. Ezért, ahogy helyesen megfogalmazást nyert, a hermeneutikai tanulság, amit teológusoknak és exegétáknak meg kell tanulni Heideggertől, a következő: a hermeneutika a teológusokat és exegétákat arra szólítja fel, hogy azt keressék, „amit a traditio *nem-gondolt*, amit a Szentírás maga *nem-mondott*" (W. Richardson). Természetesen az, amit a szöveg nem-mondott, nem lehet tárgya közvetlenül filológiai és történelmi kutatásnak. Más fajta olvasást igényel, a betűben elrejtett lélekre *(spiritus)*, a szöveg bensőségességére való figyelést. Megkapó ezeknek a formuláknak a hasonlósága a patrisztikus szóhasználattal a Szentírás értelméről. Szent Hilarius és Nagy Szent Gergely, ahogy már láttuk, az Evangélium olvasójától azt kérik, hogy a *belső érthetőséget* keresse. Órigenész szerint pedig az értelmet „azon túl lehet megtalálni, amit leírtak". Szent Jeromos azt mondja, hogy az értelem nem a felszínen található, hanem a mondandó velejében... „a megértésben, mint láthatatlan gyökérben"... az igazság nem a betűkben található, hanem az Írás *lelkében*. „Gadamer szerint – az *Igazság és módszer* című művének elmélete ez – illuzórikus volna arra gondolni, hogy egy mű „igazsága" egyedül a történeti tudományok „módszerével" elérhető.

Egy másik tanulság, ami a kortárs hermeneutikából levonható, az az, hogy megmutatta a *traditio* fontosságát az értelmezésben, mert épp a *traditio* fejlődésében tárulnak fel a szövegek lehetőségileg adott tartalmai. Már Blondel álláspontja is ez volt a *Történelem és dogma* című művében, melyben leleplezte „a modern exegézis filozófiai hiá-

nyosságait". Korunkban pedig különösen P. Ricoeur és H. G. Gadamer fogalmazták meg ezt a problémát. Ricoeur kimutatta, hogy az értelmezésnek teológiai távlata, jövőre való irányulása van. Gadamer pedig világosan felismerhetővé tette a historizmus naívságát, mely azt gondolta, hogy egy történeti eseményről lehet úgy tárgyalni, mint egy tárgyról. Az emberi cselekedet megértése megköveteli, hogy „hatásának történetét is számba vegyék" (*Wirkungsgeschichte*), sőt ez maga a hatások történetének a része. El lehet tehát mondani G. Steinerrel: „Az értelmezés az, ami megadja a nyelvnek azt az életét, ami által túllép azon a pillanaton és azon a helyen, ahol és amikor kiejtették vagy leírták"[26] Egy egyszerű magyarázat, legyen akár történelmi vagy kritikai, még nem „értelmezés".

Ezt az elvet is lehetne most még illusztrálni az Atyák meglátásaival, különösen Nagy Szent Gergelyéivel. Ő azt hangsúlyozza, hogy Isten szavában erő van, s ezért „az isteni szavak együtt növekszenek azzal, aki azokat olvassa". Növekszik a jelentésük, tehát a megértés is, amit abból a hívek merítenek.[27]

Most már érthetővé válik ennek a cikknek a címe. A hívők a Szentírást „Lélekben" olvassák és értelmezik. Az alcímre adott válasz, melyet kérdés formájában fogalmaztunk meg, megköveteli a Szentírás betűjének és lelkének megkülönböztetését. A szövegnek, mint betűnek a tanulmányozásában magától értetődően nem lehet követni az ókoriak *módszereit*, melyek nagyrészt túlhaladottak, jóllehet újra kellene kezdeni a zsidó vagy a keresztény exegézisnek azt a fajtáját, mely nem választja el a Bibliát a *traditiótól*. De mindenképpen újra meg kellene találni a Biblia patrisztikus olvasási módját, vagyis az Atyák szellemében kellene olvasnunk a Bibliát. Így tette az ókori *traditio*, és ez az, amit ma a II. Vatikáni Zsinat ajánl a *Dei Verbum* 12. pontjában.

A Szentírás spirituális értelmének az újra felfedezéséről van tehát szó. Ez nem jelenti azonban a betűszerinti (szószerinti) értelem mellőzését, hanem az értelem keresését a betűszerinti értelmen belül,

---

26 G. STEINER, *After Babel, Aspects of Language and Translation*, Oxford Univ. Press, Oxford 1977, 27.

27 Vö.: P. C. BORI, *Circolarità e sviluppo nell'interpretazione spirituale: „Divina eloquia cum legente crescunt"* (Gregorio M. In Ez. I, VII, 8), *in Annuali di storia dell'esegesi*, II, Ed. Dehoniane, Bologna 1985, 163–274.

a szöveg áttetsző mivoltában. A cél az, hogy a szöveg belsejébe behatoljunk, úgy értsük meg, hogy *hívőknek* írták *hívők*, akik Istentapasztalásuk szerint részesültek a sugalmazásban".[28] A betűszerinti exegézist el kell mélyíteni, nyitottá kell tenni, gyökeret kell vernie, hogy spirituális értelmezéssé váljék. Az aranyszabályt Szent Pál fogalmazta meg: „A betű öl, a Lélek pedig éltet" (2Kor 3,6), és még korábban Jézus maga: „Hozzátok intézett szavaim lélek és élet" (Jn 6,63).

Fordította: Németh László

28 R. LAURENTIN, *Comment réconcilier l'exegèse et la foi?*, OEIL, Paris 1985, 17.

ANDRÉ FROSSARD

II. JÁNOS PÁL ARCKÉPE

Szent István Társulat

1978. október 16-án délután a Szixtuszi-kápolna kéményéből fölemelkedő fehér füst új pápa megválasztását hirdette. Mintha ágyú füstje szállt volna a kék ég felé: a konklávé szakított az olasz pápák hagyományával, és a vasfüggönyün túlra ment Péter-utódot keresni. A megválasztott, Karol Wojtyla, Krakkó érseke ötvennyolc éves volt.

André Frossard kevéssel ezután, mérhetetlen csodálkozására, meghívást kapott II. János Pál pápától: készítsenek együtt egy könyvet (ami a Szentatya ellen elkövetett merénylet után napvilágot látott). A hatalmas sikerű „Ne féljetek!" magyarul is megjelent, a Szent István Társulat kiadásában. Azóta André Frossard további római tartózkodásai alkalmával újabb kérdéseket tehetett föl illusztris beszélgetőtársának. A pápa számos válasza található meg e könyvben, amely nem életrajz (azokból van bőségesen), sem nem kronológia, hanem igazi portré, arckép. Sok-sok vonásból összeállva hitelesíti azt, amit Szolzsenyicin így mondott: ez a pápa Isten ajándéka.

Jean Guitton

Grichka Bogdanov *Igor Bogdanov*

ISTEN ÉS A TUDOMÁNY

Fordította: Török József
Szent István Társulat

Miért van inkább valami, mint semmi? Miért jelent meg a világmindenség? Honnan? Miként jelent meg az élet? A véletlen vagy a szükségszerűség áll mögötte? Mi a valóság? Milyen kapcsolat van az öntudat és az anyag között? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Jean Guitton francia katolikus filozófus, két fiatal természettudós, a Bodganov-fivérek segítségével. A filozófia és természettudomány képviselőinek párbeszéde nem marad meg a puszta kérdésfeltevésnél, hanem új utat javasol: a metareializmus felé. A tudomány szigora mellett a személyes hangvétel teszi élménnyé e könyvet, melynek megjelenése esemény az európai szellemi életben.

Jean Guitton, a néhai VI. Pál pápa barátja, a Francia Akadémia tagja, Bergson tanítványa, korunk keresztény filozófusainak egyik legkiválóbb képviselője. Igor és Grichka Bogdanov az asztrofizika és az elméleti fizika doktorai, Roland Barthes tanítványai.

Megrendelhető a következő címen:
Communio Alapítvány
1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

Kapható:

A **Szent István Társulat**
könyvüzleteiben

az **Ecclesia**
üzletében:
Budapest, V., Ferenciek tere 4-8.

az **Agapé**
könyvüzletében
Szeged, Alsóváros, Mátyás tér 26.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (University of Notre Dame, P.O. Box 1046, Notre Dame, Indiana 46556 USA) – David L. Schindler (dir.).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

Flamand–holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2°, 28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.).

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

1993. Becket Szent Tamás

I. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Michel SALES
- Ki tudja kiejteni Isten nevét?

Grégoire ROUILLER
- Élet az Ő nevében

Robert Le GALL
- Isten nevei a liturgiában

Lucjan BALTER
- Jézus, az irgalmasság mestere

Ignace de la POTTERIE S. I.
- Szentírás olvasás „Lélekben"

Ára: 80 Ft