

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Istennek adott válasz

Michael Figura

- A hit az üdvösség kezdete

Thomas Söding

- A hit, mint Istennek adott válasz

Leo Scheffczyk

- Hit és vallás

Avery Dulles

- A hit egyházi dimenziója

Ulrich Ruh

- Vallási elképzelések egy
szekularizált társadalomban

Joseph Ratzinger

- Az „új szövetség” az üdvösség
történetében

Joseph Ratzinger

- A hit mai akadályai

Leo Scheffczyk

- A cölibátus, mint a papi lét és
szolgálat formáló ereje

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:

Pápai Lajos, Ternyák Csaba

Bolberitz Pál, Fila Béla, Györffy 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.



Ki ne hallott volna már az alternatív *Credok* divatjáról? Katolikus sajtóorgánumok sietve tették közzé e kötetlen vallomásokat-ömlengéseket, s azok nem egy helyi egyházban bevonultak a szent liturgia során imádkozandók közé. Alternatív *Pater nosterek* is születtek szép számban, hiszen „unalmas minden nap ugyanazt imádkozni” – magyarázta a tanítórendi szerzetes gimnazista híveinek, miután az osztályközösséget átszervezte „igazi” kisközösséggé.

Az első pillanattól kezdve világos volt, hogy az alternatív *Credok* legfőbb szerzőik pökhendi önkinyilatkoztatásai, hacsak nem az újságok vezércikkcímeinek szellemtelen és gyöngye visszatükröződései. Egyre viszont jók voltak: a hit átadása terén amúgy is jelen levő zűrzavart tovább növelték. Ezért vált lehetségessé, hogy magukat még papnak, szerzeteseknek tartó személyek „kinyilatkoztassák”: „Túl kell lépni a dogmákon, mint a történelem egyetlen pillanatában adott és csakis akkor érvényes válaszokon. Higgyünk inkább az Életben, a Szeretetben, az egészen Másban, de Őt megnevezni, tulajdonságait felsorolni lehetetlen. Jézus Krisztus mindössze korának színes, népies stílusában beszélt, nem is tudott volna másként. A biztonságot jelentő vallásosságot el kell hagyni a szabad kutatásért s azért a hitért, amelyet mindenki szabadon fogalmaz meg magának a hitbeli másság jegyében.” Már ennek idézése is véteknek tűnhet, ám a papír türelmes. Mégis szükséges volt annak érzékeltetése, hogy a hit mibenléte körül éppenséggel az ilyen téveszmék leküzdése miatt van miről gondolkodni, elmélkedni. Az összefüggések feltárása pedig nemcsak segít megérteni korunk szellemi zűrzavarát, hanem az abból kivezető utat is megmutatja. Elegendő legyen itt a Katolikus Egyház Katekizmusának egyetlen szakaszát idézni: „A hit az egész ember személyes kötődése az önmagát kinyilatkoztató Istenhez. Hozzá tartozik az értelem és az akarat részéről a beleegyezés mindabba, amit Isten kinyilatkoztatott önmagáról, szavakban és cselekedeteiben.” (176.)

A hit melletti biztosítékot-bizonyítékot-jelet pedig újra meg újra föl kell mutatni a hitetlenkedők-hitetlenek felé, ami már a végső állapot egyik dimenziójának elővátelezése.

Minden kedves Olvasónak áldott, Szent karácsonyi ünnepeket és áldásos új esztendőt kíván a Szerkesztőség

Istennek adott válasz

1. **Michael Figura: A hit az üdvösség kezdete** – Jézus Krisztus a keresztény hit központja – Mi az üdvösség? – Üdvösség a Jézus Krisztusba vetett hitből – A hit továbbadása 3
2. **Thomas Söding: A hit, mint Istennek adott válasz** – Ábrahám hite újszövetségi megfogalmazásban – Ábrahám – a pátriárka – Ábrahám „a tanúk felhőjében” – Engedelmesség Isten szavának – Vándorlás idegen földön – az örök haza várása – Izsák születése – bizalom Isten hűségében – Izsák feláldozása – támaszkodás Isten erejére – Ábrahám hite: bizonyosság és erő – Ábrahám mint a hit példája 12
3. **Leo Scheffczyk: Hit és vallás** – A megvallás nehézsége és szükségessége – A hit a megvallásban válik teljessé – A vértanúság, mint teljes tanúskodás a hitről – A keresztény élet, mint a hit megvallása 21
4. **Avery Dulles: A hit egyházi dimenziója** – Individualizmus és közösségi hit – A hit egyházi kifejezési formái – A teljes egyháztagság nélküli hit – Az Egyház a hit tárgya – Az Egyház, mint hívő alany – Az Egyház mint tanú – Az Egyház, mint a hihetőség motívuma – Befejezés 28
5. **Ulrich Ruh: Vallási elképzelések egy szekularizált társadalomban** 38
6. **Joséph Ratzinger: Az „új szövetség” az üdvösség történetében** – Szövetség vagy testamentum? – Az újszövetségi könyvek adatai – Következtetések 46
7. **Joseph Ratzinger: A hit mai akadályai** 60
8. **Leo Scheffczyk: A cölibátus, mint a papi lét és szolgálat formáló ereje** – A cölibátus, mint a természetfeletti hit kifejezője és alakító elve – A Krisztus-egzisztencia kiépítése – A papi szolgálat formája – A papi egzisztencia teljes érettségéig vezető út 69

A hit az üdvösség kezdete

Jézus Krisztus a keresztény hit központja. Szent Ágoston János evangéliumához írt magyarázatában a hitnek három jelentését sorolja fel: „Hinni Isten” (*credere Deum*), azaz hinni, hogy Isten van, hogy Jézusban emberré lett a Fiú, és hogy a Szentlélek működik az Egyházban. A hitnek ez a tartalma testesült meg a hitvallásban. A belső hitet azonban az Istenbe vetett bizalom hordozza, aki megszólít minket a kinyilatkoztatásban és várja válaszunkat. „Hinni Istennek” (*credere Deo*) azt jelenti, hogy ragaszkodunk hozzá az élet alakításában és egészen ráhagyatkozunk. „Hinni Istenben” (*credere in Deum*) pedig azt fejezi ki, hogy egyre inkább eggyé forrunk vele, amíg a hitünk majd átmegy a színélátásba.¹

Ágostonnak ezt a felosztását átvihetjük a krisztológiára is: Hinni Krisztust, hinni Krisztusnak, és hinni Krisztusban, vagyis hinni, hogy ő a keresztény élet alapja, központja és célja. Ő a központ, mert rajta keresztül jutunk el a háromszemélyű egy Istenhez: „Aki engem lát, látja az Atyát” (Jn 14,9). Továbbá abban az értelemben alapja a hitnek, hogy az Atya őbenne, mint Fiában fejezte ki belső lényegét előttünk. Ezért ő egyúttal „hitünk szerzője és bevégezője” (Zsid 12,2). Hitünkkel meg akarjuk érteni az őbenne megjelent misztériumot (Ef 1,15–23), bár az majd csak a színélátásban tárul fel egészen. Ezért a hit út és folyamat ahhoz a teljességhez, amit üdvösségnek mondunk.²

Nem térünk ki a hit minden dimenziójára, hanem csak azzal foglalkozunk, hogy Jézus Krisztus milyen szempontból központja és foglalatja a hitnek és hogy milyen jelentősége van üdvösségünkre. A hitvallásban ezt állítjuk róla: „Értünk, üdvösségünkért leszállott a

1 Augustinus, In Johannis evan. tract, 29,6.

2 Fulgentius Rusp., De fide liber ad Petrum, prolog. nr. 1.

mennyből és emberré lett.” Tehát a beléje vetett hit esetében az üdvösségről van szó.³

2. Mi az üdvösség? Amikor erre válaszolni akarunk, zavarban vagyunk. Az üdvösség nem tartozik a mindennapi szóhasználatához. Beszélünk az ember hogylétéről, boldogságáról, egészségéről, de üdvösségéről ritkán. Az üdvösség több, mint evilági boldogság.⁴ Az ellentétes kifejezés talán segít a megértésben. Bajt, csapást, veszteséget szüntelenül tapasztalunk az életben. Betegség és külső hatás fenyegeti életünket, s az emberekkel való kapcsolat is lehet a szenvedés forrása. Pál apostol a Római levélben említi a törvény, a bűn és a halál szolgátságát, és beszél a bennünk levő meghasonlásról. „Szeretnénk a jót, de a rosszat tesszük. Tudom, hogy semmi jó nem lakik benne, azaz testemben, mert kész vagyok ugyan akarni a jót, de arra, hogy megtegyem, nem vagyok képes” (Róm 7,18). A mélylélektan hasonló megállapításokat tesz tudatalatti világunkról.⁵

A boldogtalanság jelzésére újabban használják az elidegenedés szót. Ennek mibenléte igazában már ott van a Róm 7-ben, de fogalmilag csak a német idealista filozófia fejlesztette ki.⁶ A szó azt jelöli, hogy az ember nem érzi otthon magát önmagánál, idegen lett önmagának, különös erők hatása alatt áll, amelyeket nem lát tisztán és nem uralkodik felettük. A következmény a félelem és aggodás. Újabban a biotechnika, a génmanipuláció még fokozza ezt az érzést.⁷

Viszont a bajt, a szerencsétlenséget azért éljük meg, mert van fogalmunk a jóról, az épségről, a boldogságról. A csalódás és sikertelenség után azonban újra próbálkozunk, mert van reményünk, hogy a jövő jobb lesz. Mármost a negatív képből is következik, hogy az üdvösség csak teljességet, önmagunkkal és a világgal való harmóniát jelenthet. A Biblia erre gyakran a *salom* – béke szót használja. A mi béke szavunk azonban nem fejezi ki azt az átfogó tartalmat, ami a héber szóban benne van. A *salom* egyszerre jelent békét, épséget, jólétet és áldást, vagyis az élet emelkedettségét, tartalmasságát is

3 W. Kasper, *Jesus Christus das Heil des Menschen*, 1983, 79 kk.

4 K. Lehmann, *Signale der Zeit*, 1989, 15034.

5 H. Schlier, *Der Römerbrief*, 1977, 228 kk.

6 P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Entfremdung*, 1973.

7 K. Demmer, *Leben in Menschenhand*, 1987.

értették rajta. De felmerül a kérdés, hogy miben áll ez az életminőség? A Szentírás egyszerre utal a bajoktól való szabadulásra, a gyógyulásra, az embernek önmagával és embertársaival való kiengesztelődésére, sőt Isten is megengesztelődhet iránta. Előfeltétel természetesen a bűntől való szabadulás, hiszen az idegenít el legjobban önmagunktól. A Bibliában a szenvedés és a halál az ősbűnben gyökerezik, amely folytatódik az egyes emberek bűneiben. Ezért szabadulást csak Istentől várhatunk. Az üdvösség tehát nem más, mint Istennel való életközösség, aminek tartalmát főleg János apostol első levele fejti ki.

Az ember magában hordozza az üdvösség utáni vágyat, azt a keresést, amely csak Isten színelátásában nyugodhat meg.⁸ Egyszerűen vágyódik az igaz, a jó, a szép után, mint személy pedig azt akarja, hogy elfogadják, elismerjék, s ezt csak a szeretet adhatja. Viszont csak Isten végtelen szeretete nyújthatja a feltétlen és örök biztonságot. Ebből következik, hogy az üdvösség csak maga Isten lehet. Szent Ágoston megélte a belső nyugtalanságot és megállapította: „A magad számára teremtetél bennünket, Urunk, és nyugtalan a szívünk, amíg benned meg nem nyugszik.”⁹

Az ember üdvösségvágya tehát a végtelenbe nyúlik, de ő maga véges marad, azért el kell ismernie saját határait. A maga erejéből nem érheti el az üdvösséget, csak ajándékba kaphatja Istentől. Tehát az üdvösségben benne van a kegyelem és a megváltás is, amit Jézus Krisztus hozott.

3. Üdvösség a Jézus Krisztusba vetett hitből. Az egyházi tanítás szerint „a hit az üdvösség kezdete és minden megigazulás gyökere.”¹⁰ Elsősorban János evangéliuma hangoztatja a hitnek az örök élettel való összefüggését, s abban benne van a végső dolgokra vonatkozó utalás is.¹¹ Az üdvösség be van ágyazva ebbe a halálra szánt világba:: „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszerűlt Fiát adta érte, hogy aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,16). „Atyámnak az az akarata, hogy akik látják a Fiút és hisznek benne, azoknak örök életük legyen” (Jn 6,40). Az ember tehát a

8 M. Figura, *Der Anruf der Gnade*, 1979, 246 kk.

9 Augustinus, *Confessiones*, I, 1.

10 Lásd: DS 1532.

11 J. Gnllka, *Theologie des N. Testament*, 1994, 294 kk.

hitben már elővételezi az örök életet. János evangéliumában az örök élet az üdvösség kifejezése: „Aki meghallja szavamat és hisz abban, aki engem küldött, annak örök élete van” (Jn 5,24). Péter apostol is így tanúskodik a főtanács előtt: „Nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnek, csak Jézus neve” (ApCsel 4,12).

Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember. Már a keresztény ókorban akadtak tévtanítók, akik Jézust csak embernek tartották, bár feltételezték, hogy különleges kapcsolatban állt Istennel. Velük szemben a zsinatok az apostoli tanítást fejtették ki: Jézus egy személyben valóságos Isten és valóságos ember. Istensége mellett főleg azzal érveltek, hogy az Atyától jött, mint Megváltó. A megváltottság végső fokon abban áll, hogy az ember részesedik Isten életében, legyőzi a halált, visszaáll benne Isten képmása, és elnyeri az örök boldogságot.¹² Az ilyen ajándékok felülmúlják az ember képességeit, s kegyelemnek nevezzük őket. Ha Jézus csak ember lett volna, nem közölhette volna velünk az isteni életet, nem szabadíthatott volna meg a bűntől és a haláltól, kereszthalála nem lett volna megváltó, egyetemes érvényű.

Az egyházatyák szerint azonban a hit arra is vonatkozik, hogy Jézus isteni személyisége mellett valóságos ember is. Csak embersége szerint lehetett igazi közvetítő és megváltó: így otthon van az Atyánál és egyúttal mindenben hasonló hozzánk. Amit pedig mint isteni személy magára vett, azt meg is váltotta. Tertullianus fogalmazta meg: *Caro cardo salutis*. (az üdvösség sarokvasa a test).¹³ Ha ugyanis az Isten Fia földi, testi életünket magára vette, akkor nem marad olyan terület életünkben, amely Istentől távol állna.

Mi által lettünk megváltva? Az apostoli tanítás egybekapcsolja megváltásunkat Krisztus kereszthalálával: „Meghalt bűneinkért az Írás szerint” (1Kor 15,3). Pál apostol más helyen azt írja: „Isten azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette, hogy mi Isten igazsága legyünk” (2Kor 5,21). A Galata levélben pedig ezt olvassuk: „Isten őt átokká tette bűneinkért” (Gal 3,13).¹⁴ Ha az ember olyan megoldhatatlan helyzet-

12 B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 1985.

13 Tertullianus, De resurrectione mortuorum, VIII, 2.

14 K. Lehmann, In: Theol. Quartalschrift, 162 (1982) 298 kk.

ben van, mint ahogy a kinyilatkoztatás az áteredő bűn következményeit és súlyát érzékelteti, akkor a szabadulás csak kívülről jöhet. Krisztusban az Atya maga fogadta vissza az elesett embert. Az emberség helyett Krisztus vállalta az engesztelést: „Ő, aki gazdag volt, értetek szegény lett, hogy szegénysége által gazdaggá váljatok” (2Kor 8,9). Ebben fejeződik ki a megváltásunk szempontjából annyira fontos „csodálatos csere” (*admirabile commercium*). Az Isten Fia leszállt a bűnös élet légkörébe, hogy általa felemelkedjünk az isteni élet magasságára. Ilyen kicserélődés nélkül nem volna megváltás.¹⁵

Ez a kisarkítás, a halálra való összpontosítás azonban nem feledteti velünk, hogy Jézusnak egész élete megváltás volt, olyan engedelmes-ség, amelyben az Atyának kedve telt. Ez az engedelmesség csúcspontját érte el, amikor vállalta a halált, s ezzel jóvátette az ember engedetlenségét. De a megváltáshoz tartozik Jézus tanítása, az Isten országának hirdetése, feltámadása, mennybemenetele és állandó jelenléte a Szentlélek által. Sőt még eljövele is a világ végén, hiszen akkor szolgáltat igazságot. Egész életét áthatja az Atya előtti hódolat és az emberek iránti szeretet.

A megváltás tehát valóság, de Pál apostollal együtt be kell vallanunk, hogy egyelőre még a végleges megváltás reményében élünk. Azt az új életet, amelyet a megváltásban kaptunk, még a régi élet keretei között elrejtve hordozzuk. (Róm 8,18–30). Bennünk van a régi és az új ember feszültsége (Róm 6,6; 2Kor 5,17; Ef 4,22; Kol 13,9). A régi embert le kell vetni, hogy felöltsük az újat, vagyis még megvan bennünk a belső ellentmondás és a küzdelem. Még a keresztnél árnyékában élünk, az eljövendő teljesség reményében. Ahogy Krisztus átment a halálon és a feltámadáson, nekünk is követnünk kell őt.

A megváltás tehát azt jelenti, hogy Jézus Krisztusban minden ember számára egyszer s mindenkorra új kezdet, új út, új remény jelent meg. A kérdés az, hogy elfogadjuk-e az ajándékot, s abból kiindulva akarunk-e élni? Még a reményben élünk, a reményt csak az örök életben váltja fel a valóság.

Az üdvösség tehát egészen Isten műve, de ugyanakkor az ember műve is. Aki teremtett bennünket, az mindent megkövetel tőlünk.¹⁶

15 K. Lehmann, uo. 314.

16 Augustinus, Sermones, 34,7.

Szent Ágoston még kiegészíti ezzel: „Aki hozzájárulásod nélkül teremtet, nem üdvözít közreműködésed nélkül.”¹⁷ Ez egyszerűen az emberi szabadság tiszteletben tartása, és egyben annak a felelőssége is. Az isteni ajándékot szabad elhatározással kell fogadni, a hitet pedig akarni kell.¹⁸

Mire lettünk megváltva? A kérdés itt az, hogy miben áll az üdvösség, amit Jézus Krisztus megszerzett. A Szentírásban és az arra támaszkodó egyházi tanításban, illetőleg a teológiában sokrétű válasz található. Megváltást kaptunk a bűntől, a törvény szolgaságától és a haláltól, a végső ellenségtől (1Kor 15,26). A megváltás meghozta a közösséget Istennel hitben, reményben, szeretetben, s amellet új teremtmény lettünk: „Aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi elmúlt, valami új valósult meg” (2Kor 5,17). Személy szerint Isten gyermekei és örökösei vagyunk, Krisztusnak pedig társörökösei (Róm 8,17). De a megváltás ajándékait még csak rejtve, reményben birtokoljuk, mert az fel van tartva a színelátásra. Akkor válunk Krisztushoz hasonlóvá, „amikor ő megjelenik és látni fogjuk őt, ahogy van” (1Jn 3,2).

Ma sok ember úgy érzi, hogy az a megváltás, amely az isteni természetben való részesedést hozza (2Pt 1,4), az élet bajai között nem érezteti vele hatását. Ez a megállapítás összefügg azzal, ahogyan az elmúlt századokban beszéltek a megváltásról. A XVII. század óta a teológusok a janzenistákkal folytatott vitában megkülönböztették a természetes és a természetfölötti rendet.¹⁹ A két rendet úgy fogták fel, mint két emeletet egymáson, s a kettő közötti összefüggést nem is nagyon keresték. Az üdvösség mibenléte egyre inkább a túlvilágra tolódott.

Századunkban főleg Henri de Lubac járult hozzá ennek a szigorú dualizmusnak az áthidalásához, illetve a két rend összefüggésének kimunkálásához.²⁰ A II. Vatikáni Zsinat magáévá tette a gondolatot: „Az üdvösség várásának nem szabad csökkenteni, hanem inkább fokozni kell a gondoskodást, hogy szebb legyen a föld, hiszen itt van növekedőben az új emberi család közössége, amely némiképpen már sejteti az eljövendő világ körvonalait. Ezek szerint a földi haladást meg

17 Augustinus, Sermones, 169,11.

18 Augustinus, In Johannis ev. 26,2.

19 M. Figura, i. m. 179 kk.

20 H. de Lubac, Surnaturel, 1946.

kell ugyan különböztetni Krisztus országának növekedésétől, ám ez a haladás mégis sokat jelent az Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat a társadalom külön rendjének megalkotásához” (GS 39).

Megváltásunk tehát arra irányul, hogy már itt a földön új emberként éljünk, vagyis hogy hitben, reményben, szeretetben tanúskodjunk Isten jelenlétéről, s ébren tartsuk Krisztus eljövételének várását, amely egyúttal az új ég és új föld várása is.

Az üdvösség dimenziói. Az üdvösség tehát nem valami, amit az ember kap, hanem közösség Istennel. Amikor Isten magához emeli az embert, áthatja kegyelmével, s így tesz bennünket új teremtménnyé. Isten mindig nagyobb annál, amit róla elgondolunk, s éppen végtelensége miatt tudja betölteni szellemi vágyainkat. A földi világban vágyaink csak töredékesen teljesednek.²¹ A teológiai hagyomány úgy beszél az emberről, mint akiben benne van a természetes vágy Isten látása után. Ám a vágyat csak maga Isten töltheti ki. Azt pedig, hogy ő maga akar üdvösségünk lenni, a Fiú elküldésével igazolta. Ezért üdvösségünk abban áll, hogy Jézusnak az Atya iránti szerető és engedelmes magatartását utánazzuk, illetve, hogy a Szentlélek által Isten gyermekeivé váljunk (Róm 8,16), ami magával hozza az isteni természetben való részesedést (2Pt 1,4). Ígéret az is, hogy az Atya és a Fiú hozzánk jön (Jn 14,23). Az ilyen szentírási helyekben kifejezésre jut az üdvösségre szóló meghívás. A mai döntő kérdés azonban az, hogy befogadjuk-e Isten kitárulását, hiszen olyan világban élünk, amely bezárkózik a maga törvényei és erői közé, s ott keresi boldogulását. Úgy akar élni, mintha Isten nem lenne.

Itt tovább segíthet bennünket az utalás a misztikára. A misztikát általában „Isten tapasztalati megismerésének” mondják.²² Ha nem is minden keresztény hívő misztikus,²³ mégis, aki komolyan éli a hitét, az megtapasztalja Isten jelenlétét saját életében. A vele való találkozást megalapozza a keresztség és a bértámasztás. Vele találkozunk a lelkiismeret szavában, tenítésének hallgatásában, a szenvedő emberek segítségével és az imádságban – hogy csak néhányat említsünk.

21 H. U. von Balthasar, *Das Ganze in Fragment*, 1963, 63 kk.

22 P. Dinzelbacher, *Wörterbuch der Mystik*, 1989, 367 kk.

23 K. Rahner, *Schriften. Theologie*, VII, 22.

Emberi természetünk Isten teremtménye, de mégis szabad, s ezt a szabadságot a vele való találkozás nem rontja le. A Kalkedoni Zsinat tanítja, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természet „változás nélkül, össze nem keveredve és elválaszthatatlanul egyesült.”²⁴ Vagyis az emberi természet ebben a legszorosabb kapcsolatban is megtartotta emberi sajátságait, emberi szabadakarát.²⁵ Állíthatjuk tehát, hogy az embernek Istennel való egysége és szabadsága együtt növekszik. Csak a hozzá fűződő kötöttség szabadíthat meg az ösztönök rabságától, amelyek állandóan fenyegetik szellemi szabadságunkat. Istennek, mint egyetlen Úrnak az elismerése azt jelenti, hogy mellette semmiféle más abszolút urat nem fogadhatunk el, viszont így elnyerjük Isten gyermekeinek a szabadságát.

Tehát Isten maga tesz szabadabbá bennünket, és azt nem is veszi el. A II. Vatikáni Zsinat is beszél a földi valóságok relatív autonómiájáról (GS 36).²⁶ De az nem olyan, hogy az üdvösség rendje fölösleges lenne az evilági feladatok teljesítéséhez. A hit, mint az üdvösség útja átjárja az egész életet. Jézus Krisztusban megkaptuk az új ember képét, aki egészen Istennél van és egészen az embereknél. Ha őt hitben elfogadjuk, akkor a hit hatékonnyá válik a szeretetben (Gal 5,6). Ahol az emberek egymást szeretetben elfogadják, ahol igazságosságban és békében birtokolják a teremtés javait, ott elővételeznek valamit az üdvösségből. Ott a hitből fakadó élet már jele az eljövendő világnak. A jelek többfélék lehetnek, s nemcsak keresztények között találhatók, hanem másutt is, hiszen a megváltás kegyelmei az egész világon hatnak. A „vallások pluralisztikus teológiája”²⁷ ma újra tárgyalja azok üdvösségének lehetőségét, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az igaz hitre. Erről itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a téma nem könnyű. Benne van az igazságnak és a tévedésnek, a kereszténységnek mint abszolút vallásnak a kérdése és az Egyház rendeltetése, amelyet Krisztus úgy alapított, mint az emberi nem egységének és Istennel való kapcsolatának, vagyis üdvösségének a jelét (LG 1). Helyesen kell értelmezni azt a régi tételt is, hogy „az Egyházon kívül nincs üdvösség.” A megváltás kegyelmei az

24 DS 302.

25 A Losinger, *Iusta autonomia*, 1989.

26 vö. KEK 2123.

27 P. Schmidt-Leukel, in: *Theol. Revue* 89 (1993) 353 kk.

Egyházon keresztül áramlanak a világba, tehát aki az üdvösség útján van, az valamilyen fokban az Egyházzal is kapcsolatban áll.²⁸

4. A hit továbbadása. Az üdvösségbe vetett hit ajándék, amit nekünk tovább kell adnunk.²⁹ De csak akkor vagyunk rá képesek, ha hitünket úgy tapasztaljuk meg, mint találkozást Istennel Jézus Krisztus által a Szentlélekben. Vagyis ha az áthatja életünket, mint az üdvösség kezdete. Hitbeli megismerésünknek van határa. Már Pál apostol kifejtette, hogy most még csak tükörben és homályosan látunk, odaát pedig majd színről színre. Most még tökéletlen az ismeretünk, akkor majd úgy ismerünk, ahogy most Isten ismer minket. Azért most az Istennel való kapcsolatot a hit, remény, szeretet fejezi ki, odaát azonban a hit és a remény átmegy birtoklásba, tehát csak a szeretet marad (1Kor 13,12 kk.).

Továbbá, a hit átadásánál is gondolni kell arra, hogy az nem a mi teljesítményünk, hanem Isten ajándékának elfogadása. Isten azonban az ajándékot úgy adja, mint küldetést. Az egyéni hit részesedik az Egyház küldetésében: „Menjete, tegyetek tanítványommá minden népet” (Mt 28,19).

A hitet csak hitelre méltó emberek közvetíthetik. Jézus mennybe-
menetele előtt erre is gondolt: „Tanúim lesztek, kezdve Jeruzsálemtől a föld határáig” (ApCsel 1,8). A hit tanúira ma különösen szükség van, főként akkor, amikor a társadalomban annyi a világnézeti zavar és a tanácstalanság. A hittel együtt tovább kell adni az üdvösség reményét is, s azt is csak személyes meggyőződéssel lehet tenni. Gyakorlatilag az ilyen tanúskodás az Isten iránti és felebarát iránti szeretetben valósul meg. Igazi tanú csak az lehet, aki tudja mit és miért hisz. Csak így dönthet szabadon a hitből fakadó kötelességek mellett. Ezt a magatartást már Péter apostol is megkövetelte: „Legyetek mindig készek rá, hogy megfeleljetek mindenkinek, aki csak kérdezi, hogy mi az alapja reményeteknek” (1Pt 3,15). Csak az ilyen reménnyel teljes hitet mondhatjuk az üdvösség kezdetének.

Fordította: Gál Ferenc

28 M. Figura, in: Theologie und Philosophie 59 (1984) 560 kk.

29 W. Kasper, Glaube ein Geschenk zum Weitergeben, 1984.

A hit, mint Istennek adott válasz

Ábrahám a keresztények, a zsidók és a mohamedánok számára a „hit atyja.”¹ A Szentírás ó- és újszövetségi része között hídként áll az a meggyőződés, hogy a hívő Ábrahám példaképnek számít.² A Zsidókhoz írt levél ezt külön is hangoztatja.³ A levél szerzője nem az egyetlen és nem az első, aki Ábrahám hitéről beszél, hiszen már Pál apostol megelőzi, s talán Jakab apostol levele is. A Zsidókhoz írt levél értelmezése azonban nemcsak eredeti és mély, hanem szélesebb körű szövegeket vesz alapul, mint a többi újszövetségi írás, és sokat átvész a korabeli zsidó hagyományból is.

1. Ábrahám hite újszövetségi megfogalmazásban. A korai keresztény értelmezés számára az alapvető szöveg a Ter 15,6: „Ábrahám hitt Istennek és ő ezt neki megigazulásra tudta be.”⁴ Azt a kérdést azonban, hogy mit hitt, miben állt a hite, különféle módon válaszolják meg. A korai zsidóságban két dolgot hangoztattak:⁵ Először azt, hogy házanépével együtt körülmetélkedett, s ezzel kimutatta engedelmességét, mint a szövetséghez való hűség jelét. Másodszor azt, hogy Ábrahám ismételten ki volt téve kísértésnek: amikor kivonult Urból, amikor jövevényként élt Kánaán földjén, de főleg, amikor Izsákot kellett feláldoznia. Viszont mindenütt kiállta a próbát. A Sirák 44,19 kk. így foglalja ezt szavakba: „Ábrahám egy sereg népnek híres atyja, nincs, aki dicsőségben versenyezhet vele. Megtartotta a Magaságbeli törvényét, és szövetséget kötött vele. Testén szerzett érvényt a szövetségnek, és hűséges maradt a megpróbáltatásokban.”

1 Lásd: LThK, (1993 kiad., „Abraham” szócikk.

2 J. Roloff, Abraham im N. Testament, Göttingen, 1990.

3 S. Pedersen, New Direction in Biblical Theology, 1994, 108–125.

4 J. Scharbert, Die Vater Israels, 1989, 225–257.

5 A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe, 1987, 116–125.

Alexandriai Philónak, aki időben és szellemiségben közel áll a Zsidókhoz írt levél stílusához,⁶ egészen sajátos felfogása van erről. Ő a Ter 15-öt összekapcsolja Ábrahámnak a káldeai Urból való kivonulásával, s az elbeszélésnek allegorisztikus értelmezést ad (Migr 43 kk). Ábrahám az emberi lélek őstípusa, amely Isten ígérő szavára kivonul a testből, azaz földi múltjának kötöttségeiből és bevonul az égi hazába. Így egészen Istenre támaszkodik, mint változatlan, biztos menedékre. Ezért elnyeri a hitnek, „az erények királynőjének” jutalmát, azt az üdvösséget, amely az Istennel fennálló kapcsolat teljessége. Philó hasonlóan értelmezi Ábrahám kánaáni tartózkodását is. A bölcsek lelke a földön idegenben van, mert igazi otthona az ég (Agr. 64).

Pál apostol ellenben Ábrahám hitét az egész zsidó hagyománnyal ellentétesen magyarázza (Gal 3,6–14; Róm 4,1–29). Az Ábrahámnak adott ígéretet összekapcsolja a Ter 15,6-tal (Isten a hitét megigazulással jutalmazta), s ebből levezeti a tételt, hogy az ember nem a körülméltéttségtől és a mózesi törvény teljesítésétől válik igazzá, hanem a halottakat feltámasztó Istenbe vetett hit által.⁷ Így az áldás, amit Isten Ábrahámnak ígért, minden hívőre vonatkozik, akár zsidó volt, akár pogány.⁸ A Jakab-levél szerzője pedig Ábrahámban annak a hitnek a példáját látja, amely nem egyszerűen a szóbeli megvallásban táruul fel, hanem amelynek valódiságát tettek igazolják (2,19). Ezért utal Izsák feláldozására.⁹

A Zsidókhoz írt levél más oldalról nézi Ábrahám hitét, mint Pál vagy a Jakab-levél. A Ter 15,6-ot nem idézi, de nyilván feltételezi. Itt Izsák születése (Ter 11,11) játszik olyan szerepet, mint Jakab levelében Izsák feláldozása. De amellet Philóhoz hasonlóan gondol Ábrahám Urból való kivonulására és kánaáni vándorlására is.

2. Ábrahám – a páttriárka. A Zsidókhoz írt levél Ábrahámot az „első szövetség” nagyjai közül azért emeli ki, mert neki jutott osztályrészül az áldás, amely érvényben van, felülmúlhatatlan és vissza nem fordítható (6,13–19), s amely Ábrahám ivadékára vonatkozik. Az ivadékon pedig nem egyszerűen Izraelt vagy az újszövetségi Egyházat

6 D. Zeller, *Charis bei Philon und Paulus*, 1990, 86–92.

7 H. Hübner, *Biblische Theologie des N. Testaments*, 1993, 70 kk.

8 Lásd: K. Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, 199, 209 kk.

9 H. Frankemölle, *Der Brief des Jacobus II.* 1994, 448 kk.

érti, hanem azok közösségét, akiket Isten az idők kezdete előtt kiválasztott és arra rendelt, hogy bejussanak az örök nyugalom országába,¹⁰ ahová Jézus, az örök Főpap vezeti őket (3,7–10).¹¹ Ábrahám válasza a hiten nyugvó türelmes várakozás, és ebben is előkép. Továbbá a Zsidókhoz írt levél a Teremtés könyve alapján azt is kiemeli, hogy Ábrahám tizedet adott Melkizedeknek és elfogadta áldását. Melkizedek pedig Krisztusnak, az örök Főpapnak az előképe, tehát Ábrahám végső soron őelőtte hódolt.¹²

3. Ábrahám „a tanúk felhőjében” (Zsid 12,1). A Zsid tizenegyedik fejezete az ószövetségi nép történetét úgy jellemzi, mint a hit nagy képviselőinek a történetét.¹³ A levél első részében (3,17–4,13) idézetet találunk a Zsolt 95,7–11-ből, ahol arról van szó, hogy őseik a pusztában lázonganak Mózes és Isten ellen, s az ígért földje helyett vissza akarnak térni Egyiptomba.¹⁴ Ezzel a hitetlenséggel állítja szembe azoknak a férfiaknak és nőknek a sorozatát, akik életükkel igazolták, hogy mit jelent az Istenbe vetett hit. Ezzel megadja az átmenetet a keresztény hithez, amely abban nyilvánul meg, hogy elfogadjuk Krisztust, a Főpapot, aki áldozatával megszerezte az Üdvösséget.¹⁵ A keresztény hitbeli válasz az, hogy az Istenhez vezető utat Jézus követésében tesszük meg.¹⁶ Ez az igazi hit útja.¹⁷

Az összefüggésből kitűnik, hogy azok a keresztények, akik a levél címzettjei, nehéznek tartják ezt az utat.¹⁸ Kezdetben bátran és lendülettel indultak el rajta, de most már hosszúnak és fárasztónak találják. Nem látják tisztán a célt, és elvesztették tájékozódásukat. Kételyek nyugtalanítják őket, törést látnak a keresztény igehirdetés nagy ígéretei s kegyelmei, meg a hétköznapi élet között, amit nem tudnak áthidalni. Ezért szükségük van „jobb teológiára”,¹⁹ kiadósabb tekinté-

10 E. Grasser, *An die Hebräer*, 1993, 149 kk.

11 H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 1991, 391 kk.

12 E. Grasser, *An die Hebräer*, 1993, 9–35.

13 Ch. Rose, *Die Wolke der Zeugen*, Tübingen 1994.

14 H. Löhr, *Umker und Sünde im Hebräerbrief*, 1994, 84 kk.

15 J. Gnirk, *Theologie des N. Testaments*, 1994, 175 kk.

16 W. Thüsing, *Studien zur neutest. Theologie*, 1995, 175 kk.

17 Th. Söding, *Mehr als ein Buch*, 1995, 178 kk.

18 K. Backhaus, *Der Hebräerbrief und die Paulsschule*, in *BZ.* 1993, 183.

19 E. Grasser, i. m. 27.

lyi tanításra, amely a hagyományos hitvallást nemcsak új nyelven fogalmazza meg, hanem elősegíti a hirdetett tanítás jobb megértését, hogy többet lássanak meg Krisztusban, mint eddig, és határozottabban kövessék Őt.²⁰ A hitet újra meg kell alapozni (6,1), és gyakorlattal életté váltani. Ezt a célt szolgálja a visszatekintés az ószövetségi történetre. Az ív a teremtéstől a makkabeusi korig terjedő időt fogja át. A pátriárkák mellett hivatkozik asszonyokra és a makkabeusi kor vértanúira. Azok viselkedése világítja meg, hogy mi a hit.

A keresztyényeket a régiekkel kettős kapocs köti össze. Először is, az ószövetségek hite előttük jár, mint jó példa. Azok a végleges szabadulás ígértét kapták, de csak távolról nézték és üdvözölték annak teljesedését, s életükben nem érték meg a teljesedést.²¹ Reményüket azonban nem vesztették el, hiszen hitükből éppen azt tanulták meg, hogy csak jövevények a földön, az igazi haza a mennyben vár rájuk. A teljesedést azért nem láthatták, mert Isten Jézus Krisztus által „valami jobbat” készített számukra.²² Másodszor tudniuk kell, hogy Jézus igazában megelőzte az ószövetségi hitet. Ő a „hitünk szerzője és bevégezője” (12,2).²³ Ő a hitet úgy indította el, hogy minden ellentmondás ellenére kifejezte engedelmességét és bizalmát, amikor mindnyájunkért magára vette a kereszthalált. Azután a hitet bevégezte azzal, hogy miután bemutatta az engesztelő áldozatot, megvalósította az ígértét, amelyet a hit tartalmazott. A levél ennek az üdvrendi eseménynek „egyszer s mindenkorra” szóló érvényét (9,27) az eszkatológia, a túlvilág horizontjában fogalmazta meg.²⁴ Ami Istennél van, az öröktől fogva van, Ő a történelem fölött áll, s ezáltal befolyásolja az egész történelmet. Isten azonban végérvényesen Jézus által tárult ki, az örök Fiú által, aki emberré lett, vállalta a főpap szerepét, és utána megdicsőült. Ezért mondja a levél, hogy amikor az ószövetségek hittek, már ők is igazában Jézus Krisztus hitében tájékozódtak.

20 J. Hain, *Theologie im Werden*, 1992, 177 kk.

21 Ch Rose, *Verheissung und Erfüllung*, BZ 1989, 60 kk.

22 K. Backhaus, *Der Neue Bund*, in: *Neutestamentliche Abhandlungen*, 1996, Münster.

23 Th Söding, in ZNW 82 (1991) 214 kk.

24 N. Walter, *„Hellenistische Eschatologie*, Tübingen, 1985, 335 kk.

A „tanúk felhőjében” (12,1), amely a keresztényeket is körülveszi, Ábrahám különös figyelmet érdemel. Ábel, Hénok és Noé után ő a negyedik a hosszú sorban, s a szerző Mózes mellett őt méltatja legjobban.²⁵ Életéből négy eseményt ragad ki: hallgatott az isteni hívásra, elhagyta hazáját, hogy ismeretlen vidékre költözzön, engedelmeskedett Isten szavának, s azzal, hogy idegen földön lakott, igazolta az örök hazába vetett hitet (11,9). Az Izsákra vonatkozó ígélet ellenére kész őt feláldozni, mert bízik abban, hogy Isten a halottakat is életre tudja kelteni.

4. Engedelmesség Isten szavának. Ábrahám hittel engedelmeskedett a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Elindult anélkül, hogy tudta volna, hová megy. Hitét az ígélet éllette. A meghívás egyúttal kiválasztás és lefoglalás is volt: kegyelmi kiválasztás arra, hogy őse legyen az ígéletet hordozó népnek, s lefoglalás arra, hogy forduljon el a bűnös élettől és induljon el a szentélyhez vezető úton, a „függönyön” keresztül, amely még egyelőre takarja Isten végleges megnyilatkozását (10,19; 13,13). A Zsidókhoz írt levél szerint az Ábrahámnak megígért föld kettős értelmű: jelenti a kánaáni területet, de mint jelkép, már az „égi várost” szimbolizálja, amelyet Isten épít (11,10). Ezt Ábrahám még nem láthatta, de várta, mint örökséget.²⁶

Ábrahám hite tehát válasz Isten szavára. Ezért a hit elsősorban engedelmesség, amely az isteni üzenet meghallásából fakad és maradóan meghatározza az életet. Ez a hit egyúttal merészség is volt. Nem önkéntelen elindulás az ismeretlenbe, hanem szabad döntés valami új mellett. Rábízta magát Isten ígéletére, s ahhoz igazodik, ami még nem látható, de ami mögött Isten tekintélye áll.²⁷

5. Vándorlás idegen földön – az örök haza várása (11,9). A Zsidókhoz írt levél a Teremtés könyvéből azt ragadja ki, hogy Ábrahám jövevényként élt Kánaán földjén. Addig semmi sem az övé, amíg egy sírhelyet nem vásárol. „Hittel telepedett le az ígélet földjén, idegen országban és sátorban lakott Izsákkal és Jákobbal, akik ugyanazt az ígéletet örökölték.” Várta ugyanis azt a „szilárd alapra épült várost,

25 D. Sängér, in: KerDog 41 (1995) 112 kk.

26 H. F. Weiss, i. m. 586.

27 O. Hofius, Der Vöhrhang vor dem Thron Gottes, Tübingen, 1972.

amelyet majd Isten tervez és épít.” (Zsid 11,9–11). Ő tehát a jövő ígéretében él, mint jövevény,²⁸ s ezt az állapotot később a Jubileumok könyve úgy jellemzi, mint kísértést, megpróbáltatást.²⁹ Amennyiben „sátorban lakik”, megvallja, hogy jövevény, és várja a végleges ott-hont. Ez majd a „mennyei Jeruzsálem” lesz,³⁰ ahol a választottak közössége Istennel és Krisztussal lakik, aki az új szövetség közvetítője. Isten ígérete olyan nagy, hogy az földi keretek között nem teljesülhet.³¹ A földi vándor csak várakozással tekinthet rá, s ha igazi hite van, akkor rá tud hagyatkozni a reményre.³² A várakozás nem elveszett, hanem megtalált idő, nem tétlen időtöltés, hanem a jövő munkálása. Az újszövetségi időben a várás már Krisztus második eljövételére vonatkozik. Arra az időre, amikor az Atya mindent alávet a Fiúnak (1Kor 15,20–28).³³

6. Izsák születése – bizalom Isten hűségében (Zsid 11,11).

Ábrahám életének harmadik eseménye, amelyről a Zsidókhoz írt levél elmélkedik, Izsák születése. A levél hivatkozik arra, hogy Sára magtalan és Ábrahám előrehaladott korban, tehát nem várhatnak gyermeket (Ter 17,17). Sára azonban „hitében kapta az erőt, hogy előrehaladott kora ellenére anya lehessen, mert hűségeseznek tartotta azt, aki az ígéretet tette” (Zsid 11,11). Izsák születése tehát rendkívüli esemény. Isten szavával teremtette a világot, tehát a természet folyását szintén tudja irányítani.³⁴ Izsák születése összefügg az első ígérettel is, hogy Isten megsokasítja Ábrahám utódait (Zsid 6,13).

Ha Ábrahám a természet törvénye ellenében mégis hitt, akkor ezt azzal igazolta, hogy jobban hallott és mélyebbre tekintett, mint azok, akik magukba zárkóznak, s csak azt tartják igaznak, ami belefér látókörükbe. Az ilyenek képesek a szentet profanizálni és a profánt oltárra emelni. Viszont amikor a hit Isten szavához igazodik, megtanít arra, hogy az egész valóságot kell felismerni. Az igazi valóság az, amit

28 Ch. Rose, *Die Wolke der Zeugen*, 217 kk.

29 K. Berger, *Das Buch der Jubilaen*, 1981.

30 R. Feldmeier, *Die Christen als Fremde*, 1992, 83 kk.

31 K. Berger, *Theologie der Urchristentums*, 1994, 396 kk.

32 Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe*, 1992, 84 kk.

33 H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, 1988, 199 kk.

34 F. Laub, *Der Hebräerbrief*, 1988, 150 kk.

Isten elhatározott, mégha a természetes szem nem is látja. A bizonyosság mellett Isten kezeskedik.

7. Izsák feláldozása – támaszkodás Isten erejére (Zsid 11,17). A régi zsidó irodalom úgy beszélt Izsák feláldozásáról, mint Ábrahám legsúlyosabb próbatételéről.³⁵ Először ugyanis Isten megígérte, hogy megsokasítja Ábrahám ivadékát, azután pedig azt követelte, hogy áldozza fel fiát, s így a parancs szembenállt az ígérettel. A megoldást csak az élő Istenbe vetett hit adhatta, aki a holtakat is fel tudja támasztani. A feltámadás hite az Ószövetségben ugyan kifejezetten csak Dániel könyvében (12,2) jelenik meg, de a Zsidókhoz írt levél szerzője visszavetíti Ábrahámba. Feltételezhetjük, hogy őbenne még csak a mindenség Úrába vetett hit volt meg, de az magába foglalta az ember sorsát és jövőjét is. A próbatétel abban állt, hogy azt kellett feláldozni, akihez az ígéret fűződött, s akitől családja jövője függött. Mivel teljes engedelmséget mutatott, abban benne volt az áldozat értéke,³⁶ ezért beszél a levél szerzője úgy, mintha az áldozat megtörtént volna. Isten erre az engedelmségre válaszol. Jelképesen visszaadja neki fiát, s ez már szimbóluma a végleges feltámadásnak,³⁷ mint ahogy a levélben az ószövetségi szentély jelképe a mennyei szentélynek (Zsid 9,9).³⁸

8. Ábrahám hite: bizonyág és erő. A Zsid 11,1 szerint „a hit szilárd bízalom abban, amit remélünk, és meggyőződés arról, amit nem látunk.” A hit arra néz, amit Isten örök jövőnket illetően elhatározott. Ábrahám hitében már ezek a vonások vannak. A hitből fakad a remény, amellyel várjuk az ígért javakat. Isten tehát szembesíti a hívó emberrel a maga igazságát és jóakarátát, s ugyanakkor az ember belátja saját erőtlenségét is, hiszen az örök javakat a maga erejéből nem képes megszerezni. Ábrahám a maga módján ebben a reménytől áthatott hitben él. Vándorlása közben meggyőződik arról, hogy minden földi dolog mulandó, egyedül Istennél lehet örök lakást venni. Izsák születése pedig megerősíti a bizalomban, hogy Isten teljesíti ígéreteit, s valóra váltja terveit. Így vándorlása közben is megmarad élő

35 T. Veijola, in: ZThK 85 (1988) 129 kk.

36 H. Lichtenberger, in: Concilium 29 (1993) 417 kk.

37 M. Rissi, Die Theologie des Hebräerbriefes, 1987, 110 kk.

38 H. F. Weiss, i. m. 598.

kapcsolata Istennel, ezért tudja kitartással várni a többi ígéret megvalósulását is.³⁹

9. Ábrahám mint a hit példája. Amikor a Zsid 12. fejezetében a szerző felsorolja a „tanúk felhőjét”, azzal a céllal teszi, hogy a keresztyének forduljanak el a bűntől, és kitartóan haladjanak a hit útján, s ebben Ábrahám jó példakép számukra. Őbenne az „atyát” (Zsid 1,1) látják, aki erős volt, és a megpróbáltatások között sem tért le az útról. Benne felismerhető a világos látás, a biztos ítélet és az erős remény. A levél megírásának körülményei olyanok voltak,⁴⁰ hogy ott a hit lényeges vonásait kellett kifejteni, s ezért a megállapítások ma is időszerűek. A hit problémái két jelenségben mutatkoznak meg, s ezek egymással összefüggnek. Először azt látjuk, hogy a hit megvallásának formái elmosódnak, mind a látszólag türelmes szinkretistáknál, mind a rámenős szubjektivistáknál. Másodszor pedig arra hivatkozunk, hogy sokan az evangéliumot le akarják csökkenteni a törvények és szabályok gyűjteményére. Mindkettő kiüresíti a hit benső tartalmát. Az ok az lehet, hogy a hagyományos hitbeli ismeretekkel a századunkban tapasztalható tudományos és technikai haladás által felvetett kérdéseket, mint az isteni igazságosság, gondviselés, az ember méltósága, a nyomor és a szenvedés stb., nem tudják megválaszolni. Ezért kitérnek előlük, és belemenekülnek az akarati beállítottságba.

Ennek alternatívája található a Zsidókhoz írt levélben, s nem utolsó sorban Ábrahám képében. Annak a közösségnek a hitbeli válsága, amelyet a levél szerzője elemez, annyiban hasonlít a mai helyzethez, hogy nem annyira tévtanítással függ össze, hanem az üdvösség ígéretének áttekinthetetlen titkával, illetőleg a keresztyének ellentétesnek látszó tapasztalatával. A gyógy mód nem az, hogy csökkentsük az ige hirdetés és a pedagógiai módszer nivóját, hanem az, hogy rámutassunk a mélyebb teológiai összefüggésekre. A Zsidókhoz írt levél sem ismétli a hagyományos hittételeket, hanem új nyelvezetet és előadásmódot használ, s kifejti a misztériumok gazdagságát. Pontos kifejezéseket alkalmaz, és meg akar győzni az üdvösségi esemény végérvényes valóságáról. Gyarapítja a hitbeli ismeretet, s bemutatja a Jézusból és a megváltásból kisugárzó erőt. Saját korából és a bibliai

39 J. Dunhill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, 1992, 177.

40 E. Grasser, i. m. 130 kk.

hagyományból veszi hozzá a képeket. Az egész életet beállítja az üdvösség menetébe. Aki Ábrahámra tekint, megláthatja, hogy élete válasz Isten hívására, s felfogja azt is, hogy Isten szava nem tanácsok és előírások gyűjteménye, hanem teremtő erő, amely Jézus Krisztusban megvalósította az örök üdvösséget (2,1–4).⁴¹ Sőt azt is meglátja, hogy Isten maga váltja ki az emberben a hitbeli választ. A válasz nem az, hogy saját erőnkől meneteljünk az üdvösség felé, hanem az, hogy elfogadjuk az Isten által mutatott utat.

A levél szerzője tisztában van azzal is, hogy a keresztények hosszú vándorúton vannak az üdvösség felé, s ehhez nem elég a kezdeti lelkesedés. Ezért komolyan veszi a „szentek” hitbeli nehézségeit (13,23). Kételyeiket sem kicsinyli le, hanem rávezeti őket arra, hogy a hit a küzdelemben erősödik, nem pedig akkor, ha kitérünk a feladatok elől. Itt a nagy példakép Jézus Krisztus (12,2), ahogy az ószövetség nagy alakjai között Ábrahám volt. A hit akkor erős, ha a nehézségek és megpróbáltatások között szem előtt tartjuk Isten szavát és ígéreteit.

Fordította: Bolberitz Pál

41 Th. Söding, i. m. 224 kk.

Hit és vallás

A hit, a hitvallás és a vértanúság összefüggenek egymással, legfőljebb értelmük egyre szélesebb körű. Az alap mindenütt a belső hit, amely intenzíven kifejeződik a megvallásban és méginkább a vértanúságban. A hit és annak megvallása világosan összetartozik. A vértanúságnál azonban ez az összefüggés nem olyan áttekinthető, hiszen számos más mozzanat is befolyásolhatja. Korunkban azonban a hit megvallása is sok bonyolult kérdést vet fel.

1. A megvallás nehézsége és szükségessége. A hit megvallása és a vértanúság nem olyan fogalmak, amelyek a keresztény tudat központjában lennének, bár a XX. század több vértanút mutatott fel, mint sok más előbbi korszak. Ennek megvannak az okai. A megvallás, a tanúságtétel felidézheti a felekezetieskedés látszatát,¹ ezért összekapcsolják a szűkkeblűséggel, a más vallások iránti nyitottság hiányával. Sőt úgy érzik, hogy a meggyőződés kihangsúlyozása gyengíti a párbeszédre való készséget és egymásnak az ökumenizmus szellemében történő elismerését. Sőt a fundamentalizmus vádja is előfordul.

Ám az is félreértés, hogy a hit megvallásának minden formája egyben föltételezi az igazság megvédésének szándékát. Inkább azt kell látni, hogy az igazság abszolút érvénye az embertől feltétlen döntést követel, és nem engedi meg a relativizmust. Bár nem tagadható, hogy ma sokfelé értékelik és gyakorolják a keresztény magatartást, de ez az értékelés inkább elkötelezettség egy jobb és igazságosabb világ iránt, amely a keresztényeknek is érdeke. Ha pedig jól megnézzük, itt nem is annyira a hit megvallásáról, a hit tartalmának és igazságának kinyilvánításáról van szó, hanem annak a társadalomra és a világra való hatásáról. Ez ugyan a hitnek valódi következménye, de nem

1 K. Lemann, Glaubensgemeinschaft und Bekenntnis, 1993, 597 kk.

azonos a kinyilatkoztatás és az üdvösség hitével. Hiszen a nemkeresztények is dolgoznak olykor a világ tökéletesítésén, s igyekezetük külső formában nem nagyon különbözik a keresztényekétől, a keresztények pedig ezt nem tartják ellentmondásnak.² Így tehát a keresztények ilyen irányú buzgósága nem tekinthető a hit különösebb megvallásának, jóllehet a hívő ember ezt önmagában így is megélheti. Sőt támaszkodhat az Egyház hitére, amely már ott van a Zsid 10,23-ban: „Tartsunk ki rendületlenül reményünk megvallásában, mert hűségese az, aki az ígéretet adta.”

A hit megvallását relativizáló irányzatok kihatnak a vértanúság értelmezésére is, arra a tanúskodásra, amely az életet is ráteszi az igazság megvallására. Bár általában ma is elismerik a hit eme hőseinek a nagyságát (gondolok itt Maximilián Kolbéra, Dietrich Bonhoefferre, Edith Stein alakjára stb.), de éppen az a kérdés, hogy ez az elismerés csak a személyes tragikumnak szól-e, vagy egyszerűen az emberi hősiesség csodálata, amit egyébként a keresztény vértanúk sohasem vártak, hiszen a helytállást mindig a kegyelem erejének tulajdonították, amely a gyöngeség ellenére is megnyilvánult.³ A vértanúságra nem is törekedtek, hanem azt egyszerűen elfogadták.⁴ Egyébként a vértanúságnak a világ üdvére való hatása teológiailag még nincs is kidolgozva, vagyis az, hogy milyen hatással volt az Egyház terjedésére és az egyéni keresztény élet tökéletesítésére.

Természetesen akadnak olyan megnyilatkozások, melyek szerint a szerető Isten egyáltalán meg sem követelheti az élet feláldozását.⁵ Az Egyház azonban megmarad a hit megvallásának szükségessége mellett, amely elvezethet egészen a vértanúsáig. A II. Vatikáni Zsinat arra utal, hogy a vértanúságnak jelentős szerepe van az ateizmus legyőzésében is.⁶

2. A hit a megvallásban válik teljessé. A zsinatok határozatai általában így kezdődnek: Credimus et confitemur, hisszük és valljuk,⁷

2 Kierkegaard, Tagebücher III, 75.

3 S. Cyprianus, Epistola 10,4.

4 Martyrium Policarpi 4; Acta Cypriani 1.

5 Theol. Realencyklopedie, „Martyrium”, XXII, 201.

6 II. Vatikáni Zsinat, Gaudium et Spes, 21.

7 DH 442, 490, 568, 790.

vagyis a hitet és a megvallást nem szabad szétválasztani, mert akkor mindkettő elmosódik. Ereje csak a kimutatott hitnek van, viszont a kifelé való mutatás belső hit nélkül képmutatás (Mt 23,2–7). De a hitet és annak megvallását mégis meg kell különböztetni, mert összefüggésük csak így válik láthatóvá. A megkülönböztetés már megtalálható a Róm 10,10-ben: „A szívbeli hit megigazulásra, a szájjal való megvallás meg üdvösségre szolgál.” Itt a sorrend is adva van: A hit a „szívben” ver gyökeret, s ott van a helye, az ember személyi központjában, hiszen a hit Isten szavának engedelmes elfogadása (Róm 1,5; Gal 3,2), illetve az Istennel való kapcsolat kialakítása. A belső döntés azonban arra irányul, hogy kifelé szóban és tettben megnyilvánuljon, s mintegy szentségi jellé váljék. Ugyanakkor megkapja a teljes emberi kifejezését is.

Ebben az értelemben a külső megvallás nem hozzáadás a hithez, nem is kiegészítés, hanem magának a hitnek az alakba öntése. Ez tükröződik az Egyház hitének ősi megfogalmazásában is, ahogy például Szent Pál az Isten Fiáról szóló evangéliumot összefoglalja (Róm 1,1–3), vagy ahogy Jézus feltámadását igazolja (1Kor 15,3–5), vagy ahogy egy Atyáról és egy Fiúról beszél (1Kor 8,6). Ezek a hitvallási formulák már jelen voltak az Egyházban, és Pál csak hivatkozik rájuk.⁸ A megfogalmazások igazolják azt is, hogy a hit nemcsak belső bizalom, hanem tartalomban fejeződik ki, továbbá azt is, hogy a hit a kinyilatkoztatás elfogadása és az üdvösségre irányul. Nem vallási-társadalmi világnézetet terjeszt, hanem az üdvösség misztériumát hirdeti, amely Krisztusban megjelent. Az apostolok utáni korban azután ezeket a rövid formulákat kiegészítették és hitvallásokba foglalták. Ezek lettek a keresztelek alapjai, és beolvasztották őket a liturgiába is,⁹ elsősorban a keresztelek kiszolgáltatásába.¹⁰ A hitvallások szövegének megvolt a jelentősége a keresztény életben. Az egyén ezáltal azonosította magát a hívő közösséggel. Továbbá a hívő a hitvallást teológiai-lag is értelmezte, legalább annyiban, hogy ő hite által Jézus Krisztuson keresztül Istennel lép kapcsolatba, s így kifejezi háláját a kegyelmi ajándékokért. Ezért is lett a hitvallás a liturgia része. A doxológiákban,

8 O. Kuss, *Der Römerbrief*, 762 kk.

9 O. Cullmann, *Die ersten Glaubensbekenntnisse*, 1948, 13 k.

10 *Theol. Realencyclopädie*, XIII, 405 kk.

a dicsőítésekben egybeesett az imádság és a hit megvallása. Ha az ember a hitét úgy éli át, mint az üdvösség ajándékát, akkor hálát is tud adni érte. Az ilyen hála a hitvallásnak istentiszteleti jelleget ad.

A liturgikus jelleg mellett a hit megvallásának megvolt a közösségi jellege. A hitet az egyházi közösség közvetíti, azért ott talál állandó visszhangra. A közösség a hitvallásban megéli egybetartozását, a „lelki egységet” (Ef 4,3), s abból a tagok erőt kapnak a hit továbbadására, hiszen a hit egyúttal küldetést is jelent. A közösségnek természetesen figyelnie kell az időszerű kifejezésmódra és a körülményekre.

A hitvallást kísérő pozitív mozzanatok, amelyek biztosítják az eredetiséget, az eleveniséget és a világ felé való nyitottságot, nem vesztek el jelentőségüket akkor sem, ha figyelembe vesszünk olyan követelményeket, mint amilyenek a világos fogalmazás és a tévtanítástól való elhatárolódás. Ma az úgynevezett pluralisztikus társadalomban erre még nagyobb szükség van, mint valaha.¹¹ Az ilyen törekvés nem pusztán negatív vagy védekező jellegű. A hitvallás megokolásának a hit lényegéből kell fakadnia, de itt ne elvont, elméleti lényegre gondoljunk, mint a bölcseleti rendszereknél. A keresztyén hit ugyanis igazában Krisztussal való találkozás, nem pedig elmélet. Az apostol azért imádkozik, hogy a keresztyéneknek „a hit által Krisztus lakjék szívükben” (Ef 3,17). Krisztus maga volt a hit első tanúja, mégpedig első és „hűséges tanú” (Jel 1,5; 3,15). Vagyis a hit megvallása a Krisztussal való egységből következett.

3. A vértanúság, mint teljes tanúskodás a hitről. A vértanúság alapja is a hit. Aki felismeri Isten valóságát és szereti őt, az nem tagadja meg a hitét.¹² Ha pedig a hit kapcsolat Krisztussal, mint Igazsággal és Élettel, akkor a hívő embernek semmilyen körülmények között nem lehet oka, hogy őt megtagadja. Ebben van a végső kötelezettség még üldözés idején is.

Ilyen körülmények között mutatkozik meg a tanúskodás igazi jellege: a köteles önátadás és istenszeretet. A vértanúk Egyháza az első századokban nemcsak hívő módon valósította meg ezt a tanúskodást, hanem annak értelmét és jelentőségét is megalapozta, bár tudta, hogy akadnak hitehagyók is, és hogy a vértanúságra való

11 Die Bekenntnisschriften der ev. Kirche, 1967.

12 J. H. Newman, Predigten, Stuttgart, 1964, 206.

készség kevesek erénye.¹³ Az ígehirdetésben állandóan szerepelt a figyelmeztetés a vértanúságra.¹⁴ A keresztségre támaszkodó jámborság mellett kialakult egy vértanú-jámborság is, és kezdtek vérkeresztségről beszélni. A vértanúság teológiájában ennek emlékeit ma is felhasználjuk. Meg voltak győződve, hogy Krisztus követésének ez a legmagasabb foka, mert a vértanú az ő szenvedésében részesedik. Ezáltal pedig a tökéletesség is eléri csúcspontját. Aquinói Szent Tamás az erényekről szóló tanításban a vértanúságot a legnagyobb szeretet kifejezésének mondja, hivatkozva Jn 15,13-ra.¹⁵ Különbösen Krisztus maga előkészítette követőit: „Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak.” Viszont a hívő azt is tudta, hogy ha Krisztussal szenved, vele együtt meg is dicsőül.¹⁶ Szent Ágoston szerint Krisztus az igazság, azért aki az igazságért szenved, mindig Krisztusért szenved.

A vértanúságnak Krisztusra és a keresztyény teljességre való vonatkozását azonban nem szabad individualista módon félreérteni. A vértanúság inkább úgy van beillesztve az üdvösség történetébe, mint folyamat, s így képviseli az ellenálló erőt az Isten-ellenes és Krisztus-ellenes hatalmakkal szemben. Nem annyira az egyéni tökéletesség eszköze, hanem az üdvtörténeti küzdelem kifejezője a világ szelleme és Isten országa között. Maga Krisztus hivatkozik erre: „Profétákat és apostolokat küldök hozzájuk, de közülük némelyeket megölnék, másokat meg üldöznek. E nemzedéknek számot kell adni minden próféta véréről, amelyet a világ kezdetétől fogva kiontottak, kezdve Ábel vérétől Zakariás véréig, akit megölték az oltár és a templom között” (Lk 11,49). Vagyis a vértanúság nem véletlen szerencsétlenség az Egyház történetében. Hozzájárul ellenálló és fejlődő erejéhez. István diakónus is úgy nyilatkozik, hogy benne és a többi vértanúban az ószövetségi vértanúság története folytatódik (ApCsel 7,51–53). Jézus szava szerint a világ és az evangélium közötti ellentét abból fakad, hogy „nem ismernek sem engem, sem azt, aki engem küldött” (Jn 15,21). Az ellentét azonban nem vezet a világ megvetéséhez, hanem

13 Erre utalnak Ciprián levelei.

14 Origenes, *Exhortatio ad martyrium*.

15 S. Th. II/6 q 124, a 3.

16 *Exhortatio ad martyrium*, 42.

élt a meggyőződés, hogy a vértanúk szenvedése javára válik a világnak.¹⁷

Ebből kitűnik a vértanúság egyházi jelentősége is. Az ókori keresztények ennek ilyen kifejezést adtak: *Sanguis christianorum semen est...* a keresztények vére új vetés lett. Ugyanakkor felismerték az Egyház belső életére vonatkozó jelentőségét is. Órigenész (†256) úgy nyilatkozott, hogy az üldözés az egyházi élet virágzását segíti elő, míg a hosszú béke lanyhuláshoz vezet.¹⁸ Ez a megállapítás ma is érvényes. Az ókorban hamar elkezdődött a vértanúk tisztelete. A Jelenések könyve (7,5) már megállapítja, hogy mivel megvolt bennük a tökéletes szeretet Isten iránt, és le tudtak mondani a földi javakról, azért Isten trónjához érkeztek, s ott közbenjárnak a földiekért.¹⁹

A vértanúságban gyökerező áldozat és engesztelés vonatkozásban van az Eucharisziával is, s ezt korán felismerték az Egyházban. Már Antióchiai Szent Ignácnál megtalálható a gondolat, hogy a keresztények az Euchariszián keresztül közösségbe kerülnek Krisztus vérével.²⁰ Szent Ciprián pedig a vértanúk kelyhét párhuzamba állítja az utolsó vacsora kelyhével. Figyelmeztet, hogy a Krisztus kelyhében való részesedés erőt ad a vértanúság elviselésére.²¹ Ám a kapcsolat csak akkor valóságos, ha a *memoria passionis Christi* (Krisztus szenvedésének emlékezete) nemcsak gondolat marad, hanem a hívő Krisztussal együtt hordozza a hitvallásból eredő terheket. Vagyis az Eucharisziának, mint csúcsszent-ségnek a gyümölcsöző ereje ebben is megmutatkozik.

4. A keresztény élet, mint a hit megvallása. Lehet-e mondani, hogy a vértanúság a kereszténység életében határeset, különleges alkalom és nem a midnennapi élet jelensége? Az egyházi hagyomány az áldozat gondolatát és a vértanúságot az élet középpontjába helyezte. Ciprián püspök a III. században arról beszél, hogy az életet oda lehet adni vértelen és véres áldozatban. Vagyis az áldozatos keresztény élet maga hasonlít a vértanúsághoz.²² Ezt nem úgy értették, hogy

17 H. U. von Balthasar, Augustinus, *Des Antlitz der Kirche*, 1955, 228.

18 18. In Jeremiam, hom. 4,3.

19 Origenes, *Exhortatio ad martyrium*, 30.

20 Ad Smyrnianos, 1.1

21 S. Cyprianus, *Epistolae*, 58,1.

22 Ad Fortunatum, 13.

különbséget kell tenni az elmélet és a gyakorlat, az eszmény és a valóság között. Az élet odaadása ott van a mindennapi élet fáradósaiban, a szeretet gyakorlásában és a szenvedés elviselésében. A vértelen vértanúságról Aranyszájú Szent János (†406) már kifejezetten beszél. Figyelmeztet, hogy a súlyos betegséget is viseljék el erős lélekkel Istenért.²³ Nagy Szent Gergely pedig így nyilatkozik: „Most nem az üldözés idejét éljük, de a békés élet is lehet vértanúság. Nem a nyakunkat kell bárd alá helyezni, hanem szívünk rendetlen hajlamait kell lenyesegetni.”²⁴

A vértanúság tehát tanúskodás az élő hitről, amely az Egyházban található, s ebben az értelemben a tanúskodásnak közösségi jelentősége van, s erre már az apostol utal: „Kiegészítem testemben, ami híja van Krisztus szenvedésének, az Egyház javára” (Kol 1,24). Vagy más helyen ezt kéri: „Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen szellemi hódolatotok” (Róm 12,1). A vértanúság gondolata tehát nem felhívás a lelkesedésre, és nem is a vértanúk korára való emlékezés, hanem a Krisztusba vetett hit komolyságának és az örök élet reményének a megjelenítése.²⁵ A világ előtt tanúságot tevő keresztények számára biztosítja a hitelességet, mert segíti a Krisztus sorsához való hasonulást.²⁶ Végso fokon pedig figyelmeztet a keresztről szóló tanításra, „amely sokak előtt balgaság, de a meghívottak számára Isten ereje és bölcsessége” (1Kor 1,18.24).

Fordította: Erdő Péter

23 Homilia ad 1Thess.

24 Homilia in Ev. I. 3,4.

25 S. Th II. II.q 124,a 4.

26 H. U. Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, 1966.

A hit egyházi dimenziója

A mai individualista beállítottságban meglehetősen idegenül hangzik, ha a hit egyházi vonatkozásáról beszélünk. A filozófus Alfred North Whitehead például így ír: „A vallás az ember sajátos egyedi létéből táplálkozik.”¹ Az Egyesült Államokban ma általában úgy tekintik a vallást, mint az ember magánügyét, amely rajta kívül senki másra nem vonatkozik. Gyakoriak az ilyen kijelentések: Senki nem írhatja elő nekem, hogy mit tegyek. Ez a felfogás az Egyházat nehéz helyzet elé állítja, hiszen küldetése fontos részének tartja annak hirdetését, amit az embereknek hinniük kell. Az Egyház az embereket a kereszténység számára akarja megnyerni, mégpedig a „hagyományos hitszabály” szerint. Viszont az amerikai felfogás azt sugallja, hogy mindenki a maga útját kövesse, saját érzelmeinek adjon kifejezést. Dicsőítik a személyes autonómiát, és akárhányszor a különvéleményt.

1. Individualizmus és közösségi hit. Annak ellenére, amit az individualizmusról hallunk, mi, amerikaiak, társas lények vagyunk. Legtöbbször közülünk csoportokban utaznak és éppen úgy gondolkodnak, mint szomszédaik és munkatársaik. Gyakran gondolom, hogy több lenne a vallásos hit, ha ítéleteinkben függetlenek lennénk egymástól. Mivel minden egyház valamilyen tanítást elfogadó kisebbség, azért csak olyanok maradnak bennük, akik megkérdőjelezzik a társadalom uralkodó felfogását.

A vallási individualizmusban tehát van valami igazság. Whiteheadnek igaza van, amikor kiemeli: „Aki soha nem egyén, az soha nem vallásos.”² Ha a hit autentikus és komoly akar lenni, akkor kell, hogy egyéni meggyőződés legyen. Az evangéliumból világos, hogy Jézus Krisztus Istenének elfogadása nagyon is személyes ügy. Istenhez belső imádással

1 A. N. Whitehead, *Wie entsteht Religion*, Frankfurt, 1985, 15.

2 Uo. 16 kk.

fordulunk, legtöbbször szobánk csöndjében. Nem rejtőzhetünk el a társadalom vagy az intézmények mögé, hogy az higgyen helyettünk. Szabad cselekedeteiért mindenki egyénileg felelős Isten előtt. Egyénenként kell majd Isten trónja előtt azért is számot adni, hogy szabad-ságunkat és vallási szabadságunkat hogyan használtuk fel.

De a hit egyéni dimenziójával egyensúlyban kell lenni a közösségi dimenzióknak is. Az ember hitében is közösségi lény. A hit csak a közösség támogatásával és élményszerű kicserélődéssel erősödik és gyarapszik. Az azonos szellemű csoportok rendelkezésre bocsátanak jelképeket, szertartásokat és hagyományokat. A hit a neki megfelelő környezetet találja meg, amikor a hívők a templomba összegyűlnek. Sokszor olyan külön emberek is, akik a határozott vallási formákat elutasítják, szektákat alapítanak és igyekeznek elfogadtatni elméleteiket. Ezért a vallásszociológusok nem értenek egyet Whitehead kijelentésével.

Az Istentől kinyilatkoztatott vallás kimondottan közösségi jellegű, hiszen ott megvalósul Isten és a nép szövetsége. Isten szava felhívás, hogy az emberek csatlakozzanak a szövetséghez. A hit Istenre irányul, amennyiben ő a szövetség létrehozója és partnere. A kereszténység az új szövetség vallásaként jött létre. Az első tagokat Jézus maga hívta egyenként, de közösséggé alakultak, közös hittel és céllal. Az tartotta őket össze, hogy Jézust elismerték Messiásnak és Isten Fiának (Mt 16,16). Az apostoli közösség hitét Péter fogalmazta meg.

2. A hit egyházi kifejezési formái. Jézus nyilvános működése idején és feltámadása után is, a köréje gyűlt közösséget ellátta olyan eszközökkel, amelyeknek segítségével hitüket továbbadhatták. Az utolsó vacsorán megalapította az Eucharisziát, és benne az új szövetséget, amelyet vére pecsételt meg. Mennybemenete után kiárasztotta rájuk a Szentlelket, hogy ébrentartsa Egyházában a szeretetet. Az aspotoli hivatal által megerősítette a hitet, biztosította hirdetését, meghatározta a szertartásokat, s az apostolok írásaiban megadta a hit szabályát. Így a keresztény hit az Egyház közös java lett. Az Egyháznak megvolt az irányulása fölfelé, Isten felé, és szélességben az emberek felé. A kettő szorosan összetartozott.

A keresztény hit nem valamilyen vélemény vagy világkép. A hit tartalma Istentől van, s azt akkor ismerjük meg, ha csatlakozunk a közösséghez, amely azt hordozza. Vagyis a hit össze van kötve azzal a döntéssel, hogy az új szövetség népének tagjai vagyunk és maradunk.

Az Egyház nem faji vagy nemzeti közösség, hanem a hitre épült közösség.

Az első hitvallást a keresztség pecsételi meg, amikor a hívó az Egyház tagjává lesz. Pál apostol szerint: „Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség” (Ef 4,5). Ez a három összetartozik. Mivel egy az Úr, azért a hitnek is csak egy szentsége lehet. A keresztségben a szentségi jellel magunkra öltjük Krisztus halálát, amely győzött a bűn felett, és új életre támadunk Krisztussal. A hit a keresztségben válik teljessé, mert benne a hívó aláveti magát Krisztus uralmának, s ez is az egyházi tagságot jelenti.

3. A teljes egyháztagság nélküli hit. Bár a keresztyén hit önmagában kapcsolatos az egyházi közösségbe való belépéssel, néhány eleme azonban hozzáférhető az Egyházon kívül is. J. H. Newman szerint: „A katolikus igazságoknak széles köre megtalálható sokfelé a világban. A teljesség azonban a maga tisztaságában az Egyházban van meg. Sok esetben ezek kiáradnak olyan helyekre is, amelyeket az Egyház kegyelmi jelenléte még nem áldott meg.”³

A régi egyházatyák meglátták az üdvösségre vezető elemeket a nemkeresztyén vallásokban és a filozófiákban is, s ezeket a „bölcseesség-magvakat” (*rationes seminales*) az evangélium előkészítésének tartották. A II. Vatikáni Zsinat szintén említi „az isteni igazság sugarait”, amelyek szerte befolyásolják az emberek életét (*Nostra aetate* 2). Olyanok is akadnak, akik az evangélium olvasása közben eljutnak Jézus csodálatáig, de nem tudnak egészen keresztyének lenni. Gandhi például dicsérte a hegyi beszédet, de Pál apostol Krisztus-képét és a későbbi dogmákat elutasította. Az ilyenek pozitív szállal kötődnek a keresztyén közösséghez, ha nem is érik el a teljes kapcsolatot, amit a szervezett Egyházba való belépés jelent (*Lumen gentium* 14).

Visszont látunk néha keresztyényeket, akik saját értelmezésük szerint elfogadják Jézust és az evangéliumot, de nem tartják fontosnak az egyházi közösséget. Az ilyen magatartás azonban nem következetes, hiszen az egész újszövetségi Szentírás a szervezett Egyház hitét és életét tükrözi. Az ősegyház éppen ezt a hitet hagyományozta ránk.⁴ Az újszövetségi írásokból az is kitűnik, hogy Jézus kifejezett megbízást adott apostolainak az ő nevében tekintéllyel történő tanításra, s így az

3 J. H. Newman, Discourses. 1897, 174.

4 Augustinus, Contra epistolam, quam vocant fundamenti 5,6.

Egyház „az igazság oszlopa és alapja lett” (1Tim 3,15; Mt 16,18; Mk 10,16). Krisztust nemcsak a könyvekben kellett megtalálni, hanem a tanítványok közösségében is.

Ezért Jézus Krisztus Istenének hívó elfogadása megkívánja tőlünk, hogy lemondjunk az individualista magatartásról. A keresztyén szemléletet csak közösségben tehetjük magunkévá, s csak ott mélyíthetjük el. A következőkben négy pontban bemutatjuk az összefüggést a hit és az Egyház között. Az Egyház a hit tárgya, vagyis tartalma, az Egyház a hit közös alanya, az Egyház a hit nagy tanúja, és végül az Egyház a hitnek az értelmet megvilágító jele.

4. Az Egyház a hit tárgya. A hitvallásban kifejezzük hitünket az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházban. A Hiszekegy három részből áll: beszél az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről. Bár az Egyházat Krisztus alapította, a Hiszekegy mégis a Szentlélekkel kapcsolatban beszél az Egyházról. Egyes régi hitvallási formulákban ez áll: „Hiszem az Egyházat éltető Szentlelket”.⁵

Itt két kérdés áll előttünk: Miért nem elég Istenben hinni az Egyház közvetítése nélkül? Erre az a válasz, hogy a hitbe beletartozik Istennek az üdvösség történetében kifejtett hatása is. Abban pedig benne van az Egyház is, amelyet Jézus a Szentlélek által hozott létre. Nem hihetünk Istenben anélkül, hogy az Egyházat el ne fogadnánk, mint az ő művét. Az Egyház neki köszöni létét és üdvözítő erejét. Másodszor meg lehet kérdezni: Miért kell hinni az Egyházat, hiszen az látható közösség? Igaz, hogy az Egyházat hit nélkül is lehet látni, amennyiben társadalmi szervezet, de ahhoz hit kell, hogy megláthassuk benne a kegyelmi közösséget és az üdvösség eszközét. Csak a hit világítja meg, hogy az Egyház Isten népe, Krisztus misztikus teste és a Szentlélek temploma. Az Egyház mély teológiai dimenzióit csak a hit tárja elénk.⁶

5. Az Egyház, mint hívó alany. Az Egyház nemcsak tárgya a hitnek, hanem a hívők közössége is. A teológusok gyakran emlegetik az „Egyház hitét”, vagyis a hívő közösségnek, mint olyannak a hitét. A misében is így imádkozunk: Ne tekintsd bűneimet, hanem Egyházad hitét. Ez volt a *fides ecclesiastica* (egyházi hit) eredeti jelentése.⁷

5 H. de Lubac, Credo, 1975, 159.

6 A Katolikus Egyház Katekizmusa, 570.

7 Lubac, uo. 177.

Az ókorban az Egyház hite főleg a gyermekkereszteelési vitában játszott szerepet. Ágoston és mások azzal érveltek, hogy a gyermekeket meg lehet keresztezni, mert az Egyház hite beszámít nekik, s ezt a hitet a szülők és a keresztszülők fejezik ki. Vagyis a keresztség a hit szentsége marad.⁸

De az Egyház hite a felnőttek keresztelezésénél is jelentőséggel bír. Közülük csak kevesen rendelkeznek átfogó ismerettel a hit dolgában. Hitük nagyrészt burkolt hit marad, amennyiben elfogadják az Egyház tanítását és hitét. Az Egyház hite azonban nem csupán belső, lelki ügy. Mint látható társaság meg tudja fogalmazni hitét emberi szavakban. A hitvallás az Egyházban olyan tényező, amely a közös hitélmény alapján a közös megértést szolgálja.⁹ Aquinói Szent Tamás úgy vélte, hogy a Hiszekegyet az Egyház, mintegy a hitben egyesült személy mondja ki.¹⁰

Az Egyház a kinyilatkoztatásból él, amelyet tételesen megfogalmaz a hitvallásban és a dogmákban. A mai individualizmus és pluralizmus szétdarabolja a társadalmat, s a tagokat sokszor szembeállítja egymással, ezért fontos, hogy legyenek közös formulák a hit megfogalmazására, amelyek a kulturális változások fölött állanak és az időtől függetlenül érvényesek. Szorosan véve nem is a tanítás a hit tárgya, hanem maga Isten, aki szól és cselekszik.¹¹

Az egyén hite és az Egyház hite között az a különbség, hogy az egyén tévedhet hitében és elfordulhat tőle, az Egyház azonban nem. Az egyes ember nem lehet biztos afelől, hogy hitbeli meggyőződése minden részletében igaz. Isten azonban gondoskodik arról, hogy az Egyház hite ép maradjon. Jézus kijelentette, hogy a pokol kapui nem vesznek erőt rajta (Mt 16,16), s ő maga Egyházával marad a világ végéig (Mt 28,20). A Szentlélek is benne működik az Egyház hitében, igehirdetésében és szentségeiben, s a tanítóhivatalt is külön karizmával látja el. Ezért mindnyájan rátámaszkodhatunk az Egyház hitére.

Bár az Egyház hitét megkülönböztethetjük az egyes keresztyének hitétől, de a kettőt nem lehet szétválasztani. Az Egyház hite nem

8 A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped For*, N. York, 1994, 238 kk.

9 J. Ratzinger, *Theol. Prinzipienlehre*, 1982, 130.

10 S. Th. II-II, q. 1.a 9, ad.3.

11 S. Th. II-II, q 3,2.1, ad 3.

platoni idea, eszme, ami valamilyen földfeletti régióban lenne. A hit itt van a földön, a látható Egyházban, a hívő tagokban. Az isteni jótállás arra vonatkozik, hogy ez a hívő közösség megmarad.

6. Az Egyház mint tanú. Az evangélium nem olyan privát üzenet, amit az Egyház megtarthatna magának, hanem az egész emberiség számára hordozza. Ebben a tudatban hirdeti azt minden népnek. Azokról a csodálatos dolgokról kell beszélnie, amelyeket Isten végbevitt. A hit egyúttal tanúskodás: „Hittem, azért szóltam” (2Kor 4,13). A teológiai hagyomány a tanúskodást úgy fogja fel, mint a hit megvallását. Különbséget tettek a belső hit és a külső megvallás között.¹² Mivel pedig az Egyház hitének megmaradását maga Isten biztosítja, azért a hit megvallásának tekintélyi jelentősége van. Az Egyház hordozza a meggyőződést, hogy vele van az igazság Lelke. A világi hatalmak előtt is meri képviselni hitbeli meggyőződését, akár alkalmas, akár alkalmatlan.

Newman arról beszélt, hogy az Egyház tanúskodásának prófétai színezete van: „A prófétát Isten küldte, az ő nevében beszél, ezért tanítása mindig ugyanaz. Megbirkózik a nehézségekkel és cáfolja a tévedést. Az Egyház a történelem folyamán igazolta küldetését és ma is igazolja. Csak neki van képessége arra, hogy a kegyelem segítségével az emberek értelmét Isten felé fordítsa, s hogy hitet ébresszen nagyokban és kicsinyekben, műveltekben és egyszerű emberekben vagy a lassú gondolkodásúakban.”¹³ Newman azt is világosan látta, hogy az ilyen prófétai küldetéssel együtt jár a tévedhetetlenség adománya. Enélkül nem hirdethetné tekintéllyel Isten szavát, s nem tudna ellenállni az örökké ellenkező értelem nyomásának.¹⁴

Az Egyház azonban nem az a fő tanú, aki előtt az értelem meghódol. A teológiai tanítás mindig az volt, hogy a hit indítéka maga a kinyilatkoztató Isten. Ha az Egyház lenne a végső motívum, akkor a hit nem volna teológiai aktus, amely közvetlenül Istenre vonatkozik. De a keresztény ember jórészt az Egyház tekintélyére támaszkodik, amikor hisz. A hittételeket nem azért fogadja el, mert személyesen utánajárt azok igazságának – ami gyakorlatilag lehetetlen is –, hanem azért,

12 S. Th. II-II, q 3,2.1, ad 3.

13 J. H. Newman, uo. 279.

14 J. H. Newman, Apologia. Mainz, 1951, 283.

mert az Egyház tanúskodik mellettük. Más szóval: a hit Isten szavától függ, de ez a szó az Egyházon keresztül jut el hozzánk. Isten az Egyházat használja fel eszközként, hogy szaváról kezeskedjék. Így az Egyház is beletartozik a hit indítékába. Ezt tanítja Szent Tamás is.¹⁵ Isten tekintélyével úgy találkozunk, ahogyan az a Szentírásban olvasható és az Egyházban hallható. Jézus mondja apostolainak: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16). Pál is arra hivatkozik, hogy a tesszalónikaiak az általa hirdetett tanítást Isten szavának fogták fel, nem emberi szónak (1Tesz 2.13).

A tanúságtétel a legalkalmasabb formája a hit felébresztésének. A tanú kiáll az evangélium igazsága mellett, s egyben kifejezi annak kötelező erejét anélkül, hogy mások beleegyezését kikényszerítené. Amennyiben a tanúságtétel szabad állásfoglalásra szólít fel és tiszteli az elfogadó személyes szabadságát, annyiban különbözik a rosszhírű propagandától, amiben mindig van valamilyen nyomás vagy megfélemlítés.¹⁶ A hitben szabadon, önként, bizalommal ráhagyatkozunk a másik szavára. Aki a tanúskodást elfogadja, az személyes kapcsolatba lép a tanúval. Az isteni hit esetében Istennel lépünk kapcsolatba, és egyúttal a tanúskodó Egyházzal is. Tehát a hit összehoz bennünket a hívő közösséggel.

Aki belép a tanúságtevők közösségébe, az átveszi a közös küldetést. Szavuk és életük által válnak mindnyájan az evangélium tanúivá, különben ellene tanúskodnának. Izajás szerint Isten maga mondja a népnek: „Tanúim vagytok” (43,1; 44,8). Ezt egy II. századbéli rabbi így magyarázza: „Ha tanúim vagytok, én Istenetek vagytok, de ha nem vagytok tanúim, akkor én sem vagyok Istenetek.”¹⁷ A keresztények küldetése az, hogy hirdessék annak nagy tetteit, „aki a sötétségből csodálatos világosságra hívta meg őket” (1Pt 2,9). Az új katekizmus is így nyilatkozik: „Aki mástól elfogadta a hitet, az magára veszi a kötelességet, hogy azt továbbadja, s ezzel beálljon a hívők nagy láncolatába. Ez csak úgy lehetséges, ha én a másíknak a hitére támaszkodom, és ha saját hitemmel erősítem a másíké.”¹⁸

15 S. Th. II–II. q 5,a 3.

16 L. Vischer, *A Documentary Historie*. St. Louis, 1963, 187.

17 Idézve: G. Vahanian, *No Other God*, New York, 1966, 29.

18 KEK, 166.

7. Az Egyház, mint a hihetőség motívuma. Az apostol felszólít, hogy nem kell a hit minden tanújának hinni, mégha prófétának is adják ki magukat: „Vizsgáljatok meg minden lelket, hogy Istentől való-e, mert sok hamis próféta rontott a világra” (1Jn 4,1). A sokféle tanítás láttán az Egyháznak meg kell okolnia, hogy miért tartja magát a keresztény tanítás hivatalos közvetítőjének. Miért jogos az Egyháznak ez az igénye?

Először azt kell hangoztatni, hogy az Egyház tulajdonképpen nem bizonyítja a tanítás igaz voltát. A hit nem bizonyítékokon nyugszik, hiszen csak ritkán kapunk olyan bizonyosságot, amelyet keresünk. A hit esetében minden elfogadás magában foglalja a bizalom kérdését, hiszen az érvek csak addig érvényesek, amíg nem jelentkezik a végkövetkeztetést megingató tettek vagy okok. A következmény az előzményektől függ.¹⁹ Mégha a következmény abszolút biztos is lenne, akkor is gondolni lehet arra, hogy a hit elvesztené funkcióját, ha tartalmát bizonyítani tudnánk. Azt, hogy az egy Isten három személy, csak elfogadhatom a kinyilatkoztatásból, de nem tudom bizonyítani. Vallási értelemben a hit a kegyelem által kiváltott elfogadása az isteni tanúságtételnek. A kérdés ez marad: Hogyan győződhetem meg arról, hogy az Egyház „minősített” tanú?

A racionalizmus idején a hitvédelemben divatos volt az észérvek felsorolása. De minél alaposabban érveltek az apologéták, annál jobban megmutatkozott a hit misztérium- és kegyelem-jellege. A hit valódi motívumát nem lehet szavakba foglalni és érvekkel kifejezni. Megokolni azt, hogy miért hiszek az Egyháznak, éppen olyan, mintha azt magyaráznám, hogy miért szeretek valakit. A szív érvei sajátos logikát követnek, amelyek homályosabbak, de megbízhatóbbak, mint a logikus levezetések.

A szívet azért kell emlegetnünk, mert a hitnél az akarat és az érzelem is fontos tényező, nem csak az értelem. A hit szerető beleegyezés. Ha már az okokat megértettük, még akkor is szabadok maradunk, hogy higgyünk-e, vagy nem. A hit mellett csak akkor döntünk, ha jelentkezik valamilyen vonzó tényező.²⁰ Mint minden szabad döntésnél, úgy a hitnél is az az előzmény, hogy a tárgyát

19 J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, 1961, 65.

20 Augustinus, De praedestinatione sanctorum, 2,5, PL 44, 963.

„jónak” ismerjük meg – nemcsak önmagában, hanem a mi számunkra is. Ezért az isteni kinyilatkoztatást úgy kell ismertetni, hogy világos legyen: mit kapok, mit jelent az számomra?

Egyes apologéták igyekeztek a történelemből kimutatni, hogy Krisztus az Egyházat tanúnak szánta az idők végéig. Ez az érvelés legfőljebb oda vezetett, hogy nekünk kötelességünk hinni az Egyháznak. De ennek a kimutatása sem volt könnyű. A történeti érvek sok olyan korai adaton nyugszanak, amelyeket nehéz igazolni. Ezért a mai apologéták az érveket inkább átfogó jelenségekre alapozzák, és Jézus kijelentésére: „A jó fa jó gyümölcsöt terem. Gyümölcsseikről ismeritek meg az igazi prófétákat” (Mt 7,17–20). A keresztyének élete a legjobb bizonyíték a kinyilatkoztatás mellett. Az I. Vatikáni Zsinat felismerte a történeti érvek értékét, és alkalmazta az Egyházra Ijazás (11,12) szavait: „Az Egyház fölemelt jel a népek között” (DS 3013). Itt hivatkozni lehet a gyors elterjedésre, a tagok szentségére, az egység megőrzésére, a jó keresésére.

Az ilyen érvelés magán viselte a XIX. század retorikáját, azért ma a hitvédők igyekeznek minden triumfáló hangot kerülni. A II. Vatikáni Zsinat hivatkozott az Egyház pozitív értékeire, de tudatában volt annak, hogy az Egyház hitelképességét gyengíti a tagok emberi gyarlósága. Sok katolikus is hűtlen lesz Krisztus szelleméhez, nem gyakorolja a felebaráti szeretetet, és nem fűti a buzgóság sem. S így az Egyház krisztusi alapításáról sem tanúskodik kellően. Ezért az Egyháznak is szüksége van állandó megújulásra. Vagyis az a helyzet, hogy az Egyház akkor hitelképes és vonzó, ha Krisztusra tekint, nem pedig akkor, ha saját értékeit emlegeti. Az a küldetése, hogy Krisztust szolgálja és az ő dicsőségét keresse. Így valójában akkor igazán hű önmagához, ha megfelelkezik magáról és Krisztusnak szolgál. Őt kell megmutatni a világnak, hogy az emberek nála keressenek enyhülést.

Krisztus személyének és művének titokzatos ereje van, ahogy az kitűnik a Szentírásból és az Egyház istentiszteletéből. Az emberek azért lépnek az Egyházba és maradnak benne, mert megtalálják Krisztust. Krisztus jelen van a tanítás és a szentségek által, továbbá olyan emberek buzgósága által, akik a maguk adottságai között őt követik. Semmi jobban nem igazolja a hit elfogadhatóságát, mint az az öröm, bizalom és céltudatosság, amit maga a hit ébreszt hordozói-ban. Egyes embereknek, a szeretet apostolainak élettörténete jobban

hozzájárul a hit továbbadásához, mint sok elméleti fejtegetés. A hit ereje az ember lelki átalakulásában van.²¹

Egészen kiváló tanúságtétel a vértanúké, akik – bár szerették az életet – készek voltak azt nagyobb értékekért feláldozni. II. János Pál pápa írja a *Veritas splendor* kezdetű enciklikában: „A vértanúk és az Egyház szentjei a történelem minden szakában az erkölcsi igazsággal átitatott életet mutatták be, és hozzájárultak az erkölcsi érzékenység megújulásához. Életük az evangélium és a hit átalakító erejét mutatta be.”

8. Befejezés. Lehetne még többet is mondani a hit és az Egyház összefüggéséről. Például nem beszéltünk az Egyház közbenjáró szerepéről, pedig a közös imának és az áldozatnak is megvan a hatása az egyes tagok hitének erősödésére. A nagypénteki liturgiában ilyen imák hangzanak el. Továbbá a szentségek vételének is megvan a különleges ereje a hitből fakadó életre. De a hit közvetlen átadásában legnagyobb szerep a tanúságtételnek jut, hiszen látható jelekkel igazolja a ragaszkodást Krisztushoz és az evangéliumhoz. Az Egyház tanúságtétele természetesen abból kapja az erőt, hogy az egyes tagok milyen odaadással élik életüket. Az egyén hite részesedik a közösség hitében. Amennyiben az emberek csatlakoznak az Egyház hitéhez, annyiban az Egyház maga is tárgya lesz hitüknek.

A hit egyházi jellege azonban nem akadályozza annak, hogy az egyén hite teljesen szabad és önkéntes állásfoglalás legyen. Csak az ilyen hit tudja magát a személyt átformálni. A közösség révén az egyes hívó kilép a maga zártságából, és magáévá teszi a hit egyetemes titkát, amely az Egyház egészére van bízva, mint Isten népére. Aki elfogadja Krisztus misztériumát, az rajta keresztül vállalja a kapcsolatot minden néppel és minden kor hívó emberével.

Fordította: Török József

21 A. Dulles, In: *Living Light* 17 (1991) 299.

Vallási elképzelések egy szekularizált társadalomban

Egy társadalom vallási-világnézeti arculatának bemutatására vannak bizonyos fogalmak, amelyeket szétlében-hosszában használnak, a kilencvenes évek Európájában nem is volna nehéz ezek jegyzékét összeállítani. Ilyenek: lelkiiség, élmény, terápia, elmélkedés, vagy akár kiteljesedés és önmegvalósítás. Ebben az összefüggésben a „hit” nem nagyon fordul elő, legalább is igazi teológiai értelemben nem, és sokaknál meglehetősen alárendelt szerepet játszik a vallásosságban. Az Egyházon belül is gyakran hódolnak ennek a felfogásnak, akár tudatosan, akár megszokottságból. Akárhányszor vallási témák megbeszélésénél is inkább „üdvösségi tényezőkről” beszélnek, nem hitről.

A teológusoknál éppen ezért felvetődik a komoly kérdés, hogy mit és hogyan hisznek ma Európában? Közvéleménykutatások is foglalkoznak a témával. A hetvenes években feltűnést keltett egy kutatás a Német Szövetségi Köztársaságban, amely „Mit hisznek a németek?” cím alatt a hitbeli meggyőződésről és az egyházakhoz való tartozásról érdeklődött. Újabban Paul M. Zulehner és Hermann Denz az „Európai értékek tanulmányozása” alapján adtak ki egy beszámolót: „Hogyan él és hisz Európa?” (Düsseldorf 1993). Az Angliában megjelent beszámoló címe ez volt: „Hit hovatartozás nélkül”, a spanyolországié pedig ez: „Ki hívó ma Spanyolországban?”

I.

Az, hogy valaki ma Európában hisz vagy nem hisz, ezt vagy azt hiszi, kétségtelenül többreftü fejlődés öröksége. Ide tartozik elsősorban a keresztény tanítás, amely az ókortól kezdve a középkoron át a

modern korig rányomta bélyegét az európai kultúrára és vallási életre. Itt a hit fogalmának is erős keresztény színezete van (lásd: K. Lehmann, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe: „Glaube”). A keresztény hittel együtt vagy mellett azonban egyes népcsoportoknál találunk babonás felfogásokat is, vagy a kereszténység előtti vallási elképzeléseket, s bizonyos helyzetekben az emberek ezekhez menekülnek. Azután gondolni kell a hitnek olyan formáira is, amelyek az egységes keresztény európai szellem gyengüléséből vagy széteséséből álltak elő, például az Egyház hitével szemben kialakult, felvilágosodás-kori „ész-hit”, vagy újabban az ideológiákba vetett hit, a különböző világmagyarázatok és nemkeresztény tanítások divatos befogadása. Egyes politikai irányzatok határozottan és harciasan elvetették a hitet és vallást, s ennek maradványa is lehet a kétkedő rezignáció.

A kereszténység általában és az egyházak külön-külön is kétségtelesenül hatással voltak Európa történetére és jelenére. Ennek megfelelően a közvéleménykutatások a hit témájával kapcsolatban főleg azt keresik, hogy az egyes népek körében milyen hittartalmak találunk elfogadásra. Természetesen ezek a kutatások nem igazodnak mindig a keresztény hitfogalomhoz, hanem általánosságban fogalmaznak. Így például az általános európai szellemi értékek vizsgálatánál az Istenbe vetett hit mellett azt is kérdezték, hogy hisz-e a lélekben, a halál utáni életben, az ördögben, a lélekvándorlásban. Az eredmény ilyen volt: Három téma (Isten, lélek, bűn) európai viszonylatban 50 %-ot kapott. Másik három tétel: (élet a halál után, mennyország, feltámadás) egyharmadot, míg az ördög és a pokol egyötödöt.

Az európai emberek többsége tehát nyilván hisz Istenben, de az egyes országok között jelentős különbségek tapasztalhatók. Viszont ezt is meg kellene állapítani, hogy az egyes embereknél mit jelent a vallomás, hogy „hisz Istenben”. Egyáltalán milyen fogalma van Istenről? Ezért óvatosnak kell lenni, mert a válaszokból csak korlátozott ismeretet kapunk a vallásosságról és az Egyházhoz való tartozásról. Az értékutatásnál ugyan megkülönböztették azt, hogy személyes Istenre gondol-e, vagy valamilyen szellemire, illetőleg életerőre. Amikor újabban a német evangélikus egyházban tettek fel hasonló kérdéseket, ilyen megkülönböztetést használtak: Hisz-e az egy Istenben, aki Jézus Krisztusban megnyilatkozott? Vagy: Hisz-e egy magasabb erőben, de nem olyan Istenben, akiről az egyház beszél?

A benyomás az, hogy ma Európában sok embernek az istenhite kevésbé mutat határozott vonásokat. Ezt nem utolsósorban az is igazolja, hogy általában sokkal többen hisznek Istenben, mint a halál utáni életben. Vagyis sok ember számára az Istenbe vetett hit csak elmosódott látóhatár, s annak nincs következménye arra, amit a halál után remélünk. Azután akad egy nem elhanyagolható kisebbség, amely a lélekvándorlásban hisz, még akkor is, ha azt tartalmilag nem tudja igazán meghatározni. Egy dologban mégis megegyeznek az európai értékekre, vallásra és hitre vonatkozó kutatások: Mint mindennütt, úgy itt is csak kis százalék vallja magát határozottan hitetlennek, illetőleg ateistának. A kereszténységre és az egyházakra vonatkozó sokféle hallható kritikát igazában nem ateista álláspont fűti, hanem valamilyen határozatlan vallási háttér. Ennek következtében nem is nagyon hallani nyilvános vitát a hitről és a hitetlenségről, Isten létéről és annak filozófiai megítéléséről. Viszont ez az egyházi ígehirdetés és a teológia feladatát is nehezzé teszi.

A szekularizáció folyamata azonban már elég régen elérte azokat a hitvallásformákat is, amelyeket a kereszténység örökölt és amelyek beleolvadtak a hagyományba. A legtöbb politikai ideológia és az úgynevezett tudományos világnézet kimondottan vallásellenes volt. A XIX. századi és a XX. század eleji ideológiák – egyes foszlányoktól eltekintve – lassan elhalványodtak, bár a hatvanas években a neo-marxizmus még sok intellektüel számára valláspótlék volt, amelynek tételeit néha olyan szenvedélyesen védelmezték, mint a korábbi nemzedék a keresztény tételeket. Ma a politikai ideológia „hívó” típusa és követője sem jobb, sem bal oldalon nem található, vagy legalábbis nem élvez tekintélyt.

Az úgynevezett „tudományos” hittel hasonló a helyzet. Kétségtelen, hogy az átlagos európai ember világképében a természettudományos és szociológiai nézetek és elemek nem kis szerepet játszanak, kezdve a fejlődéstudománytól a tudatalatti világ adottságaiig és a világűrben feltételezett „sötét lyukaktól” a gén-kódokig. De ezek az adatok azért nem tisztázódnak olyan mértékben, hogy a vallási igazságok helyébe a tudomány és a technika megváltó funkcióit állítanák. A mai hangulatot inkább az időnként fellángoló nagy remény és a nemsokára újra jelentkező kételkedés hulláma jellemzi. Főleg azért, mert a szakemberek meglátásai és kísérletei

nem ritkán ellentmondanak egymásnak. Méginkább pedig azért, mert a hajszolt technikai haladás azzal fenyeget, hogy a fejlődés kiszalad a józan ellenőrzés alól. Egyre jobban terjed a meggyőződés, hogy a tudomány és a technika minden probléma megoldásával új problémákat vet fel, s így nem adnak végleges megoldást, s még alapot sem a tudományba vetett hithez.

Első kísérletre nehéz áttekinteni azokat a jelenségeket, amelyek az „új vallásosság” gyűjtőneve alatt tapasztalhatók, mint amilyenek az okkult, mágikus, titkolódzó vallási kezdeményezések. Egy utóbbi kutatás az evangélikus egyházban feltette a kérdést, hogy a megkérdezetteknek milyen tapasztalatai vannak az egyháztagságról és olyan jelenségekről, mint a new age, a zen, a jóga, asztrológia, kártyajövendölés, csodás gyógyulás, kabala stb. Ha ezeket a különböző dolgokat mind összefoglaljuk, azt tapasztaljuk, hogy a nyugatnémet evangélikus közösségben az egyháztagek közel negyede már valamilyen kapcsolatban volt az ilyen vallási, lelki vagy babonás jelenségekkel. Legnagyobb számban az asztrológia, a horoszkóp, a kártyajövendölés és a mágikus mutatóanyagok szerepelnek. Az adatokat természetesen nem szabad más európai országokra és más vallásokra átvinni. Továbbá azt is figyelembe kell venni, hogy ezek az emberek mennyiben hisznek az ilyen jelenségekben, amikor részt vesznek bennük. Elfogadhatjuk, hogy sokan egyszerűen kíváncsiságból kipróbálják, mert hisznek is bennük, meg nem is. Biztos, hogy sokan kíváncsiságból vagy szórakozásból csinálják, és nem teszik tőlük függővé életüket.

II.

A mai európai társadalmi és kulturális körülmények között a „hit-jelenség” kimondottan sokrétű. Ennek fontosabb vonalait az előzőekben már bemutattuk. Hogy ennek a sokrétűségnek megfeleljek, a következő lépésben szeretném felvázolni a hitnek mint jelenségnek és vele együtt a hívó embernek a normál típusát – nem kimondottan egyházi sajtóság szerint. Általában megállapítható, hogy másképpen „hisznek” az emberek ma, mint a múlt században vagy századunk elején, nem is beszélve az egyháztörténet és a szellemi történet régebbi korairól.

Az átlagos hívőnek – legalábbis Nyugat-Európában – az a jellemző magatartása, hogy távol tartja magát mind a határozott eleven hittől (pl. a keresztény hitvallás lényeges tételeitől), mind pedig a határozott hitetlenségtől. A hit mellett bármilyen határozott kiállást hajlandók a fundamentalizmus gyanújával illetni, de ugyanúgy zavarónak mondják a hitetlenség személyes hirdetését is. Valamilyen határozatlan formában mondják magukat hívőnek vagy vallásosnak. Mintha nem tudnák vagy nem akarnák eldönteni. Elkerülik a hitbéli vitákat is, ha az néha előfordul. Ez ismét azzal függ össze, hogy a hittel kapcsolatos igazság kérdése elmarad a hatás és használhatóság kérdése mögött. Egy hittétel igazsága sokkal kevésbé érdekli az embert, mint a vallási szimbólumok és szertartások gyakorlati, terápiás értéke. A türelemnek magas értéket tulajdonítanak, de nem azért, mert a szilárd hitbéli meggyőződést tisztelik, hanem azért, mert mélyen begyökerezett ketyelt hordoznak minden határozott meggyőződéssel szemben. A dogmákat és a dogmatikus kijelentéseket bizalmatlanul fogadják. Ez magyarázza, hogy miért voltak olyan népszerűek azok az írások, amelyek a „megcsontosodott dogmák” helyébe fellazított lélektani és jelképes magyarázatot állítottak (például Drewermann).

Néhány évvel ezelőtt evangélikus fiatalok között a hitbéli magatartást kereső kérdésre ez a válasz volt a leggyakoribb: „Nekem megvan a világnézetem, amelyben a keresztény hit elemei is megtalálhatók.” A válasz nagyon jellemző. Az emberek maguk akarják eldönteni, hogy mit és hogyan hisznek, s nem hagyják magukat hagyománytól vagy tekintélytől befolyásolni. A hit ma nemcsak abban az értelemben magánügy, hogy az állam a polgárnak vallásszabadságot biztosít, s ő maga világnézetileg semleges; hanem abban az értelemben is, hogy az emberek hajlamosak saját hitüket különféle vallási és ideológiai elemekből összerakni, és ezt az összeállítást a helyzetnek megfelelően újra változtatni. Akik egyes csoportok vagy országok vallási és egyházi arculatát vizsgálták, arra a megállapításra jutottak, hogy az emberek a vallás területén is szeretik az „à la carte” megoldást.

A hitnek ilyen privatizálása és individualizálása mellett lehet még egyáltalán valamilyen közös hittartalomról beszélni? Gerhard Schmidtchen az 1979-ben megjelent könyvében: „Mi szent még a németek számára?” (*Was den Deutschen heilig ist?*) megjelöl egy sor hitbéli magatartást. A felsorolt tételek közül két mondat talált nagyobb körű

elfogadásra, de elég nagy különbséggel. Az egyik így szól: Hiszem, hogy az embernek van lelkiismerete, amely jelzi neki, hogy mi a jó és mi a rossz. A másik pedig: Hiszem, hogy erkölcs és rend nélkül nincs jó emberi együttélés. Kissé távolabb, harmadik helyen ez áll: Hiszem, hogy a Bibliában olyan valami van, ami érvényes az emberek számára. Tehát nyilvánvalóan van olyan hittartalom, amely kifejez egy etikai alapmagatartást, továbbá azt, hogy az ember erkölcsi lény, s ezért szüksége van erkölcsileg meghatározott rendre.

Ha további „modern” hitigazságok után kutatunk, amelyekben széleskörű egyetértés van, akkor a válasz egyre nehezebb. A nyugati civilizáció felsőbbrendűségére vonatkozó hit éppen olyan törékeny, mint a feltartóztathatatlan fejlődésbe vetett hit, vagy hinni azt, hogy az emberek általában tanulnak a hibáikból.

Meg lehet figyelni, hogy egyszerre jelen lehet a valóság iránt való bizalom és bizalmatlanság. Hirdetik az egyénnek és képességeinek az autonómiáját, s egyúttal a mindent átfogó természettől való függését, ezért a természettel békét kell kötni. Az ember lehet egy kicsit szkeptikus, egy kicsit cinikus, és egy kicsit elkötelezett is. Saját személyével foglalkozik, de alkalomadtán törődhet más bajával is.

III.

Ilyen helyzetben az Egyház és a teológia nem indulhat ki abból, hogy az emberek úgy is tudják maguktól, hogy mit jelent „hinni”. Főleg akkor nem, ha Istenbe vagy Jézus Krisztusba vetett hitről van szó, vagy amikor a Hiszekegy-et emlegetjük. Inkább azzal kell számolni, hogy sem a vallásos érzelmű emberek, sem a szekularizált kortársak nem nagyon tudnak mit kezdeni a „hittel”. Az előbbiek azért, mert ők elsősorban nem hinni akarnak, hanem megtapasztalni, élményt szerezni, az utóbbiak meg azért, mert nekik mindenféle hit gyanús.

Ezért a hit hirdetésében és továbbadásában alapvető feladatok vannak, s most még röviden ezekről szólnunk. Mindenekelőtt szembe kell nézni mind a hívők, mind a nemhívők különböző adottságaival, s utána megfelelő megkülönböztetéshez jutni. A megkülönböztetés mellett azonban kritikusnak és bátornak is kell lenni. Az Egyháznak és a teológiának pontosan látni kell, hogy a mai emberek közvetlenül

vagy közvetve milyen elvárást, vágyat, reményt és vallási szükségletet tükröznek, továbbá, hogy a társadalom és a kultúra milyen jeleket árul el a befogadásra, kezdve a hagyományos művészetektől a modern propagandáig. A cél nem lehet az, hogy az eszközöket megkereszteljük, és azzal a jelenségnek keresztény színezetet adjunk. De az sem volna helyes, ha elhamarkodottan babonáról vagy valláspótlékról beszélnénk. Inkább az fontos, hogy megismerkedjünk azzal a háttérrel, amelyben a keresztény hitet ma hirdetni és megvédelmezni kell.

Továbbá világosan kell azt is látni, hogy mi igazában a keresztény „hit”, vagyis hogy ez a hit a maga alapelveiben, tartalmában és követelményeiben miben különbözik a valóság egyéb megközelítésétől és más vallásos felfogásoktól. A feladat sürgős, egyrészt az egyre terjedő vallási pluralizmus miatt, másrészt azért, mert egyes helyeken a keresztény hit értelmezése eléggé szintelenné vált. Az helytelennek bizonyult, amit a dialektikus teológia kezdeményezett, vagyis hogy különbséget kell tenni a hit és a vallás között. Ma is nagyon fontos, hogy a hit keresztény értelmezését ne engedjük befolyásolni a fellazult vallási és szellemi légkörtől.

Annak komoly előfeltételei vannak, hogy az Egyház és a teológia a hitet úgy fogadtassa el, mint személyes döntést és mint megadott tartalom előtt való kitárulást. A keresztény hit nem jámbor érzület, hanem olyan személyes állásfoglalás, amely az Istenre való ráirányulást összekapcsolja határozott igazság-tartalommal és a kinyilatkoztatott igazság igényével. Nem elégszik meg utolsó előtti valóságokkal, hanem úgy támaszkodik Istenre, mint minden valóság végső titkára, aki ugyanakkor szabadon, személyesen fordul az ember felé. Az emberre mint emberre néz, és bevonja a hívők közösségébe. Ebből azonban az következik, hogy ahol Istennek, mint abszolút hatalomnak és tekintélynek a fogalma elhalványul, és helyét valamilyen vágy vagy érzelm foglalja el, ott az igazság szomjazását félretolja az élmény és a boldogság egyoldalú keresése. Ott az egyén maga akarja meghatározni, hogy milyen kötelességeket hajlandó elfogadni és milyen mértékben. Ilyen esetben a keresztény hit elveszti hitelességét és meggyőző erejét. Az egyházi jellegű kereszténység kulturális-szellemi befolyása és a keresztény hagyomány pedig túl gyenge ahhoz, hogy az ilyen beállítottságot megváltoztassa.

Tehát megmarad a remény – és ez nem illúzió – hogy egyes kortársak nem elégszenek meg a keresztény hagyomány és a bizony-

talan hit töredékének keverékével, és nem keresnek vallási pótlékot, hanem mélyebb kérdéseket is fölvetnek, s újra fölfedezik a keresztény hit értékét. Az ilyen fölfedezést elő lehet segíteni, ha a hívő emberek nem zárkóznak magukba, nem elégszenek meg hamis biztosítékokkal vagy elnagyolt magyarázatokkal, hanem az Istennel fennálló kapcsolatukat a hit és a keresés, a bizonytalanság és a bizonyosság állandó együttállásában nézik.

Isten létét és kilétét tehát csak igazi hittel lehet megközelíteni. Azzal a hittel, amely egészen kitárul a titok előtt. A mai társadalmi és kulturális körülmények között az emberek érdeklődése a legkülönbé-
lébb dolgokra irányul. Nem hatolnak a mélybe, mindig új élményre áhítoznak. Csak tartózkodva és kételkedve kutatnak vagy elkeseredve sokat „hisznek” és mégis keveset. Az alapprobléma az marad, hogy nem az igazi Istent és nem az igazi hitet keresik. Ebben az értelemben függ össze ma jobban, mint máskor, Isten létének és a hitnek a kérdése.

Fordította: Györffy Andrea

Joseph RATZINGER

Az „új szövetség” az üdvösség történetében

I. Szövetség vagy testamentum?

Szóelemzés és tárgyi kérdés. Azt a vékony könyvet, amely a keresztény hit alapja, Újszövetségnek nevezzük. Ez a könyv viszont állandóan utal egy másikra, amelyet Írásnak vagy Írásoknak nevez, vagyis arra a Bibliára, amely a zsidó nép körében keletkezett, és amelyet a keresztények Ószövetségnek neveznek. Tehát az az Írás, amelyen a keresztény hit nyugszik, úgy jelent meg, mint Istennek két lépcsőfokban adott „testamentuma” az emberek számára és mint a világra vonatkozó akaratának kifejezése. A „testamentum” elnevezést nem kívülről adták neki, hanem megtalálható a szövegben. Az a cím, amelyet a keresztények a két könyvnek adtak (Szövetség vagy Testamentum) nemcsak utólag akarta kifejezni az írás értelmét, hanem jelzi azt a belső vezérfonalat is, amely végigvonul az egész történeten, és mint alapfogalom megadja a kulcsot a magyarázathoz. Ezért ebben a címben valamiképpen ott van a kísérlet, hogy kifejezze mindazt, amit a „kereszténység lényegének” mondunk.

Kérdés az is, hogy a latin „testamentum” (végrendelet) szót helyesen választották-e? Pontosan adja-e vissza a héber és a görög szó értelmét, vagy hamis útra vezet? Az ősi latin fordítás (Vetus Latina) „testamentumról” beszél, míg Szent Jeromos a Vulgátában a „foedus” vagy a „pactum” (szövetség) szót használja.¹ Mint könyvcím az egyházi latinságban a „testamentum” maradt meg, de amikor tartalmilag beszélünk a könyv témájáról, akkor inkább Jeromost követjük és „Ószövetséget” meg „Újszövetséget” mondunk. De melyik a pontos-

¹ Lásd: „berith” in: Theol. Wörterbuch zum A. Testament, I. 785.

sabb? Valójában maga az Írás miről beszél, amikor ezt a szót használja? A héber „berith” szó értelmezésére vonatkozóan a szakemberek között nincs egyetértés, azért igazi jelentését csak a szöveg összefüggéséből elemezhetjük ki. Fontos utalás az, hogy amikor a héber szöveget görögre fordították, a 287-szer előforduló „berith” szót „diathéké”-vel adták vissza, nem pedig „szpondé”-vel vagy „szüntéké”-vel, ami szerződést, szövetséget jelent.² A szövetségre vonatkozó teológiai meglátások alapján nyilván arra az eredményre jutottak, hogy a bibliai történetben nem annyira kétoldalú megállapodásról van szó (szün-théké), hanem inkább intézkedésről, végakaratról (dia-théké), amiben nem két akarat egyezik meg, hanem egy rendelkezik. Általában a mai egzegetikai kutatás egyetért abban, hogy a Hetvenes fordítás emberei a szöveget helyesen értelmezték.³ Amit mi „szövetségnek” mondunk, az a Bibliában nem két partnernek a szimmetrikus megegyezése arról, amiről szerződnek, és amiről megfelelő szankcióval elkötelezik magukat. A bibliai istenfogalom esetében ilyen partnerség elképzelhetetlen. Az ember magától egyáltalán nem volna képes kialakítani ilyen kapcsolatot Istennel, és nem képes valamit adni neki, aminek fejében várhat valamit, ami Istennek kötelessége lenne. Ha Isten és ember között a kapcsolat létrejön, az csak Isten műve lehet, mégpedig szabad elhatározásból folyó kezdeményezése, ahol megmarad abszolút szuverenitása. A Bibliában található „szövetség” nem kétoldalú megállapodás, hanem ajándék, Isten irgalmas szeretetének aktuusa. Ezzel a megállapítással természetesen már túlléptük a nyelvészeti elemzés határát. Bár a bibliai „szövetség” külső alakjában igazodik a hettita és az asszír államszerződéshez, amelyben az uralkodó a hűbéres felé kinyilvánítja akaratát, de Isten szövetsége Izrael népével több, mint ilyen szerződés. Isten mint király semmit sem kap az emberektől, ő maga viszont az élet útját adja nekik.

Itt még egy új kérdés vetődik fel: a régi bibliai szövetségi típus megfelel a hűbéri szerződés típusának és a szimmetrikus struktúrájának. De az istenfogalom dinamikája belülről változtatja meg a folyamat lényegét, a szuverén rendelkezés értelmét. Ha a történetet nem az állami szerződés oldaláról nézik és írják le, hanem a jegyési szeretet

2 Uo.

3 Lásd: TWNT, II. art. „diathéké”, 105–137.

oldaláról, mint a prófétáknál – legérzékeltetőbben Ezekiel 16. fejezetében –, és ha a szövetségi aktus Isten és a választott nép szeretetének történelmében jut kifejezésre, akkor megmarad még az aszimmetria, az egyenlőtlenség a régi formában? Igaz, keleten a házasságot sem partneri módon, hanem a férfi oldaláról, patriarkális formában nézték, de Isten szeretetének prófétai ábrázolása túllép a keleti jogi kereteken. Egyrészt Isten végtelen mássága miatt az istenfogalmat úgy kellett bemutatni, mint az aránytalanság radikális fokozását, másrészt viszont ennek az Istennek igazi lényegéből folyt, hogy ezt a soha nem várt kétoldalú partnerséget létrehozta.

Éppen ez a szempont befolyásolta a keresztény teológiát abban, hogy a szövetség témájának kifejtésébe belevigye a filozófiai fogalmakat. A jog sférájából kölcsönzött szövetségnek a filozófiai kategóriák szerint megfelelt a reláció, a viszony. Az ókori gondolkodás számára egészen más kiindulás alapján világos volt, hogy Isten és az ember között a kapcsolat csak aszimmetrikus lehet. A metafizikai gondolkodás logikája szerint az Abszolútum csak változatlan létező lehet, s mint ilyen nem léphet változó viszonyba a változó emberrel. Isten és az ember között csak „nem kölcsönös” viszony alakulhat ki. Az örökkévalóság megköveteli a változatlanságot, a változatlanság pedig kizárja az időbeli és időre vonatkozó viszonyosságot. De a szövetségről való kinyilatkoztatás ennek nem az ellenkezőjét állítja? Mielőtt azonban a „berith” és a „diathéké” szóelemzéséből adódó kérdésbe behatolnánk, meg kell vizsgálnunk, hogy az Újszövetség egyes szövegei hogyan értelmezik ezt a fogalmat. Valóban megkülönböztetik-e az ő és az új szövetséget? Miben áll a szövetség fogalmának egysége és különbsége a Biblia két részében?

II. Az újszövetségi könyvek adatai

1. Szövetség és szövetségek Szent Pálnál. A jelen keretek között nem lehet szó arról, hogy az egész Újszövetség alapján bemutassuk a „szövetség” teológiai értelmezését. Csak példaként idézzük Pál apostol leveleinek fontosabb részeit, továbbá az utolsó vacsora szövegének gondolatát.

Szent Pálnál mindenekelőtt feltűnik az, hogy megkülönbözteti a Krisztus által megvalósított szövetséget a mózesi szövetségtől, s ebben benne van az, amit az ó és az új szövetség elnevezésével kimondunk. A legélesebb szembeállítást a 2Kor 3,4–18-ban és a Gal 4,21–31-ben találjuk. Míg az „új szövetség” a prófétai szövegekből ered (Jer 31,31), és ez összekapcsolja a Biblia két részét, addig az „ó szövetség” kifejezés egyedül a 2Kor 3,14-ben található. A Zsidóknak írt levél „első szövetségről” beszél (9,15) és az új szövetséget „örök szövetségnek” mondja (13,20). Ennek megfelelően a misében is „új és örök szövetségről” hallunk. A 2Kor levélben Pál apostol a Mózes-szövetséget és a Krisztus-szövetséget úgy állítja szembe, mint a mulandót és a marandót. A régi szövetség sajátsága tehát az ideiglenesség, aminek képe a kőtábla. A kő a halálnak, az életteleniségnek a kifejező jele, s aki a kőtáblára írt törvények keretei között marad, az nem az életbe kapaszkodik. Itt Pál nyilván Jeremiás szövegére gondol, amely szerint Isten az új szövetség idején a szívekbe írja törvényét, nem kőtáblára. De gondolhatott Ezeiel szavaira is, hogy akkor majd Isten „az emberek kő-szívét kicseréli hús-szívvé”.⁴ Itt tehát a szöveg a mózesi szövetség mulandóságát nyomatékoztatja, s utána az apostol utal a következményekre is. Aki arcát Jézus felé, a megdicsőült Úr felé fordítja, annak szívéről eltűnik a fátyol, s megismeri az ószövetségi törvény belső, szellemi értelmét. A képek változása, amit Pálnál egyébként is megfigyelhetünk, egy kicsit elhomályosítja a mondanivalót, de a fátyol elvétele is rámutat a mózesi szövetség ideiglenességére. Ha a szívekről eltűnik a fátyol, akkor kiviláglik a törvény igazi értelme: az is szellemivé lesz, mint az élet új rendje.

Az ó és új szövetség ellentéte, amely Pálnál a 2Kor 3-ban annyira szembevetődő, a keresztény szellemiségben azóta is visszhangzik. Ugyanakkor nem figyeltek eléggé a betű és a szellem egymásra utaltságára, ami a fátyol képében már felismerhető volt. Főleg pedig nem vették észre, hogy Pál más helyeken Isten és az ember történetének drámáját sokoldalúan ábrázolja. A Róm 9. fejezetében említi Izrael kiváltságait, s azok között felsorolja a szövetségkötéseket is. A bölcsességi irodalom hagyományának megfelelően a „bölcesség” itt

4 R. Bultmann, Der Zweite Brief an die Korinther, 1976, 76.

többszámban van.⁵ Valóban az Ószövetség az Istennel fennálló szövetségnek három jelét sorolja fel: a szombatot, a szivárványt (Noé) és a körülmetélést (Ábrahám), s ezek megfelelnek a három fokozatnak. Történeti sorrendben hallunk a Noéval, Ábrahámmal, Jákobbal kötött szövetségről, majd a Sinai-szövetségről és Dávid szövetségéről. Mindegyiknek megvan a maga sajátága, de mindegyik belefér egy általános szövetség gondolatába. Pál apostol tudta, hogy a kereszténység előtti üdvtörténet látókörében többretű szövetségről lehetett beszélni, s ezek közül kiemelt kettőt, azokat szembeállítja egymással és a krisztusi szövetségre vonatkoztatja: mégpedig az Ábrahámmal és a Mózessel kötött szövetséget. Ábrahám szövetségét alapvetőnek tartja és maradandónak. A Mózes által közvetített Sinai-szövetség „négy-százharminc évvel később jött közbe” (Róm 3,20; Gal 3,17), de az Ábrahámmal kötött szövetséget nem helyezte hatályon kívül. Így az csak közbeeső lépcsőfok volt Isten intézkedéseiben. Afféle pedagógiai eszköz volt, aminek egyes részei megszűnnek, ha a nevelés eléri célját, a nagykorúságot. A mózesi szövetség beilleszkedett az Ábrahámmal kötött szövetségbe, s a törvény az ígélet eszköze lett. Pál ezzel tehát a szövetség két fajtáját élesen megkülönböztette: az egyik az ígéletet hozta, a másik a törvényt. Amellett fontosnak tartja, hogy Isten az Ábrahámnak adott ígéletet feltétel nélkül közölte és erősítette meg.⁶ Mózes könyveiben ellenben a szövetség, a „berith” legtöbbször ugyanazt jelenti, mint a „tóra”, a törvény. A Sinai-szövetség megkötése (Kiv 24) olyan volt, mint a törvény kihirdetése és a nép elkötelezettsége.⁷ Az ilyen szövetséget azonban meg is lehet szegni, s valóban az üdvtörténet tanúsága szerint Izrael története sokszor a megszegett szövetség története. Ezzel szemben viszont az ósatyákkal kötött szövetség örökké érvényesnek tűnik. Míg a kötelezettség szövetsége a hűbéri szerződéshez hasonlít, addig az ígélet szövetsége inkább a királyi adományhoz.⁸ Pál tehát joggal különböztette meg egymástól az Ábrahámmal és a Mózessel kötött szövetséget. Ugyanakkor enyhítette az ó és az új szövetség szigorú szembeállítását is, hiszen valójában az

5 Róm 9,4, H. Schlier, *Der Römerbrief*, 287.

6 *Theol. Wörterbuch zum Alt. Testament*, uo. 799.

7 Uo. 784.

8 Uo. 799.

egész történelem feszültségi egységét mondta ki. A korábbi szövetségek végül is egy szövetségre irányultak. Ha pedig ez í van, akkor az ő és az új szövetség lényegében nem két vallásról beszél, hanem legfőljebb két fokozatról. Istennek csak egy akarata van az emberre vonatkozóan. Ezért csak egy üdvtörténet létezik, amelyben természetesen egyes vonások szemben állhatnak egymással, mégha ugyanazt az igazságot hordozzák is.

2. A szövetség eszméje az utolsó vacsora szövegeiben. A szövetségek sokféleségével és a szövetség egységével elérkeztünk témánk középpontjához. Itt azonban óvatosan kell eljárni, mert vannak hagyományos zsidó és keresztény kifejezésformák, amelyeket a bibliai kijelentések alapján részben kiigazítani, részben megvilágítani kell. Az újszövetségi fogalmak helyes értelmezéséről elsősorban az utolsó vacsora kijelentéseit kell alapul venni. Ezek a Sinai-szövetség leírásának (Kiv 24) az ellenképét adják, s egyúttal megalapozzák a keresztény meggyőződést a Krisztusban megvalósult új szövetségről. Itt nem térünk ki az egzegeták vitáira, amelyek a szöveg és az esemény kapcsolatára, a szöveg kialakulására és az időrendi kapcsolatra vonatkoznak, hanem azt keressük, hogy a meglévő szöveg mit mond a mi felvetett témánkhoz. Nem vitás, hogy az utolsó vacsora négy szövege (Mt 27,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20; 1Kor 11,23–26) forma és a bennük kifejezett teológiai tartalom szerint két csoportba sorolható: a Máté–Márk féle hagyományba és a Pál–Lukács féle hagyomány keretébe. A kettő között a fő különbség a kehely fölött elmondott szavakban van. Máté–Márk ezt mondja: „Ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontanak.” Máté még hozzáteszi: „a bűnök bocsánatára.” A Pál–Lukács változat így hangzik: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben”, s Lukács még kibővíti: „amely értetek kiontatik.” A szövetség és a vér tehát nyelvileg szembenálló formában állnak egymás mellett. Máté–Márk a „szövetség véréről” beszél, míg Pál–Lukácsnál: „az új szövetség kelyhe” áll, amelyről állítja, hogy „az én véremben” van megalapozva. Új szövetségről csak Pál és Lukács beszélnek, viszont csak Máté–Márk hangoztatja, hogy a „vér sokakért” ontatik ki. Végeredményben mindkét szöveg ószövetségi hagyományra támaszkodik, de más a kiindulásuk. Így az utolsó vacsora szavaiban a szövetségi eszme különböző megfogalmazásai gyűlnek egységbe.

Milyen hagyományról van itt szó? Nyilvánvaló, hogy Máté–Márk a kehely feletti szavakat a Sinai-szövetséggel hozza kapcsolatba. Ott Mózes az áldozati vérrel először az oltárt hintette meg, amely Istent jelképezte, utána a népet, s közben ezt mondta: „Ez a vér a szövetségé, amelyet Isten ezen szavak alapján kötött veletek” (Kiv 24,8). A szavakban ősi elképzelések fordulnak elő és jeleznek egy magasabb szintet. G. Quell a szövetség ősi eszméjét, ahogy az a pátriárkák történetében előfordul, így határozta meg: „Szövetséget kötni azt jelenti, hogy belépnek egy idegen vérközösségbe, illetve a partnert a saját közösségükbe bevonják. Így alakul ki a jogi közösség. Az így létrehozott fiktív vérrokonság a résztvevőket testvérekké teszi, mintha húsuk és csontjuk ugyanaz lenne. A szövetség teljességet, békét alakít ki.”⁹ A véres áldozat a Sinai-hegynél azt jelentette, hogy Isten ugyanúgy jár el, mint a törzsek egymás között, amikor szövetséget kötnek. Titokzatos rokonságba lép az emberekkel, azért hozzájuk tartozik, azok meg őhozzá. A Sinai-hegynél a szövetséget tartalmilag a Szövetség könyve jelentette, amit felolvastak. Az isteni szó elfogadása és életté válása által alakult ki az a „rokonság”, amelyet a vér-szertartás jelképezett. Amikor pedig az utolsó vacsorán Jézus a kelyhet átnyújtotta tanítványainak és kijelentette: „Ez az én vérem, a szövetségé” – akkor a Sinai-hegynél elhangzott szavakat valósággá tette, és megvilágította annak mélységét. Ami ott végbement, az átszellemiesítés és egyben realizmus. A szentségi vérközösség, ami itt kialakult, összekapcsolta a tanítványokat Jézus emberségével és isteni titkával, s kialakult a testiséget is átható közösség. Pál apostol ezt a közösséget merész és drasztikus módon illusztrálta a Korintusi levélben: „Nem tudjátok, hogy aki a parázna nővel egyesül, egy testté válik vele. Aki azonban az Úrral egyesül, egy lélekke válik vele” (1Kor6,16). Itt azután egy egészen másfajta rokonság is kiviláglik. A Krisztussal és Istennel létrejövő szentségi közösség kiemeli az embert saját anyagi és mulandó világából, s felemeli az isteni szférához, amit az apostol a „pneuma”, a lélek szóval érzékeltet. A kiáradó Szentlélek új létmódot kölcsönöz az embernek.

9 TWNT, uo. 115. kk.

De hogyan közölheti magát Jézus az emberrel? Láttuk, hogy a Sinai-szövetségnél az isteni szó elfogadása, az Isten iránt való engedelmesség biztosította az új létmódot. Erről az utolsó vacsorán közvetlenül nem esik szó. Helyette találkozunk azzal a kifejezéssel, amely Iz 53-ban Jahve szolgájának szenvedését jellemzi: „Vére sokakért kiontatik.” Itt tehát a prófétai hagyomány kapcsolódik a sinai történethez, s azt értelmezi. Jézus az emberek sorsát felveszi a magáéba, és értük hal meg. Itt az egyházatyákkal együtt túlléphetünk a szöveg közvetlen szavain, az értelem megváltoztatása nélkül. Jézus halálában az teljesedett, ami az emberré levésben megkezdődött. A Fiú magára vette az emberi létmódot, és visszavezette Istenhez: „Égő és ételáldozatot nem akartál, de testet adtál nekem... Íme, jövök, hogy megtegyem akaratodat” (Zsid 10,5–7; Zsolt 40,7–9). Ebből az Istennek való önátadásból jön vissza Jézus „vére”, mint a szövetség vére az emberekhez. Itt a test szó és a szó test lett a szeretet aktusában, ami Isten létmódja, s a szentség révén ez az embernek is létmódja lesz. Az utolsó vacsora tehát szövetségekötés, úgy, mint a Sinai-szövetség meghosszabbítása és teljessége. A régi szövetség megújításának gondolata benne volt Izrael istentiszteletében, mint lényeges elem,¹⁰ s itt elérte legmagasabb formáját. A húsvéti vacsora önmagában egy ismétlődő szövetségújítás lett volna, ha Jézus a maga hatalmával nem vitt volna bele eddig nem tapasztalt mélységet. Ezért érthető, ha a Zsidóknak írt levél és a János-evangélium (főpapi ima, 17. fejezet) az eucharisztia eseményét a kiengesztelődéssel hozza kapcsolatba és alapítását úgy tekinti, mint a kozmikus kiengesztelődés napját. A gondolat már megvan a Római levélben is (3,24 kk.).¹¹

Még egy pillantást kell vetnünk a Pál–Lukács hagyományra. Ott a kehely tartalma „az új szövetség az én véremben”. Benne van az utalás a Jer 31,31–34-ben összefutó prófétai hagyományvonalra. Jeremiás szerint a megszegett Sinai-szövetség helyett Isten új szövetséget hoz létre, amelyet nem szegnek meg többé, mert nem mint könyv vagy kőtábla áll szemben az emberrel, hanem a szívekbe lesz írva. A feltételhez kötött szövetséget, amely az emberek törvényhez való hűségétől függött, és amit meg is szegtek, új, feltétel nélküli

¹⁰ Theol. Wörterbuch zum Alt. test. 793.

¹¹ A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ*, 1972, 39–63.

szövetség váltja fel, amelyben Isten is feltétel nélkül elkötelezi magát. Itt tehát ugyanannál a gondolatnál vagyunk, mint ami a 2Kor 3-ból kitűnik, ahol az apostol a két szövetséget szembeállítja. Viszont az utolsó vacsora leírásából kiolvasható, hogy az ó és az új szövetség nem mint két külön világ áll szemben egymással, hanem már előre megvolt a meggyőződés a megszegett és az Isten által létrehozott új szövetségről.

A babiloni fogság idején, a templom lerombolása után a nép a próféták szavaiból és a megpróbáltatások hangulatában ráéismelt arra, hogy a szövetséget ismételten megszegték. A megszegés első drámai figyelmeztetése az volt, amikor Mózes a Sinai-hegy lábánál a két kőtáblát összetörte. A fogság idején pedig a tábla végleg eltűnt a templomból. A nép azt is tudta, hogy a szövetségekötés emlékének évenként való megünneplése a táblákat nem hozza vissza, hiszen azokat csak Isten adhatta. De reménykedtek abban, hogy Isten a szeretetét nem vonta vissza, és hogy az új szövetség megígérése egyúttal valamiképpen az elővételezést is jelentette.¹²

De a keresztényeknek is tudniuk kell, hogy az új szövetség végérvényessége, amely a feltámadt Krisztus testében és vérében előttük áll, nem ad jogot szövetségtörő magatartásra. A szövetség megújítása és tudatosítása az újszövetségi időben sem fölösleges. Az utolsó vacsora emlékeztetének megújítása és ébrentartása mint parancs azt jelenti, hogy az mindig a maga újdonságával lép az emberek elé: mindig új és mindig ugyanaz marad.¹³

III. Következtetések

A páli szövegekből és az utolsó vacsora leírásából kirajzolódott előttünk az új szövetség eszméje, s most összefoglalólag ki kell mutatnunk, hogy milyen válasz adható a két fő kérdésre, amelyek a tárgyalás folyamán felmerültek. Vagyis, hogy hogyan viszonylanak az egyes szövetségek egymáshoz, illetőleg hogyan viszonylik az első szövetség azokhoz, amelyeket Izrael Bibliájában találunk, és másod-

12 E. Zenger, *Der Neue Bund im Alten*, 1993, 51–83.

13 Úgy látszik, ez az értelme a Zsid 3,13-nak.

szor: Mi a viszony a testamentum és a szövetség között? Egyoldalú vagy kétoldalú dologról van-e szó?

1. A szövetség egysége és a szövetségek sokfélesége. A keresztény hagyomány Pál apostol teológiájából és az utolsó vacsora szavaiból kiindulva az ó és az új szövetség kettős sémájában gondolkodott. Ezt ilyen szembeállítások jellemezték: Az ó szövetség partikuláris volt, csak Ábrahám test szerinti leszármazottaira vonatkozott, az új ellenben egyetemes, mert minden nép előtt nyitva áll. A régi szövetség összefogó elve a testi leszármazás, az újé pedig a hitből és a szentségekből folyó szellemi erő. A régi szövetség feltételes volt, mert a mózesi törvény megtartására épült, s mivel kapcsolódott az ember magatartásához, azért törekény is volt. Szellemét ez fejezte ki: Ha megtartjátok parancsaimat... Így belejátszott az emberi akarat, tehát csak ideiglenes lehetett. Ezzel szemben az utolsó vacsorán megpecsételt új szövetség a prófétai jövődölés értelmében lényege szerint is új. Nem feltételes szerződés, hanem baráti adomány, amit nem vonnak vissza. A törvény helyére lépett a kegyelem. A reformáció ezt különösképpen kihangsúlyozta, ezért beszélt szívesen testamentumról, Isten végső akaratáról.¹⁴ A kizárólagos isteni tevékenységet hangoztató kifejezéseket: egyedül Isten, egyedül Krisztus, egyedül a hit stb. – ilyen összefüggésben kell értelmezni.

Az elmondottak alapján, két tényállás világos, s ezek feloldják az ellentétek egyoldalúságát, továbbá láthatóvá teszik az üdvtörténet egységét, ami végigvonul az egész Szentíráson. Először is meg kell látni, hogy az alapvető szövetségnek – az Ábrahám-szövetségnek – egyetemes iránya van és sokakra vonatkozik. Pál apostol ki is hangsúlyozta, hogy az a szövetség mind az egyetemességet, mind a szabad adományozást magába foglalja. Vagyis az Ábrahámnak adott ígéretben benne van a folytonosság a pátriárkáktól kezdve Krisztusig, illetve a zsidókból és a pogányokból megalakult Egyházig. A Sinai-hegynél kötött szövetséggel kapcsolatban pedig újra említeni kell a megkülönböztetést. Az szoros értelemben véve Izraelre vonatkozott, s megadta neki a jogi és kultikus rendet, ami önmagában nem volt kiterjeszthető a többi népre. Ez a jogrend egybekapcsolódott a mózesi törvénnyel, s

14 ThWNT, Artikel: Bund.

így a törvény megtartása a szövetség feltétele lett, azért a szövetség is ideiglenesnek számított. Kifejezte Isten rendelkezéseinek egyik fokozatát. Ezt Pál világosan kifejtette, és a történelem is igazolta megglátását.

Ezzel azonban még nem mondtunk ki mindent a mózesi szövetségről. A törvény ugyanis nemcsak teher volt, hiszen a hívő abban Isten kegyének a konkrét formáját is látta: az is kegyelem, ha ismerhetjük Isten akaratát. Aki ismeri Isten akaratát, az ismeri önmagát is és megéri a világot. Tudja, merre megy és mit kell tennie. Vagyis elérkezett számukra a világosság és kimenekültek a homályból. A nép legjobbjai számára a törvény az igazság láthatóvá válása volt, s ezzel együtt az igaz élet forrása. Ugyanis állandóan ilyen kérdések kínoznak bennünket: Ki vagyok? Mi lesz velem? Hogyan lesz életem valóban emberi élet? A 119. zsoltár ebből a szempontból gondolta végig hosszadalmasan a mózesi törvényt. Ebből kiindulva érthetjük meg Pált, amikor a Gal 6,2-ben a zsidó messiási törvényt követve Krisztus törvényéről beszél. Szerinte Krisztus nem tette az embert törvény nélkülivé. A Messiás nagyobb Mózesnél, ezért őt az jellemzi, hogy a törvényt igazi lényege és szelleme szerint mutatja be, mint a kegyelem megnyilatkozását. H. Schlier ezt írja a Galata-levélhez írt magyarázatában: „Jézus törvénye valójában a mózesi törvény értelmezése, de az ő keresztiének értelmében. Ő hatalmával az élet forrásává tette a törvényt annak számára, aki annak szellemét vette át.”¹⁵ Jézus törvénye ő maga, őrá vonatkozik az Atya szava: őt hallgassátok. Így válik a törvény egyetemessé és kegyelemmé, s létrehoz egy népet, amely a hit és a megtérés által lesz nép. Az ő befogadásával, lelkiületének átvételével (Fil 2,5) és a szeretet kettős parancsának betöltésével érjük el, hogy a törvény a szívünkbe van írva, nem kőtáblákra.

Így a Sinai-szövetséget túlhaladjuk, de ha eltekintünk ideiglenességétől, akkor meglátjuk benne azt, ami végérvényes. Ezért az új szövetség várása, amely az ószövetségi népben egyre erősödött, megfelelt a Sinai-szövetség szellemének.

2. Testamentum és szövetség. Az a kérdés, hogy szövetségről vagy testamentumról van-e szó, hogy kétoldalú történéssel vagy egyoldalú eseménnyel állunk-e szemben, összefügg azzal a kérdéssel,

15 H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, 273.

hogyan mi a különbség a mózesi és a krisztusi szövetség között. Alapstruktúrájuk szerint az ó és az új szövetségben előforduló szövetségi típusok aszimmetrikusak, azaz egyenlőtlen felek között állnak fenn. Inkább Isten szuverén rendelkezései, nem pedig egyenlő személyek szerződése. A törvény olyan rendelkezés, amelyet az uralkodó hirdet ki alattvalóinak, a kegyelem pedig olyan adomány, amelyet Isten szabadon ad, előzetes megköszönés nélkül. Ez az egyoldalú beállítás megfelel abszolút uralmának és nagyságának. Egyébként ilyen a régi keleti felfogás is: az uralkodó egyoldalúan intézkedik, senki sem vitatkozhat vele. De éppen az egyenlőtlen társadalmi forma háttérét tompítja le a Szentírás azzal, hogy az istenkép új vonást kap. Ő rendelkezik ugyan, de bizonyos mértékig önmagát is megköti a partnerség kedvéért. Szent Ágoston szépen jellemzi ezt a szempontot.: „Hűséges az Isten, aki elkötelezte magát nekünk, nem azért, mintha kaphatna tőlünk valamit, hanem azért hűséges, mert megtette ígéreteit. Nemcsak szóbeli kijelentéseket tett, hanem a Szentírásban is elkötelezte magát.”¹⁶ Ha a próféták írásait olvassuk, kiviláglik, hogy a nép ezt Isten lényegéből folyó magatartásnak fogta fel, nem külső aktusnak. Vagyis Istenben nem a keleti uralkodók képe tükröződött. Ozeásnál ezt mondja: „Amikor Izrael még gyermek volt, megszerettem.” Ebből következett, hogy akkor sem dobta félre a szövetséget, ha a nép vétkezett. (Vö.: Oz 11) Hasonló szeretetről beszél Ezeiel is (16. fej.). Amikor a nép megszegi a hűséget, a dráma rendszerint így végződik: „Azért mondom ezeket, hogy emlékezzél és szégyenkezzél, s szégyenedben ne tudd kinyitni szádat, amikor majd megbocsátok neked mindent, amit tettél” (Ez 16,63). Ezeket a szövegeket megelőzi az Ábrahám-mal kötött szövetség. A Ter 15,12–21 leírja a szövetségkötés szertartását. Ábrahám kettévágja az áldozati állatokat, a részeket sorban egymással szembeállítja, utat hagyva közöttük, s azon áthalad, annak jeléül, hogy vele is ez történik, ha nem tartja meg ígéretét. Közben látja, hogy Isten jele, mint égő fáklya, szintén áthalad a levágott állatok között. A szövetségben tehát benne van a halál jelképe. A későbbi keresztény magyarázat ebben meglátta Krisztus

16 Enarratio in Psalm. 109.

keresztjének előképét. Az ő halálában Isten végleg elkötelezte magát az emberiség üdvössége érdekében.

Isten lényegéhez tartozik a teremtmény szeretete, s ebből a szeretetből fakadt az elkötelezettség Krisztus keresztjében. A Biblia szemléletében Isten feltétel nélküli tetteiből fakad a kettősség: a testamentum, a végrendelet egyúttal szövetség. Az egyházatyák ezt a kétoldalúságot, amely a Krisztusba vetett hitből, mint az ígéretek teljesedéséből adódott, belefoglalták a megtestesülésnek és az ember átistenülésének fogalompárjába. Isten elkötelezettsége odáig ment, hogy magára vette az emberi természetet, s ezzel az ember létmódjához kötötte magát. Ez viszont azt is jelentette, hogy megvalósult az ember ősi álma: „olyan lehet, mint Isten.” Ebben a kölcsönös kicserélődésben, ami a krisztológia alapja, megkaptuk az isteni szövetség feltétel nélküliségét és végleges kétoldalúságát.

3. Az istenkép és az emberkép a szövetség gondolatában.

A krisztológiát tehát úgy is felfoghatjuk, mint az Újszövetség szövetségi teológiájának rendszerét, amely mindig az egész Szentírás egységén nyugszik. Ez a krisztológiai összpontosítás azonban szükségszerűen túlmutat a bibliai szövegek egyszerű magyarázatán. Bele van foglalva Isten és az ember lényegének kérdése, s annak megismerése csak megfelelő filozófiai alapon történhet.

Egyelőre azonban csak arra a fogalomra akarunk reflektálni, amely már ott volt a szövetség témájában, s ez a reláció, a viszony. Hiszen a szövetséggel kapcsolatban elkerülhetetlen a kérdés, hogy milyen viszony áll fenn Isten és az ember között. Láttuk, hogy az ókori felfogás szerint az ember Istent megismerheti és intézkedései miatt szeretheti, de igazi kapcsolat nem lehet Isten és a halandó ember között. Az antik világ egyistenfogalma megnyitotta az utat a vallási monoteizmushoz, s így az ész és a vallás között az elveszett egybecsengést újra lehetővé tette. Az egyházatyáknak, akik a filozófia és a kinyilatkoztatás megegyezéséből indultak ki, látniuk kellett, hogy a Biblia egyetlen Istenének kilétét két állítással lehet kifejezni: ő a teremtő és a kinyilatkoztató Isten, akinek nagy műve a teremtés és a megváltás. Mindkettő viszonyt alapoz meg és fejez ki. A Biblia Istene kapcsolatot teremt és maga is belép a kapcsolatba, ő tehát több, mint amit a filozófiai istenfogalom kifejez. Ennek magyarázatához szükség volt filozófiai magyarázatra, s így született meg egy új filozófiai kategó-

ria: a *személy*, s ez a fogalom fejezte ki az ember hasonlóságát Istenhez.¹⁷ Az arisztotelészi filozófia már ismerte a viszony, a reláció kategóriáját, s azt is tudta, hogy a viszony nem önmagában létező valóság, hanem a hordozó alanyon van, mint járulék (pl. a fehér szín a papíron). Istenben azonban minden azonos a lényeggel, benne nincs összetettség, így rajta és benne járulékok sem lehetnek. A keresztény szentháromságtanban azonban a reláció kilép a járulék kategóriájából, s ott az atyaság és a fiúság már önmagában létező viszony (*relatio subsistens*).¹⁸ Ennek megfelelően ha az emberről, mint Isten képmásáról beszélünk, az azt jelenti, hogy az ember viszonyra, vonatkozásra épített lény, s így minden kapcsolatában és kapcsolatán keresztül azt a viszonyt keresi, amely létének alapja. Ezért a szövetség úgy fogható fel, mint válasz erre az alapvető törekvésre, illetve Istenhez való hasonlatosságunkra. Itt egyúttal az is kiviláglik, hogy kik és mik vagyunk, meg az is, hogy ki az Isten számunkra. Isten igazi titka a belső szentháromsági viszony: Atya, Fiú, Szentlélek, ezért számára az emberrel kötött szövetség sem valami külső magatartás, hanem belső lényegének kinyilvánítása, arcának felragyogása az ember előtt.

Fordította: Gál Ferenc

17 Chr. Schönborn, *Die Christus-Icône*, 1984, 10–14.

18 Augustinus, *De Trinitate* V, 6, PL 42, 914.

Joseph RATZINGER

A hit mai akadályai

Mint püspökök, akik országainkban felelősek vagyunk az egyház hitéért, tegyük föl magunknak a kérdést: melyek manapság az emberek leggyakoribb nehézségei a katolikus hittel kapcsolatban, és mit tudunk ezekre felelni? Ami a kérdés első részét illeti, nincs szükség hosszú keresgélésre, hogy rábukkanjunk az első nehézségre. Az egyház jelenlegi tanítását és gyakorlatát többnyire sajátos ellenállás fogadja. A progresszív katolikusok pedig szabályszerűen mindenre nemet mondanak. E sajátos ellenállás első eleme: nemet mondani a fogamzásgátlással kapcsolatos egyházi tanításra; vagyis erkölcsi szempontból egy szintre állítható bármiféle, a fogamzást megelőző szer vagy eszköz, s ezek alkalmazását kizárólagosan az egyéni lelkiismeret irányítja. A második: mindenfajta, ún. „diszkrimináció” megtagadása a homoszexualitással kapcsolatban. Ez bármely nemi tevékenységet etikai szempontból egyenértékűnek hirdet, egyetlen feltétellel: „szerepetből” éljék meg, vagy legalábbis kárt ne okozzon a másik félnek. Az egyház tanításával történő szembeszegülést fejezi ki annak követelése is, hogy az újraházasodott elváltak az egyház szentségeihez járulhassanak, valamint a nők papságának hangoztatása.

Világosan látszik, a nemet mondásban egymástól nagyon is különböző problémák keverednek. A két első követelés a nemi erkölcs területére tartozik, a másik kettő az egyház szentségi rendjéhez. Közélebbről szemlélve őket kiderül, hogy jóllehet látszólag különböznek, mégis kapcsolatban állnak egymással, mert mind az ember és az emberi szabadság jelenleg általánosan elfogadott képzetére épülnek.

Ha az ember átgondolja ezt a háttérvalóságot, akkor számot kell vetnie azzal a ténnyel, hogy az „ellentmondás, ellenállás szabályának” gyökerei sokkal mélyebbek, mint először gondolnánk. Milyen tehát ez az emberkép, amelyen az ellentmondás nyugszik? Alapvető vonásai éppoly elterjedtek, mint a belőlük adódó követelések, ezért könnyű

fölvázolnunk. Abból a közismert megállapításból indul ki, hogy a „mai embernek” nehézségei vannak az egyház által tanított szexuális etikával kapcsolatban. A „mai ember” – teszük hozzá – nemi téren más jellegű, differenciáltabb kapcsolathoz érkezett el, többé már nem ragaszkodik görcsösen saját, veleszületett szexualitásához. Ez elégséges indíték ahhoz, hogy felülvizsgálásra kerüljenek az eddigi egyházi tanítás alapelvei, mert ezek többé nem alkalmazhatók a jelenlegi történelmi helyzetben, bármennyire értelmesek voltak is a múlt történelmi körülményei között.

Majd egy lépéssel továbbhaladva azt hangsúlyozzák, hogy „végre fölfedeztük lelkiismeretünk jogát és szabadságát, s következképpen nem vethetjük alá lelkiismeretünket egy kívülről ránk erőltetett törvénykezésnek”. Ezen túlmenően – teszük hozzá – ideje végre teljesen új alapokra helyezni a férfi–nő kapcsolatot, összezúzni a túlhaladott sémákat, és elismerni a nő teljes jogi egyenlőségét minden szinten és minden területen. Az egyház – szerintük – rendkívül konzervatív intézmény, ezért képtelen ezt a mozgalmat követni, s ezen nincs miért csodálkozni. De ha az egyház az emberi szabadság színhelye akar lenni, akkor-egyesek szerint – egyszer s mindenkorra le kell számolnia az antik társadalmi tabuk támogatásával, és ennek leglátványosabb és legfontosabb jele napjainkban a nők papsága.

Ezek a motívumok különböző formákban szünet nélkül, újra meg újra jelentkeznek. Világosan megmutatják, hogy az „ellentmondás, ellenállás törvénye” valójában általános félretájékozottságot takar. A lelkiismeret és szabadság szavakban pedig könnyű rábukkanni a kulcsfogalmakra. Ezek erkölcsi színezetet adnak a már említett új magatartásnak, amelyet röviden és egyszerűen az erkölcsi tartás meglazulásának vagy laxista nemtörődomségnek tarthatnánk. A lelkiismereten („Gewissen”) többé nem a con-scientiát, vagyis együtt-tudást („Mit-Wissen”) értik, tehát olyan tudást, amely egy magasabb rendű tudással áll kapcsolatban, hanem az egyéni önmeghatározást. Ez utóbbi pedig független a szabályoktól, normáktól, származzanak azok bárkitől. Az önmagát meghatározó lelkiismeret alapján az egyén határoz arról, hogy adott helyzetben számára mi erkölcsös. A „norma”, vagy ami még rosszabb, az erkölcsi törvény fogalma így negatív értéké válik: a kívülről jött útbaigazítás esetenként adhat tájékozási modellt, de semmi esetben sem képes megalapozni a végleges köte-

lezettséget. Ennek nyomán az ember szükségszerűen más kapcsolatba kerül saját testével, mint addig volt.

Ezt az átalakulást az ember – mondják – felszabadulásként éli meg, nyitottságként az eddig ismeretlen szabadság felé. Testét tulajdonának tekinti, mellyel úgy rendelkezhet, ahogyan szerinte „az élet minősége” érdekében leghasznosabb. A test olyasféle tárggyá válik, amit az ember birtokol, amit használ. Az ember saját testi valóságától többé már nem vár üzenetet arra vonatkozóan, ki is ő valójában, és mit kell tennie; hanem a szerinte ésszerűbb megfontolások, a teljesebb függetlenség és szabadság alapján dönt arról, hogy mit akar tenni a testével. Következésképpen teljesen közömbössé válik, hogy a test hímnemű vagy nőnemű: mert a testiség, s ezen belül a nemiség már nem fejezi ki a „létet”, hiszen „birtoklássá” vált. Bármilyen kísértés vezette is el az embert ehhez a birtokláshoz, ez a radikális változás csak azért vált lehetővé, mert a szexualitás és a termékenység – már nemcsak elméleti, hanem gyakorlati szinten is – bármely pillanatban teljesen szétválasztható egymástól. A fogamzásgátló tabletták tették ezt először lehetővé, s végső formájához a genetikus manipulációval érkezett el. Most már lehet embert „csinálni” laboratóriumban, s az ehhez szükséges „alapanyagok” olyan aktusokból származnak, amelyek nem kötődnek többé semmiféle személyes kapcsolathoz, hanem a megtervezett cél elérése érdekében észérvek alapján jönnek létre. Ott, ahol ezt az irányzatot teljesen elfogadták, a homoszexualitás és a heteroszexualitás, vagy a házasságon belüli és házasságon kívüli nemi kapcsolatok közötti megkülönböztetés teljesen fölöslegessé válik, sőt magától értetődően ugyanaz áll a férfi és nő közötti különbségtételre is. Valójában a férfi és nő közötti alapvető különbséget, máságot fosztják meg minden metafizikai jellegű szimbolikától, és ettől fogva csak hagyományos, túlhaladott sémaként kezelik.

Érdekes lenne részleteiben is követni az emberképnek ezt a fejlődését, amely egyre nyíltabban jelentkezik az egyház tanítására sorozatban mondott nemek nyomán. Remélhetőleg ez a következő évek antropológiai kutatásainak egyik témája lesz; s valóban gondosan meg kell vizsgálni, hol vagyunk tanúi a hagyományos nézetek esetenként teljesen jogos helyesbítésének, és ezzel ellentétben hol kezdődik az alapvető, döntő szembefordulás a keresztény emberképpel. Ez a szembefordulás nem enged semmiféle kiegyezést, hanem egyszerűen szembesülünk a hit és az ellenhit közötti alternatívával.

Itt és most nincs helye ilyen eszmefuttatásnak, mert célunk lényegesen szerényebb: a hit átadásának, terjedésének jelenkori akadályait keressük. A lényeges kérdés a következő: hogyan lehetséges, honnan származik, hogy ilyen alapokon nyugvó értékítéletet a keresztények is elfogadjanak? Mert az, amiről eddig szó volt, már elégségesen megmutatta, hogy mi az igazi tét az „ellenállás, ellentmondás szabálya” mögött. Nem pusztá nézeteltérés az egyház szentségi életével kapcsolatban, vagy néhány előírás gyakorlati alkalmazása körül. A szóban forgó véleménykülönbség a „paradigmák”, a tanítás nagyon is komoly változásából származik, az ember léte és feladata alapvetően másként kerül bemutatásra még abban az esetben is, ha ezt nem, vagy csak elenyésző mértékben gondolták át azok, akik az egyház tanításával menetrendszerűen szembehelyezkednek. Olyan emberképet és világképet terjesztenek, ami szerintük elfogadható, ugyanakkor az egyház által tanított ember és világképről azt állítják, hogy érthetetlen.

Ki ne állna a lelkiismeret és a szabadság oldalára, a törvényrágással, a törvény kikényszerítésével szemben? Kinek áll érdekében a tabuk fennmaradása? Ha így tesszük fel a kérdéseket, akkor a Tanítóhivatal által hirdetett hit- és erkölcsi tanítás máris meg nem hallgatásra van kárhozthatva. A modern világ szellemi struktúráiba kényszerített hit már nem magától értetődő, és az átlag-kortárs nem tartja többnek, mint valamiféle régóta túlhaladott véleménynek. Ezekre a nap mint nap fölvetődő súlyos kérdésekre csak akkor tudunk meggyőző választ adni, ha világosan látjuk a mögötte álló valóságot – ha ezt agyonhallgatjuk vagy letagadjuk, akkor szükségszerűen eltűnik a hit nyilvánossága és észszerűsége.

Ebben az összefüggésben a hit által tanított világkép három részterületére szeretnék rámutatni. Az elmúlt évtizedek alatt mindhárom ellaposodott, s ez fokozatosan előkészítette a terepet az újabb, gyökeresen más nézet, „paradigma” számára.

1. Először arra kell fölfigyelni, hogy a teremtéstan majdnem teljesen eltűnt a teológiából. Ezzel kapcsolatban mintaértékű tünet, hogy két modern teológiai összefoglalásban a teremtésről szóló tanítást mint hittartalmat mellőzték, és filozófiai jellegű, parttalan, egzisztenciális ízű elmélkedésekkel helyettesítették. Ez a helyzet az ökumenikus *Neues Glaubensbuch* esetében, melyet 1973-ban J. Feiner és L.

Vischer tett közzé, valamint a párizsi, 1984-es alapvető katekéziséknél: *La foi des catholiques*. Ez a hallgatás bizony meghökkentő olyan korban, amikor megtapasztaljuk a természet lázadását az emberi beavatkozás ellen, s ennek következtében hangsúlyozottan vetődik föl a kérdés: mekkora az ember hatalma a teremtés fölött és hol vannak a határai? Mindez ma már erkölcsi felelősségünk központi problémájaként jelentkezik. Az ökológia etikai vonatkozásai ellenére éppen úgy, mint régebben, mostanság sem nézik jó szemmel, ha a keresztény ember a „természetet” erkölcsi szempontból értékeli. A technikával szemben érzett irracionális félelem mellett továbbra is fennálló tény, hogy az emberek képtelenek fölismerni a testi (korporális) világban a lelki (spirituális) üzenetet. Ma éppen úgy, mint tegnap, a természet úgy jelenik meg, mint önmagában irracionális konstrukció, amely mellesleg matematikai struktúrákat tartalmaz, és ezeket technikailag lehetséges értékelni. Azt nyilvánvalónak tartják, hogy a természetet matematikailag értelmes, de azt, hogy erkölcsi értelmet is tartalmaz, fölényesen elhárítják, mint metafizikai sületlenséget.

A metafizika hanyatlása párhuzamosan halad a teremtéstan hanyatlásával. Helyükbe telepszik a fejlődés filozófiája, amelyet nem tartok azonosnak a természettudományok fejlődés-elméleteivel. Ez a fejlődés-filozófia a természetből szeretné kikövetkeztetni a szabályokat, miközben visszavetíti abba saját, előzetes megállapításait. A természetnek tanítómesterként kellene viselkednie, de a természet vak, és tele van a véletlenekből adódó kombinációkkal.

Az embernek pedig mindezt utánoznia kellene. Az ember kapcsolata a természettel (ami jelen esetben nem a teremtés eredménye) megmarad a manipuláció-kapcsolat szintjén, és nem emelkedik a befogadás és az elfogadás szintjére. A kapcsolat uralmi jellegű marad, s azon a félelmen alapszik, hogy a racionális számítás is lehet olyan intelligens, mint a „fejlődés”, ezért a világot még magasabb szintre vezetheti, amint azt a „fejlődés” tette az ember nélkül. A lelkiismeret, amelyre ekkor hivatkoznak, lényegében süket, éppen úgy, ahogy a természet is vak mint tanítómester. Az ilyen, hasznossági alapon működő lelkiismeret felméri, milyen cselekvéstől várhat a leghatékonyabb pozitív változást. Mindez történhet kollektív szinten, és a kiindulópont logikája szerint ennek így kell lennie. Viszont ebben az esetben szükség van egy pártra, amely a történelem eszközeként kézbe veszi a

fejlődés irányítását, és megköveteli az egyén teljes alárendelődését. Vagy egyéni szinten megy végbe, és akkor a lelkiismeret az alany autonómiájának kifejeződésévé válik, s az emberi alany a világ struktúrájában csak mint abszurd esetlegesség jelenhet meg.

Az a tény, hogy e megoldások egyike sem jelent igazi segítséget, végeredményben eléggé nyilvánvaló. Innen adódik a kortárs emberiség mély reménytelensége, amely ott rejtőzik a nyilvánosan hirdetett optimizmus mögött. A kereszténység azonban mindennek ellenére képes fölmutatni azt a csendes, magabiztos reménységet, amely az egyéni lelkiismeretben visszhangot kelthet. Ehhez viszont nélkülözhetetlen a teremtéstan újbóli kifejtése. Következésképpen ezt a mai teológia egyik legsürgetőbb feladatának kellene tekinteni. Újra föl kell mutatni, mit jelent az, hogy a világ „bölcsséggel” alkottatott, hogy Isten teremő tette alapvetően különbözik az „ősrobbanás” véletlénétől. A lelkiismeret és a szabály (norma) csakis ekkor tudja újra megalkotni, megteremteni, létrehozni a kölcsönösen helyes kapcsolatot. Mert ekkor világossá lesz, hogy az erkölcsi lelkiismeret („Gewissen”) nem valamiféle individualista (vagy kollektivistá) számítás, hanem igazi együtt-tudás („Mit-Wissen”), a teremtéshez kötött tudás, és ezáltal a teremő Istenhez kötődő tudás. Ekkor majd újból érzékeltetni lehet, hogy az ember nagysága nem egy kicsinyes törpe autonómiájában áll, aki magát mindenható mesternek hirdeti, hanem abban a tényben, hogy természete nyitott egy felsőbbrendű bölcsségre sőt magára az igazságra. Ekkor majd világos lesz, hogy az ember annál nagyobb minél inkább képes fölfogni a teremtés mélységes üzenetét. Ez teszi lehetővé, hogy kibontakozzék benne a Teremő üzenete. Ekkor lesz nyilvánvalóvá, hogy a teremtéssel (melynek bölcssége számunkra szabály) való összhang nem szabadságunk behatárolását, hanem értelmünk és méltóságunk kiteljesedését jelenti. A test ekkor újra megtalálja nemességét: többé nem eszköz, amit használnak, hanem az igazi emberi méltóság temploma Isten építménye és alkotása a világban. Ekkor válik igazán világossá a férfi és nő állapotának egyenlősége, ami pontosan abból adódik, hogy különbözők. És az ember újra fölfedezi, hogy testisége a metafizikában gyökerezik és metafizikai jellegű szimbolika alapja. Ha ezt elfelejti, vagy ez ellen lázad, akkor sem saját építését, hanem rombolását szolgálja.

2. A teremtéstan hanyatlása, mint mondtuk, magával hozza a metafizika hanyatlását, az ember bezárkózását tapasztalati dimenziójába. Mihelyt ez történik a krisztológia is szükségszerűen meggyöngül. Az Ige, amely kezdetben volt, elenyészik. Nem beszélünk többé a teremtető bölcsességről. Metafizikai dimenziójától megfosztva Jézus Krisztus alakja összezsugorodik egy hétköznapi történelmi Jézusra, tehát egy „tapasztalati” Jézusra, aki, mint minden tapasztalati létező, csak azt birtokolhatja, ami a körülmények véletlenéből adódik. Ha a metafizika útja bezáródik, a „Fiú” cím központi megbecsülése elveszti eredeti tartalmát. A „Fiú” címnek nincs többé értelme, ha nincs többé gyermekség-teológia („Kindesein”), hanem helyette az autonómia fogalma válik egyeduralkodóvá. Ettől kezdve Jézusnak Istennel való egységét olyan fogalommal fejezik ki, mint például a „megbízott”. Mit jelent ez a fogalom? Erre a kérdésre a „történelmi Jézus” rekonstrukciójával próbálnak válaszolni. Így Jézus „történelmi” alakja manapság két jellemző típusban ölt testet: a polgári-liberálisban és a marxista-forradalmárban. Jézus vagy a liberális erkölcsiség prédikátora, harcban mindenféle legalizmussal és annak képviselőivel, vagy felforgató, akiben az osztályharc apoteózisát és ennek szimbolikus vallási alakját lehet szemlélni. A két típus háttérében nyilvánvalóan a szabadság modern fogalmának két dimenziója rejlik, melyek szemünk láttára öltönek testet Jézusban. És ez az, ami Őt lefokozza, ami csak „megbízottá” teszi. A krisztológia összeomlásának tévedhetetlen szimptomája, ami napjainkban is megnyilvánul, a kereszt kiüresítése, s természetesen a föltámadás, valamint az egész húsvéti misztérium jelentéktelenné válása. A liberális változatban a kereszt csak baleset, félreértés, a korlátozott legalizmus következménye. A keresztről történő teológiai elmélkedésnek tehát nincs legitimitása, a keresztnek lényegében nem is kellett volna léteznie és az igazi liberalizmus a keresztet fölöslegessé teszi. A második esetben Jézus elbukott forradalmár, aki mégis hasznos jelképe lehet az elnyomott munkásosztály szenvedéseinek, és segítheti az osztályöntudat erősödését. Bár a kereszt ebben az értelmezésben központi helyre kerülhet, de jelentéstartománya radikálisan ellentétes azzal, ami az Újszövetségben áll. Mert a két (liberális és marxista) változatban az a közös, hogy nem a kereszt által, hanem a kereszttől kell megszabadulni. Kiengesztelés és bocsánat szerintük olyan félreértések, melyeket a kereszténységnek sürgősen ki kell

küszöbölnie. A Krisztusba vetett hit két lényegi pontja az Újszövetség szerzőinél és minden idők egyházában az istengyermekség metafizikai értelemben és a húsvéti misztérium. Márpedig éppen ezek üresednek ki, vagy legalábbis veszítenek jelentőségükből. Nyilvánvaló, hogy az ilyen alapigazságok megváltozása a kereszténység más realitásait is befolyásolja (például az egyház önértelmezése, a liturgia, a lelkiség stb.). Természetesen ezek az ellentmondások, melyeket a maguk logikus ridegségében fogalmaztam meg, ritkán mutatkoznak meg ilyen nyíltan. De az irányzatok világosan kirajzolódnak és nem maradnak meg csak a teológia területén. Behatoltak az igehirdetésbe és a hitoktatásba, talán éppen a pontatlanabb fogalmazás lehetősége révén. Jelen helyzetben a krisztológia tehát meghatározó jellegű. Az egyház életében megmutatkozó többi probléma mind következmény.

3. Itt és most csak néhány szóval szeretnék utalni a teológiai gondolkodás harmadik területére, ahol a hit tartalmát súlyos elszegényedés fenyegeti. Ez az eszkatológia. Manapság a hit átadásakor, a hithirdetésben, a hittanban az örök életbe vetett hit alig játszik szerepet. Jeles egzegéta barátom egyszer arról a nagybőjti prédikációról beszélt, amit a hetvenes évek elején hallott. Az első beszédben a szónok megmagyarázta a híveknek, hogy nincs pokol, a másodikban a tisztítóhely került hasonló sorsra. A harmadik beszédben vállalkozott a legnehezebbre. Azt fejtegette, hogy nincs mennyország, hanem helyette itt a földön kell a boldogságot megtalálni. Ritka eset, hogy a jelenségnek ilyen radikális formában legyenek a hívek, mint szenvedő felek, tanúi, de a túlvilág témájától való félelem általánossá vált. Az a marxista vád, miszerint a keresztények az evilági igazságtalanságokat a túlvilág vigasztalásaival igazolják, mélyen belegyökerezett a köztudatba. A jelenlegi társadalmi feszültségek, nehézségek valóban olyan nagyok, hogy az erkölcsi elkötelezettséget szinte teljes mértékben igénybe veszik. De aki ezt az evilági morális elkötelezettséget az örökkévalóság perspektívájában szemléli, annak lehetetlen tagadnia, hogy az örök életre ebben a jelen életben készülünk föl. Éppen az örök élet az, ami az itteni élet erkölcsi feladatainak megadja a maguk elsőbbségét. De ha az ég, a mennyország nem több, mint „valami előttünk”, akkor az emberi állapot belső feszültsége (amit az állandó jóra törekvés okoz) és az egyénnek a közösségért viselt felelőssége

egyszerűen szertefoszlik. Itt és így jelentkezik a jobb világ illúziója, ami számos kereszténynél manapság igazi reménységként és etikai mérceként jelentkezik. Az a benyomásom, hogy „Isten országát” a keresztények általános tudatában majdnem teljesen helyettesítette az eljövendő, jobb világ utópiája, szerintük ezért kell dolgozni, és ez az erkölcsi igazodás hiteles pontja: Az effajta erkölcs újból összekeveredik a fejlődés- és történelemfilozófiával, s az optimalizáció alapján megteremtí a saját normáit. Tagadhatatlan, hogy az új nemzedékeket ez az önzetlen, idealista lendület segíti, és az érdek nélküli cselekedet újabb forrása. De az emberi jövő önmagában elégtelen arra, hogy önmagából termelje ki az emberi tevékenység általános normáját. Ha Isten országa elsovad és egy szép új világ képzetét kelti, akkor a jelen hamarosan érvényesíteni fogja jogát a képzelt jövővel kapcsolatban: a kábítószerekbe menekülés logikus megfelelője az utópiák istenítésének. Mivel az ember ebben érzi meg az utópia megvalósulását, azért vagy menekül tőle, vagy fut utána. Emiatt veszélyes, hogy a „jobb világ” frazeológiája uralja az imaszándékokat és a beszédeket; csalfa módon a hitet a *placebo*-val, a szó szoros értelmében valami tetszőlegessel helyettesíti.

Mindaz, amiről szó volt, túl negatívnak mutakozhat. Nem az volt a célunk, hogy az egyház helyzetét a maga teljességében, az összes pozitív és negatív vonásokkal együtt vázoljuk föl. Azokra az akadályokra és nehézségekre kérdeztünk rá, amelyek a mai Európában a hit útjában állnak. Sőt ezen a behatárolt területen sem törekedhetünk teljességre, csak a külön-külön fölmerülő nehézségek mélyebb okaira kérdeztem rá. A modern egzisztencia sajátosan mély érzékenységgel rendelkezik, s csak akkor nyílik meg a hit felé, ha bizonyos kérdések előzetesen megvitatásra kerülnek. Ezt meg kell értenünk, sőt a kezdeményezésnek tőlünk kell kiindulnia. Csak ebben az esetben tudjuk felmutatni az egyetlen, hiteles alternatívát a hitben, amit a világ a liberális tapasztalat hajótörése után éppen úgy vár, mint a marxista kísérlet zátonyra futása után. Ez napjaink kereszténységének nagy esélye, ez a mi korunk katolikusainak súlyos felelőssége.

Török József fordítása

A cölibátus, mint a papi lét és szolgálat formáló ereje

A latin egyház mindig erősen ragaszkodott a legkorábbi idők óta¹ létező papi cölibátus értékéhez és fontosságához annak ellenére, hogy emiatt újra meg újra ellenkezéssel találkozott, ami a hit hanyatlása, az értékek iránti elkötelezettség lanyhulása idején újult erővel jelentkezik. A latin rítusú papság által szabadon választott lelki életformához való ragaszkodás két ok miatt találkozott időnként nehézségekkel. Az egyik ok az, hogy a cölibátust a teológusok eddig nem vezették le a papi szolgálat lényegéből, noha a házasság esetében például a felbonthatatlanság magának a házasságnak a lényegéből következik.² A másik ok pedig abban leledzik, hogy a cölibátus megalapozását, motiválását gyakran félreérthető, nem egyértelmű

1 A cölibátus őseredetére vonatkozó kérdésre itt csak annyit lehet válaszolni, hogy Nyugaton visszanyúlunk az elvirai zsinathoz (306), Keleten a neokaiszareai zsinathoz (314). Azon fejlődés bemutatása közben, mely itt kétségtelenül megtörtént és bizonyítékot is szolgáltat egy rendkívüli érték Egyházon belüli organikus fejlődésére, ügyelni kell a papi nőtlenség előzetes formáira, melyeket már a pasztorális levelekben is megtalálunk a diakónusi és püspöki házasság határkérdése kapcsán (1Tim 3,12 Tit 1,6). Tekintettel erre a korai egyházi íróknál még világosabban kiemelkedő fejlődésre, nyugodtan beszélhetünk a papi cölibátus eszméjének apostoli áthagyományozásáról, mely szoros kapcsolatban volt a bibliai szüzességideál nagyrabecsülésével. Tehát nem szakszerű az állítás mely szerint: „A cölibátusra vonatkozóan az Újszövetségben és az ősegyházi hagyományban hiányzik minden bizonyíték. Az Újszövetség inkább ellene szól.” R. Enter, *Erwägungen zum Pflichtzölibat der katholischen Priester*, in *Stimmen der Zeit* 9 (1977) 635. A pozitív megközelítéshez l. H. Deen, *Le célibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 1969, Alvaro del Portillo, *Der Zölibat des Priesters*, in *Centro Romano di incontri sacerdotali*, Documenti 2, Roma 1972, M. Tremeau, *Der gottgeweihte Zölibat*, Wien 1981, A. M. Kardinal Stickler, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Abensberg 1993.

2 Vö. *Presbyterorum Ordinis*, 16,

érvekkel végezték, s ezek ma már csak elutasítást váltanak ki. Például eleinte utaltak a kultikus tisztaságra,³ a „szent” iránt érzett félelemből fakadó önmegtartóztatásra (*continentia*),⁴ vagy a korai középkorban az egyházi javak egybenmaradásának biztosítására.⁵

Az elégtelen megokolások, néhány részérv hamissága ellenére, az Egyházban mindig megvolt az a (gyakran nem eléggé hangsúlyozott) hit és értékítélet, miszerint a cölibátusnak végső soron természetfölötti, kegyelmi alapja van, s ezt az Evangéliumban és Krisztus példájában fedezhetjük fel.⁶ (Vö.: Mt 19,12; 22,30. 1Kor 7,6–11, 25–38.) Tertullianus⁷ azzal érvelt, hogy a pap Istennel köt házasságot és az örökkévalóságnak szenteli önnönmagát.⁸ Számos történelmi tanúbizonyság értékelésének során jutott el J. A. Möhler (†1838) arra a meggyőződésre, hogy a cölibátus (majdhogynem) feltétlenül szükséges.⁹ (Életrajza egyébként fényes bizonyíték a cölibátus eszményének győzedelmes erejéről egy ellenszegülő korszak közepette.) Möhler természetesen ezt abban az értelemben gondolta, hogy minden elindulás, amely keresztény alapelven (Isten emberré válása és kegyelem) nyugszik, szükségképpen és következetesen a megvalósulás felé tart, amint a Krisztustól eredő és dicséret nőtlenység is.

A kiváló teológus nem abszolút és feltétlenül szükségességet akart állítani, hiszen ismerte a keleti egyházfegyelmet. Ennek ellenére kizárta annak lehetőségét, hogy a cölibátus csupán esetleges lenne,

3 Vö. H. Dooms, *Vom Sinn des Zölibats*, Münster 1954, 11 ff

4 G. Griesl, *Berufung und Lebensform des Priesters*, Innsbruck 1967, 199.

5 A. M. Stickler, *mint fönt* 32.

6 A különféle motivációkról és a patrisztika végén egyre világosabbá váló teológiai-lelki mag felé irányulásról írják K. Baus/E. Wig: „Az evangélium hirdetésének szolgálatára való nagyobb rendelkezésre állás, a pap példamutató élete, aki annál hatékonyabban hirdeti másoknak az önmegtartóztatást és a szüzességet, minél meggyőzőbben éli, a pap lelki atyasága, aki a keresztség kiszolgáltatása és a bűnbánók kiengesztelése által a magasabb lelki életet közvetíti, és végül még ha inkább közvetve is, magának Krisztus papi előképének követése és papságában való részesedés”. *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1 (kiadta H. Jedin), Freiburg 1973, 290.

7 Vö. *De exhort. castitatis*, 13.

8 *Ad uxorem* I, 5, vö. H. Dooms *mint fent* 20.

9 J. A. Möhler, *Releuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats*, Freiburg 1828, új: *Vom Geist des Zölibats* (kiadta, magyarázta és utószóval ellátta D. Hatrup), Paderborn 1992, 94.

olyasmi, aminek nincs semmi köze a kereszténység lényegéhez. Olyan belső összefüggésről van nála szó, amely súlyt ad cölibátus mellett felhozott, sokszor pusztán külsőségesnek tűnő érveknek. Tehát a cölibátus esetében nem megszokásról, illendőségről van szó, hanem olyan életállapotról, ami a papság lényegével belső összhangban áll, és a lelki tapasztalatok révén olyannyira hozzászervesült az egyházi rendhez, hogy azzal életszerű, gyümölcsöző kapcsolatra lépett.

Persze, nem abból kell kiindulni, hogy a cölibátus nem azonos a papság lényegével és természetével, és hogy már eleve nem kapcsolódik hozzá. De az más, ha ezt a lényeget egzisztenciájában, a pap életében történő megvalósulásában fogjuk fel és ragadjuk meg. Ha a szentségi papság lényegét kapcsolatba hozzuk és átgondoljuk a pap személyes egzisztenciájával együtt (és a személyes egzisztencia az előre megadotthoz való személyes viszonyulást, a lényeg aktualizációját, a létező ön- és világfelfogásának alakítását jelenti), akkor az a felismerés kínálkozik, hogy a papi egzisztenciában a cölibátus belső konformitással bír a papság lényegével, hogy igazán mint egzisztenciális valóság érthető meg, mivel a pap egzisztenciájának a lényegnek megfelelő rendeltetést és jegyet kölcsönöz.

1. A cölibátus, mint a természetfeletti hit kifejezője és alakító elve

Manapság érthető és átlátható okokból tagadják, hogy a cölibátusnak a cölibátus-kérdésnek bármi köze lenne a hithez.¹⁰ Azonban vannak külső bizonyítékok a történelemből, miszerint a cölibátus és a hit között belső kapcsolat áll fenn. A legutóbbi példa erre az a magyarázat, amely szerint a természetfeletti isteni kinyilatkoztatás lefokozása a természetes vallásosságra a cölibátus megszüntetéséhez is vezetett.¹¹ Mőhler egy másik példát hoz a korai egyháztörténelemből,

10 Vö. ennek ellenkezőjét D. V. Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrisen*, Regensburg 1970, 90–93, I. Fr. Görres, *Laiengedanknen zum Zölibat*, Frankfurt a. M. 1962, 43–49, D. Hattrup, *mint fönt*, 138–145.

11 A naturalista és racionalista magyarázat szellemiségétől vagy szellemiség nélküli-

nevezetesen azt, hogy a nyugati gót ariánusok szintén a szűzesség és a papi nőtlenség ellenségei voltak. A tübingeni teológus ezt logikusnak tartja, mivel „az ariánusok, akik a Megváltóban csak egy véges létezőt ismertek el, szükségszerűen a cölibátus ellenségei voltak”. A szűzesség ugyanis feltételezi a hitet „egy végtelen, valóban isteni erő közlésében”,¹² amit az ariánusok elutasítottak.

Az Egyházban a ma agyontárgyalt „cölibátus-válság” hasonló helyen gyökerezik. Ahol az Isten emberré válásának titkáról szóló igazságot (amely minden testi életre a természetfeletti sugarát hinti és felszabadítja az utat minden természetes és földi túllépésére, lefojthatja egy szociális apostol megjelenésének köznapi magától értetődőségére; ahol az új világra irányuló keresztény élet egy evilági sikerre és „szerencsére” fokozódik vissza; ahol Isten Országának eszkatologikus várását átértelmezik az evilági jólét és kispolgári megelégedettség megvalósításává; ott a „Mennyeek Országáért” vállalt nőtlenség szükségszerűen elveszíti táptalaját és vonzóerejét. A nőtlenség a minden földit felülmúló (de értékét mégsem elvevő) világfeletti isteni titokban való gyökeres hiten áll vagy bukik, amely kifejeződést, támaszt és fogódzópontot akar találni ebben a világban. Ilyen fogódzópont a hit számára a papi cölibátus. Ez pedig csak akkor válik érthetővé és elfogadhatóvá, ha alapja a természetfeletti és eszkatologikus üdvösségbe vetett hit, mint az isteni Abszolútumhoz való igazodás, amely páli értelemben viszonylagossá teszi a földi világot (de nem tagadja annak értékét: v. ö. 1Kor 7, 29–31), mégpedig a „Mennyeek Országáért vállalt” nőtlenségben.

Márpedig a cölibátus a világfeletti valóságba és igazságba, a végső előttiben kifejeződni akaró végsőbe vetett töretlen hit eredménye és gyümölcse. Ahol viszont a végső előttit (lényegtelen, milyen könnyösben!) végsőként állítják be, ott a cölibátus szükségszerűen a magába zárt, vallásosan feldíszített evilágiság, a fogyasztói és élvezetelvé életbe állítotttság megzavarásának tűnik, sőt a dualizmus és szupranaturalizmus gyanújának árnyéka vetődik rá. Ilyen környezetben szük-

ségétől származik a freiburgi (ellenteológus) professzorok emlékirata, amely ellen írta Möhler 1828-ban a „Beleuchtung”-ot. Az emlékiratban felsorolt ellenvetések a cölibátus ellen lényegükben máig nem változtak. Vö. Hattrup, mint fönt, 121.

12 Ugyanott 66.

ségszerűen az Egyház világ felé való nyitásának ellentétjeként jelenik meg. A sokat hangoztatott nyitottságot pontosan az értelem elzárása jellemzi az értelemfeletti és természetfeletti elől, noha ez utóbbi a természetet nem hamisítja meg, hanem felemeli és felülmúlja.

Mindennek a fordítottja is érvényes: ha valaki a cölibátust ebből kiindulva a „Mennyeik Országára” irányuló hittel megérti és vállalja, akkor az ő számára a cölibátus hajtó- és formáló erővé, radikális, az egész életet, testet és lelket átjáró hit hatékony jelévé lesz. A cölibátus így a szilárd hit belső formájává, lelkivé válik az esetlegességekkel teli világban. A Mennyeik Országáért tiszta nőtlenységben élő pap hatékony tanúja lesz annak a hitnek, amely képes „felfogni, mi a szélesség és hosszúság, magasság és mélység, megismerni Krisztusnak minden ismeretet fölülmúló szeretetét” (Ef 3,18). Ezért mondhatja Ágoston a szűzességet olyan erőnek, amely teljességre vezet el a hitet, amikor így ír: *Mentis virginitas est fidei catholicae integritas*.¹³ A virginitas, amely a papi cölibátus magja, teljességet, totalitást radikalitást kölcsönöz a hitnek, amelyet mindig az a veszély fenyeget, hogy eszmévé vagy elméleti ismeretté lesz. Ha a papnak az a feladata, hogy saját maga számára éppen úgy, mint a hívek számára a „hit embere legyen, akkor a helyesen értett és gyakorolt cölibátus ennek a teljesség felé tartó hitnek a kiemelkedő tanúsága.

Így nézve, a cölibátus alapja elsősorban nem a keresztény valóság egyetlen részmozzanata, lett légyen az akár a virginitas eszméje, akár a pap magasabb fokú aszketikus kötelessége, akár a pap által kiszolgáltatott szentség (elsősorban az Eucharisztia) valamely vonatkozása; hanem az az átfogó valóság, amely maga a természetfeletti kinyilatkoztatott hit. Miatta válik a hűségesen élt cölibátus egyedülállóan hatékonná és tanúságtevő jellé, amelyet persze helyesen kell „felfogni” (v.ö. Mt 19,12). A mindenkori racionalisták azonban nem tudják felfogni, mivel nem ismernek el semmilyen magasabbrendű valóságot.

13 Sermo Denis 25,8.

2. A Krisztus-egzisztencia kiépítése

Fontos továbbá, hogy a keresztény hit középpontjában Krisztus áll, tehát az lényegileg Krisztus-hit. Ez nem csak azt jelenti, hogy Krisztusra, mint minden igazság és minden élet közvetítőjére irányul; hanem azt is, hogy a Krisztussal való eggyéválást is jelenti. „A hit által Krisztus él szívetekben” (Ef 3,17). Emellett a pap Krisztushoz kapcsolódása és Krisztussal való egyesülése különleges fajtájú és egyedülálló jellegű. A pap esetében nemcsak a minden keresztényt a maga egyéni módján kötelező Krisztus-követésről van szó. Ez utóbbi lelki-kegyelmi imperatívusz, amely lényegileg az etikai kategóriákhoz tartozik. Ezzel szemben a pap Krisztussal való egyesülése reális valóságban gyökerezik, nevezetesen az egyházi rend szentségében és az általa létrehozott eltörölhetetlen jegyben. Ez a jegy, mint *signum configurativum*, különleges módon hasonlóvá teszi a papot Krisztushoz, a Főpaphoz, az emberek és az Atya közötti közvetítői mivoltában A papnak Krisztussal való konformitást kölcsönöz, amely az ő egzisztenciáját az Isten és emberek iránti teljes odaadás vonásával látja el. Ez az Eucharisztia áldozatának bemutatásakor kezdődik, és az élet áldozatában konkretizálódik.

Másrészt nem az egyházi rend szentségéből kell a papi nőtlenség szükségességét levezetni. Hanem a Krisztushoz hasonulás Isten dicsőségére és az emberek üdvösségére történő osztatlan jelenlétben egészen biztosan ott nyeri el a legnagyobb bensőséget és intenzitást, ahol magában foglalja a tiszta nőtlenség mozzanatát is, ami Krisztus és az apostolok esetében kétségtelenül adva volt.¹⁴ (Ennek Szent Péter eredetileg házasság állapota nem mond ellent.)

14 Ez az apostolokra vonatkozó állítás végső soron abban az értelemben értendő, ahogyan a pasztorális levelek apostoli rendelkezéseiben jut kifejezésre (1Tim 3,2, Tit 1,6), ti. a püspök (presbiter) csak „egyszer nősült ember” lehet, vagyis nem köthet második házasságot (feleségének halála után). Az apostolok meghívásáról szóló újszövetségi történetek (Mk 1,16–20, Mt 4,18–22, Lk 5,28: „Lévi felkelt, mindent elhagyott, és követte őt”) és Pál valamint a többi apostolnak és az Úr testvéreinek példája (Kéfásé is), akik missziós útjaikra egy vallásos asszonyt is magukkal vittek (aki biztosan nem a feleség volt: 1Kor 9,5) végérvényesen eldönti, hogy a nőtlén élet gyakorlatilag hozzátartozott a missziós apostolsághoz.

A nőtlenséget tehát lelki és természetfeletti értéknek kell elismerni egy sajátos értékrenden belül, amely a tiszta evilágiságba, a természetes célirányosságba és a fogyasztói gondolkodásba bezárkózott emberek és keresztények számára már messzemenően elérhetetlen. A hit szemével nézve világos, hogy a „Mennyeek Országáért” vagyis a „Krisztusért vállalt” nőtlenség a Jézus Krisztusban Istennek történő teljes odaadás értékes kincset jelent, ami semmiképpen sem irányul a házasság saját értéke ellen, hanem azt meghaladja Isten Országának kegyelmi-eszktolgikus rendjében, mégpedig objektíve és nem csak szubjektív-individuális erényként vagy csupán teljesítményként. Természetesen, ennek az értéknek a felfogásához szükséges a már említett hívő-kegyelmi beállítottság, amelyet Jézus követelt tanítványaitól: „Aki fel tudja fogni, fogja fel” (Mt 19,12).

Szent Pál az elsők között utalt erre, amikor így írt: „A nőtlennek arra van gondja, ami az Úr: hogyan járjon az Úr kedvében. A nő azonban a világi dolgokkal törődik: hogyan keresse felesége kedvét, így megosztott” (1Kor 7,32). Ez a gyakorlati életpasztaLATból jövő vélemény nem végérvényes teológiai megalapozásként értendő, amely a házasoktól el akarja vitatni a belső kapcsolódást Istenhez és Krisztushoz. A kijelentés értelme inkább a „megosztott” és „megosztatlan” szembeállításában van, a Krisztus iránti közvetlen vagy közvetett odaadásban, a vele való kizárólagos egyesülésben.

A papi életben Krisztussal való osztatlan, közvetlen és kizárólagos kapcsolat és egyesülés kívánatos és adott. Ez főként a II. Vatikán Zsinat által a hagyományból kiemelt jellegben jut kifejezésre, ami szerint a pap Krisztus helyettese és reprezentánsa. Az egyházi rend szentsége „a papot a Szentlélek kenete által különleges jeggyel jelöli meg, és ilyen értelemben Krisztushoz hasonlóvá teszi, úgy, hogy Krisztusnak, a Főnek a személyében tudjon cselekedni.”¹⁵ Így lehet a hivatalos, törvényes Krisztus-reprezentációban fölfedezni a papi egzisztencia alapvető összetevőjét, vagyis azt az egyedi természetfeletti személyi jelet, amely őt elvezeti egy egészen sajátos közösségre Krisztussal.

¹⁵ Presbyterorum ordinis 2,13. Lumen gentium 10,28. Sacrosanctum concilium 33.

Ezt a „megjelenítést nem szabad pusztán joginak és hivatalinak felfogni, úgy, mint például egy nagykövetnél, aki az állami hatóságokat pusztán jogilag és hivatalosan képviseli. Mivel a szentelés a papot mint embert és mint személyes egzisztenciát bensőleg és létszerűen ragadja meg, ezért lehet és kell a Krisztus-reprezentációt a pap benső életerejeként és életformájaként felfogni. A szentelés így magában foglalja a Krisztussal való létszerű összekapcsolódást, melyet Szent Pál e szavakkal fejez ki. „Többé már nem én élek, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20); vagy: „Számomra az élet Krisztus, a halál pedig nyereség” (Fil 1,21). Ahol az apostol Krisztus életéről beszél saját életére vonatkoztatva, ott mindig Krisztus emberi életére gondol. Pontosan ennek kellene a pap földi életében megvalósulnia.

A jelenkori krisztológiában nagy figyelmet fordítanak a történeti Jézusra és Jézus emberi életére, ami néha oda vezet, hogy alakjából túlzottan kiemelnek bizonyos modern vonásokat, például egyoldalúan hangsúlyozzák politikai jellegét. Ennek ellenére az ember Jézus szűzi élete alig kap figyelmet. Ezzel kapcsolatban vitathatatlan, hogy Jézus nőtlen élete a Logosz személyével való legbensőbb egységének és a Fiú isteni személyéhez való abszolút tartozásának kifejezése volt. Így találón elmondható: „Jézus házasságának gondolata az ő közvetítői mivoltának eszméjéből kifolyólag végrehajthatatlan a valódi üdvrendben.”¹⁶ Ha pedig a pap személyes egzisztenciája Krisztus életének képmása kell hogy legyen, akkor a pap életéből nem hiányozhat a nőtlenség, mint Jézus életének meghatározó mozzanata. Ha hiányozna, akkor ez az üdvtörténetileg megalapozott Krisztus-reprezentáció jelentőségébe való mesterséges és önkényes beavatkozás lenne a nyugati, latin hagyományú Egyházban.

Habár ezen a ponton mégsem beszélhetünk a nőtlenség és a Krisztus-reprezentáció összekapcsolásának abszolút szükségességéről, mégis beláthatjuk, hogy a reprezentáció-gondolat csak a nőtlenség mozzanatával együtt nyeri el integritását és teljes megvalósulását. Amint Krisztus, mint ember, a Logosszal való személyi egységet nem utolsósorban szűzi életével dokumentálta, úgy a pap sem mutathatja meg jobban Krisztussal való egységét és valódi képviselői

16 H. Doms, mint fönt.

mivoltát, mint a Krisztusért váltalt nőtlen életen keresztül. Amint Krisztus szüzi embersége az Istenség maradéktalan és tökéletes eszköze volt, a pap is hasonlóképpen a cölibátusban válik maradéktalanul Krisztus személyes eszközévé.

3. A papi szolgálat formája

Minden, amit a papi egzisztenciáról mondtunk a Krisztusnak megfelelés és az ő reprezentációja kapcsán, az az ő lelki művére és szolgálatára utalt. Amint a hyposztatikus egység, mint Istennek rendkívüli csodája, nem saját maga kedvéért jött létre, hanem a teljes megváltás tétét szolgálta, úgy a pap Krisztus-formájú lelki egzisztenciája is a megváltás művének továbbvitelét célozza az igehirdetésben, vezetésben és a szentségek kiszolgáltatásában.

E célmeghatározás előfeltétele az az igazság, hogy a pap a szentelésben nemcsak Krisztusba épül be, hanem Őhozzá, mint az Egyház fejéhez rendelődik, és ezáltal különleges értelemben az Egyházba iktatódik. Így a szentségi jegy sajátos *deputatio ad cultumot* hoz létre, hivatali rendeltetést az Egyház és a közösség Isten előtti szolgálatára.

Nem lehet vitatni, hogy ez a szolgálat a papi nőtlenség karizmája által különleges formát és alakot kap. Miközben a pap önként lemond a házasság és család emberi kötelékéről, új módon válik szabaddá az Egyház és a közösség iránti odaadásra. A hagyomány számára ez a felismerés annyira fontos volt, hogy a püspök és egyháza kapcsolatának megfelelően levezette a pap és közössége közötti lelki házasság gondolatát,¹⁷ az Egyházzal kötött *vinculum matrimoniale*. Ebben a valósággal telített szimbolikában ott rejtőzik az a gondolat is, hogy a papot, mint atyát a lelki tanúságtevő szerepe is megilleti, amely oly egyedi és kizárólagos jelleggel bír, hogy a természetes tanúságtevés feladata azt átértelmezné: „Az Egyházban is lehetnek a papnak gyermekei, de annak a módja szerint, aki ezt mondta: »Gyermekeim, a szülés fájdalmait szenvedem értetek, amíg Krisztus ki nem alakul bennetek.«”¹⁸

17 Így Tertullianus, *De exhort. castitatis*, 13, de ez a gondolat kicseng II. János Pál írásaiból is: *Pastores dabo vobis*, 1992, nr. 22.

18 Origenes, *In Levit. hom* 6.

Habár az állítólag „apa nélküli társadalomban” nem könnyű emlékeztetni az apaság lelki (és antropológiai) értékére, de hozzátartozik az elidegeníthetetlen állandó valósághoz a közösség szolgálatára irányuló apostoli, lelkipásztori, és megszentelő papságról, mint intézményről szóló igazság. Mellette az apostol szava kezeskedik: „Krisztus Jézusban az evangélium által én lettem atyáttá” (1Kor 4,15). Ez egyúttal kapcsolódik a papi egzisztencia ősi felfogásához a papság természetes és nem lebecsülendő jelentőségű férfias jellegéről. Ezáltal a pap Krisztussal való egysége új erőt kap a valósággal telített áttetszősége, úgyhogy ebből már eleve ki van zárva a nők papsága. A pap ilyen „nőtlen férfiasságában” és „atyaságában” a közösség javára olyan harmonikusan kapcsolódnak egymásba a természetfeletti pasztorális feladatok és a természetes emberi dispozició, hogy egy olyan korban, mely meg volt győződve a természet és kegyelem egységéről, mondhatták: „A katolikus pap alakja a férfinak és embernek egyik leghatalmasabb és legfenségebb képe, amit a történelem ismer.”¹⁹

A cölibátus hatóereje a papi szolgálatban, amely mindig mások javára irányul, elmélyíthető végül még a „másokért való jelenlét, a „proegzisztencia” személyes kategóriáján keresztül. A modern krisztológiában különösen kiemelik Krisztus proegzisztenciájának gondolatát (olykor praeegzisztenciájának kárára is). Ezalatt az ő mások melletti radikális kiállását, az emberek iránti feltétlen önátadását értik. Ő teljesen másokért való ember, aki nem marad saját maga számára, hanem másoknak adja át magát a maradéktalan felebaráti szeretet által (vö. Mk 10,45.). A pap reális-misztikus Krisztus-reprezentációja miatt a Krisztusnak való megfelelést ezen a ponton is meg kell valósítani. Úgy kell felfogni a pap életét, mint másokért, éppenúgy Krisztus testének tagjaiért, mint minden emberért való jelenlétet.

Másrészt azt is el kell ismerni, hogy a pap Istennek szentelt nőtlensége, bármennyire is megköti őt és áldozatot kíván tőle, ugyanakkor megnyitja és felszabadítja mások, mindenki szolgálatára. E karizma által a pap egyedülálló módon képes Isten Országának építésére és impulzust kap az emberek feltétel nélküli szolgálatára az üdvösség megvalósítása és ezzel együtt Isten megdicsőítése céljából.

19 I. Fr. Görres, *Laiengedanken zum Zölibat*, Frankfurt a. M. 1962, 50.

Az egyháztörténelem sok buzgó papi személyiség példáján át bizonyítja, hogy a cölibátusban bennfoglalt szabadság nélkül nem sikerült volna nagy művük. Természetesen, a másik oldalról azt az ellenvetést lehetne felhozni, hogy az emberek éppen a házastárs és a család oldaláról kapott segítséggel és ihlettel érték el teljesítményeiket. De az összehasonlítás alapja itt nem a mű külső nagysága, sem a teljesítmény mennyisége, hanem a papi mű új minősége. Ez pedig, amire Szent Péter első levele is utal, szeretetteljes gondoskodás a nyájról, az Isten akarata szerinti önként odaadás értük, a lemondás minden külső hatalomból és tekintélyből eredő haszonról (éppen ellenkezőleg, mint a siker-elméletben), nem utolsó sorban az e szolgálattal összekapcsolt Krisztus szenvedése melletti tanúságtétel. E szolgálat minősége, amely a papot a közösség számára mintaképpé teszi (*forma gregis ex animo*), aligha vezethető le emberi kapcsolatokról, de együtt járhat az Istennek szentelt nőtlenség megélésével, amely így a papi szolgálat formáló erejének bizonyul (vö. 1Pt 5,1-4).

4. A papi egzisztencia teljes érettségéig vezető út

A ma elterjedt cölibátus-ellenes hangulattal szemben, a krisztológiai-szentségi magyarázat feltárja ennek az Egyház által az apostoli hagyományból kifejlesztett életrendnek a karizma-mivoltát, amely az Egyház természetfeletti életét (és így a befogadó megszentelését is) szolgálja.²⁰ De amint egy karizmára alkalmassá kell válni (vö. 1Kor 14,13), fáradozni kell érte és törekedni kell rá (vö. 1Kor 12,31; 14,1.12.39), úgy el is lehet játszani és veszíteni (mint amikor pl. a prófécia nem a hittel való összhangban (Róm 12,6) vagy a beszéd adományát nem az egészséges tanítással való összhangban (Tit 1,9; 2,1) gyakorolják). Ez másik oldalról a karizmához való állandó hűség

20 Vö. A Vanhoye S. J., *I carismi nel nuovo testamento*, Roma 1986. – Az ebben az összefüggésben felmerülő kérdés, hogyan kötelezhet az Egyház egy életállapotot egy ilyen karizmára, az Egyház teljhatalmával és traditio activájával válaszolható meg, vagyis a kinyilatkoztatásba helyezett javak felderítésével és arra való utalással, hogy a papság a sacerdotium közösségében létezik, éppúgy mint a püspöki szolgálat az episcopatus közösségében. A keleti egyházakban másként kialakult gyakorlat problematikájával kapcsolatban vö. A. M. Stickler, mint fent, 42–58.

kötelességét jelenti, a karizma megőrzésére törekedést és folytonos ápolását. Ha ezt a karizmát úgy kell érteni, mint a pap életét megjelölő egzisztenciát, akkor az mindig újból kötelezi a papi egzisztenciát a továbbfejlődésre és a célhoz való alakulásra amíg „meglett emberré” nem lesz „Krisztus teljességének” bemutatására (vö. Ef 4,13). A nőtlenség adománya a papi egzisztenciához kapcsolódva olyan feladat, amivel mindig újból meg kell küzdeni, olyan hivatás, amelyet mindig újból meg kell hallani és válaszolni rá.

Ez a válasz biztosan nem megy fáradtság nélkül, erőfeszítés és áldozat nélkül, amely az Eucharisztia központjából kiindulva életszerűen meghatározza a Krisztushoz hasonulást. A karizma megőrzése és megvalósítása mégsem elérhetetlen teljesítmény a pap számára. Ellenkezőleg! Az ebben az adományban bennfoglalt kötelék és szabadság, a vele kapcsolatos lelkire, természetfelettire és szentire való érzékenység, a világ iránti távolságtartás és a kortársak felé fordulás, az általa kegyelembe vetett bizalom: mindezek a kifejlett és papi személyiség érésének segítői. A papság lényege a színtelen tömeggé válás jelenségétől sújtott emberi világ közepette általuk meggyőző és hiteles jellé válhat.

Fordította: Kovács Ervin

1996. Karácsony

IV. évf.

4. szám

Tartalomjegyzék

<i>Michael Figura</i>	
A hit az üdvösség kezdete	3
<i>Thomas Söding</i>	
A hit, mint Istennek adott válasz	12
<i>Leo Scheffczyk</i>	
Hit és vallás	21
<i>Avery Dulles</i>	
A hit egyházi dimenziója	28
<i>Ulrich Ruh</i>	
Vallási elképzelések egy szekularizált társadalomban	38
<i>Joseph Ratzinger</i>	
Az „új szövetség” az üdvösség történetében	46
<i>Joseph Ratzinger</i>	
A hit mai akadályai	60
<i>Leo Scheffczyk</i>	
A cölibátus, mint a papi lét és szolgálat formáló ereje	69

COMMUNIO

nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

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 – 5º a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevo 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; Heijendahlalaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

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

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

Lengyel: *Miedzynarodowy Przegląd 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 Galvão (dir.).

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

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