COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az Atya éve

Jean-Pierre BATUT
• Mindenható Atyaisten

Guy BAGNARD
• Az Atya a keresztény kinyilatkoztatásban

Alberto ESPEZEL
• Az Atya és a megváltás

GÁL Ferenc
• Isten az Újszövetségben

Joseph RATZINGER
• Hit és filozófia

Yves SIMOENS
• Izrael Ura és Jézus Krisztus Atyja

ERDŐ Péter
• Emberi jogok és természetes jogok

1999. **Húsvét**

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM HITTUDOMÁNYI KAR
Könyvtár
BUDAPEST

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

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

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Nyomda:
Agapé
Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
6725 Szeged, Mátyás tér 26.

II. János Pál pápa imádsága
AZ ATYA ÉVÉRE

Istenünk, mennynek és földnek Teremtője, Jézus Atyja és a mi Atyánk! Áldott légy Urunk, Atyánk, aki a mennyekben vagy, mert végtelen irgalmadban az ember nyomorúsága fölé hajoltál, és nekünk adtad Jézust, asszonytól született Fiadat, aki Üdvözítőnk és Barátunk, Testvérünk és Megváltónk. Hála neked, jóságos Atyánk, a jubileumi év ajándékáért! Add, hogy az kedvező időszak legyen: a nagy visszatérés ideje a szülői házba, ahová Te nagy szeretettel várod tévelygő gyermekeidet, hogy megbocsátó öleléssel asztalodhoz fogadd, és ünneplőbe öltöztesd őket.

Téged illet, Atyánk, szüntelen dicséretünk!

Jóságos Atyánk! A szent évben gazdagon virágozzék szeretetünk irántad és felebarátaink iránt. Krisztus tanítványai az igazságosság és a béke ügyéért fáradozzanak, a szegényeknek hirdessék az örömhírt. Anyánk, az Egyház megkülönböztetett szeretettel forduljon a kicsinyek és a kitaszítottak felé.

Téged illet, Atyánk, szüntelen dicséretünk!

Igazságos Atyánk! A nagy jubileum legyen kedvező alkalom arra, hogy minden katolikus újra felfedezze annak örömét, hogy igédet hallgatva és akaratodra hagyatkozva éljen. Tapasztalja meg a testvéri közösség értékét a közös kenyértörésben, amikor himnuszokkal és szent énekekkel dicsőít Téged.

Téged illet, Atyánk, szüntelen dicséretünk!

Irgalomban gazdag Atyánk! A szent jubileum legyen a megnyílás, a párbeszéd és a találkozás ideje minden Krisztusban hívővel és a többi vallások követőivel. Mérhetetlen szeretetedben bőséggel áraszd ki mindenkire irgalmadat.

Téged illet, Atyánk, szüntelen dicséretünk!

Istenünk, mindenható Atyánk! Add, hogy gyermekeid megtapasztalják a hozzád, a végső Kikötőig vezető úton, hogy a legszentebb Szűz Mária, a tiszta szeretet képmása kíséri őket, akit Te Krisztus és az Egyház Anyjává választottál.

Téged illet, Atyánk, szüntelen dicséretünk!

Neked, élet Atyja, kezdet nélküli Kezdet, legfőbb Jóság és örök Világosság, a Fiúval és a Szentlélekkel együtt legyen tisztelet és dicsőség, dicséret és hála mindörökkön örökké! Amen.

Tartalom

II. János Pál pápa imádsága
Az Atya évére 1

Jean-Pierre BATUT
Mindenható Atyaisten 3

Guy BAGNARD
Az Atya a keresztény kinyilatkoztatásban 21

Alberto ESPEZEL
Az Atya és a megváltás 28

GÁL Ferenc
Isten az Újszövetségben 36

Joseph RATZINGER
Hit és filozófia 43

Yves SIMOENS
Izrael Ura és Jézus Krisztus Atyja 50

ERDŐ Péter
Emberi jogok és természetes jogok 64

Jean-Pierre BATUT

Mindenható Atyaisten

– a nehéz kifejezés megvilágítása –

Mindenki jól ismeri a szünet nélküli vitákat Isten mindenhatóságáról és azokról a szenvedések kísérte problémákról, amelyek kapcsán a megszokott kérdés fölvetődik: „Ha Isten mindenható, miért létezik a rossz?" Az alább következő gondolatok nem tételezik fel, hogy a vitát lezárhatnák. Egyszerűen emlékeztetni szeretnének arra, mennyire szükséges a teológiai gondolkodás számára a megegyezés e szavak értelmét illetően és a rákérdezés történelmükre.

Mindenek előtt érdemes szemügyre venni a paradox mértékét. „Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában"– mondatja velünk a *Credo*. A *Mindenható Atyaisten* kifejezés felbonthatatlan egészet alkot: az imádkozó valósággal kényszerül annak megállapítására, hogy a mindenhatóság nem csak általánosságban állíttatik Istenről, hanem az Atyáról kifejezetten és sajátosan. Olyannyira, hogy a tragikusan megszokott kérdés: „ha az *Atya* – aki jó, mivel Atya – mindenható, ha számára lehetséges megakadályozni mindazt, ami jóságának képét elhomályosíthatja, akkor miért létezik a rossz?"

Bizony jól érthetők azok a papok, akik engednek a kísértésnek és az áldás hagyományos szavaihoz kiegészítést fűzve a következő szavakkal fordulnak a hívekhez: „Áldjon meg benneteket Isten, *akinek szeretete mindenható!*" Ha ez a hozzáfűzés szükségszerűen emlékeztet is arra, hogy Isten, akiről szó van, az Atya, aki „a szeretet" (1Jn 4,8); mégsem tesz mást, mint a nehézséget megkétszerezi. Alaposan utánagondolva, nincs semmi tehetetlenebb, mint a szeretet, mivel mindig csak fölajánlja, de soha nem erőlteti magát. Nehezen lehet belátni, Isten szeretete miként lehetne kivétel e szabály alól. Íme a körforgás: »Vagy azt gondoljuk, hogy a mindenható Isten nem igazi Atya,

vagyis nem teljesen a jóság és az irgalom Istene, mivel a világ olyan, amilyen, s főként mert benne ott a rossz botránya; vagy pedig ott a másik lehetőség, miszerint ez az Isten valóban Atya, ő tényleg a legjobbat akarja számunkra, ám ebben az esetben ő nem „mindenható", mert van olyasmi, ami nem áll hatalmában»[1].

Tényleg, a Lukács-féle példabeszéd „irgalmas atyja", a mennyei Atya képe, a tékozló fiú bűnével szemben nem tűnik túlzottan hatékonynak, vagy amikor mégis hatékonynak mutatkozik, az már csak a befejezett tény, a vétek elkövetése után valósul meg, tudniillik a fiút annak megtérése után helyezi vissza elherdált jogaiba. Marad tehát megvizsgálni a másik föltevést: maga ez a hatalom, ami életre kelti a halálra szántat (vö. Lk 15,24.32), nem tartalmazza-e és jelenti-e ki az utolsó szót Istennek e sajátos és egészen egyedi mindenhatóságáról?

***

Mielőtt e gondolatot feszegetnénk, időzzünk el magánál a szónál. Közismert, hogy az eredeti görög kifejezés, ami a hitvallásokban található (s közülük is a legtekintélyesebb, a Nicea-konstantinápolyi hitvallás[2] legelején), egy cím: *Pantocrator*. Jóllehet ez a fenséges cím azonnal a keleti ikonok dicsőséges Krisztusát idézi fel, vagy a szicíliai szentélyek és a bizánci kupolák mozaik ítélő Bíróját; a hitvallási forma azonban arról tanúskodik, hogy ezzel a megszólítással eredetileg nem az Atyát, hanem a Fiút illették. És ha a Fiúnak is kijár, akkor ez csak másodlagosan történhet, annyiban, amennyiben az Atya azt neki *átadja*, amint egyébként minden mást is átad neki. Hozzáteendő, hogy az első keresztény nemzedékek gondolatvilágában az átadás helye nem elsősorban az örök nemzés – amelyben ők éppen úgy hittek, amint mi ma hiszünk –, hanem a föltámadás történelmi eseménye, amelynek során Krisztus az Atya által mint „Úr", beiktatódik.

---

[1] Jean-Miguel Garrigues: Dieu sans idée du mal, rééd. Paris, Desclée 1997, 22-23.

[2] Ez a neve, jóllehet korábbi megszövegezésű, ám a két első egyetemes zsinaton, Niceában (325) és Konstantinápolyban (381) hagyták jóvá.

Az „Úr" címet a Szentírás előszeretettel alkalmazza, hogy rámutasson az Atyának a világmindenség valamennyi szintjén megvalósuló korlátlan uralma Krisztus számára történt átadására[3]: „Isten őt Úrrá tette" (vö. Fil 2,9–11; ApCsel 2,36). Ám a *Pantocrator* cím, maga is szentírási, valami nagyon hasonlót mond: ez a szó, amelyet a görög nyelvű Szentírás arra használ, hogy az esetek többségében a héber Sabaoth[4] görög megfelelőjét adja, megtestesíti az „Úr" kifejezéshez hasonlóan a relációnális kifejezés jellegzetességét. A *kratein* igéből származó és *accusativus* vonzatú szó Istennek a világmindenséghez fűződő, állandó kapcsolatát jelzi. Úgy is lehetne fordítani, hogy „aki mindeneket egybetart". Egyébként 185 táján Antiochiai Théophilosz püspök ezt nagyon pontosan megmagyarázta, megkülönböztetvén a *Ypsistos* („Magasságos") szótól, amelynek semmi, relációval kapcsolatos mellékzöngéje nincs. Isten, mondja ő, „*Pantocrator*, mert ő minden dolgot támogat (*kratei*) és tartalmaz (*emperiechei*)".[5]

Ezt a minden teremtett dologgal kapcsolatban „mindent támogató" és „mindent tartalmazó" relációt szerezte meg Krisztus, mondanánk mi, húsvéti fölmagasztaltatásában. Ez az akaratlagos-önkéntes lealacsonyodás – ami által megtörte a halál hatalmát – kárpótlása, sőt kiegyenlítése. A halál hatalmának megtörése azonban – jól tudjuk – még nem teljesen hatékony, mivel a halál megmarad, mint a legyőzendő utolsó ellenség, a végső napra (vö. 1Kor 15,26). Az Újszövetség ehhez jelentős bizonyítékot csatol, egy kivételtől eltekintve, amellyel könnyen számot lehet vetni[6]. A *Pantocrator* tízszer fordul elő a Jelenések könyvében, a még el nem érkezett idők összefüggésében. Krisztus, az Úr, húsvéti diadala valójában csak megkezdte a folyamatot, ami tart addig a napig, amikor „majd minden alája lesz rendelve, és maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki. Akkor Isten lesz minden mindenben" (1Kor 15,28). A végső beteljesedés eme összefüggésében már megszerzett a jog, ha ténylegesen még

[3] Vö. Fil 2,10. A kozmosz teológikus elhelyezkedéséről van szó, vagyis Istennel kapcsolatban meghatározott helyzetéről.

[4] Legkevesebb 130-szor a görög nyelvű Szentírásban található 180 előfordulási helyből.

[5] Ad Autolycum I,4.

[6] 2Kor 6,18.

nem is valósult meg teljesen, gondoljunk csak a legjellemzőbb kifejezésekre: „Én vagyok az Alfa és az Omega, mondja Isten, az Úr, aki van és aki volt és aki eljövendő, a *Pantocrator*" (Jel 1,8). „Hálát adunk neked, *Pantocrator* Úr Isten, aki vagy, aki voltál, mert átvetted a főhatalmat és uralkodol" (Jel 11,17). „Az Úr, *Pantocrator* Istenünk, átvette az uralmat" (Jel 19,6). Minden esetben paradox megállapításról van szó az eljövendő valóság már tényleges jelenléte fényében.

Az itt használt idő prófétikus jellegű, amint az az Égi város nagyszabású, összefoglaló bemutatása, ahol a nap többé nem nyugszik le: „Templomot nem láttam ben. Az Úr, a *Pantocrator* Isten és a Bárány a temploma" (Jel 21,22). Mialatt a prófécia még a történelmi várakozás keretében fejlődik; az apokaliptikus műfaj sajátossága – Balthasar kifejezése szerint – „széttörni a történelem burkát"[7], vagyis nem menekülni belőle, amint az utópia teszi, hanem kijelölni a történelemtúli célt a történelemtől kölcsönzött kifejezésekkel és eszközökkel.

Így Istennek a világ fölötti urasága, „mindenhatósága" a bibliai kinyilatkoztatás gondolkodásmódja szerint jelenik meg: nem elvont fogalomként, mintegy lehetőségként megtenni ezt vagy azt, lehetőségként minden dolgot, hanem egy értelemgazdag időbeliség kibontakozásában. aminek rendszerint „üdvtörténet" a neve. A Szentírás számára Isten hatalma állandóan (még a teremtéstörténetekben is) időbeli, történelmi kereten belül működik. Ezzel összefüggésben a Biblia világosságot vet az ember válaszának meghatározó szerepére, mert a történelem a szabadságok felmerülésének és feleletadásának a színhelye. Ezeknek félelmetes hatalmuk van arra, hogy Isten szándékát elhajlítsák anélkül, hogy azt eredeti irányától eltérítenék: „Ha mi hűtlenek is vagyunk, ő hűséges marad" (2Tim 2,13). Még szükséges, hogy hiánytalan hűség feleljen az ember oldaláról Isten hűségére. Ez a megtestesülés tétje. Jézusban az emberi szabadság, a harminc évnyi rejtett élet, a három évnyi nyilvános működés, a három napnyi húsvéti esemény időrendi egymást követésében, megadta végül a tökéletes ragaszkodást az Atya kezdeményezéséhez. Ez megtörténvén, az emberi exisztencia keresztül-kasul fiúsított lett, egészen a halál eseményéig.

---

[7] Vö. La Gloire et la Croix III (Ancienne Alliance), francia ford., 1974, 268.

A Fiú lelkét az Atya kezei közé helyezte és önmagát kimondta a fiúi felkiáltásban és a testvéreknek (akik őt megfeszítették) adott bocsánatban: „Atyám, bocsáss meg nekik" (Lk 23,24).

Önmagában szemlélve, Isten mindenhatósága nem ismer határokat:[8] „te mindent tudsz"– mondja a Bölcsesség könyvének szerzője (11,23). Ám Isten, az ő teremtő tervének szövetségi logikájában elhatározta, hogy azt nem alkalmazza az ember nélkül. Isten az emberre bízta annak ténylegessé tételét a történelmi egymásra következés bensejében, ami a teremtményi állapotot megpecsételi. A kezdetek bűne, vagyis az eredeti bűn a történelem, a várakozási idő, a növekedés megtagadása volt az azonnali beteljesedés csalóka vágyának javára. Isten mindenhatóságának tagadása volt, noha ehhez a mindenhatósághoz az ember szeretően alárendelődhetett volna. Ezért az Úr Jézus élete, noha neki jogában állt volna a pillanat alatt végbemenő megváltást választani, időrendiségben bontakozott ki. Ez az időrendiség tökéletesen haszontalan azok szemében, akik a hatalom elvont fogalmához ragaszkodnak. Miért harminchárom év és miért nem ötven, vagy néhány pillanat? Miért annyi tett egy élet keretében, amikor az Isten-Ember egyetlen gondolata elegendő lett volna kompenzálni az emberi gondolatok hiúságát, amikor a tökéletes szeretet egyetlen tette belemeríthette volna a szentháromságos szeretetbe a tévútra tévedt emberiség leggonoszabb tetteit? Ezekre a kérdésekre felelni kell: mert az emberi élet értelmét csak a végén kapja meg, és hogy a vége a nap mint nap megfogalmazódó élet-logika végső beteljesedése. Krisztus élete, mert teljesen emberi élet, nem képez kivételt e szabály alól.

Ugyanúgy, amint Krisztus, aki a Fiú, nagyon is valóságosan azzá válik a húsvéti áldozat felé irányult lét végpontján; az Atya, aki Mindenható, az idők végén veszi birtokba azt a világ fölötti uralmat, amivel – őszintén szólva – soha nem is szűnt meg élni. Az első keresztény nemzedékek szilárdan ragaszkodtak ehhez a paradoxhoz. Hitben őseink ebben Isten mindenhatóságának nem valamiféle lehatárolását látták, hanem a mindenhatóság gyakorlásának meghatározott módozatát az emberi állapot történelmiségének keretében. Nem mintha Isten-

[8] Kivéve azokat, amelyek az isteni Bölcsességhez tartoznak, vagy későbbi nyelvezettel élve, a „rendezett" jellegéhez.

nek meg kellene hajolni a teremtmény akarata előtt; ellenkezőleg, Isten az, aki a teremtményre kirója saját létmódozatát és ő az, aki az emberre rárakja azt a föladatot, hogy Istentőli függőségét elismerje. Az, amit „Istenben a Másik" – a Fiú – örök módon, fokozódás nélkül megél, azt a „más mint Isten" – az ember – kötelességszerűen (amint már Irenaeus is jól megértette) megéli a növekedésben. Ez az, ami lehetővé teszi számára élete húsvétját, útban a végül beteljesedő fiúság felé.[9]

Mindezt három állításban lehet összefoglalni, amit Órigenész három szövegrészlete világít meg. Egyrészt, az Atya a Fia által mindenható; másrészt ő nem akar mindenható lenni nélkülünk. Végül: az ő mindenhatósága nem lesz tényleges, csakis amikor mi teljesen alávetjük magunkat az Atyának.

1. „Az Atya a Fia által mindenható."

A *De principiis* című könyvének rendkívüli fontosságú részében (I,2,10) Órigenész rákérdez Isten dicsőségére, pontosabban annak a kifejezésnek az értelmére, miszerint „a Bölcsesség a Mindenható (*Pantokrator*) dicsőségének kiáradása (*aporrhoia*):

Amint nem lehet valaki atya fiú nélkül, s nem lehet úr birtok és szolga nélkül, azonképpen nem lehetséges *Pantocrator*-nak nevezni Istent, ha nincs senki, akin hatalmát gyakorolja (...). Ha ugyanis azt állítja valaki, hogy elteltek olyan korok vagy időszakok, vagy nevezzük őket bármi másnak, amikor a teremtett dolgok még nem voltak, ezzel kétségtelenül azt mondja, hogy azokban a korokban és időszakokban Isten nem volt *Pantocrator*, hanem később lett az, miután alattvalói kezdtek lenni, akiken uralkodott. Emiatt viszont úgy tűnik, hogy Istennek tökéletesednie kellett, s alacsonyabb állapotból jutott magasabbra (...). Nem képtelenség-e, hogy az Isten ne bírjon valamivel is, amivel bírnia illik, s mintegy előmenetel útján jusson annak birtokába? S ha nem volt olyan pillanat, amikor ne lett volna *Pantocrator*, akkor

[9] Irenaeus, felelvén a kérdésre — „az ember miért nem lett tökéletesnek teremtve?"— megmagyarázza, hogy Isten mindenhatósága természetszerűleg kizárja az abszurdot és az ellentmondást, ezért nem létezhet a *factus infectus*.

szükségképpen léteznie kellett annak, ami fölött mindenható, hogy minden időben legyenek alattvalói, akiken hatalmát gyakorolja, akiket királyként vagy fejedelemként kormányozzon (...).

Ám most is, mivel a Bölcsességről van szó, arról, hogy a Bölcsességet milyen értelemben nevezzük a Mindenható dicsősége tiszta kiáradásának, azt hiszem, röviden ugyan, de figyelmeztetni kell arra, hogy Istenben a *Pantocrator* nevet senki sem vélheti korábbinak a Bölcsesség születésénél, ami által Atyának hívjuk, miután az Írás szerint a Bölcsesség, vagyis Isten Fia a *Pantocrator* dicsőségének tiszta kiáradása. Aki mégis úgy vélekednék, hallgassa meg az Írást, mely világosan állítja: „Mindent bölcsességben alkottál" (Zsolt 103,24), s az Evangéliumot, mely azt tanítja: „Minden általa lett és semmi nem lett nélküle" (Jn 1,3). Lássa be ennek alapján, hogy Istenben a *Pantocrator* név nem lehet korábbi az „Atya" névnél, az Atya ugyanis a Fiú által *Pantocrator*."

A szöveg jelentéstartalma a következő: Isten csakis az örökkévalóságtól kezdve lehet *Pantocrator*, mivel ő semmi módon nem változik; s mivel ez a cím, amint láttuk, mellékes jelentéssel kifejez egy kapcsolatot is, szükséges, hogy az örökkévalóság óta jelen legyen Isten mellett ez a „minden", amelyen ő gyakorolja teljhatalmát. Órigenész posztumusz cenzorai ebből az állításból arra következtettek, hogy ő a világ örökkévalóságát tanította. Ebben a tévedésben egyrészt van igazság, de nincs semmi, ami a legszigorúbb értelemben vett ortodoxiát támadná: mert nem ez a világ, hanem a Fiú az együtt-örökkévaló az Atyával. De Órigenész eredetisége – amint az ariánus válság előtti teológusok legtöbbjéé – abban áll, hogy a Fiút a teremtő tervtől – melynek, mint Bölcsesség szintén a Fiú a mestere – függetlenül nem veszi számításba. Következésképpen, nem lehet megelégedni annak állításával, hogy a Fiú együtt-örökkévaló az Atyával. Hozzá kell tenni, hogy a világ szintén előrelétezik a Fiúban, aki az Atya isteni Tanácsosa és teremtő Bölcsessége.

„Igen, Isten mindenkor Atya volt, mindenkor megvolt egyszülött Fia, aki Bölcsességnek is neveztetik (...). E Bölcsességben, mely mindig az Atyával volt, mindenkor megvolt a teremtés képe és formája,

és nem volt olyan idő, amikor a leendő dolgok előképe ne lett volna meg a Bölcsességben."[10]

Így Órigenész szándéka nem abban állt, hogy a világ örökkévalóságát állítsa, hanem hogy meghatározza a Fiú-Bölcsesség közvetítő szerepét. Mivel „a *Pantocrator* elnevezés nem korábbi Istenben a Bölcsesség születésénél, ami neki az Atya nevet adja", Isten teremtő ugyanazon okoknál fogva, amelyek azt teszik, hogy ő Atya. Ő atyaian teremt, és Fia, aki az ő Bölcsessége, egyszerre vele teremtő (tehát isteni, semmi kétértelműség nélkül) és minden teremtés modellje – egyszerre „a láthatatlan Isten képmása" és „minden teremtmény elsőszülöttje", amint azt Szent Pál mondja (Kol 1,15). Következésképpen, mivel a teremtés eredetét Isten atyaságának a misztériumában leli föl, beteljesedése csakis fiúi lehet: az ember csak az Atya Fiú-képmásához hasonulva jut el saját tökéletességére.

2. Az Atya nem akar mindenható lenni nélkülünk

Itt annak az eszmének a logikus következményével állunk szemben, hogy a Fiú számára szükségesek vagyunk. Ha a Fiú teszi az Atya dicsőségét, akkor ez a dicsőség csak úgy lesz teljes, ha abban mi magunk is részt veszünk.

„Mivel azonban az Írás a *Pantocrator* dicsőségéről beszél, s dicsősége kiáradásának mondja a Bölcsességet, értésünkre adja, hogy a mindenhatóság dicsőségében is részes a Bölcsesség, aki által az Atyát *Pantocrator* névvel illetjük. Mert a Bölcsesség, azaz Krisztus által ura az Isten mindennek, s nem pusztán uralkodói tekintélyével, hanem alattvalóinak önkéntes szolgálata okán is."

Ugyanennek a szakasznak a folytatásában Órigenész a következő állítást magyarázza: „mindaz, ami az enyém, tiéd, és ami a tiéd, az enyém" (Jn 17,10; vö. Lk 15,31). Ha az Atya mindent a Fiúnak ad,

---

[10] *De principiis* I,4.4. Alexandriai Kelemennél is megtalálható ez az eszme: „Mivel a Nemszületett egyetlen – ez a *Pantocrator* Isten –, az Elsőszülött is egyetlen. »Minden általa lett és nélküle semmi nem lett« (vö. Jn 1,3). Ő az, akit minden próféta Bölcsességnek nevezett, ő az, aki minden született Mestere, Isten Tanácsnoka, aki mindent előre látott" (Sztromata VI,7,58,1).

azért adja, hogy az ő közvetítésével uralkodjon mindenen-mindazokon, amik-akik hozzátartoznak. Ezért folyamodik az emberek szabadságához, hogy azok elfogadják az Atyának a Fiú általi alávetettségüket, egyet alkotván vele: minden így történik tehát, mivel az emberiségnek az a hivatása, hogy bekapcsolódjon a dicsőség kölcsönös továbbításába, ami az Atya és a Fiú között történik. Amikor az Atya a Fiához így szól: „minden, ami az enyém, a tiéd" (Lk 15,31) és a Fiú, a bűnös emberrel ellentétben ugyanazon szavakkal felel neki (Jn 17,10), akkor mi meghívást kaptunk, hogy csatlakozzunk e feleléthez, egészen addig, hogy mi is részét képezzük ennek a „mindennek", ami kölcsönös ajándékozásuk tárgya: „tieid voltak és nekem adtad őket (...). Tieid ők, – hiszen mindaz, ami az enyém, a tiéd, és ami a tiéd, az enyém – és én megdicsőültem bennük" (Jn 17,6.9–10). A *Pantocrator* dicsősége nem létezik a Fiúnak az Atya általi megdicsőítése nélkül, sem az Atyának a Fiú általi kölcsönös megdicsőítése nélkül, amelyhez, mintegy ráadásként mi is szabadon társulunk. A *Pantocrator* dicsősége, mindenhatóságának uralma az emberiségen, akit ő teremtett, nem akar végleg befejeződni a mi szabadságunk nélkül: „ez a mindenhatóság igen tiszta és fényes dicsősége, mert értelemmel és bölcsességgel, nem pedig erőszakkal és kényszerrel van neki minden alávetve." Mert az „alárendelődés szabadságának" van egy másik, használatosabb neve, ami nem más, mint a fiúi engedelmesség.

3. A mindenhatóság csak akkor lesz tényleges, amidőn mi teljesen alávetettek leszünk

Az Atya dicsősége tehát ebben a kimondhatatlan visszaverődésben teljesedik be, ebben a túlcsordulóan tetézésben Isten és Isten között, amelyből már csak a mi saját alárendelődésünk hiányzik. Ezt erősíti meg Órigenész a Leviticus magyarázatában (VII,2), azt a páli kijelentést kommentálva, miszerint „mikor pedig majd minden alája lesz rendelve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki. Akkor Isten lesz minden mindenben" (1Kor 15,28), elfogadván azt a megdöbbenést, amit ez kelt. Tényleg, ha a sorsközösség a Fiú és mi-

köztünk nem üres szóvirág, az apostol szava nem jelenti-e bizonyos értelemben, hogy maga a Fiú sincs még alávetve az Atyának oly hosszan, mint amennyi hiányzik a mi saját alárendelődésünkből? Más szavakkal, valami még hiányzik Isten öröméhez:

„Krisztus a mennyek országában nem egyedül akarja megízlelni a színbort, hanem vár bennünket; mert ő mondta: »Nem iszom a szőlő terméséből addig a napig, amíg majd az újat nem iszom veletek Atyám országában« (Mt 26,29). Bizony, mi vagyunk azok, akik nem törődvén életvitelünkkel, késleltetjük az ő vígasságát (...)."

Meddig vár ő? „A művet, amelynek elvégzését rám bíztad, véghezvittem"– mondja (vö. Jn 17,4). Mikor fejeződik be ez a mű? Akkor, amikor engem, aki legutolsó és legrosszabb vagyok minden bűnös között, engem ő befejez és tökéletessé tesz, akkor „viszi véghez művét"; most műve még tökéletlen, addig, amíg én tökéletlen maradok. Annyiban, amennyiben én nem vagyok alávetve az Atyának, nemkülönben róla sem mondható el, hogy alávetett lenne az Atyának. Nem mintha belőle hiányozna valami az Atyának való alávetettségből, hanem énmiattam van, hogy ő még nem fejezte be művét, vagyis hogy róla is elmondható, hogy még nem alávetett. Mert azt olvassuk, hogy „Krisztus teste és tagjai vagyunk mindahányan" (1Kor 12,27).

Mivel az ő teste nélkül – amelynek mi mindannyian tagjai vagyunk – Krisztusnak az ő Atyja felé megvalósuló alávetettsége még nem lehet tökéletes, az Atya mindenhatósága még nem tevékenykedik a maga mindent átfogó terjedelmében. Mégis, bizonyosak vagyunk afelől, hogy eljön a történelem láthatárán az a nap, amikor megvalósul mindez:

„Amikor a Fiú majd befejezi művét és az egész teremtést elvezeti a legfőbb teljességhez, akkor ő maga is alá lesz vetve mindabban, amit az Atyától fog birtokolni, és benne fog befejeződni a mű, amit az Atya rábízott azért, hogy Isten legyen minden mindenben."

Ez a történelem teológiai értelme: ez az a hely, ahol a mindenható Atya szuverén uralma megvalósul az Istenre hagyatkozó életeken keresztül, amelyekkel ő végül kedvére rendelkezhet.

***

Mi történt tehát az isteni mindenhatósággal, hogy manapság az eddig felvázoltaktól olyannyira különböző képzetet idéz föl bennünk és gyakran inkább valami isteni önkényre, vagy bíráskodásra emlékeztet? Most csak nagy vonalakban lehet fölvázolni annak a teológiai felejtésnek az állomásait, amelynek súlyos következményeire nem lehet elégszer fölhívni a figyelmet.

Órigenész számára éppen úgy mint a többi Nicea-előtti egyházatya számára Isten Fia a maga fiúságában közvetítő Isten és a világ között. Ő egyszerre „Isten felé" (Jn 1,1) és felénk fordult: mint „minden teremtmény között Elsőszülött" (Kol 1,15), az ő teremtésük és istenivé válásuk szolgája.[11]

Ennek a Szentíráshoz nagyon hűséges megközelítésnek az egyik véglete a Fiú szerepének fölfogása a szubordinacionizmus szerint, vagyis a Fiú alacsonyabb szinten létezik, mint az Atya. Ezt a szubordinacionizmust nem kell eltúlozni, inkább a teológiai megfogalmazás, mint a lényeg problémája. Egészen addig, ameddig nem kérdőjeleződik meg a Fiú istensége, ez a szubordinacionizmus tökéletesen tartható, sőt nagyon termékeny a keresztény gondolkodás számára, mivel segít a Fiú személyében felszínre hozni az Isten immanenciájának és transzcendenciájának paradox voltát: a Fiú az, aki által az Isten teremtvén és megváltván közli önmagát. Ugyancsak ő az, aki által az Atya (aki önmagában mindenható, vagyis pantodünamosz) a mindenség szuverén ura (*pantocrator*).

A Niceai Zsinat (325) végzetes csapást mért az effajta teológiára. A zsinati atyák abbeli félelmükben, nehogy az ariánus eretnekség alá lovat adjanak, mert ez az eretnekség a Fiúban kevésbé a közvetítőt, mint inkább az összekötőt (sem igazán isteni, sem igazán teremtményi) hangsúlyozta; inkább igyekeztek belefoglalni a Fiú közvetítését az ő kettős, isteni és emberi összetettségébe: ha a Fiú közvetítő, akkor nem mint a préegzisztenciában létező Fiú, hanem annyiban, amennyiben emberré lett és létezik ezentúl, mint majd később mondják, „két természetben". Ettől fogva a teremtetlen és a teremtett közötti különbségtétel az, ami befolyásolja a teológiai gondolkodást. Ez a kü-

[11] Egyrészt, „ő Istennél marad és ezért ő az első, aki istenséggel átitatódik", másrészt ő adja azoknak, akik arra képesek, hogy „istenivé legyenek, merítvén Istennél s jóságában megosztja velük bőkezű ajándékait" (Szent János magyarázata, II,17).

lönbségtétel először arra a tényre összpontosít, hogy Krisztus az ő isteni természetében „mindenható" ugyanazon a címen mint az Atya és többé nem az Atya által történt átadás konkrét módjára figyel. Addig ugyanis a „mi Urunk, Jézus Krisztusnak" átadott, világmindenség fölötti hatalomra figyeltek jobban. Arius ellen a niceai hitvallás ünnepélyesen kinyilvánította a Fiút illetően, hogy „született, de nem teremtmény", és „egylényegű az Atyával". Az a tény, hogy Krisztus „a teremtmények elsőszülötte", nem felejtődött el, hanem hozzákötődött, sokkal szorosabban, mint eddig, a megtestesüléséhez. Ez azt is magával hozta, hogy istenségében szemlélve nincs többé köze a teremtményekhez. Az isteni Logosz és az őbenne megistenülésre meghívott „logikus" lények összekapcsolása ténylegesen az egybemosás veszélyével is járhat.

Ami az Atyát illeti, a következmények szintén fontosak. A teremtő Istenről ténylegesen, hacsak nem jogilag is olyan eszmefuttatást lehetne folytatni, amely elkülönül az Atyával foglalkozó gondolatoktól. A teremtés szentháromságos perspektívája a teológiai öntudatot elhalványíthatja, hogy helyet készítsen egy metafizikusabb perspektívának, amelyben Isten azért teremt, mert Isten, és nem azért, mert Atya. Ami a mindenhatóságot illeti, az mind kevésbé elkülönülten jelenik meg az Atyától és a Fiútól, annyiban, amennyiben ők *Isten* a teremtményekkel szemben. Ez világosan kivehető az Athanaszioszról elnevezett *Quicumque* hitvallásban, amit az ágostonos teológia áramlatában fogalmaztak meg s melynek bizonyos kijelentései kétségkívül meglepetést okoztak volna a Niceai Zsinat előtti olvasóknak:

„Amilyen az Atya, olyan a Fiú, olyan a Szentlélek (...). Hasonlóképpen: mindenható az Atya, mindenható a Fiú, mindenható a Szentlélek; és mindazonáltal, nem hárman a mindenhatók, hanem egy a mindenható."

Itt, különösen jellemző módon a Fiú többé nem csak „mindenható" az Atyával, hanem mindenható *mint* az Atya. Ám, amint megjegyezte J.-A. Jungmann, azt kell tudni, hogy „ha egy ilyen beszédmód dicsérendő kérügmatikus szempontból, noha nem alkalmi használatról van szó, amelynek a rendeltetése Krisztus isteni méltóságának az előtérbe állítása, hanem állandó használatról, a tanítás céljával, a hit alapvető igazságainak ismertetése szándékával (...). Isten és Krisztus

fogalmait túlzottan összekeverve, s Krisztus emberségének túlzott elvonatkoztatását megalkotva, szükségszerűen kellett hogy elérkezzen ahhoz az eredményhez, miszerint Krisztus közvetítő szerepét egyre nehezebb megragadni."[12]

Illendő hozzátenni ehhez a hangsúlyeltolódáshoz egy jelentős fontosságú lingvisztikai tényt: a *pantocrator* görög szó fordítását az *omnipotens* latin szóval. Ez utóbbi szó ugyanis, az előzőtől különbözően, többé nem rendelkezik semmiféle relációnális jelleggel. Másként mondva: *pantocrator* valami fölött, ugyanakkor *omnipotens* önmagában. Ameddig a *Pantocrator* az, aki mindenen uralkodik, addig az *Omnipotens* szemlélhető úgy is, mint az a valaki, aki mindent megtehet, egyfajta abszolút hatalom jupiteri letéteményese — ez a fogalom elég pontosan megfelel a görög *pantodünamosz*, mindenre képes szónak.

Vajon lehetséges lett volna pontos, hűséges latin fordítás? Kétséget kizáróan, ha az *omnipotens* helyett az *omnitenens* neologizmust alkalmazták volna. Szent Ágoston a Szent János evangéliumához írt magyarázatában[13] erről tanúskodik, amikor Jn 17,6-ot („Kinyilatkoztattalak téged az embereknek, akiket e világból nekem adtál") magyarázza:

„... Mindent, amit az Atya megtehet, a Fiú is mindig meg tudja tenni vele együtt; végeredményben az, aki soha nem volt hatalom nélkül, soha nem volt az Atya nélkül és az Atya soha nem volt nélküle. Ezért van az, mert az örök Atya mindenható (*omnipotens*), és az ugyancsak örök Fiú mindenható; és ha ő mindenható, akkor ő mindenféleképpen *omnitenens*. Mert így kell fordítanunk betűről betűre, ha pontosan meg akarjuk mondani, hogy mit is jelent a görög *pantocrator*. Elődeink nem fordították volna az *omnipotens* szóval (a *pantocrator* annyit tesz mint *omnitenens*), ha nem tartották volna azt szinonimának."

Ennek kapcsán meg kell jegyezni, hogy a fordítás e magyarázata óv a kétértelműségtől,[14] ami abból fakad, hogy a latin *omnipotens*

---

[12] J.A.Jungmann, Tradition liturgique et problémes actuels de pastorale, francia ford., 1962,64.

[13] Tract. in Joh. 106,5. PL 35, 1910.

[14] A. de Halleux, Dien le Pere tout-puissant, in: Patrologie et oecuménisme, recueil d'études, Louvain, 1990, 87.

szónak nincs relációnális vonatkozása, jóllehet pontosan ez Isten hatalmának eredetisége biblikus értelemben.

***

A rendezett isteni hatalom (*potentia ordinata*)[15] középkori fogalma komoly szentírási alapokkal rendelkezik. Ezt nem lehet elmondani a *potentia absoluta* vagyis abszolút hatalom fogalmáról, arról a különbségtételről, amely Isten hatalomgyakorlásának tényleges módja és aközött van, ahogyan ő azt jogosultan használhatná. Ez a különbségtétel a tény és a jog között arra is utal, hogy ha ilyen volna az akarata, Isten mindent megtehetne, még azt is, ami neki ellentmondás. Ez a különbségtétel föltárja azt a gondolkodásmódot, amelynek többé nem sok köze van a kinyilatkoztatás Istenéhez, mert a hatalmat nem kötvén többé össze a bölcsességgel, elfelejti, hogy a jó, az igaz, a szép nem az isteni hatalom elhatározását tükrözik: Isten személyesen a Szépség, a Jóság, az Igazság.[16]

Ám ha Isten „rendezett" hatalma a Bölcsességre vezetődik vissza, biztosíték adatik arra nézve, hogy a Logosz nincs messze, ő az, aki volt a „kezdetben", vagyis – magyarázza Órigenész – a Bölcsességben.[17] Órigenész a pogány Kelszosznak – aki a kereszténveket azzal vádolta, hogy Istennek a természet rendjével ellenkező cselekedeteket tulajdonítanak és velük szembeszegezte, hogy Isten nem tesz semmit a természet ellen – így felelt:

Istennek minden lehetséges. Mert mi hallhatjuk a „minden" szót, anélkül, hogy azon azt értenénk, aminek nincs létezése, vagy ami fölfoghatatlan... Amikor ő (ti. Kelszosz) állítja: Isten nem akar semmi ellentéteset a természettel, akkor mi megkülönböztetjük: ha a termé-

---

[15] Úgy tűnik, ezt a terminológiát először Hugues de Saint-Cher (1230 táján) alkalmazta, majd Duns Scottus (1266-1308) is átvette. Maga a téma azonban már Petrus Damianus egyik művében (Levél az isteni mindenhatóságról) előfordul. Vö.: O. Boulnois, La puissance divine et son ombre, de Pierre Lombard á Luther, Paris, 1994, 53-65, 131.

[16] Ennek eszméje Isten és a transzcendentáliák szétválasztásából született, ami a nominalistáknak köszönhető. Aquinói Szent Tamás ezzel szemben az elvont hatalom gondolatát másként értelmezte. Vö. STh I a, q.25, a.3., a.4.

[17] Vö. Órigenész: De principiis, IV, 4,6.

szettel ellentétesen a gonoszt és rosszat érti, akkor mi is azt mondjuk, hogy Isten nem akar semmi ellentéteset a természettel, sem azt, ami a rosszból származik, sem azt, ami ellentétes az ésszel. De ami az Isten Logoszának és az ő akaratának megfelelően történik, nyilvánvalóan annak nem kell ellentétesnek lennie a természetével.[18]

Létezik tehát egy „természet ellenes" a keresztény kinyilatkoztatásban; de ez a „természet ellenes" összehasonlíthatatlanul megfelel a természetnek, mert a természetet valamiféleképpen magáévá teszi. Arról van szó, „ami Isten Logoszának megfelelően történik", és a kereszt balgasága maga is részét képezi ennek a bölcsességnek, ami arcul csapja az evilág bölcsességét. Ez Isten „természetének" legmagasabb rendű kifejezése, mert elismétli, hogy ő a Szeretet, és amit ő tesz, bár szemünkben értelmetlen, a valóságban a legnagyobb fokban értelmes.

Következésképpen nem az isteni hatalom önkényes gyakorlásáról van szó: a Bölcsességen nyugvó patrisztikus tekintet – amely ugyanazt a Bölcsességet szemléli, ami megfelel a Szentírás tartalmazta *gesta Dei* tanításának – tanúsítja, hogy a Mindenható soha nem cselekszik „abszolút" módon: egy *potentia absoluta* annak a típusa, amely semmi módon nem létezhet. A középkori vitákban fölhozott példák elégséges bizonyítékul szolgálnak. Ha, amint Guillaume d'Auvergne mondja, a hatalom „abszolút (...), amikor az ember azt az abszolút lehetőséggel szemben méri föl, *kapcsolat nélkül azzal, amit az létrehozott*",[19] ennek „a kapcsolatnak, amit létrehozott" a hiánya teológiailag diszkvalifikálja, bármily segítséget is jelenthetne egyébként a filozófiai vitában. Amint J.-H. Nicolas írta, „a *potentia absoluta* tévessé lett, amikor elkezdték az *absoluta* jelzőt szoros értelemben venni, vagyis az Istenben lévő hatalom relációit elvonatkoztatták a bölcsességtől és akaratától, amelyek szintén a létéhez tartoznak."[20] Annak a megállapítása, hogy hiábavaló és veszélyes Isten hatalmát bölcsességétől és akaratától elvonatkoztatva szemlélni, egyúttal azt is jelenti,

---

[18] Contra Celsos V, 23. Vö.: Szent Ágoston: De Genesi ad litt. IX, 17,32.

[19] Guillaume d'Auvergne: De Trinitate 10, idézi O.Boulnois, 132.

[20] J.-H.Nicolas: Synthése dogmatique, Complément: de l'univers á la Trinité, Fribourg — Paris, 1993, 73.

hogy a szentháromságos perspektívában kell szemlélni: mint a mindenható *Atya* hatalmát.

***

Az Atya hatalmának a tárgya az, hogy gyermekei valóban viselik azt a nevet, ami nekik jár, vagyis ők teljes szabadságban akarnak gyermeki módon élni és cselekedni. Szuggesztív, ám bizonyítandó[21] gondolatmenetek befolyása alatt néha ennek a szabadságnak a létezéséből arra a következtetésre jutottak a teológusok, hogy le kell mondani magáról a mindenhatóság eszméjéről, s ily módon átviszik az Atya személyére a „kenószisz" teológiáját, amit a keresztény hagyomány, Szent Pál nyomán tovább fejlesztett, hogy számot vessen Krisztus megalázkodásával. Ebben az esetben azt kell képzelni, hogy az Atyának „nem-ható"-vá kellene válnia, hagyván hatalmát teljesen elpusztulni a függőségek örvényében?[22] Kierkegaard 1846-ban Naplója egyik részletében pontosan az ellenkezőt fejtegette:

„A legnagyobb dolog, amit egy létezővel tenni lehet, sokkal inkább felette áll annak, amire az ember képes, és ez a szabaddá tétel. Ennek a megtételéhez szükséges a mindenhatóság. Különösnek tűnhet, mivel a mindenhatóságnak a dolgokat függővé kellene tenni. Ám, amint meg akarjuk pontosan érteni a mindenhatóságot, világossá válik, hogy az pontosan magában foglalja ezt a sajátságot, hogy kárpótlódjon ennek a mindenhatóságnak a megjelenésében, oly módon, hogy a teremtett dolog, pontosan ezért, független lehessen ennek a mindenhatottságnak a fejében. Ezért egy ember soha nem tehet teljesen szabaddá egy másikat. Az, aki hatalmat birtokol, pontosan azáltal van kötve, és mindig kétértelmű kapcsolata lesz azzal szemben, akit ő szabaddá akar tenni. Ezenfelül minden véges hatalomban van egy véges önszeretet. Egyedül a mindenhatóság kárpótolhatja magát, miközben elajándékozza magát, ez a kapcsolat pontosan annak a függetlenségét alkotja, aki befogad."[23]

---

[21] H.Jonas: Le concept de Dieu aprés Auschwitz, francia ford., Paris, 1994.

[22] Vö.: J.Moingt, Création et salut, in: Recherches de Science Religiense, 84 (1996), 559-595. Uő: Du Pere á la paternité, Paris, 1996, 49-68.

[23] Papirer, VII A 181.

Érdemes megjegyezni, hogy az itt föltett kérdés nem az, hogy „Isten miként lehet mindenható anélkül, hogy az ember szabadságát megsértené?", hanem a következő: „mi kell ahhoz, hogy Isten az embert szabaddá tudja tenni?"; és pontosan ez a kérdés az, ami elvezet annak kimondásához, hogy: egy mindenható hatalom szükséges és ez a hatalom nem lehet más, mint Istené. „Egyedül a mindenhatóság tudja magát kárpótolni, miközben önmagát ajándékozza." Akkor, amikor időnket afölötti aggodalmaskodás tölti ki, hogy amit bírunk, azt el ne veszítsük, és más el ne vegye tőlünk; Isten semmiképpen sem aggodalmaskodik azon, hogy bármit is elveszítene, bármit is elvehetnének tőle az emberek. Ha mi a hatalmunkba ezen a ponton kapaszkodunk bele, ez azért van, mert nem része természetünknek és állandóan fenyegetettnek érezzük magunkat. Azért, mert nem vagyunk mindenhatóak, szomjazunk a hatalomra. Szünet nélkül keressük mások és önmagunk előtt annak bizonyítékát, hogy az erőnk-hatalmunk nem illúzió, hanem valóság. Ez a hatalom dominánssá, elnyomóvá, vagy ha a körülmények megengedik, totalitáriussá válhat. Állandóan megtapasztaljuk a szeretettel ellentétben és megvan bennünk a hajlam, hogy egyiket a másikkal szembeállítsuk. Egészen más a helyzet Isten és az ő mindenhatósága esetében. A Bölcsesség könyvének föntebb idézett szövege (11,23) nem csak azt mondja: „te mindent megtehetsz". Hanem kijelenti: „Te megkönyörülsz mindenen, *mert* te mindent megtehetsz". Ez a „mert" megdöbbentő: az isteni mindenhatóságot úgy mutatja be, mint az irgalom alapelvét, annak lényegét. Ez a szöveg megalapozza az irgalmas Atya és szeretete misztériumának újszövetségi kinyilatkoztatását. Ez a szeretet ad életet annak, aki a Keresztrefeszített erőtlenségében halt meg.

Isten mindenhatósága végső soron szabadságának másik elnevezése. Mert ő teljesen független attól, akit ő szabaddá akar tenni, a Mindenhatónak hatalmában áll igazi szabadságot fölszítani. Amint maga Hegel Arisztotelész egyik aforizmáját – Isten nem irigy – kommentálja: „Isten nem vesztegeti el magát, amikor megnyilatkozik."[24] Ő az egyedüli, aki semmiképpen sem veszejtheti el magát, akinek az

[24] Philosophie der Religion, éd. Lasson, Bd I, 201.

önközlését semmi sem gátolja – ő az egyedüli, aki teljesen szabad a szeretetre.

A mindenható Isten eszméje ellenében Hans Jonas nemrégen azt állította, hogy a mindenhatóság önmagában ellentmondásos. Szerinte ha létezne, nem lenne más, mint „üres hatalom", mivel semmi fölött nem lehetne gyakorolni. A „minden" itt a „semmivel" egyenértékű, mert „a hatalom relációnális fogalom és megköveteli a kapcsolatot a másik pólussal".[25] Így fölmerül egy igazi ellen-hatalom vagyis az ellenállás képessége, még a teremtés cselekményében is, ami fölött Isten mindenhatósága kifejti hatását. Kierkegaard pontosan erre az ellenvetésre felelt meg, a reláció perspektívájába helyezkedvén, hogy a mindenhatóság fogalmának igazat adjon és azt úgy mutassa be, mint Isten megszorítás nélküli önajándékozásának feltételét. Ily módon a mindenhatóság végső soron a Fiú nemzésében és a Szentlélek lehelésében eredez. Ekkor a kapcsolat nyilvánvalóvá válik Isten mindenhatósága és az a tény között, hogy ő Atya. „Amikor teljes mértékében kibontakozik, *Isten hatalma azonosul atyaságával,* s mint a végtelen élet ajándéka mutatkozik be."[26]

Isten mindenhatóságát összekötni Krisztus misztériumával és főként a Szentlélekben közölt húsvéti misztériummal, annyit tesz, mint összekötni az isteni atyasággal. Végezetül a következő megállapításra lehet jutni: ha a hagyomány olyan szilárdan állítja az Atya mindenhatóságát, ez azért van, mert ebben az atyai nagylelkűség legfényesebb bizonyítékainak egyikét látja, s egy felszólítást, amit hozzánk intéz, hogy viszonzásul szeressük őt Krisztus gyermeki engedelmességében.

Fordította: *Török József*

[25] Le concept de Dieu, 29.
[26] F.-X.Durrwell: Le Pere, Dieu en son mystére, Paris, 1986, 175.

Guy BAGNARD

Az Atya a keresztény kinyilatkoztatásban

A keresztény kinyilatkoztatást, mint Isten létének felfedését csak úgy tudjuk bemutatni, ha belépünk abba az eseménybe, melyet Szent János mutat be prológusa végén: *„Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölén van."* A Fiú eljövetelével válik láthatóvá Isten képe, aki mint „Atya" nyilatkozik meg. A Fiú csak ezért a kinyilatkozásért jelenik meg a történelemben. Nincs más olvasási kulcs, amellyel megérthetjük az evangéliumok igazi célját.

A Fiú: út az Atya felé

Emlékezzünk csak vissza az első alkalomra, mikor Jézust először halljuk beszélni az evangéliumban. Akkor mindössze tizenkét éves: *„Nem tudjátok, hogy Atyámnál kell lennem?"* Emlékezzünk ugyanakkor utoljára kiejtett szavaira is, melyek megelőzték a halál csendjét: *„Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet."*

Ezek a szavak, melyek megnyitják és bezárják az evangéliumi szöveget, olyanok mint két ajtófélfa, melyek között elkerülhetetlenül át kell haladnia annak, aki el akar jutni Jézus igazi személyiségéhez. Olyan olvasat, amely nem ismeri el ezt a tényt, vagy egyszerűen másodlagos helyet jelöl ki neki, eltorzítja a keresztény kinyilatkoztatást annyira, hogy az többé már nem „kinyilatkoztatás". Bizony ennek vagyunk tanúi, valahányszor Jézust úgy mutatják be, mint nagy embert, vallási zsenit vagy akár mint a legnagyobb prófétát.

Ugyanis a „kinyilatkoztatás" középpontjában foglal helyet az Atya. Az igazság abban a tényben rejlik, hogy aki őt kinyilatkoztatja, az „Fiú". Benne minden a fiúság pecsétjével van megjelölve. A szó szoros értelmében ő „csak" Fiú. Még a „kenózis" pillanataiban is, amikor a fájdalom elhomályosítja a látást, elsötétül a tudati tér és kisimul a horizont, abszolút bizonyossággal és nyugodt biztonságban nyer hangsúlyt a fiúi mivolt megerősítése. Meggyőződhetünk erről a Getszemáni kertben: „Abba, Atyám, te mindent megtehetsz. Vedd el tőlem ezt a kelyhet! De ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te!"[1]

Az arám „Abba" szó, melyet kifejezetten megőriztek, „jelöli *a beszélő apját, vagy azét, akiről beszélnek. Sohasem jelöli Istent a zsidó imádságokban*"[2]. Olyannyira, hogy *„Jézus előtt egyetlen tanújelét sem találjuk annak, hogy Istent „Papának" szólította volna zsidó ember!"*[3]

A Fiú, mikor így, Atyaként nyilatkoztatja ki Istent, minden embert vonzani akar abba az otthonba, ahol ő maga is megtalálja azt a kiemelt helyet, amely kifejezi Személyének misztériumát.

Az Atya: az ingyenesség forrása

Az „Atya" sajátja, hogy forrás legyen, mégpedig bőven áradó forrás. Minden létező benne találja alapját. De tudjuk, hogy a teremtmények az alaptól elindulva a legkülönbözőbb elgondolások szerint származhatnak, mint például az elkerülhetetlen emanációs elmélet szerint.

Itt, ellenkezőleg, mindaz, ami az atyai Forrásból ered, az ajándék kifejezése. Minden egyes létező az ingyenes ajándékozás tettét jelzi, amely autonómiát, önálló helyet ad neki a Forráshoz képest, Aki a létbe belehelyezi és fenntartja.

Az ajándék oly tökéletes – az Atya tökéletességének képére alkotva –, hogy a Forrás, ahonnan ered, háttérbe vonul, hogy önmaga lehessen. Milyen lenne az az ajándék, amire az adakozó állandóan rá-

---

[1] Mk 14.36

[2] Cf. TOB, jegyzetek.

[3] Gantin és alii: Isten, irgalmasság Atyja, Mame, 1998. 41. o.

erőltetné birtokosi jogait, emlékeztetve, hogy ő a alkotó? Nem őrizné-e meg önmagának azt, amit odaadott? Az abszolút ingyenes adás vezet el a háttérben maradáshoz. Ha az Atya teljes mértékben Atya, akkor csak adni tud, elfelejtetve önmagát. Különben beszennyezné az ajándék tisztaságát.

Itt található kétségkívül a legmélyebb ok, ami miatt (Isten) az embert „önmagáért" akarta, és amiért „saját döntése hatalmába adta." (Sir 15.14) Ez királyi méltóságának legtisztább jele. Emlékezzünk Nüsszai Szt. Gergely csodálatos fejtegetésére, melyet II. János-Pál idézett a *Veritatis Splendor*ban: *„A lélek királyi jellege mutatkozik meg abban, hogy nincs tulajdonosa és szabad, s akaratával önhatalmúlag irányítja magát. Ki másnak vannak ilyen tulajdonságai, ha nem a királynak? ... Így az emberi természet, mely arra teremtetett, hogy ura legyen a többi teremtménynek, az egész univerzum szuverén Urával való hasonlósága révén eleven képe lett az Őstípusnak, részesedik méltóságában és nevében.„*[4]

Az igazi adomány megköveteli az adakozótól, hogy visszavonuljon, akkor is, ha nem szűnik meg forrás lenni. Nemde ez az, amit többek között ki akar fejezni a tékozló fiú példabeszéde. Amikor benyit az atyai házba a fiatalabbik fiú, követeli az örökség neki járó részét. A meglepő, hogy személyesen az apa adja át a követelt javakat. Az Atya Atya marad akkor is, amikor fia eltávozik tőle. Nem szűnik meg „adni"! Hogyan is mondhatnánk világosabban az Atya atyaságának mélységét: hagyja, hogy a fiú fia legyen abban a pillanatban is, amikor az megtagadja fiúi mivoltát. Így jelenik meg teljes bőségében az adás állandósága; megbánás nélküli adás. Azzal, hogy fenntartja, amikor jogosan vonná meg tőle, az abszolút ingyenessége teljes fényben megmutatkozik.

---

[4] PG 44: 135 (De hominis opificio, c. 4.)

A Fiú: az emberek útja

Ha az Atya elfogadja azt, hogy eltűnjön amögött, amit ad, a Fiú viszont visszavezet mindig csalhatatlanul a Forráshoz, ahonnan ő maga származik. Az atyaság legsajátabb tulajdonsága – mint mondottuk –, hogy végletekig elmegy az ajándékozásban, tehát elfelejti, amit adott, vagyis az ajándékot a megajándékozottra hagyja. A Fiú legsajátosabb fiúi tulajdonsága viszonzásul az, hogy csalhatatlanul megőrzi Forrásának emlékét. A Fiú, az Atya „Igéje", „Szava". Valahányszor hallatja hangját, csak azért teszi, hogy emlékeztessen annak a nevére, aki észrevétlenné vált az alázatban.

És a Fiú az egész emberiségnek megmutatja – mivel az összes emberért eljött –, hogyan is éli meg fiúi mivoltát. *„Az Atya és én egy vagyunk."* Minden pillanatban meglévő közelséget mutat vele, és töretlen engedelmességet: „Mindaz, amit a Fiú lát Atyjától, azt ő is hasonlóan teszi." Ezzel egy időben ugyanolyan erővel jelenti ki: *„Az életemet senki sem veszi el tőlem: magam adom oda. Hatalmam van odaadni, és hatalmam van újra visszavenni."* (Jn 10.18)

Mindent összevetve, az engedelmességben megélt fiúság a szabadság forrása. Az Atya akaratának teljesítése során találja meg a Fiú azt a helyet, ahol tökéletes önállóságban valósíthatja meg lényét. Szabadságának az útja fiúi mivoltához való kapcsolódása. Ha eltávolodna lényétől, akkor önmagával kerülne ellentmondásba. Mivel a Fiú soha nem tér el eredetétől, ezért mondhatja az Atya: *„Ez az én szeretet Fiam, őt hallgassátok!"*

Az emberek így meghívást kaptak, hogy belépjenek a Fiú fiúságába. Szabadságukban áll, hogy ennek a fiúságnak felülmúlhatatlan példájához igazodjanak. Az Egyetlen Fiú ezentúl az emberek, a fogadott fiak útja: *„Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét csak féljetek, hanem a gyermekké fogadás lelkét, amelyben azt kiáltjuk: Abba, Atyánk!" (Róm 8.15)*

Ezen az úton a Fiú nyíltan hirdeti, hogy nem tudna más Atyát találni magának az övén kívül: *„Ne hívjatok senkit atyának, mivel egy Atyátok van csak, aki a mennyekben van."* Ettől fogva minden emberi atyaság a földön túlságosan nagyméretű ruha annak, aki viseli. Nem kell tehát arra a következtetésre jutni, hogy ez az Atya cím el-

avul vagy leértékelődik. Épp ellenkezőleg! Az emberi atyaság nyitott az ég felé; úgy kell gyakorolni, mint az egyedüli és egyetlen Atya felé vezető utat. Így megélve az atyaság mintegy miniszteri, szolgálói rangra emeltetik; isteni felelősség alakját ölti fel.

Ezért, akik az Atya módjára viselik e nevet, arra kaptak meghívást, hogy háttérbe húzódjanak az élet ajándéka előtt, melyet a gyermek kap. Az a hivatásuk, hogy szüntelenül lemondjanak a bírvágyról, ami a gyerekeket egyszerűen önmaguk meghosszabbításává tenné és semmibe venné személyes misztériumukat. Ez vezetheti a szülőket bizonyos körülmények között odáig, hogy bocsánatot kérjenek saját gyermeküktől. Végül is mennyivel jobb módszer megmutatniuk, hogy nem öltötték magukra az ajándék legvégső eredetére jellemző tökéletességet. Az ily módon gyakorolt atyaság bizonyos értelemben „szentségi", mivel jelenvalóvá teszi az Atyát a beismert határok és gyengeségek közepette is.

Az Atya: az irgalmasság forrása

Az irgalmasság az önzetlenség legkiemelkedőbb formája. Ehhez az igazsághoz ismét példaadó illusztrációt találunk a tékozló fiú történetében. Azáltal, hogy fönntartja a fiúnak adott ajándékot, vagyis az ő fiúi mivoltát, az Atya kinyilvánítja, hogy Atya marad. A vissza nem vont ajándék egyenértékű az irgalmasságot keltő együttszenvedéssel. Egyszerű ennek a magyarázata. Az Atya visszautasítja azt, hogy azonosítsa a fiú lényét azokkal a cselekedetekkel, melyek ellentmondanak gyermekségének. A létező mindig több, mint a tette. A Forrás megőriz egyfajta ontológiai elsőséget minden konkrét megnyilvánulása felett. Ha ezt az azonosítást megtennék, az végül is ugyanaz lenne, mintha eltörölnék a Kezdetet, vagyis eltűntetnék az Atya képét a fiú lényében. Ez pedig az Atya számára önmagával való ellentmondás lenne, mivel visszavenné azt, amit odaadott volna.

A visszavonás nélküli ajándék nyitja meg tehát az Atya számára az egyetlen lehetséges utat: a várakozását. Ekkor a türelem válik az irgalom legkifejezőbb formájává. Paradox módon maga a türelem a legkiemelkedőbb jele hatalmának, mint ahogy azt tetszetősen fejezi ki

egy vasárnapi imádság: *„Istenünk, aki hatalmadnak legnagyobb bizonyítékát adod, amikor türelmes vagy és könyörülsz fáradhatatlanul, add nekünk kegyelmedet!"*

A terméketlen fügefa példabeszéde nyilvánvalóvá teszi az irgalomnak ezt a dimenzióját. Ebben a részben egyfajta párbeszédnek vagyunk tanúi, amely az Atyában zajlik le. Az Atya egy gazda képét ölti magára, aki intézőjével beszélget. A szolga szól gazdájához: *„Hagyd meg még ebben az évben, amíg körülásom és megtrágyázom, hátha gyümölcsöt hoz jövőre; ha pedig nem, akkor vágd ki!"* A gazda enged a szolga kérésének, mivel maga sem tudja a fa kivágására rászánni magát, még akkor sem, ha ez nem felel meg rendeltetésének, vagyis ellentmond annak, amiért teremtetett.

Ebben az a figyelemre méltó, hogy a várakozás határideje nincs megszabva. Beszélünk a „jövőről", vagyis egy meghatározatlanul nyitott időről. Az Atya türelmének nincsenek határai. Az egyházatyák közül jónéhányan úgy értelmezték az idő jelentését, mint „kegyelmet", vagyis az embernek felajánlott, állandóan nyitva álló lehetőséget az Atyához való visszatérésre. A meghosszabbodó idő, mint az Atya végtelen irgalmának tanújele mutatkozik meg.

Ez fájdalmas várakozás, mivel a kimenetele kétséges. Vajon visszatér-e a fiú? Efelől semmi sem biztosít minket. Innen ered a várakozásnak e drámaisága. Beszélhetünk az Atya „szenvedéséről", mivel egy sors üdvössége a tét, ami előtt az Atya úgy áll, mint egy koldus. Ha egy nagyfokú kegyelem hatására a fiú végül visszatér, az mindenek előtt azért történne, hogy beismerje: eltávolodott az Atyától. Minden bocsánatkérés annak bevallása, hogy az Atya ajándéka eltért eredeti céljától. Ez ad magyarázatot arra, hogy a kiengesztelődés szentsége mindenek előtt az Atyával való kapcsolat helyreállítása. „Tibi *soli peccavi.*" „Ellened, egyedül csak ellened vétkeztem" mondja a zsoltár.

Ez az alapvető tény a történelem egész folyamán kifejezésre jutott a legkülönfélébb lelki tanúk által. Gondoljunk például Newman bíborosra aki beszámol megtérésének eseményéről:

„Amikor tizenöt éves lettem, nagy változás állt be gondolataimban... Azt hittem, hogy az a belső megtérés, melynek tudatában voltam... folytatódni fog egy jövőbeni életben, és hogy én az örök dicsőségre vagyok eleve elrendelve... Ez a hit minden gondolato-

mat két lényre irányította, és csak e két lény nyilvánvalósága volt abszolút és fényes: saját magam és a Teremtőm..."[5]

Említhetjük még egy névtelenségben maradt karmelita nővér tanúságtételét. „*Egyedül Istenért jöttem ide. Fiatal korom ama döntő napjától fogva, amelyen egy kicsit megéreztem, hogy ki Isten, mennyire egyedül Ő az, hogy az egész teremtés csak benne áll fenn, és hogy Hozzá képest minden csak árnyék-valóság, megértettem, hogy egyedül Ő számít, hogy érte teremtettünk, hogy rajta kívül nincs értelme az életnek. Végül is minden tétovázás nélkül beléptem egy szemlélődő rendbe, mert csak ott egyedüli és közvetlen cél Isten.*[6]"

Hogyan lehetne erőteljesebben, világosabban kifejezni annak a kapcsolatnak az egységét, amely újra összeköt minden teremtményt az atyai Forrással. Ha ezt jól felmérjük, bár nem óv meg a gyöngeségtől, de lehetővé teszi, hogy felfogjuk minden bűn személyes jellegének mélységét. Semmi sem tartozik jobban a bűnöshöz, mint a bűne, anélkül, hogy előre megítélnénk minden enyhítő körülményt, melyek könnyebbé tehetnék súlyát.

Ilyen helyzetben maga a bevallás is csak személyes lehet. Az Atyának ez a közreműködése adja meg a bűnösnek, hogy újra megtalálja fiúi méltóságát. A megbánásának és bevallásának köszönhetően a bűnös visszatér az Atya házába, ahol a végsőkig elfogadják és önmagáért szeretik. A megbocsátás a Forráshoz való visszatérés, és így a teremtésen belüli teremtéssé válik. A bocsánatot nyert fiú csatlakozik testvéreihez, akikkel megteremtődik a teljes közösség. Ez a családtagok között kialakult közösség az Atya irgalmasságának gyümölcse. Az Atya kegyelmében és az egyszülött Fiú követésében válnak képessé a bocsánatot nyert gyermekek arra is, hogy teljes őszinteséggel mondják: „Mi Atyánk."

Fordította: *Fábry Kornél*

---

[5] Apologia pro vita sua vagy vallásos gondolataim története, Newman adta ki 1864-ben.

[6] Isten szépsége, egy bencés szerzetesnő, Desclée tollából, collection Méditations, 1977, p. 64.

Alberto ESPEZEL

Az Atya és a megváltás

„Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?" (Róm 8.32)

1. Misszió és halál

Jézus missziójáról, vagyis az Atya és a mások felé hajló pro-exisztenciájának csúcspontját egész üdvösséghozó küldetésének távlatában kell szemlélnünk. „Arcát Jeruzsálem felé fordította" (Lk 9.51). Ez a Szentírás ökumenikus francia fordításában így olvasható: „szilárdan elhatározta, hogy Jeruzsálembe megy". Üdvözítő küldetéséhez való hűség, és fiúi akaratából fakadó, kitartó engedelmessége az Atyától kapott küldetésben, teljes egységben van ott, ahol kifejeződik a szabadság és az ember Jézus szabad beleegyezése (III. Konstantinápolyi Zsinat). Ettől fogva Jézus emberi konfliktusokkal terhes történelmet él meg egészen az elhagyatottságig és a halálig. Konfliktusok, ahol állandóan a közbelépő emberek szabadsága játszik közre, és valójában olyan embereké, akik nagyon korán közbeléptek Jézus nyilvános működése elején (Mk 3,6).

Két oldalról kell megközelíteni a témát: Isten szabadsága és az emberek szabadsága felől. Egyik oldalon ott a szentháromságos Isten szabadsága, és az ember Jézus szabadsága (egyesülve a Fiúban lévő hüposztázisz szerint), másik oldalon pedig az egyes személyek szabadsága, azoké akik elárulják Jézust, vagy a döntő pillanatban elbújnak előle.

Mindannyian megélik szabadságukat ebben a pillanatban: az Atya felemelve és feláldozva Jézust (Róm 8,32; Jn 3,14); a Lélek elkísérve Jézust az Atyától való legfájdalmasabb elszakadás pillanatában (az elhagyatottság: Mk 15,34; Zsid 9,14). Jézus „aki az Örök Lélek által Istennek adta magát, mint szeplőtelen áldozat"; A Fiú Jézus, feláldozva önmagát a szeretetből fakadó teljes engedelmesség tettében, és feláldozva magát eucharisztikusan úgy az Atyának, mint testvéreinek. Az emberek (Júdás, a Szanhedrin, Kaifás, Pilátus, azok, akik elhagyták), akik konkrétan halálra adták; és mindazok is, akik ilyen vagy olyan módon, a bűn által velünk együtt hozzájárultak ehhez az egyedülálló „magába foglaló felmutatáshoz", melyet Jézus mindnyájunkért végbe vitt a kereszten.

Amint nagyon jól mutatja Durrwell, Jézus az „Atya felé" hal meg (*Jn 1,17: eisz tón patera)*, ami tetőpontja az Atyától kapott és az Atyának adott életnek, élet, amelyet Barth és Schürrmann kitűnő kifejezéssel pro-exisztenciának neveztek.

Az üdvösség isteni terve, amely szerint „szükség volt arra, hogy Krisztus elszenvedje e kínokat azért, hogy belépjen dicsőségébe" (Lk 24,6) – „a jól elkészített terv és Isten előretudása szerint, ti feláldoztátok és megöltétek keresztre feszítvén őt istentelenek keze által" – ez a terv nem korlátozza a szabadságot, amint már mondottuk, és megismételjük: Azok teljes szabadságával szemben, akik feláldozták Jézust – teodramatikusan (*Balthasar)* eljátszva szabadságukat, sokkal többek, mint „puszta eszközök" Isten Kezében *(Barth)*, ami nem akadályozza meg azt, hogy az ő szabadságuk titokzatos módon bele ne illeszkedjék Isten tervébe, aki az emberek szabadságának határáig elfogadó.

2. A megváltó tett és az atyai hallgatás

Kíséreljük meg most az Atya szemszögéből megnézni Jézus áldozati felajánlását!

Jézus *Stellvertretung*-ja, az ő mindent magába foglaló és mindnyájunkkal szolidáris fellépése (kifejezetten kerüljük a behelyettesítésnek megfelelő fogalmat), az a tény, hogy Jézus a mi bűneinket és bűnös mivoltunkat hordozza az Atya „szemei" előtt, megengeszteli az

Atyát *(Balthasar)* és az ő bűn iránti elutasítását. Szent Tamás szavaival: hogy az Atya ekkora jóval találkozhasson az emberi természetben (Summa III. 49.4c), a szeretet és a halálig tartó szabad fiúi engedelmesség legnagyobb tette (*Jn 10,17 köv.*: „odaadom az életem, hogy ismét visszavegyem azt") lerombolja a bűnt (*Zsid 9,26*), akkor, amikor az Atya elhagyja az ő bűn-visszautasítását („est sublata odii causa" *Summa* III. 49, 4 ad 2).

Az Atya mindnyájunkat – minden embert – Jézus e szabad szeretetének ajándékában lát, aki magával visz minket titokzatos módon „képviselve" bennünket. Önmagát adva, Jézus a benne való új, gyermeki létünket alapozza meg.

Az egyházi Eucharisztia Jézus felajánlásának szentségi jelenvalóvá tétele: „Az Egyház kezeibe fogja és az örök Atya elé viszi az örök Fiút, hogy az első pillanatban csak őt lássa; de e Fiú mögött mindenki mást is képvisel, akiket a Fiú magával visz, hogy ne nélküle jelenjenek meg az Atya előtt." (Balthasar, *Ha nem lesztek olyanok, mint ez a gyermek...)*

Az Isten abszolút szenvedésmentességéről szóló szilárd (olyannyira görög, mint megvilágosodott deista) hagyomány, valamint egy, a Szövetség Istenének ó- és újszövetségi kinyilatkoztatásától is idegen hagyomány ellenére az Atyát megérinti Fiának, Jézusnak e szeretet-felajánlása, amint fordított módon bűneink is érintik. Természetesen tudatában vagyunk, a filozófiai és teológiai kérdések nehézségével, melyeket az „Istenben levő *pathosz*" fogalma vet fel.

Az „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem? (Mk 15,34) imádság után, mely az összes imádság közül a legtitokzatosabb a kereszten minden a halál csendjével végződik. Amint Balthasar oly csodálatosan mondja: aki az Atya Szava volt, elhallgat.

A III. században már Órigenész is megerősítette az Atyában a keresztre feszített Fia iránti együttérzés meglétét: „... (A Fiú) kompasszió által jött a földre az emberi nemért; sőt szenvedéseinket is magára vette, mielőtt elszenvedte volna a kereszt kínjait... milyen volt az a szenvedés, amit irántunk való szeretetből szenvedett el? Ez a szeretet passiója (*pathosza*) volt. És maga az Atya, a mindenség Istene, „gyengédség és tisztelet", ne szenvedne Ő is bizonyos módon? *Maga az Atya sem létezik együttérzés nélkül (impassibilis). Amikor könyö-*

rögve kérjük, megsajnál és megesik a szíve, elvisel valamit szeretetből és (általa) odáig megy, ameddig már nem mehetne pusztán természetének fensége miatt."[1]

A népi vallásosságtól ihletett keresztény művészet lassacskán kifejezésre juttatta az Atya keresztre feszített Fia iránti együttérzését. Már a XII. században feltűnik a Kegyelem Trónusa, amely úgy mutatja az Atyát, amint kezei között tartja a kereszt vízszintes gerendáját, amelyre Jézust felfeszítették, ugyanakkor a Szentlélek galambja kettejük között helyezkedik el. Az Atya szemben van, arányaiban sokkal nagyobb méretben, mint a megfeszített Jézus alakja. Apránként a XIII. században az Atya a lelki szenvedés jeleivel jelenik meg.

Ez a fejlődés a XV. századra éri el tetőpontját, amikor valóságos piétát látunk megjelenni az Atyával és a keresztről már levett, halott Jézussal. Az Atya arca, az előrebillentett fej, a homlok ráncai, az összehúzott szemöldökök, a kezek szorítása, végül az Atya és Jézus fejének párhuzamos beállítása az Atya keresztre feszített Fiának sorsában való osztozását idézi fel.[2] Ez a fejlődés nem egyetemes; leginkább Bourgogne-ban, Flandriában és Közép-Európában jelenik meg.

Az Atya Arimateai Józsefként, vagy Máriaként jelenik meg egy új piétában; olykor ülő helyzetben, máskor állva vagy Jézussal a térdein. Mária, Szent János és más szentek is szerepelhetnek, oldalt, imádkozva: *„A vallásos művészet, követve megkezdett ívét, egyre inkább önálló röppályát követve, az Atyának már nem érzéketlen képet kovácsolva, anélkül, hogy összekeverné a Szenvedő Szolgával, ezen a ponton hűebb volt a teológiához, mint e kor teológusai. Mivel a művészek, a mecénások, a hívek, akik mindannyian készítették és szemlélték ezeket a műveket, nem hitték, hogy Isten teljesen érzéketlen tudott volna maradni Egyszülöttje halálával szemben; anélkül, hogy nyíltan tiltakoztak volna a szenvedésmentesség fogalma ellen, fenntartották, vagy befogadták az együtt érző Atya képének csendes prédikációját, hozzátett beleegyezésükkel megvalósítva több egymást követő nemzedék közös egyházi „elfogadását", és nagyon messzi tájakra is eljutó újraindítását."*[3]

---

[1] Órigenész, Ezekiel.h.6,6, Baehr. 8,384-385.
[2] F. Boespflug, 1990, *Le supplément*, p. 136.
[3] F. Boespflug id. mű p.159.

Fel kellene fedezni e keresztény művészet és népi vallásosság teljes teológiai tartalmának alapját. Hallgatása ellenére, a kereszten az elhagyatottság pillanatában tetőpontjához érő elválás valóságával szemben az örök Atya, egységben a Lélekkel, akiben Jézus odaadja magát (Zsid 9,14), titokzatos módon elkíséri Fiát, együtt érezve vele, választottjával, akiben kedve telik.

Ha megkérdeznénk magunktól, melyik lenne az a kifejezés, amelyik emberileg a legjobban kifejezné az Atyáról azt, amit a Getszemáni kertben Jézus gyermeki lelkülettel, egyedülálló módon *Abbának* mond (Mk 14,36), az nem lenne más – gondoljuk mi –, mint a „Fiam" megszólítás, amely fényesen visszhangzik a keresztelés jelenetében: „A fiam vagy te, ma szültelek téged" (Lk 3,22), és amelyik megragadóan visszhangzik a színeváltozáskor (Lk 9,35)

Az Atyával való örök kapcsolat mélyén, a „Fiam" felkiáltás, mely a minden létezést és időt megalapozó Lélekben hangzik el, elnémul a kereszten. De olyan titokzatos együttérzésben hallgat el, amely számunkra teológiai szempontból felfoghatatlan, de amit a keresztény művész ki tudott fejezni csodálatosan szép piétáiban az Atya arcával.

Az Atya csendje nem töri meg a Fiú – Lélekben való – örök származásának folyamatát, nem töri meg az örök gyermeki készséget abban a Lélekben, amelytől fogva Ő az állandó Hála; nem rombolja le az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti szeretetkapcsolatot. Az Atya és a Fiú elválasztásának csúcspontja, melyet az elhagyatottság kiáltásában fejeződik ki (Mk 15,34), nem rombolja le az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti szeretetkapcsolatot, amely mindent fenntart.

A Fiú küldetése – amely feltételezi az eredeztetést – tetőpontját a szabad és mindhalálig szerető engedelmesség tettében éri el (Fil 2,8), ahol végül is „minden beteljesedett" (Jn 19,30).

3. Az Atya válasza: a feltámadás

Az Atya elhallgat várva, hogy az „újjáteremtő" ige újra hangozzék: „Fiam vagy, ma nemzettelek" (Apcsel 13,33). „Az Isten azonban feloldotta a halál bilincseit és feltámasztotta. Lehetetlen is volt, hogy a halál fogva tartsa..." (Apcsel 2,24)

Jézus feltámasztása az Atya határozott válasza a Fiú szeretetből fakadó önfelajánlására, annak elismerése az Atya részéről, hogy a Fiú beteljesítette a neki rendelt küldetést. Bizonyos módon a feltámadásban nyilvánvalóvá válik az Atya Fiú iránti együttérzése a Szentlélekben és a Szentlélek által, aki elkíséri Jézust egész földi küldetése során és főképp a „status *exinanitionis*" csúcspontján: szenvedésének és halálának órájában.

Ha a Fiú az „Atya felé" hal meg; ha az elhagyatottság kiáltása Márknál (15,34) és Máténá (27,46) imádságos kiáltás; ha a Lukácsnál kifejezett önátadás (23,44): „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet", vagy Jánosnál (19,30): „visszaadta lelkét", kifejezik a fiúi kapcsolatot e jellegzetes halál (nem egy ráadás halál, nem is akármilyen halál) kiemelkedő pillanatában, akkor a feltámadás annak a jele, hogy a fiú megérkezett és megérintette az atyai szívet. A *Zsidóknak írt levél* szerzőjének szavaival: „Krisztus ugyanis nem kézzel épített szentélybe lépett, amely a valódinak csak előképe, hanem magába a mennybe, hogy most az Isten színe előtt közbejárjon értünk" (9,24). Ebben az értelemben ez a mindenható atyai válasz a gyermeki felajánlásra: „...hogy megértsétek, milyen reményre hívott meg benneteket, milyen gazdag az a felséges örökség, amely övé a szentek között, és milyen mérhetetlenül nagy a hatalma rajtunk, hívőkön. Nagyszerű erejét Krisztusban mutatta meg, amikor a halálból feltámasztotta, s a mennyben jobbjára ültette, minden fejedelemségnek, hatalomnak, erőnek és uralomnak, s minden néven nevezhető méltóságnak fölé emelte, nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendőben is" (Ef 1,18–21).

A fiú meghal az „Atya felé", a Lélekben mindnyájunkat magával vivve *in nuce*, hogy az Atya válaszoljon feltámasztva a Fiút a Lélek által (Róm 8,11; Róm 1,14), és közvetítése révén (1Kor 15,20 és köv.) minket is feltámasszon. A felajánlott adomány és a megdicsőítő elfogadás találkozik, de természetesen anélkül, hogy igazságtalanságot követnénk el a pokolraszállás, mint a halál következménye teológiájával szemben.

Jézus feltámadása mindannyiunk feltámadásának kezdete, amennyiben ő az elsőszülött a halottak között (Kol 1,18). Beszélhetünk tehát egyedülálló eseményről, vagy folytatólagosságról, amely Krisztus-

sal kezdődik és minden emberrel folytatódni fog (Greshake; Schönborn), amelynek az Atya mint a Szentlélek által cselekvő forrás az oka.

A feltámadáskor, a feltámadt Jézus jelenlétében hangzik a megistenítő Szentlélek, mint a megváltás gyümölcse adásának pillanata, mivel „a Lélek ugyanis még nem jött el, mert még nem dicsőült meg Jézus" (Jn 7,39). Ugyanez az evangélista, János erősen aláhúzza, hogyan leheli a Feltámadott még a hét első napjának estéjén a Lelket a misszióba küldött tanítványokra (Jn 20,22). A Lélek megelőlegezett „adománya", amint azt már láttuk, a Lélek adásának pillanata a halálban (Jn 19,30) és a víz, amely Jézus megnyitott oldalából ömlött (Jn 19,34).

A feltámadás jánosi teológiája szorosan egymáshoz köti a Lélek adását és a Feltámadott valóságát. Lukácstól eltérően, aki talán nevelőibbnek, liturgikusabbnak tűnik, János világosan kifejezi az egységet a feltámadás és a kegyelemadó Lélek elküldése, szentháromságos küldetés és a megváltás gyümölcse között. Az atyai forráshoz visszatérő misszió, mely gyökere minden szentháromságos küldetésnek. Eredendően az Atya ruházza fel a Fiút a Lélekadás hatalmával: „A Vigasztaló, a Szentlélek, akit majd a nevemben küld az Atya, megtanít benneteket mindenre és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek" (Jn 14,26).

Küldetés, ahol közbenjár a feltámadott Jézus, a megtestesült Fiú, a Lélek tanácsosa (coinspirátora) az immanens és ökonomikus (a világ üdvösségéről való gondoskodásra nyitott) Szentháromságban. Telve van a Szentlélekkel, úgy mint „utolsó Ádám, élet adó lélek (2Kor 2,17), „mert Lélek az Isten" (2Kor 3,17), miként titokzatosan mondja Pál, a feltámadott Urat szinte a Szentlélek tettével azonosítva.

Ha az egész üdvtörténet, az *ordo salutis* elérkezik végül is a Lélek adásához – aki munkába állítja a kegyelmet a megigazult emberben, mint a végső dicsőség megelőlegezését –, akkor oda kell eljutnunk, hogy az ember teremtésére és üdvösségére vonatkozó szentháromságos tervnek szentháromságos felépítésűnek kell lennie ama axióma ellenére is, miszerint a Szentháromság *ad extra* művei közösek mindhárom személyt tekintve. Ezek a művek, melyeket együtt alkottak, magukon viselik az egyes szentháromsági személyek sajátos jegyét.

De rögtön meg kell jegyezni azt is, hogy az említett axiómát vonatkoztatnunk kell szentháromságos küldetésekre is; küldetések, melyek abszolút a Fiú sajátjai és a Lélekéi, melyeket közvetlenül az Atya, illetve az Atya a Fiúval küld.

Az üdvösségtervnek eme felépítése kell, hogy kövesse magát a háromság közötti (intratrinitáris) isteni életet, amely az Atyától indul ki. Ezt megkapja és átérzi a benne résztvevő Fiú, és ezt éli meg a Szentlélek szeretetében, aki mint kapcsolat (*mutuus amor*), egyesíti az Atyát és a Fiút (*cf. Lumen Gentium* 2,3,4).

Fordította: *Fábry Kornél*

GÁL Ferenc

Isten az Újszövetségben

Az Ószövetséghez viszonyítva Krisztus megjelenése a teljes és végérvényes kinyilatkoztatás: Isten Fia által szól, nem próféták által. A Fiú nem szolga, nem kívülről szemléli Isten misztériumát, tehát beszélhet belső életéről és terveiről. Azonkívül ő „a láthatatlan Isten képmása" (Zsid 1,3), egész megjelenése az Atyát tükrözi. Kinyilatkoztatása nem csupán beszéd, tanítás, őbenne „az Isten dicsősége ragyog fel számunkra" (2Kor 4,6). Isten mindent kinyilvánít, amit a világnak szánt. Jézus Krisztus közvetítője s egyben tartalma és teljessége a kinyilatkoztatásnak. Isten benne és általa egész kegyelmi valóságával az embernek adja magát.

Az Újszövetségben az Isten szó legtöbbször az Atyát jelenti, őt úgy kell szólítanunk, hogy Atyánk. A felénk való fordulása közvetlenebb, bensőségesebb és egyben hatékonyabb, mint ahogy azt az Ószövetségben megtapasztalták. Neki minden tette hatékony, ezért ha mint Atya nyilatkoztatta ki magát, annak az lesz a hatása, hogy az emberben megvalósul a fiúság. Ez pedig már a legtökéletesebb személyes kapcsolat, ami létrejöhet az ember és Isten között.

Semmi kétség nem lehet az iránt, hogy az Újszövetség a réginek a folytatása. Krisztus semmit nem töröl a régi istenképből, ellenben tökéletesíti azt. A lényeg itt is a monoteizmus, itt is találkozunk emberies kifejezésekkel, megjelölésekkel. Mégis van valami új a tartalomban és módban. Az egy Istenben világosan kinyilvánul az Atya, Fiú és Szentlélek, illetőleg, hogy az egy Isten, mint Atya valóságosan az ember felé fordul a Fiúban és a Szentlélekben. Amint *Karl Rahner* (Schriften zur Theologie, I. 134.) megjegyzi, az Újszövetségnek jellegzetes melegséget ad, hogy Isten a végső szót az emberiséghez, mint Atya mondta ki. Elküldte Fiát és nyilatkozott, hogy az emberiséget ir-

galmas szeretetébe fogadja. Ezért lehet ezt a kort az idők teljességének mondani. De itt felvetődik a kérdés, miben különbözik Isten szeretetének megnyilatkozása az ószövetségi előzményeitől? A választ megkapjuk, ha meggondoljuk, hogy az Újszövetség a végső idő, a cél és a teljesség. Végső idő, mivel Isten magatartásában új fordulat nem jöhet (már amennyire Istennél egyáltalán „fordulatról" beszélhetünk); cél, mivel az ember eléri mindazt, ami természetének felemeléséhez és boldogságához szükséges; végül teljesség, mivel Isten mindent megadott, amit teremtményeinek megadhat. Az idők teljességében tehát bekövetkezett mindaz, amit Isten öröktől fogva szabadon elhatározott.

Az Ószövetségben csak arról a szeretetről van szó, ami történeti tettekben mutatkozik meg: kiválasztja a népet, vezeti, szövetséget köt vele. A próféták szemében már az is felmérhetetlen kegyelem, hogy Isten egyáltalán szóba áll a bűnös emberrel, sőt a nép hűtlensége ellenére is megtartja ígéretét. Azonban nem adja magát személyileg. Az Ószövetségben csak azt látták, hogy Isten a szolgát akaratának hordozójává tette, de már ezt is olyan kegynek tartották, hogy szívesen hasonlították a jegyesi szeretethez. A Krisztus-korabeli szentírás-magyarázók nem is mertek a Messiásban többet várni, mint a törvény hiteles magyarázóját és végrehajtóját. Természetesen Isten a régi időkben is elővételezte a megváltás kegyelmeit s aki hűséges szolgának mutatkozott, az megigazult és fiúvá lépett elő, de ő ezt még nem tudta. Az Újszövetség nagy adománya éppen a teljes látás, illetőleg az a tudat, hogy „Isten házanépe" vagyunk (Ef 2,19).

Isten atyasága a teremtést és az üdvtörténetet is új megvilágításba helyezi. Azért teremtette ezt a testből és lélekből álló törékeny, gyarló embert, mert irgalmával, szeretetével, türelmével és kegyelmi hatásával mégis naggyá teheti. Eleve számolt gyengeségével, korlátolt képességeivel, sőt kihívó magatartásával is, de tudta, hogy meglesz benne a fogékonyság a jóra, keresni fogja a boldogságot és képes lesz bűnbánattal tekinteni eltékozolt éveire. Az Újszövetségből kitűnik, hogy Isten nem akar „imponálni" az emberiségnek, nem akarja különleges eszközökkel felhívni magára a figyelmet. Biztos, hogy érvényesíti szigorát, hiszen a kinyilatkoztatás beszél a büntetésről, sőt kárhozatról is, de elsősorban mégis belátásra akarja vezetni az embert. Min-

denkit igazi benseje, lelkiismerete szerint ítél meg és azon keresztül vezet. A kinyilatkoztatott vallással sem akart imponálni. Az Egyháznak ugyan kegyelmi biztosítékot adott küldetésének betöltésére, de tagjait és vezetőit meghagyta emberi gyarlóságukban. Nem akarta feltűnő módon igazolni, hogy a kövekből is tud Ábrahám-fiakat támasztani, hanem inkább azt jelentette ki, mennyire örül, ha az ember vétkeiből jobb belátásra tér. Talán így jellemezhetjük az Újszövetség hangulatát: az igaz Isten megtalálása emberségünk megtalálását is jelenti és a visszatérés igazi emberségünkhöz könnyebbé teszi Isten megtalálását.

Az ószövetségi monoteizmus az Újszövetségben még kizárólagosabb. Az embert nemcsak a pogányok bálványaitól tiltja el, hanem a démonok imádásának minden formájától (1Kor 10,20), a mammonnak, a földi javaknak az imádásától (Mt 6,24), a hatalom istenítésétől (ApCsel 4,19; 5,29). Mindezt azért, mert Isten nemcsak abszolút úr, hanem végső cél. Ő mint a lét teljessége lesz az ember jutalma, azért megkövetelheti, hogy a szeretet egész szívből és egész lélekből fakadjon.

Isten világfelettiségét az Újszövetség azzal emeli ki, hogy sűrűn hangoztatja a „mennyei" Atya nevét. Ugyanakkor a világban való jelenlétét új adatokkal érzékelteti: a Fiú és a Szentlélek elküldésével. Krisztus „velünk marad a világ végéig" (Mt 28,20), a Szentlélek „mindörökre itt marad" (Jn 14,16). Sőt, a kegyelmi közösség jelzésére ilyen kifejezéseket használ: Az Atya és a Fiú lakást vesz az ember lelkében (Jn 13,23), a Szentlélek is templomává teszi a testét (1Kor 6,19). A megkeresztelt ember Krisztusba öltözik (Gal 3,27), ő lesz benne a kegyelmi élet forrása (Ef 3,17; Gal 2,20).

Isten a dicsőségét is különös módon feltárta az emberiség előtt Jézus Krisztusban. A hívő látja benne felragyogni ezt a dicsőséget (2Kor 4,6). Csodatettei, bölcsessége, tanítása, szentsége, a szeretet hősies gyakorlása, az istentisztelet fönsége mind annak bizonyítékai, hogy a történelem új fénnyel gazdagodott. Másrészről viszont az Újszövetség titkához tartozik az is, hogy a próbatétel nagyobb lett. Krisztus sokaknak „romlására és feltámadására válik" (Lk 2,34), Isten bölcsessége oktalanságnak, ereje pedig gyöngeségnek látszik (1Kor 1,25). Nagyságát akárhányszor azokon keresztül mutatja meg, kik a világ szemében gyöngék (uo. 27), magasztos titkait elrejti a bölcsek elől és a ki-

csinyeknek nyilatkoztatja ki (Mt 11,25). A kinyilatkoztatás teljességéhez hozzátartozott ez a „kiüresítés" (Fil 2,5). Így valóban emberibb lett Isten közeledése és reményt adott azoknak is, akik a természetes rendben szűken jutottak anyagi és szellemi javakhoz.

***

A Szentháromság hittételén azt értjük, hogy egy Istenben három személy van: Atya, Fiú, Szentlélek. Vagy még helyesebben így mondhatjuk: az egy Isten három személy, Atya, Fiú, Szentlélek. De meg kell jegyeznünk, hogy a „személy„ fogalmát az emberről vesszük és belevetítjük Istenbe. Némi óvatosságra azonban szükség van. Az emberi személy a maga én-jének megfelelő zárt öntudattal rendelkezik és az emberi természet az egyes személyekben sokszorozódik: mindegyik külön-külön birtokolja, azért van sok ember. Isten azonban egy s benne csak egy végtelen öntudat, egy isteni természet van. Az Atya, Fiú, Szentlélek tehát valóságos három *én*, anélkül azonban, hogy az isteni öntudatot és természetet megosztaná.

A teológia úgy jutott el a három személy fogalmához, hogy kinyilatkoztatásban felismerte az Atya, Fiú, Szentlélek valóságát, megkülönböztetését és meglátta, hogy mindegyiknek megvan az isteni tevékenysége. Az Atya és a Fiú személyes megkülönböztetését ilyen kijelentésekből lehet kiolvasni: „Amint az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában" (Jn 5,26). „Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya és senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú" (Mt 11,27). „Istent (Atyát) senki sem látta soha, az egyszülött Fiú, aki az Atya ölén van, ő beszélt róla" (Jn 1,18). „Azért szeret engem az Atya – mondja Krisztus – mert odaadom az életemet" (Jn 10,17). „Úgy szerette Isten (Atya) a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). „A tettek, amelyeket véghezviszek, tanúságot tesznek felőlem, hogy az Atya küldött engem" (Jn 5,36).

A Szentléleknek a megkülönböztetése benne van abban, hogy őt az Atya küldi a Fiú nevében: „Kérem az Atyát és más Vigasztalót ad nektek, az Igazság Lelkét, hogy veletek maradjon mindörökké" (Jn 14,16). „Amikor majd eljön az Igazság Lelke, megtanít titeket minden

igazságra (...) Ő megdicsőít engem, mivel az enyémből kapja és úgy hirdeti nektek" (Jn 16,13).

Az apostoli igehirdetés, illetőleg a kinyilatkoztatás az Atya, Fiú, Szentlélek alatt isteni személyeket ért. Az újszövetségi Szentírás szóhasználatában az Isten és az Atya azonos fogalmak. „Atyám, eljött az óra, dicsőítsd meg Fiadat (...) az az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent" (Jn 17,3). „Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez" (Jn 20,17).

A Krisztus alakjában megjelent Fiú istenségére azzal utalunk, hogy isteni sajátságokat követelt magának és csodáival igazolta magát. Az Atyához nemcsak hasonló, hanem vele azonosnak vallja magát. „Én és az Atya egy vagyunk" (Jn 10,30). „Minden, ami az Atyámé, az enyém" (Jn 16,15). Tudása egyenlő az Atyáéval: úgy ismeri az Atyát, ahogy az Atya ismeri őt (Jn 10,15). „Az Atya énbennem van és én az Atyában" (Jn 10,38). Itt már előre veti fényét az a tétel, hogy bár személyileg különböznek, lényegük egy és azonos.

Szent Pál Krisztus neve mellett ugyanazt a Kyrios = Úr jelzőt használja, ami az Ószövetségben Jahve neve helyett állt. Kifejezetten Istennek is mondja: „Várjuk a boldog reményt és a nagy Istennek és Urunk Jézus Krisztus dicsőségének eljövetelét" (Tit 2,13–14). A Filippi levélben ezt írja róla: „Isteni mivoltában nem tartotta az Istennel való egyenlőséget olyan dolognak, amihez föltétlenül ragaszkodjék, hanem szolgai alakot fölvéve, kiüresítette magát és hasonló lett az emberekhez" (2,6–8). Ahogy a szolga alakja az igazi emberséget jelenti, úgy az isteni alak az isteni természetet. A kiüresítés az Isten Fiának kijáró dicsőségről való lemondás a földi élet tartamára és a küzdelmes földi élet vállalása.

A Fiú végtelenségét legjobban szemlélteti a Kolosszei levél (1,15): „Ő a láthatatlan Isten képmása, elsőszülött az összes teremtmények közül. Benne teremtett mindent a mennyben és a földön... Mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél, s minden benne áll fenn". Azután még hozzáfűzi: „Őbenne lakik testileg az istenség egész teljessége" (2,9). Az Atya érte és benne teremtette a világot, azért nem lehet egyszerű eszköz a teremtésben, s főleg ő maga nem lehet teremtmény. A Fiú minden teremtmény feje nemcsak a látható világban, hanem a szellemvilágban is. Az egész teremtés az ő birodalma,

de a természetes uralmon kívül az Atya neki adta az emberiséget, hogy megvalósuljon benne természetfeletti uralma. Erre céloz az apostol e szavakkal: „Isten kiragadott minket a sötétség hatalmából és áthelyezett szeretett Fia országába" (Kol 1,13).

A *Szentlélek istenségének* bizonyításánál figyelembe kell vennünk, hogy az Isten lelke kifejezés nem azonos minden esetben a harmadik személlyel, hiszen a görög *pneuma* jelenthet személyes lelket és személytelen lelki erőt egyaránt. Bizonyításunkat azokból az állításokból vesszük, ahol a Szentírás a Szentlelket kifejezetten Istennek nevezi, vagy ahol róla isteni sajátságokat állít. Szent Péter így szól Ananiáshoz: „Miért kísértette meg a sátán szívedet, hogy hazudj a Szentléleknek? (...) Nem embernek hazudtál, hanem Istennek" (ApCsel 5,3–5). Szent Pál ezt kérdi: „Nem tudjátok, hogy az Isten templomai vagytok és Isten Lelke lakik bennetek?" (1Kor 6,17). Más helyen azt mondja róla, hogy Isten mélységeit kikutatja, ismeri és nekünk kinyilatkoztatja (1Kor 2,10–12). Érdemes még Szent Pálnál megfigyelni azokat a helyeket, ahol a megváltással kapcsolatosan beszél a Szentlélekről. Körülbelül harminc helyen említi együtt a három személyt. A személyek sorrendje változó, de mindig megkülönbözteti őket a teremtményektől. Az apostol általában nem törekszik arra, hogy megkülönböztesse a Szentlelket és az általa nyújtott megszentelő kegyelmet, hiszen kegyelem csak ott van, ahol a Szentlélek megnyilatkozik.

A Szentlélek személyi jellegére utal az is, hogy az apostol ugyanazokat állítja róla, mint Krisztusról: Bennünk lakik a Szentlélek (Róm 8, 9–11), s bennünk lakik Krisztus (Róm 8,10,16). Megigazultunk a Lélekben (1Kor 6,11) és megigazultunk Krisztusban (Ef 1,13). Megszentelődtünk a Lélek által (Ef 2,22), megszentelődtünk az Úrban (Ef 2,11). Isten a Szentlelket a szívünkbe küldi, mint ahogy a Fiút is szívünkbe küldi (Róm 8,10; Gal 4,6). E kijelentések nem azt mutatják, hogy a Szentlélek azonos Krisztussal, hanem azt, hogy elválaszthatatlanul egy vele, de a személyi különbség megvan.

Az újszövetségi Szentírás tehát az Atyát, Fiút, Szentlelket következetesen Istennek mondja, róluk külön-külön isteni sajátságokat állít, de amellett még nagyobb következetességgel csak *egy Istenről* beszél. Jézus maga is ismétli az Ószövetség figyelmeztetését: „Halljad Izrael,

az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr" (Mk 12,29). Szent Pál, aki annyira hangoztatja Krisztus istenségét, így ír: „Talán csak a zsidóké az Isten, s nem a pogányoké is? Bizony a pogányoké is. Hiszen ugyanaz az Isten teszi megigazulttá mindkettőt a hit által" (Róm 3,29–30). „Tudjuk, hogy csak egy Isten van, bár beszélnek istenekről az égen és a földön. Nekünk azonban egy az Istenünk..." (1Kor 8,4–6). Az Ószövetség szigorú egyistenhívése és a bálványoktól való irtózása folytatódik az Újszövetségben. Az egy igaz Isten mellett a kereszténynek nem lehet más istene, nem szegődhet senki és semmi másnak a szolgálatába. Sem a mammonnak, se a hasának, sem a bálványoknak, sem a sötétség fejedelmeinek, sem az istenné kikiáltott római császárnak (Mt 6,24; Lk 12,19–21; 2Kor 6,16; Gal 4,8–11; Fil 3,19). Istennek mindenki előtt mg kell adni, ami őt illeti, reá kell hagyatkozni, hozzá hűnek lenni a végső veszélyben is, egészen a vértanúságig. A kereszténységet éppen a szigorú egyisten-hit miatt sohasem érte a pogány vallások végzete: itt nem lehetett az isteneket egymással szembeállítani és kihasználni az emberi önzés javára. Ugyanaz az Isten a szerető Atya és ugyanaz a rettenetes bíró. Számon tartja hajunk szálait, de képes a testet és a lelket is kárhozatba dönteni. A gyakorlati keresztény életben a félelem, a szeretet, a bizalom, a hódolat mindig ugyanarra az Istenre irányul.

A Szentírás nyelvhasználata tehát az, hogy az Atya, Fiú, Szentlélek *az Isten*. Ha az egyes személyeket külön-külön is Istennek mondja, csak úgy értheti, hogy mindegyik személy ugyanaz az Isten. Az egy isteni természet három személyes én-ben él, az Atyában, Fiúban és Szentlélekben. A köztük levő különbség nem lehet valami lét-többlet, hanem csak valami szembenálló viszonyosság. Így lehetséges, hogy mindegyik személy azonos az istenséggel, egymástól mégis valóságosan különböznek, mindegyik igazi *én*.

Joseph RATZINGER

Hit és filozófia

Az 1920-as évek teológiai újrakezdésének mérlege megdöbbentően negatív, minden érték ellenére, ami az időközben letűnt ötven év alatt felhalmozódott és a további értelmezés számára nyitva áll. Maga a kiindulópont, a kísérlet, amely arra irányul, hogy a kínos helyzetet a paradoxon segítségével múljuk fölül és a légüres teret nyilvánítsuk a teológia egyetlen megfelelő helyének, kudarcot vallott. A teológiának azonban szüksége van, hogy az ember kereséséhez és kérdezéséhez kapcsolódjon. Nem épülhet az intellektuális semmibe. Ezáltal természetesen ismét kikötöttünk eszmélődésünk kiindulópontjánál: többé nem létezik közös filozófiai bizonyosság, ha csak nem akarjuk azt mondani, hogy az egyetlen bizonyosság, amelyben ma minden filozófus megegyezik, épp az, hogy az egzakt tudományokon túl nem létezik semmi bizonyos. Vajon ez azt jelenti, hogy a felelősen átgondolt Isten-kérdés végére értünk? Vagy mi a teendő?

Nos, nem gondolom, hogy lenne olyan megoldás, amely egy csapásra helyre hozná a dolgokat. Ha lenne ilyesmi, már régen megtalálták volna mások. Világos, hogy nem tudjuk elkerülni a modern tudat egyes tényezőinek gondos elemzését, ahhoz, hogy megállapítsuk, van-e itt hely a hit számára, és ha igen, akkor az hogyan néz ki. Világos továbbá, hogy ez a tudat új helyzet elé állít, amely helyzetben az embernek újra fel kell mérni helyét a valóság teljességében, és újból fel kell tenni magának a kérdést: miként kell viszonyulnia önmagához és a valóság egészéhez? Végül világosnak tűnik, hogy nem lehet kitérni a kérdés elől, miszerint a hitnek van-e egyáltalán valami feladata az embernek ebben az alapjaiban megváltozott helyzetében, vagy pedig azon jelenségek közé kell sorolni, amelyek számára manapság már nincs hely? Nem indulhatunk ki tehát egyszerűen abból, hogy a ke-

reszténységet valahol el kell helyezni; hanem mindenféleképp fel kell tennünk a kérdést: nem vált-e fölöslegessé ezirányú igyekezetünk, valamint, hogy nem azért olyan nagy-e a dilemmánk, mert olyasmit akarunk megmenteni, ami fölött elmúlott az idő? Ezt illetőleg úgy tűnik, hogy az un. Isten-halála-teológia már régen nem elég radikális: ez a teológia egyáltalán nem gondol arra, hogy átadja a helyét, noha a hely-jegye saját diagnózisa szerint már régen lejárt.

Hogy állnak a dolgok tulajdonképpen? Először is egészen egyértelműen be kell ismerni, hogy Isten szükségességét az ember számára nem lehet ugyanabban a formában bizonyítani, mint a Max Planck által felfedezett kvantumteóriát verifikálni lehet. Amikor ezt mondjuk, az egész újkor filozófiai mozgalmának tulajdonképpeni gyökerével, valamint jelenlegi dilemmájának alapjával találjuk magunkat szemben, ami gyakorlatilag a filozófiai messzemenő megsemmisítéséhez vezetett. Az újkor filozófia gondolkodását – amely végletesen megosztottnak tűnik – közös irányzat vezeti: a filozófiából egzakt tudományt akar csinálni, *more geometrice* ápolni azt, ahogyan Spinoza mondja. Ez az igyekezet annál sorsdöntőbb lesz a filozófiai gondolkodás számára, minél inkább kifejlődnek és módszerben kifejeződnek a természettudományok, ugyanis egyre jobban kifejezésre jut a természettudományok és a filozófia tudományos volta közötti különbség. Az állandóan fejlődő, közös és biztos ismereteik kincseit állandóan növelő természettudományok univerzalitásával, általánosságával, kommunikálhatóságával és felülvizsgálhatóságával, egy, minden igyekezete ellenére teljesen megosztott filozófia áll szemben, amelynek képviselői egyre kevésbé értik egymást, és amelyben alig lehet két olyan személyt találni, aki egymással megegyezne. Ez csonkítja a filozófia tekintélyét. Ezért a filozófia újból és újból „nekiiramodik", hogy átmérőjének szigorú lecsökkentésével és módszerének világos meghatározásával végül is „pozitív" legyen, pozitív, az adottságokra, az egyértelműen kivizsgálhatóra szorítkozó természettudományok értelmében. A filozófiatörténet Kant óta nem más mint az ilyen kísérletek sorozata. Maga Kant akörül fáradozott, hogy megtegye a döntő lépést ebben az irányban: a filozófia metafizikai fáradozását „kritika-előtti"-ként leplezte le, a „magánvaló dolgot" (Ding an sich), vagyis a valóság lényegi mélységét az ember számára megismerhetetlenként a filozófia peremére szo-

rította – nyíltan szólva, és a filozófiát redukálta az emberi megismerés lehetőségi feltételének elemzésére, vagyis az emberi öntudat törvényeinek megvilágítására.

Ez a döntés határozta meg azóta a filozófia sorsát, amelynek átmérője egyre inkább csökkent, akkor is, ha olyan gondolkodók mint Fichte, Hegel és Schelling megkíséreltek még egyszer kitörni a valóság teljességébe, igényesebben és merészebben mint bárki valaha, amennyiben megkíséreltek az abszolút ész álláspontjára helyezkedni és a lét értelmét teljességében átfogni. Ám éppen ez az igyekezet, a létet mint észt megragadni, vezetett Feuerbachnál és Marxnál ahhoz, hogy átcsapjon az ellenkezőjébe: annak tagadásához, hogy az egészet áthatja a szellem uralma, vagyis, az anyag abszolutizálásához. Ehhez társul Marxnál az a felismerés, hogy ezek szerint nincs maradandó igazság, amely a dolgok előzetes szellemi meghatározásán nyugodna. A valóság ebben az esetben a változás, és az ember feladata, hogy a változásoknak ezen folyamatába beavatkozzon és maga teremtse meg az igazságot: az igazság többé nem az ember mércéje, hanem produktuma. Ahhoz, hogy ebből ne a tiszta önkény – mindenki harca mindenki ellen – származzon, a párt rendteremtő hatalmára van szükség. A filozófia ezáltal a párt funkciója, tehát pártfilozófia lesz. Ahol nem tudtak lépést tartani ezzel az új realizmussal, ott annál határozottabban visszafordultak Kanthoz és egyre áthatolhatatlanabbnak találták saját tudatuk falát. Többé egy út sem vezetett a tudaton kívül eső valóság mint olyan felé. Nem szükséges nyomon követni a filozófiai gondolkodás ide-oda cikázó útját, amely, noha kiindulópontján leragadt, nem tud lemondani arról az igényéről, hogy a valóság egészére kérdezzen. Mindezen kísérletek kijózanító eredménye az volt, hogy százötven évvel Kant „Tiszta ész kritikájának" megjelenése után a filozófia nem egzakt tudomány, hanem szétesettebbnek és gyámoltalanabbnak mutatkozik mint valaha is bármikor. A pártba vezető út nem filozófiai út. De mi marad akkor? Heidegger ebben a helyzetben úgy érezte, hogy vissza kell mennie a Szókratész előtti korba, a lét megértéséhez, amely csak a költőkre történő odahallgatásban valósul meg. Sartre ugyanezt teszi a maga módján, ő a színházban adja elő filozófiáját. Manapság egyre halkul az egzisztencialisták hangja, ehelyett Wittgenstein követői és a strukturalisták foglalták el a színteret,

amennyiben a maoista pártemberek túl nem kiabálják őket. Wittgenstein neve fémjelzi azt a programot, amely végre egészen egzakttá akarja tenni a filozófiát, amennyiben egészen lemond a valóság megválaszolhatatlan kérdéséről és az emberi nyelv elemzésére szorítkozik. Már a tudat megvilágítása is távoli célkitűzésnek tűnik. Az egyedüli, ami hozzáférhető, az a tudat megnyilatkozása beszédben. Ennek struktúráját kell megvilágítani. Ezt meg lehet tenni, és ennek kapcsán sok értékes megismerés napvilágra fog kerülni. Valójában azonban nem tettünk eleget a filozófia feladatának, mivel az embernek tovább kell élnie és életének olyan értelmet kell adnia, amely több, mint az önkényessége és amelyet a valóság iránti felelősségben lehet megtalálni. Amikor manapság a nyugat ifjúsága az értékmentes tudomány ellen tüntet és ugyanakkor a kelet ifjúsága, amennyiben a hatalom teret enged neki, a tudomány párt jellege ellen lázad, úgy ezek a mozgalmak megegyeznek, ami azt mutatja, hogy a nyugat és kelet ellentétei után meglepően, a gondolkodók megegyeznek végső emberi tehetetlenségükben.

Ezáltal azonban valami messzemenő lesz láthatóvá: abban a pillanatban, amikor a filozófia végérvényesen kész arra, hogy beilleszkedjen az egzakt tudományok kánonjába, tehát az utolsó lehetséges helyen is lezárul a modern gondolkodás rendszere, rögtön kiderül, hogy a rendszer lezárulása az abszurdumba vezet. Ahol már csak egzaktan gondolkodnak, nem marad más mint a „*homme absurde*", aki csak arra képes, hogy megállapítsa (ahogyan megtörtént): „Annak az életnek, amely nem tudja önmagáról, hogy nincs értelme, bizony kevés értelme van." Az az ember, aki nemcsak tudatán, hanem már beszédén sem képes túllépni, alapjában véve semmiről sem tud beszélni. Az egyetlen, ami megmarad számára: a formulák, a technikai számítás nyelve. És amilyen sokat jelentett ez, amíg az ember ezeknek a formuláknak miértjével rendelkezett, olyan elrettentően kevésnek tűnik, ha egyébként semmi más nincs. A pozitivitás abszolutizálása, ahogyan ezt Comte megjövendölte, nemcsak Isten kérdését teszi lehetetlenné, hanem az ember és a valóság kérdését is. Ezáltal a létet is lehetetlenné teszi és még csak nem is vitatja el. Ílymódon kitűnik, hogy nem a teológia elszigetelt válságával állunk szemben, amely az egyébként is zsúfolt kozmoszban nem találja helyét. Sokkal inkább a valóságérzet

alapvető válságával szembesülünk, és az, hogy a teológia nem leli honját a hazában, az csak a lét fundamentális dilemmájának kifejezésre jutása, amelybe a pozitivista diadalmenet által keveredett az emberi gondolkodás. A pozitívizmus, az egzakt tudományos módszer rendkívül hasznos, sőt az egyre inkább fejlődő emberiség problémáinak megoldása szempontjából nélkülözhetetlen. De a pozitívizmus mint világnézet elviselhetetlen, és az ember végét jelenti.

Ilyen tekintetben az Isten-kérdés nem egy letűnt világ hiábavaló kísérletét jelenti, amely ideje lejárta ellenére életben akarja magát tartani, hanem mint tudatunkba hatoló ösztöke, amely arra kényszerít, hogy ismét keressük önmagunkat, és hogy továbbra is kiszolgáltassuk az emberi lény teljes igényének, akit nem lehet redukálni a kalkulálás nyelvére. Wittgenstein mondása (amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell) amellyel győzedelmeskedő józansággal zárja a *Tractatus-logico-philosophicus*át, csak látszólag logikus. A Logosz ugyanis, az ember értelme tovább terjed mint a formális logika. Éppen a kimondhatatlanról kell az embernek beszélnie, ha önmagáról akar beszélni. Éppen a nemkiszámíthatóról kell elgondolkodnia annak érdekében, hogy gondolkodása érintse a tulajdonképpen emberi területet. Ludwig von Ficker kifinomult érzékről tett tanúságot, amikor visszautasította, ahogy *Tractatus*t kinyomtassa a Brennerben, az általa szerkesztett folyóiratban, amely előremutatóan az emberben lévő emberségért aggódó orgánumként akart szolgálni.

Vonjuk le a végső következtetést. Amennyiben az egzakt gondolkodás egymaga nem tárja fel a valóság teljességét, sőt, ha az absztrakt tudományokra való korlátozódás a valósággal szembeni elzárkózáshoz és az abszurd emberhez vezet, akkor akarva, nem akarva rendre kell térnünk afelett, hogy az emberi gondolkodás több vágányon halad. Ebben az esetben a filozófiának valóban fel kell adnia becsvágyát, hogy ugyanolyan egzakt akarjon lenni mint a fizika vagy a vegytan. Akkor viszont másban kell keresnie maradandóságát és egyetemességét és nem az általánosan elfogadott elvek állandóan növekvő kincstárában. A filozófiának valóban meg is van a maga sajátságos maradandósága és egyetemessége, amely sok szempontból sokkal nagyobb mint a természettudományé: Platon, Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Pascal vagy Hegel művei manapság éppolyan időszerűek,

mint kezdetben voltak. A természettudomány úttörőinek művei, ma már a természettudomány történelem előtti időszakába tartoznak, beolvadva egy egészbe, amelynek kezdetéhez hozzájárultak. Platon és Pascal művei nem számítanak történelem előttinek, hanem annyira mainak tekinthetők mint megírásuk első napján. Mit akarunk ezzel mondani? Azt, hogy a filozófiai gondolkodásnak a megváltozott helyzetben újra magára kell találnia. Azt, hogy bizonyos szempontból mindig lesz valami köze a hithez, vagyis ahhoz a próbálkozáshoz, hogy a lelki döntésekre a felelősségteljes gondolkodásban reflektáljon, azokat megtisztítsa és általánosítsa.

Ezzel végül eljutottunk ahhoz a ponthoz, amelyen a hit és filozófia viszonyának kérdését újra felvethetjük, és célszerűen folytathatjuk. Itt meg kell állnunk. Mindössze egy irányt tudunk meghatározni. Az, hogy a hit a filozófia szempontjából nem találja helyét, nem utal a hit időszerűtlenségére, hanem a tudat általános válságára, amelyben élünk. A hitnek a nyitott kommunikáció útján, minden igyekezetével azon kell lennie, hogy a világ és az ember helyének új meghatározásával szemben megállja helyét. Semmi helytelenebbet nem tehetne, mintha csatlakozna a pozitívizmus kórusához: ezzel csak megtagadná sajátságos feladatát az emberrel szemben, ahelyett, hogy az embert elsegítené önmagához. A hitnek ki kell tartania amellett, hogy a valóság egészébe markoljon és így állhatatos maradjon az igazság kérdésének radikalitásában, amelyet nem lehet a pozitivizmus által kiiktatni. A hitnek be kell ismernie filozófiai felelősségét, s ennek értelmében újból és újból fel kell tennie értelmességének kérdését. A hit, ahogyan a dolgok állnak, nem számíthat hosszú távon filozófiai igazságok olyan nagy együttesére, amelyek segítenék, rendelkezésére állnának. Egyelőre sokkal inkább azzal kell igazolni létjogosultságát, hogy célszerűségét önmagában reflektálja, és önmagát, mint célszerű egészet mutatja be, amely az ember számára a lehetséges és a felelősségteljes döntés tárgyát jelentheti. Ezzel azt is mondjuk, hogy a hitnek be kell rendezkednie az emberi szellem többé megsemmisíthetetlen pluralitására, amelyben úgy mutatkozik be, mint az értelmes cél kínálata. A hit akkor is megérthető, ha nem előzi meg az általánosan elfogadott felismerések közös bázisa. Ez ugyanis a következőt jelenti: az értelem (élet értelme), amelyet az ember döntéséhez igényel, csakis az értelem

sajátságos formájában hozzáférhető. A hit nem lesz bebizonyítva, de mint az élet értelmét be lehet látni. Ezáltal minden bizonnyal fáradságosabb lesz a hit és a hívő útja mint valaha. De ez ne tévesszen meg bennünket. Aki többet vett át, mint megszokások rendszerét, annak mindig is döntenie kellett, tőle mindig is megkövetelték a fáradságot. Másként ugyanis nem lehet alakítani az emberi élet kalandját. De éppen a kaland nehéz volta teszi azt széppé.

Fordította: *Rokay Zoltán*

Yves SIMOENS

Izrael Ura és Jézus Krisztus Atyja

A jelenlegi, Krisztusra összpontosító vizsgálódás mint kiindulási pontot, előnyben részesíti Jézus halálának eseményét. Következésképpen, főként Jézus életének végét veszi alapul, eszkatológikus szemléletben. Innen származik az Atya és Fiú közötti kapcsolat tanulmányozásának elsődlegessége. A Fiú szeretet-halála fölfedi az Atyához fűződő kapcsolatát. A Fiú övéi javára lemondott életéről az Atya iránti legteljesebb bizalomban. Az Atya ugyanekkor szintén megvált teljes terjedelemben attól a mindenhatóságától, amelyet az emberek neki tulajdonítanak, s amelyet ő birtokol. Ettől a haláltól kezdve a pozitív következtetéseket két irányban lehetséges kibontani, amelyek egymást egyáltalán nem zárják ki, ugyanakkor különböző valóságokra támaszkodnak. A kereszt teológiája a dicsőség teológiájában kiteljesülhet. A Fiú halála belépett az élet teljességébe. Ebben az esetben a föltámadás dimenziója az, ami kibontakozik. Ám a kereszt teológiája beletorkollhat a Lélekről szóló teológiába is. Szent János evangelista szerint a halál cselekedetekor Jézus „kilehelte lelkét-Lelkét" (Jn 19,30). Ebből a szempontból az Egyház, mint Krisztus teste, amelyet a Föltámadott élete lelkesít, még fontosabbá válik.

Ezek a főbb irányvonalak azonban lényegi hiánytól szenvednek: az eredettel nem történt számvetés. Miként lehet rátalálni arra a végpontnál, ami nem lenne jelen kezdettől fogva? Főként az Atyával kapcsolatos vizsgálódások esetében ezt a hiányt a négy evangelista kiküszöböli, amikor Jézus rendkívüli eredetére mindegyik ugyanolyan módon hivatkozik. Jézus életének vége sem redukálható halálára vagy a sírbatételére, úgy létének kezdetét sem lehet a házastársi együttlét gyümölcseként értékelni. Ez a korreláció egyedül és kizárólagosan csak rá jellemző és az Ószövetség hagyományaiból ered.

Föl kell tehát eleveníteni azt az ószövetségi áramlatot, amelyben az emberi valóság Istenben van megalapozva, olyannyira, hogy Isten az emberi létezés eredete és abszolút vége. Nem más ez, mint a Dániel könyvében és a Makkabeusok második könyvében található apokaliptika. Számot kell vetni emellett azzal, ami az Atyáról található Krisztus életének eredete kapcsán és ez a kereszt fényében megvilágosodik. A négy evangélium bevezetője és bizonyos későbbi visszacsengése annál is fontosabbak, mert az újszövetségi hagyományt egyesítik a tudatos kidolgozással. E két pólusnak köszönhetően az Atyáról szóló teológia alapirányai a legfontosabb szentírási események alapján könnyen felvázolhatók.

A mártírok Istene

A Makkabeusok II. könyvének 7. fejezetében található a hét vértanú fiú anyjának a beszéde, amely alkalmas kiindulópont annak megfigyeléséhez, hogy milyen belső kapcsolat áll fönn a teremtés és a feltámadás között. Az Ószövetségi Szentírás szövege, amely a *creatio ex nihilo* tanát tartalmazza, rávilágít a holtak közüli feltámadás reményére is. Milyen kapcsolatban áll ez Istennel, az Atyával? Két megjegyzést kell tenni feleletként. Az Atya a világot a Fiú föltámadásának perspektívájában teremtette. Az evangéliumi események húsvéti üzenete pontosan ez, főként Szent Jánosnál. De már ez a hét fivér anyjának is a mondanivalója. Az a tény, hogy ezt az üzenetet egy nő adja tovább, aki feleség és anya, gyöngíti azokat a vádakat, amelyekkel az Ószövetséget illetik manapság a kutatók azért, mert szerintük túlzottan patriarkális és férfiközpontú a hangvétele.

Az, aki teremt, ugyanaz, mint aki föltámasztja a holtakat. Ez áll egybefoglalva a fejezet irodalmi és teológiai központjában.

„Csodálni való és örök emlékezetre méltó az anya, aki végignézte, mint halt meg mind a hét fia egyetlen napon. Erős lélekkel viselte, bízva az Úrban. Mindegyiküket buzdította, atyáik nyelvén, nemes érzelmekkel eltelve. Asszonyi érveit férfiúi bátorsággal toldotta meg. Ezt mondta nekik: »Nem tudom, hogyan öltöttetek testet méhemben. Nem én ajándékoztam nektek a lelket és az életet, nem én fűztem ösz-

sze elemeiteket csodálatos módon, hanem a mindenség Teremtője, aki az emberiséget alkotta és létet adott mindennek. Ha most törvényeiért semmibe veszitek az életet, irgalmában visszaadja nektek a lelket és az életet.»" (2Mak 7,20–23)[1].

Ezeknek a soroknak bőséges a tartalma több szempontból is. Mindenek előtt a zsidó hit alapjaira épít a bontakozó remény (20). Aztán a 22. sorban az anyai vigasz áradása az „atyák nyelvezetén", ami árnyosítja-tagolja ebben az asszonyban a férfiast és a nőiest, ami őt az „emberi" képviselőjévé teszi a teremtő és megváltó Isten akaratának beteljesedése szerint. Majd az anya megvallja, hogy saját fiai eredetét nem ismeri, s ez a vallomás egyúttal a teremtő Isten megvallása. Isten a halálon túl az élet és az örökélet ajándékozója. Végül – és ez félő, hogy észrevétlen marad – a halál utáni életbe vetett remény a teremtő Isten művének köszönhetően, és ez a remény a Törvényhez hűséges lelkiismeretből is forrásozik, amit az étkezési előírások tiszteletben tartása érzékeltet. Nem a Törvényhez való hűség az, ami a reményt megalapozza, de a remény nem semmisíti meg a Törvény iránti hűséget. A remény csodálatos tanúskodási lehetőséget ad Isten, az atyák Istene mellett, a mártíromságban. Az üldöző e hűség ellen támad.

„Antiochus azt hitte, hogy megveti és arra gyanakodott, hogy szidalmazza. Ezért a még életben levő legfiatalabbat nemcsak szavakkal igyekezett rábeszélni, hanem esküvel is biztosította, hogy ha eltér atyái törvényeitől, gazdaggá és boldoggá teszi; barátjává fogadja, felruházza magas tisztségekkel. De az ifjú semmiképpen nem vetett rá ügyet. Erre a király odahívatta az anyát és rábeszélte, tanácsaival mentse meg fiát. Csak hosszú rábeszélésre vállalkozott arra, hogy meggyőzi a fiát" (2Mak 7,24–26).

Nehezen lehetne jobban leírni a hitványság perverzióját az alig föntebb fölidézett teremtéssel és üdvösséggel mint háttérrel. A hitványság először is maga a „vigasztalás" síkján helyezkedik el. Az anya vigasztalásához hasonlítva ez a beszéd a szavak szigorú értelmében elszomorítónak, kiábrándítónak tűnik. Az ígéretek megtarthatatlanok.

---

[1] A Bible de Jérusalem 1998-as szövege szolgált a szerző számára; noha általánosságban kérdéses: a sokféle fordítási próbálkozás a szöveg tartalmához visz közelebb, vagy inkább filológiai játszadozás?

Főként, mert a törvény áthágására buzdítanak, ami a bálványimádáshoz vezet. Ez mindennél világosabban szembetűnik a Törvény iránt tanúsított gyanakvó magatartásból. A Törvény az atyák Törvénye, amelynek az a rendeltetése, hogy naggyá tegye a fiakat. Izraelben az egész prófétai áramlatnak az a küldetése, hogy az atyák szívét a fiak felé és a fiakét az atyák irányába hajlítsa[2], a Törvény pontos értelmezésének köszönhetően az ítélet látószögében. Elhinteni a gyanakvást a Törvény iránt: annyi, mint Isten igéjének megbízhatóságát kétségbevonni. A kígyó ugyanígy járt el a Teremtés könyve 3. fejezetében. Vagy ez az eljárás akkor is, ha a hitvány uralkodóban fölfedezzük a Sátán megszemélyesülését. Így az anya buzdítása egyáltalán nem fog bővelkedni abban, ami Antiochus vágyainak lényegét képezi. Ellenkezőleg, az anya fölhasználja, hogy érvelését még élesebbé és áthatóbbá tegye fia állhatatosságának végső megőrzése érdekében.

„De odahajolt hozzá, kigúnyolta a zsarnokot, és atyái nyelvén így beszélt: »Gyermekem, légy könyörülettel irántam! Kilenc hónapig hordoztalak méhemben, három esztendeig dajkáltalak és egész mostanig neveltelek és gondoztalak. Gyermekem, kérlek, tekints az égre, és nézz a földre és mindarra, ami rajta van! Gondold meg, hogy Isten semmiből teremtette és az emberi nem is ugyanígy keletkezett. Ne félj ettől a hóhértól, légy méltó bátyáidhoz! Vállald a halált, hogy a könyörület napján majd bátyáiddal együtt visszakapjalak«" (2Mak 7,27–29).

A teremtés tárgyában tett megállapítás magyarázata, illetve értelmezése némileg ingadozhat.

„Isten vagy a semmiből teremtett, vagy valami másból, mint amit az ember felfoghat. Akár egyik, akár másik esetben Isten teremtő cselekvése – és ez biztos! – nem kerül az ember és az emberi tudás látómezőjébe. Ezt csak megerősíteni, *megvallani* lehet, a hét fivér anyjának módján, és a Teremtés könyvének 1. fejezetében elmondottak átadják helyüket a hit megvallásának és a *Credo* megfogalmazásának."[3]

A mi szempontunkból azonban a lényeg nem itt van. Kevésbé arról van szó, hogy milyen is a teremtés pontos megértése, mint inkább annak megragadásáról, miszerint a teremtés mennyire a föltámadás-

---

[2] Mal 3,24; Sir 48,10; vö. Lk 1,17.

[3] La création dans l'Orient ancien, Paris, 1987, 473.

sal fennálló kapcsolatával kerül bemutatásra. Az apokaliptikus műfaj a bibliai kinyilatkoztatás ilyesfajta döntő momentumának megnyilvánulási tere. Isten pontosan abban mutatkozik Atyának, hogy ő a vég és a kezdet érthetőségének végső princípiuma, a kezdet és a vég közötti belső kapcsolat alapelve.

Az elbeszélés és beszéd váltakozása – ami e fejezet alapszövegének jellemzője – keretében fontos helyet kap a vigasztalás-paraklészisz.[4] A bölcsesség dicsérete jelen van a Példabeszédek könyvében (8,22–31), Sirák fiánál (24,1–34) valamint a Bölcsesség könyvének egészében. A vértanúk haláluk pillanatában egymást vigasztalják és maga Isten vigasztalja őket „az Írások szerint". Mózes énekét ebben az értelemben olvasták és magyarázták,[5] és ez így lesz, *mutatis mutandis* János evangéliumában Jézusnak az utolsó vacsorán mondott beszédével is. A tanú-éneket, a vértanú-éneket fölváltja majd a Lélek tanúsága, azokban a tanúkban, akik a zsidóüldözések során életüket áldozzák. Ebben az értelemben nem túlzás annak ismételt megerősítése, hogy az Ószövetségi Szentírás redakciójának végső fázisa és az Újszövetség keletkezése egyaránt apokaliptikus atmoszférában történt.

A Törvényhez fűződő kapcsolatot ebből a szemszögből új módon lehet olvasni. A parancsolatokat mindig a teremtéssel és a történelemmel együttesen kell olvasni, mert ily módon tárul fel a parancsok értelme, pontos és korrekt módon, sem nem elmismásolva, sem nem eltúlozva. A Második törvénykönyv 32. fejezetének fényében Mózes és Izrael súlyos büntetést szenvedhetnének el bűneikért. Emiatt csak csodálni lehet a hét fivér bűnvallomásának alázatosságát, főként a hatodikét (7,18), majd az utolsóét (7,32–33). Ám az ellenség, aki Isten pedagógiájának eszköze, ne váljék gőgössé a próbatételnek alávetett kárára! Az Úr őt a maga során megfenyíti.[6] Isten, föltámasztván az igazakat, megvigasztalja őket, akik bűnösnek vallották magukat. A gonosz pedig elnyeri büntetését.

„A negyedik, amikor már-már halálán volt, így szólt: ...»a te számodra nincs föltámadás«" (7,14).

---

[4] 2Mak 7,5-6.21.24.

[5] 2Mak 7,6 vö. Mtörv 31,21; 32,36; LXX Zak 9,1; LXX Jer 34,23.

[6] Róm 9-11-ben Pál apostol használja ezt az érvelést.

A fivérek közül az utolsó talán kevésbé pontos, azonban közelebb áll az igazsághoz, tehát jobban kifejezi az apokaliptikus kinyilatkoztatás pillanatát, amikor így szól:

„Nem kerülöd el a mindenható és mindent látó Isten ítéletét! (...) Te azonban megkapod Isten ítéletekor gőgöd méltó büntetését" (7,35–36).

Az isteni irgalom találékonysága megmenti az igazakat; ugyanakkor a bölcsesség-irodalom szövegeiben az immanens igazságosság forrpontjához érkezik. A megtért és kegyelmet nyert bűnös hóhéra megtérésének szószólója. Ám Isten a maga módján irgalmas, amikor a szószólót meghallgatja. Ez egy újabb mód annak sugallására, hogy ő Atya: igazakra éppúgy hullatja esőjét, mint gonoszokra (vö. Mt 5,45).

A Makkabeusok második könyvének ez a fejezete éles megvilágításba állítja Isten bölcs végzéseinek belső összefüggésrendszerét. Kiváló példa, hogy az apokaliptika pontosan ebben jellemezhető: artikulálja a véget és a kezdetet. Ez a belső összefüggés az isteni atyaság jele. Ha Isten teremt, akkor ez az életért van, az örök életért. A föltámadás mondja ki a teremtés utolsó szavát. Ez a hetedik fiú hitvallásának a tárgya (7,37). Ha csak egyetlen Isten van Izrael monoteista hitvallásának értelmében, akkor ugyanaz, aki teremt és ugyanaz, aki föltámaszt az életre. Az anya és a hét fiú ezt juttatják kifejezésre. „A fiúk után utolsóként az anya halt meg" (7,41), mert ő „első" volt előttük és azok őbelőle „lettek". Ez az asszony már az új Évát jelzi, aki a protoevangélium, vagyis a Teremtés könyve 3,15 szerint eltiporja a kígyót és annak ivadékát. Ennek a névtelen asszonynak egyes fordítások Sámuel anyjának nevét adják: Hannah, a Kegyelem.[7] Ez Mária anyjának is a neve, noha az Újszövetségi Szentírás erről hallgat. János evangelista Apokalipszisának meghosszabbításaként a patrisztikus kortól kezdve Antiochus pedig az Antikrisztussal lett azonosítva és a 2Mak 7. a keresztény martirológiumok ősmintájaként szolgált.

---

[7] A. Chouraqui: L'univers de la Bible, Paris, 1984, 211.

Minden szeretet forrása

Az Újszövetségi Szentírás egzegézisének vitathatatlan nyeresége a húsvéti misztérium mint a szájhagyomány és írott hagyomány találkozási helyének részletes elemzése. A Föltámadott Krisztus megtapasztalása Szent Pál apostol által szintén szilárddá teszi ezt a kiindulópontot, amely egyben minden megtérés és keresztény reflexió kiindulása. Ezt a nyilvánvaló igazságot nem áll szándékunkban megkérdőjelezni. Egy tény azonban feltétlenül figyelembe veendő: az evangéliumok Jézus életének nem a végével, hanem az elejével kezdődnek. Az evangéliumi elbeszélések eme tényére tehát oda kell figyelni. Ezt a kezdetet az Atyához fűződő kapcsolata szempontjából teljes diszkréció és példás józanság jellemzi. Tökéletes szüntonia, vagyis hullámhosszmegegyezés azzal, amit a Lacan nevével fémjelzett pszichoanalízis mond például arról, hogy az evangéliumok abszolút módon tiszteletben tartják a nem-tudást, ami az Atyához fűződő kapcsolatot jellemzi.[8]

a.) Máté: az Immanu-Él, vagyis a beteljesedett „Velünk az Isten"

Ez a tiszteletben tartás az első evangéliumban a nemzedéktáblához való visszafordulásban fejeződik ki.

„Jákob nemzette Józsefet, jegyesét Máriának, akitől született Jézus, akit Krisztusnak mondanak" (Mt 1,16).

Semmit nem akar a szerző elvenni az ember számára abból, ami Istennek van fönntartva. A fölírás („Jézus Krisztus nemzetségtáblája", Mt 1,1) ennek a geneológiának a keretében aláhúzza, ami szükséges, de a lényeget csak benne nyilvánítja ki: Isten az *ő valóságos* atyja és mint ilyen, megismerhetetlen. Isten ennek a gyermeknek az életén, majd halálán keresztül ismerteti meg magát. Máté gondosan ügyel arra, hogy evangéliuma semmi fölösleges magyarázatot ne tartalmazzon. A Szentírás szövegeire, főként a prófétákra visszautalás megadja a szükséges távlatot. Jézus beteljesíti az Izaiás 7,14 szerinti első csodát, amely Em-

[8] Ph. Julien: Le manteau de Noé, Paris, 1991, 41.

manuel csodája. Az „Isten velünk„ az evangélium végén is megtalálható, Mt 28,20-ban, amikor a Föltámadott ezt mondja az apostoloknak:

„Íme, én veletek vagyok mindennap, a világ végéig."[9]

Máté evangéliumában, annak kezdetétől a végéig Jézus tanítása öt jellegzetes részletében és tettein keresztül tárja fel az Atyával fennálló közösséget. Az Atya első megmutatkozása a Jordánnál történt megkeresztelkedéskor megőrzi az indirekt jelölés lenyomatát. Az Atya csak az egekből hallatszó hang közvetítésének köszönhetően azonosítható:

„Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik" (Mt 3,17).

Izsák alakja (Ter 22,2) és az Izaiásnál ábrázolt szolga alakja (Iz 42,1) segít némileg jobban megközelíteni ennek a kinyilatkoztatásnak a tartalmát. Mint olyan, a kinyilatkoztatás titokzatos akar maradni: a misztérium az apokaliptika kulcs-kategóriája (Dán 2,24,27). Mint a teremtő Isten, az Atya, aki csak a hangban mutatkozik meg, mindössze hatásaiban fedezhető fel: tudniillik Jézus fiúi életében, s főként amikor ő beáll a bűnösök közé. A lényeg tehát adott. Ennek az embernek az Istene lesz a fölfedezendő Atya a felebaráthoz fűződő tisztességes kapcsolatok révén. Minden ezoterizmust elutasítva, bármiféle engedmény nélkül Jézus közli lelkesültségét, semmit vissza nem tartva, s főként nem az Atyjára vonatkozóan, mert így hív imádkozni: Mi Atyánk (Mt 6,9); és az Atya tökéletességét tűzi ki elérendő célul az ember számára (Mt 5,48).

Jézus küzdelmeiben, szenvedésében, kereszthalálában tűnik ki igazán fiúsága és Isten atyasága (Mt 27,45–50). Ez a beteljesedés szövődik valamennyi gesztusában és valamennyi szavában, mert ez Istenben elrejtett eredetéből forrásoz. Nem végső apoteózisról van szó, amely kárpótolja az elesett emberiséget; hanem a „közelség transzcendenciájában" (P. Beauchamp) megközelíthető isteni atyaságról, amely zavarba ejtő, nyitott mindenkinek, főként a gyöngéknek.

---

[9] Vö.: J. Radermakers: Au fil de l'évangile selon saint Matthieu, Bruxelles, 1974, 95.

b.) Márk: a király titka

A második evangélium megszakítást jelent Máté és Lukács között, mert nem tartalmazza Jézus gyermekségének történetét. Ám az *incipit* félreérthetetlen:

„Kezdődik Jézus Krisztusnak, az Isten Fiának evangéliuma" (Mk 1,1).

Olyan tartalom megjelölése ez, amely „nem-tudás"-ra utal vissza, amit folyamatosan kiemel. Az evangélium prológusától (Mk 1,1–15) kezdve megtalálható a „szózat a mennyből" a megkeresztelkedéskor Jánosnál a Jordánban (Mk 1,11). Főként a Szentlélekre hárul, hogy elvezessen Jézus származásához és istenfiúságához (Mk 1,8.10.12). Gyorsan „hirdetni kezdte Isten országának evangéliumát" (Mk 1,14), mert „közel van Isten országa" (Mk 1,15). Ugyanakkor Márk a visszafogottság és csönd jeleivel hangsúlyozza Jézus szavain és útvonalán keresztül a messiási titok örömhírét. Az ő titka az Atya titka. Szünet nélkül visszautal erre, főként a Jézus életében galileai válságnak nevezett esemény után. Ekkor ugyanis Jézus az első, kedvező fogadtatás után hitetlenségbe ütközött, még tanítványai között is. Péter hitvallása után, a hitetlenkedő tanítványaira tekintettel, lassú pedagógiai munkával, Jézus azon fáradozik, hogy végtelen türelemmel kinyilvánítsa azt a lelki, fiúi meg egyben atyai dinamizmust, ami őt lelkesíti. Fölmenetelét Jeruzsálembe szenvedésének, halálának és föltámadásának háromszori meghirdetése[10] szakaszolja. Kevésbé Isten Fiáról van szó, mint inkább az Emberfiáról.

Az „Emberfia" önmegnevezésben ott van bizonyos személytelenség, egyfajta távolságtartás, Jézus nem akarja magára irányítani minden áron a figyelmet, hacsak nem magatartása hitelességével. Az Írások beteljesednek, ám olyan természetességgel és ellentmondást nem tűrően, ami kiváltságosan az övé. A Jakab és János apostoloknál föllelhető hatalmi álmokkal kapcsolatban Márknál, Mátéval ellentétben Jézus az Atyára hivatkozás nélkül felel:

„...de hogy jobbomra vagy balomra kik üljenek, azt nem én döntöm el, mert ez azoknak jár, akiknek készült" (Mk 10,40).

---

[10] Mk 8,31; 9,31-32; 10,32-34.

Ugyanez az alapmagatartás a beszéd végén is:

„Ámde azt a napot és azt az órát senki sem ismeri, a mennybéli angyalok sem, sőt még a Fiú sem, csak az Atya" (Mk 13,32).

Itt az Atya megnevezésre kerül mint akitől a Fiú az üdvösség konkrétumait kapja, és ez az üdvösség csakis az ő testén keresztül megközelíthető. Csakis róla lehet és van szó az utolsó vacsora előtti beszédben:

„Olyan keserves idők jönnek, amilyenek még nem voltak ezen az Isten teremtette világon mindmáig és nem is lesznek. Ha az Úr meg nem rövidítené azokat a napokat, egyetlen ember sem menekülne meg. De a választottak kedvéért, akiket ő választott ki, megrövidülnek azok a napok. Akkor, ha valaki azt mondja: Nézd itt a Krisztus, vagy amott! – ne higgyétek. Föllépnek ugyanis hamis krisztusok és hamis próféták, jeleket és csodákat művelnek, hogy még a választottakat is tévedésbe ejtsék, ha lehetséges volna. Vigyázzatok, előre megmondtam mindent" (Mk 13,20–23).

Ennek az eseménynek csakis Krisztus halálának gazdagsága felel meg, lehetetlen összetéveszteni a templom 70-es lerombolásával vagy a világvégével. Ez az az esemény, amelyen áll és bukik a történelem értelme és minden ember üdvössége. Ezt az eseményt – amely róla beszél, sőt amely ő maga üdvözítő tettének teljességében – Jézus kapja attól, aki itt Úrként került megjelölésre. A teremtéstől az utolsó ítéletig terjedő idő egybefoglalása a Fiú fiúi tette az Atya atyai tettében. Az Úr e kettő kapcsolódásakor mutatkozik meg, amely valójában csak egyet alkot. S mindez a mi üdvösségünkért: hogy mi részesedjünk ebből az egyetlen és bonyolult cselekedetből, ily módon és nem másként bevezettetve a Fiú fiúságába és az Atya atyaságába. Ez Isten termékenysége és a miénk mint megmentetteké. A Fiúnak nincs szüksége emberi kapcsolatra termékenysége kibontakoztatásában, mert az egyúttal és teljes egészében az Atyáé. A tanítványait pedig elvezeti – anélkül, hogy bárkit is aláértékelne és főként nem a házasságot! (vö. Mk 10,6–8) – arra az analóg termékenységre, amely a feltámadásba vetett reményre (Mk 12,25) megy vissza. Tehát tanúi lehetünk a Makkabeusok második könyvének hetedik fejezetében foglaltak végső következményeinek.

c.) Lukács: az irgalmas Atya

Máténál Jézus gyermekségének eseményeiben jelen van az, amit josephológiának is lehet nevezni. Lukács elvezet a mariológiához, Márk szűkszavúságával éles ellentétben. Geneológiájában pedig egészen nyíltan magától Istentől eredezteti (az ősök közvetítésén át) Jézust (Lk 3,38). Jézusnak ez a geneológiája vissza Ádámig, sőt Istenig nem ejthet senkit tévedésbe. Ez a tudás is a nem-tudáson nyugszik, hogy tiszteletben tartsa az ember misztériumát, ezét az emberét és minden emberét, valamint Isten misztériumát. Ezt a fátylat Mária, az anya nem-tudása jelenti.

„Mária pedig szívébe véste szavaikat és el-elgondolkozott rajtuk" (Lk 2,19).

Jézus első, az Atyához fűződő kiváltságos kapcsolatáról szóló megnyilatkozásakor sem az anya, sem József „nem értették, hogy mit akar ezzel mondani" (Lk 2,50). Ebben az esetben az egyetlen vállalható magatartás, amit Dániel is követett: „A dolgot jól szívembe vésztem" (7,28). Vagyis megnyílni azelőtt, annak, ami, ha nem is teljesen átlátható, mégis biztosan Istentől jön. Ezt Lukács szerint a kifürkészhetetlen irgalom fölfedezése jellemzi. Mária első megnyilatkozásaiban ez már nyomon követhető:

„Irgalmassága nemzedékről nemzedékre azokon, akik Őt félik" (Lk 1,50; vö. Zs 103,17; Iz 57,15 .)

Zakariás hálaénekében ugyancsak ezen van a hangsúly:

„Irgalmasságot cselekedett atyáinkkal és megemlékezett szent szövetségéről" (Lk 1,72; vö. Lev 26,42; Zs 105,8–9; 106,45).

Ám a legfontosabbak Lukács evangéliumában azok a részek, amelyekre Jézus személyesen teszi a hangsúlyt, amelyekbe belesűríti személyét, létét és üzenetét, vagyis az irgalmasságról szóló három példabeszéd a legjobb példa a fönt mondottakra vonatkozóan. Az ég öröme a pásztor örömében hasonlatos, aki megtalálta az elveszett bárányt (Lk 15,4–7). Isten angyalainak a megtért bűnös fölötti öröme már érződik a drachmáját megtaláló asszony érzelmeiben (Lk 15,8–10). Az Atya öröme pedig a tékozló fiú felé teljes és nyitott szabadságot tanúsít:

„Mindenem a tiéd!" (Lk 15,31).

Ezek a maguk egyszerűségében olyannyira megrendítő példabeszédek elhalványulnak a keresztre szegezett Fiú kijelentései mellett:

„Atyám, bocsásd meg nekik, nem tudják, mit cselekszenek" (Lk 23,33; vö. Iz 53,12).

„Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban" (Lk 23,43).

„Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet" (Lk 23,46; vö. Zs 31,6).

Ilyen a Fiú, mert ilyen az Atya is, avégett, hogy a fiak is ilyenek legyenek:

„Legyetek irgalmasok, amint a ti mennyei Atyátok is irgalmas" (Lk 6,36).

d.) János: mind Egy

A negyedik evangélium a hit, remény és szeretet tekintetén keresztül ugyanezt az intuíciót bontja ki. A prológustól kezdve Isten az Atya és az egyetlen Fiú, ha megjelennek az események első síkjában, az a hívő emberek érdekében történik. Mert a vallási elidegenedés veszélyeit el kell űzni. Onnan kell kiindulni, ahol a hit kezdődik. A kezdet az apostolok mellett számunkra is a hit cselekedetében tárul fel. Ám ez kinyilvánít egy döntőbb kezdetet is, ami Isten műve bennünk. Ez a mű a mi eredetünké a Fiú Atyjában a Lélek által.

„Mindannak azonban, aki befogadta,
hatalmat adott, hogy Isten fiává legyen,
annak, aki hisz őbenne.
Aki nem vérből,
sem a test ösztönéből,
sem a férfi akaratából,
hanem Istentől született" (Jn 1,12–13).

A megtestesülés, a testté lett Ige fölfedezése, az ő egyetlen és egyedi fiúságának a befogadó szemlélése már a hit cselekedetét valósítja meg. A Közvetítő feladatkörét csak a közvetítés bennünk jelenlévő és értünk megtett jócselekedetének köszönhetően lehet megérteni.

János egy lépéssel tovább vezet ezen az úton. Nem elegendő azt mondani, hogy mi mint hívők azonosultunk a Fiúval. A Fiú vezet bennünket Isten atyaságához. Nemcsak fiúk vagyunk a Fiúban, Szent Pál

gondolatmenetének egyik alaptétele szerint, fogadott fiúk a Fiú fiúi természetének köszönhetően; hanem még Isten atyaságának is részesei vagyunk, amint azt Szent Pál az evangelizálás munkája során megtapasztalta.

„Tieid ők – hiszen mindaz, ami az enyém, a tiéd, és ami a tiéd, az enyém –, és én megdicsőültem bennük. Én már nem vagyok e világban, de ők a világban vannak. Én hozzád megyek" (Jn 17,9–11).

Az Egyháznak nincs jobb jellemzője mint a Fiú tényleges jelenléte a világban, saját fiúi imádságai által. Sőt az Egyház arra is meghívást kapott, hogy az Atya jelenlétét megvalósítsa a világ számára.

János szerint az üzenet az Emberfia imádságában és már elővételezett megdicsőülésében (Jn 13,30–31) van. Az Egyház és Krisztus misztériumának szemlélése Isten az Atya fényében így végtelen fontosságot nyer, ugyanakkor nem halványítja el a húsvéti beteljesedést. Fontos, hogy a megtestesült Igében megcsodált dicsőséget föl kell fedezni már az utolsó vacsora estéjén. Ez annak a dicsősége, aki szereti tanítványát egészen annak iránta megvalósított árulásáig, hiszen Ő Júdás lábait is megmosta. Ez a Fiú dicsősége, aki teljesen az Atyjára hagyatkozik. Ez egybeesik azzal az üzenettel, ami húsvét reggelén Mária Magdolnának lett meghirdetve:

„Elmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez" (Jn 20,17).

A Fiú szünet nélkül arról beszél övéihez, hogy ennél a világnál van drágább és értékesebb: Isten atyasága, amely áttetszik az ő fiúságán:

„Az, aki engem lát, látja az Atyát" (Jn 14,9).

Ennek az ajándéknak a végső beteljesedése az emberi nem egységében nem más, mint a Mózesnek adott törvény beteljesedése (Jn 1,17). Az „egy", akik már vagyunk, s főként, mert erre vagyunk meghíva, mindenkiben meghozza gyümölcseit Izrael „egyetlen, igaz Istenének" akarata szerint (Jn 17,3). A mi megtérésünk és bűnbánatunk története azt mutatja, hogy ez nem is könnyű!

„Rajtam kívül semmit sem tehettek" (Jn 15,5).

Az Atya fiai csak annyiban ismerhetők fel, amennyiben Jézus tanítványai (Jn 13,35), az egység csak a szeretet gyümölcseitől válik meggyőzővé (Jn 15,8).

Zárszóként

A Jézus Atyjáról folytatott elmélkedés csak nyer, ha az ószövetségi előzmények is bevonásra kerülnek; vagyis mit kell gondolni, ha Istenről, Izrael Atyjáról, a világ Teremtőjéről van szó. Az Ó- és Újszövetség csatlakozásánál a kulcs-fontosságú szöveg, a hét vértanú fivér anyjának beszéde világosan megmutatja, hogy Isten az Atya ott áll a teremtett eredeténél és a történelem végénél, lett légyen ez egyéni vagy közösségi. A föltámadásba vetett remény a hit végső tanúskodása során összeköti Isten atyaságát az ő teremtő és újra-teremtő művével, hiszen ő a holtakat is képes föltámasztani. Ez a tanítás az üldözések közepette, apokaliptikus nyelven bontakozik ki.

Joggal elmondható, hogy az Újszövetség hasonló apokaliptikus háttérrel rendelkezik. Ez szembeszökő az Újszövetségi Szentírás utolsó részét, a Jelenések könyvét illetően. Némi árnyalattal pontosítva, de ugyanez áll Szent Pál leveleiről is. Ennek még több teret kellett volna szentelni, itt azonban inkább az evangéliumok hasonló tartalmi vonatkozásai kerültek bemutatásra. Kevésbé az Atyjához forduló Jézus mondatai kerültek előtérbe, hanem inkább annak bemutatására törekedett ez a tanulmány, hogy Jézus eredete és vége miként van elrejtve Istenben, az Atyában. A Fiú az Atyától jön és csak az Atyához térhet vissza. Erre a teljesen fiúi életre hív bennünket. Ha mi Őbenne fiakká válunk, akkor bennünk is föllelhető valami az Atya teremtő és feltámasztó jóságából. Ez pedig ugyancsak fölkeltheti bennünk az örömet a jézusi fiúsághoz hasonulástól egészen az ő Atyjának és a mi Atyánknak az atyaságához hasonulásig bezárólag.

Fordította: *Török József*

ERDŐ Péter

Emberi jogok és természetes jogok[1]

Általánosan elterjedt napjainkban az emberi jogokra való hivatkozás, sőt szerencsére maguknak az emberi jogoknak az őszinte megbecsülése is. De nem hiányoznak világunkból az aggasztó jelek sem ebben a tekintetben. Nem pusztán az emberi jogok súlyos vagy diszkréten alattomos megsértése, hanem a tartalmuk körüli mély elvi bizonytalanság, a születésükkor még világosnak látszó világnézeti alapok megrendülése is megfigyelhető.

Az emberi jogokról szóló eszmélődés mind a mai napig nem tekinthet el az emberi és polgári jogok nyilatkozatától, melyet a francia alkotmányozó nemzetgyűlés 1789-ben fogalmazott meg s amely egyrészt alapvető programként szolgált a francia forradalom számára, másrészt meghatározó értékű összefoglalása egy korszak jogi és politikai filozófiájának. Ugyanakkor szem előtt kell tartanunk, hogy e nyilatkozat közvetlen forrásai az Amerikában néhány évvel korábban kiadott „bill of rights"-ok voltak. Mégis a nyilatkozat az európai politikai eszmék összefoglalójaként jelenik meg, különösen Locke és Montesquieu nézeteit tükrözi, de számos más francia szerző hatása is megfigyelhető benne[2]. Távolabbi szellemi háttere azonban a természetjog és az emberi társas viselkedésre vonatkozó természetes

---

[1] Jelen írás alapját a szerzőnek Ludassy Mária körkérdésére adott válasza képezte (*Magyar Tudomány* 106, 1999, 129-132).

[2] Vö.: pl. Guido Fassń, *Storia della filosofia del diritto. II: L'etŕ moderna*, Bologna 1968, 346-347.

törvény sztoikus eredetű, de a patrisztika korában sajátos keresztény örökséggé érlelt[3], majd a skolasztika és a spanyol virágkorban művelt második skolasztika évszázadaiban átfogó elméletté csiszolt teóriája volt.

Az említett szövegek és a francia nyilatkozat előzményeikhez képest erőteljesen individualista vonásokat hordoznak. Arra irányulnak, hogy az egyén számára biztosítsák azoknak a jogoknak az élvezetét, amelyeket a kor gondolkodása természetes jogoknak tekintett, vagyis olyanoknak, melyek az embert mivoltánál fogva illetik meg, függetlenül attól, hogy milyen fajta társadalomhoz tartozik. Ilyen jog gyanánt hirdette meg a nyilatkozat első két cikkelye a szabadságot, az egyenlőséget, a tulajdont, a biztonságot, az elnyomásnak való ellenállást. Ugyanakkor a szuverenitás letéteményesének egyedül a nemzetet tekintette. A törvényt a közakarat kifejezésének fogta fel, melyet az összes polgárok közvetlenül vagy képviselőik útján alkotnak meg. A törvény mindenki számára egyenlő, és világos határokat kell szabnia a végrehajtó hatalom számára, hogy megóvja a személyi szabadságot, a vélemény, a vallás és a gondolatok kifejezésének szabadságát. A tulajdon jogát pedig a nyilatkozat utolsó cikkelye „szentnek és sérthetetlennek" nevezi. A szentre való utalás mutatja, hogy a kor természetjogi gondolkodói a felsorolt alanyi jogok végső alapját a transzcendens, isteni valóságban fedezték fel. A fentiekből érezhető azonban egyfajta belső ellentmondás is. A polgárok közakarata hivatott olyan törvényeket alkotni, melyek védelmezik ezeket a természetes jogokat. Csakhogy a törvényt alkotó nemzetet a kor felfogása szuverénnek tekinti. Ha ez a szuverenitás korlátlan, akkor mi a garancia arra, hogy a többség akaratából az embert természeténél fogva megillető jogokat védelmező, érvényre segítő s nem azokat sárba tipró törvények születnek? A felvilágosodás szerzőinek Rousseau-i optimizmusa feltételezte, hogy az

[3] Vö.: Erdő Péter, *A „katolikus természetjogtan" gyökerei a sztoikusok filozófiájában*, in „Jogtudományi Közlöny" 49 (1994) 342-352.

ember természeténél fogva jó, hogy a többség akarata azt juttatja érvényre, ami ésszerű és objektíve jó az embernek. Minden belső feszültsége ellenére ez az a gondolatvilág, amely a XIX. század során a különböző államok alkotmányait inspirálta. Bár ezeket később különböző kollektivista eszmerendszerek nevében bírálták, századunk demokratikus államainak alkotmányos rendjét is ezek a dokumentumok és a bennük tükröződő elvek alapozzák meg.

Századunkra a jogfilozófia igen széles szemléleti skálát alakított ki. Benne a pozitivizmuson és más irányzatokon kívül a természetjogi gondolkodás is különböző új változatokban jelenik meg[4]. Maihofer szerint a természetjog a dolgok természetére épül és konkrét természetjognak vagy a materiális igazságosság konkrét kritériumának fogható fel. Ebben a perspektívában például értelmezhetők lennének az állatok jogairól szóló, újabban divatos kijelentések. Ami egy élőlénynek a fennmaradásához szükséges, arról mondhatnák egyesek, hogy megilleti azt. Vagy kissé kitágítva a kört, ami egy biológiai rendszer működéséhez szükséges, az tűnhet valamilyen alanyi értelemben jogosnak is. A keresztény perszonalizmus hagyományának keretében persze másként beszélünk a jogról: jogai csak személyeknek lehetnek, sőt a nyugati jogi felfogásban személyiség és jogalanyiság rokonértelmű szavaknak számítanak. Hans Welzel elmélete logikai jellegű de szerényebb következtetésre jut Maihofernél. Felfogása szerint a törvényhozó hatalmát materiális logikai struktúrák korlátozzák, ha ezeket áthágja, önellentmondásba esik. Így végül is, szerinte, szintén magának a tárgynak a szerkezete határolja le a törvényhozó akaratát, s így ez tölti be egyfajta magasabb norma funkcióját. Maga az az előfeltevés is, mely a jog érvényességéhez szükséges, egy ilyen tárgyi adottságban találja meg alapját, hiszen a társadalmi rend, sajátosan a jogrend, annak elismerésén ala-

[4] Századunk természetjogi vitáihoz lásd K. Kühl, *Naturrecht. V. Neuere Diskussion*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. v. Joachim Ritter - Karlfried Gründer, VI Basel/Darmstadt 1984, 609-623.

pul, hogy az ember felelős személy, így nem pusztán kényszeríthető, hanem *kötelezhető* is bizonyos cselekvésekre. A fentiekkel rokon elmélet Helmut Coing fenomenológiai ihletésű felfogása is. Ő úgy beszél természetjogról mint olyan társadalmi rendről, mely bizonyos értékekhez kötődik, amelyekből szükségképpen fakadnak azok a normák és alapelvek, melyek minden valódi jog alapját alkotják. Coing tehát a jog eszméjének logikai tartalmat tulajdonít. Ebből normákat vezet le, melyeket azonban meghatároz az a tény, hogy egy-egy történelmi korban egy-egy társadalom tagjai hogyan értelmezik az értékeket. Bár Coing felsorolja azokat az értékeket, melyeket a jognak védelmeznie kell, más szóval a természetes alanyi jogokat, mégsem úgy fogja fel a természetjogot, mint változtathatatlan rendet. Bár az értékek transzcendensek és abszolút jellegűek, fokozatosan fedezik fel őket, s olykor meg is feledkezhetnek róluk. A természetjog szabályai pedig függenek a tényleges helyzetektől és viszonyoktól. Vagyis Coing igyekszik kibékíteni a természetjog eszméjét a korunkban öntudatosan vállalt történetiséggel. Felismerései rokonok századunk más természetjogi gondolkodóinak felfogásával is. Körükben szinte általános a dolog természetére való hivatkozás. Márpedig az a dolog, amelynek természetéhez a jognak igazodnia kell, végső soron mindnyájuk szerint a társadalom, ennek „természete" pedig történeti jellegű.

Visszatérve azonban a felvilágosodás kori természetjogi felfogás szellemtörténeti előzményeihez, fel kell figyelnünk arra a tényre, hogy a keresztény természetjogi hagyományban a központi fogalom az igazságosság, mégpedig az igazságosság mint erény, vagyis az a jó emberi készség, mely hajlamossá teszi a személyt arra, hogy mindenkinek megadja, ami jár neki[5]. Ez a készség pedig olyan magatartásra utal, mely megvalósulásának mértékében társadalmi valósá-

[5] Aquinói Szent Tamás, *Summa theologica* II-II, q. 58, a. 1; vö.: Joseph Pieper, *Sulla giustizia* (Über die Gerechtigkeit), Brescia 1975.

got jelent. Olyan társadalmi valóságot, mely kívánatos. Ezért minősül a megvalósítására való készség erénynek.

Természetesen ez a megközelítés azonnal felveti a kérdést, hogy mi az alapja az igazságosságnak és a jognak, vagyis milyen alapon lehetséges, hogy valakinek valami a birtoka legyen, milyen alapon járhat valakinek valami. E kérdésre pedig a keresztény természetjogi gondolkodás egyhangú válasza az, hogy ez a képesség az ember sajátos állapotán, személy mivoltán alapszik. A személy pedig olyan lény, aki olyan intenzíven létezik, hogy uralja a saját létét. Ezért a személy önjogú. A maga feletti uralom a személyi mivolt megkülönböztető jele és méltóságának alapja. Ezt a méltóságot a teológia az istenképiség kategóriájában ragadja meg. A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell, hogy különbség van az ember önmaga fölötti uralmának használata és az ilyen önuralom lényege között. Ez az önuralom abban nyilvánul meg, hogy cselekedeteinket valóságosan és szabadon irányíthatjuk. Ezt a szabad megnyilvánulást azonban akadályozhatják a betegségek és fogyatékosságok, de a képességei használatában akadályozott ember méltósága teljes marad. Az ember önmaga feletti uralma számos „természetes jogban" mutatkozik meg. Ezek állnak a jog hátterében, s ezekből kiindulva a jog jelensége az emberi kapcsolatok ésszerű rendszerének keretében jelenik meg: az ember személy mivoltának és az emberek közötti interperszonális kapcsolatoknak az eredménye[6].

Az úgynevezett természetes jogok, vagyis azok a dolgok, amelyek az embernek természeténél fogva sajátjai, illetve kijárnak neki, az ember személy mivoltából fakadnak. A személy mivoltból fakad, hogy az ember nem lehet más tulajdona. A személyhez legsajátosabban hozzátartozó jogok vagy javak azok, amelyek a személy mivolt integráns részét alkotják. E jogoknak a többiek részéről az a kötelezettség felel meg, hogy tiszteletben tartsák őket. A társadalom igazságos rendjének követelményrendszerét így egyfelől a természetes

[6] Vö.: pl. Javier Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990, 56.

igazságosság, másfelől a pozitív jogon alapuló igazságosság követelményei alkotják. A törvényhozói szabadság legevidensebb korlátja, mely egyben lehetőségének feltétele is, az emberi személy szabadsága és méltósága. A természetes igazságosság követelményei és a tételes emberi jogon alapuló igazságosság viszonyáról máig is aktuális Gaius Institutióinak alapelve, amely szerint a civiljogi értelmezés a civiljogot megsemmisítheti, a természet intézményeit azonban nem („Civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia vero non potest")[7].

Amikor korunkban a természet iránt érzett felelősség, az ember környezetkárosító tevékenységének az egész emberiség túlélése szempontjából veszélyes volta előtérbe került a köztudatban, újra sokak előtt nyilvánvalóvá válik, hogy a törvényhozó ugyan autonóm, de nem parttalanul szuverén, hogy tevékenysége számára normatív erővel rendelkező adottságok rejlenek „a dolgok természetében". A történelem megmutatta azt is, hogy egy társadalom többségének tudata és akarata nem feltétlenül az emberi méltóság és a valóság tiszteletben tartását garantálja. Tehát akár tudomásul vesszük ezt, akár nem, az emberi társadalom nem úgy ura önmagának, hogy benne el lehetne tekinteni az egyén méltóságától és szabadságától vagy akár – klasszikus kifejezéssel élve – a dolgok természetétől.

Természetesen tudatában kell lennünk annak, hogy az emberi személy mivolta és méltósága, a dolgok igazi természete a mi tudati felismerésünk által hat az emberi törvényhozóra, és hogy ezek a felismerések visszahatnak a dolgok valóságából fakadó és a társadalomban érvényesülő igazságossági követelményekre.

A keresztény gondolkodás több fejlődési lépcsőn áthaladva Francisco Suárez munkássága nyomán jutott el arra a felismerésre, hogy a tisztán emberi jogalkotást megelőző és a társadalmi együttélés igazságos rendjére vonatkozó követelményrendszer a maga egészében transzcendens eredetű. Így szilárdult meg az a beszédmód, mely

[7] *Inst.*, I, 158.

az isteni törvény, a *lex divina* körében különböztet meg két szintet, a természet és az ember tanulmányozásával logikailag kikövetkeztethető természetes törvényt, a *lex naturalist*, és a kinyilatkoztatásból megismerhető isteni törvényt vagy „isteni jogot", a *ius divinum positivumot*[8].

[8] Eugenio Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di Graziano Borgonovo e Arturo Cattaneo, Casale Monferrato – Lugano 1997, I, 98-102. Suárez természetjogtanáról lásd pl. R. Specht, *Naturrecht. III. Mittelalter und frühe Neuzeit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. v. Joachim Ritter – Karlfried Gründer, VI Basel/Darmstadt 1984, 578-582.

Kedves Előfizetőnk!

A következő szám Szent Péter és Pál apostolfejedelmek ünnepére jelenik meg.

- Egy éves **előfizetés**: 700.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 500.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1000.- Ft
  (a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- Régi szám: 100.- Ft + postaköltség

A Communio folyóirat **eddig megjelent számai**nak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható.*
1993. 2. Európa — új evangelizálás *Már nem kapható.*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg
1997. 3. Tedd ide kezed

1997. 4. Krisztus az idők teljessége
1998. 1. Szentlélek éve
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket
1999. 1. Az Atya éve

Címünk:

Communio Alapítvány,
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017) - David L. Schindler (dir.)

Arab: *Al-Ligâ: Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; - 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) - Mihel Hayek (dir.)

Argentin: *Revista Catolica Internacional Communio* (Posadas 1370, 1011 Buenos Aires) - Alberto Espezel (dir.)

Brazil: *Revista international católica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, 20240-150 Rio de Janiero) - Estevao T. Bettencourt (secr.)

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio* (Los acantos 1317, Casilla 976, Centro de Casillas, Santiago de Chile) - Fernando Moreno (dir.)

Cseh: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, Cz-11000 Praha 1) - František X. Halas (dir.)

Flamand-holland: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) - S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) - J. Ambaum (dir.)

Francia: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) - Vincent Carraud (dir.)

Horvát: *Svesci Communio* (Kščanska Sadašnjost, Marulicev trg 14, CR-10000 Zagreb) - Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

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

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Gladbacher Str. 19, D-50672 Köln) - Maximilian Grenier (dir.)

Olasz: *Rivista Internacionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) - Elio Guerriero (dir.)

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) - Henrique de Noronha Galváo (dir.)

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

Szlovén: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Zrinjskega 13, SLO-61000 Ljubljana) - Tomaz Podobnik (dir.)

Ukrán: *Sopricastija-Koinonia-Communio* (Zakarpatska vul. 18, 294017 Uzgorod)

1999.

VII. évf. 1. szám

Tartalomjegyzék

II. János Pál pápa imádsága
Az Atya évére 1

Jean-Pierre BATUT
Mindenható Atyaisten 3

Guy BAGNARD
Az Atya a keresztény kinyilatkoztatásban 21

Alberto ESPEZEL
Az Atya és a megváltás 28

GÁL Ferenc
Isten az Újszövetségben 36

Joseph RATZINGER
Hit és filozófia 43

Yves SIMOENS
Izrael Ura és Jézus Krisztus Atyja 50

ERDŐ Péter
Emberi jogok és természetes jogok 64