

# HIT A HOZZÁNK JÖVŐ ISTENBEN

## A SZÁZÉVES JOSEPH MOINGT SJ HATTYÚDALA

*Krisztológiájának végső összefoglalása két kötetben*

### *Bevezető*

A százéves Joseph Moingt (szül. 1915-ben) francia jezsuita teológus az utóbbi évtizedekben felhívta magára figyelmet merész krisztológiai nézeteivel és „antiklerikalizmusával”, a merev egyházi intézmény kemény kritikájával. Élete vége felé revideálta saját hosszú teológus-munkáját is. 2013 óta enyhült kritikája; örömmel üdvözölte Ferenc pápa reformtörekvéseit, és nagyobb reménnyel tekint az Egyház jövője elé, amelyet már csak „odaátról” szemlél.<sup>1</sup>

Joseph Moingt életművét megérintette – a háború alatti hadifogság élményein túl – nagy teológus rendtársainak (H. de Lubac, Teilhard de Chardin, Gaston Fessard, Michel de Certeau) barátsága és tudományos működése, a II. Vatikáni zsinat döntő egyházi fordulata, majd az 1968. májusi párizsi és európai ifjúsági lázadás, a tekintélyi válság feltörése a társadalomban és az Egyházban.

Jezsuita filozófiai és teológiai tanulmányai elvégzése után H. de Lubac atyával patrisztikai tanulmányokat végzett; doktori tézisét Tertullianus szentháromságtanáról írta. Évtizedekig teológiát (főleg krisztológiát) tanított a jezsuita főiskolákon (Lyon-Fourvière, Párizsban Centre Sèvres), valamint a párizsi Institut Catholique-on (Katolikus Egyetemen). 1968 és 1997 között a *Recherches de Science Religieuse* című jezsuita tudományos folyóirat főszerkesztője volt. Számos jeles kutatóval „találkozott”, amikor írásaikat közölte.<sup>2</sup> Itt tette közzé először saját úttörő tanulmányait is. Látva a szekularizált világ igényeit, főleg, amikor éveket töltött vidéki plébániákon és kapcsolatba került bázisközösségekkel, a világiak hitre való nevelésével intenzívebben foglalkozott,<sup>3</sup> és tapasztalatairól írásokat tett közzé, miközben kidolgozta monumentális krisztológiai köteteit.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A százéves J. Moingt SJ teológiájáról, mestereiről (H. de Lubac, M. de Certeau, akiktől idővel eltávolodott), módszeréről, szándékairól nyilatkozott a francia jezsuiták *Études* című folyóirata 2016. áprilisi számában: „Le métier de théologien”, *Études* no. 4226, 61–72. (kérdőzők: Patrick Goujon SJ és Élodie Maurot).

<sup>2</sup> Ennek bizonyossága többek között a 75. születésnapjára megjelent *Festschrift: Penser la foi (Átgondolni a hitet), Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Cerf, Paris, 1993. A vaskos kötet 1096 oldalán 78 francia és más nemzetiségű szakember, katolikus és protestáns tiszteleg – egy-egy tanulmánnyal – a neves jezsuita teológus előtt.

<sup>3</sup> Vö. „La vocation de théologien Joseph Moingt” in Michel Jondot, *L'Église se fait conversation*, p 225 <http://www.dieumaintenant.com/lavocationdetheologien.html>

Összegzése közben újrafogalmazta „kritikus hitét” kétkötetes *Hit a hozzánk jövő Istenben* című monográfiájában. A fáradhatatlan jezsuita teológus ezzel elért hosszú kutatóútja végére. Az I. kötet reflexiói a Krédó két cikkelyét (a teremtést és a Jézus-eseményt) értelmezik; a II. kötetben a Krédó harmadik részével, a Szentlélekkel és művével, az Egyházzal és küldetésével foglalkozik: az olvasót el akarja vezetni *a kritikus hittől a cselekvő hitig*.



## HIT A HOZZÁNK JÖVŐ ISTENBEN

### *I. A hívéstől a kritikus hitig*

2015. június végén, Budapesten kaptam meg Boór Jánostól (volt főszerkesztő barátomtól, akivel negyedszázadon át együtt dolgoztam a digest szerkesztésében) a *Mérleg* 2014. évi számát (50. évfolyam); ennek vége felé olvastam a fülszöveg alapján készült rövid ismertetést *Joseph Moingt francia jezsuita teológus új könyvéről: Hit a hozzánk jövő Istenben*. Megdöböntett ez a mondat: „Azt tűzi ki tehát céljául, hogy kibetűzze a misztériumot, amelyet mindenekelőtt Krisztus preegzisztenciájának mítosza fejez ki: ezen az elgondoláson (eszmén = *idée*) alapszik a Szentháromság, a megtestesülés és a megváltás fogalmának dogmaként történő kifejtése.”

Míthogy korábban én írtam az ismertetéseket és kritikákat Moingt „narratív” krisztológiája négykötetes monográfiájáról,<sup>5</sup> kíváncsi voltam, mi újat hoz ez az ismét vastkos munka. Mihelyt megérkeztem Rómába, hogy júliusban a Vatikáni Rádió szerkesztőségében segítsek, megvettem a 30 eurós kötetet, amely nem a párizsi domonkos kiadónál, a Cerfnél, hanem a híres liberális Gallimard-nál jelent meg.

---

<sup>4</sup> Lásd például a következő tájékoztatókat: *Mérleg* 2005/1,91: Moingt rövid curriculum vitae-je – *La Croix* le 13/01/2012: Joseph Moingt, l’appel pressant d’un théologien – Claire Lesegretain vázolja Moingt életútját, tanulmányait, szól mestereiről:

[http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Joseph-Moingt-l-appel-pressant-d-un-theologien-EP\\_\(2012-01-13-757523\);](http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Joseph-Moingt-l-appel-pressant-d-un-theologien-EP_(2012-01-13-757523);)

lelképásztori tapasztalatairól nyilatkozik:<http://www.jesuites.com/2012/04/moingt/>

<sup>5</sup> I. rész: *L’homme qui venait de Dieu*, 1993 (= Az ember, aki Istentől jött), *Mérleg* 1994/4, 437–444; II. rész: *Dieu qui vient à l’homme*, 2002 (= Isten, aki az emberhez jön, I. kötet), *Mérleg* 2003/4, 448–455; II. kötet, két részre osztva, 2005, 2007, *Mérleg* 2008/1–2, 192–208. Recenziómat újra leközöltem *Új távlatok* című tanulmánygyűjteményemben: Éghajlat Kiadó, Bp., 2011, 373–405. (= *Út* – a következőkben erre utalok a lapszámokkal)

A most százéves teológus miért fogott hozzá e könyv megírásához? A kérdésre maga ad választ: könyve elején (*Avant-propos*) naplószerűen vázolja a mű geneziséét, a valóságos vajúást, amint megszületett a terv: nemcsak az előző kutatások szintéziséét nyújtja, hanem új könyvet ír, amelyben radikálisan konfrontálja *saját hitét* az Egyház hitével, a Hitvallásban megfogalmazott dogmákkal. Mindjárt Szent Ágoston *Retractationes*ére gondoltam, de annak negatív változatára, mert Moingt nem kiigazítja, pontosítja már korábban is bírált nézeteit, hanem az önkritikát és a dogmatörténet kritikáját a végletekig feszíti: az adopcionista és a modalista eretnekségek gyanúja merül fel bennünk olvasásakor. De ne siessük el az ítéletet!

### *A kötet születése*

Joseph Moingt tehát a kötet elején (*Avant-propos*, 9–44) maga vázolja a nehéz vajúást/szülést: tapogatódzását, dúbiumait, dilemmáit. A mai racionalista és kritikus kortársak ellenvetéseire is számítva (kicsit *apologia suiként*) meg akarja világítani az Egyház (dogmatikus) hite és a *saját hite* közötti eltérést. Ujra áttekintve az apostoli igehirdetéstől a nagy egyetemes zsinatokig kibontakozó Krédó tételeit, a *kritikus hit* fényében alapvetően újraértelmezi a keresztény hagyományt. Miként korábbi műveiben is, amelyekre visszautal, megmagyarázza lépéseit, érvelését, módszerét, vissza-visszatérve most születő terve kritikájára is. Később, amikor már kezdi megvalósítani a tervet, egy-egy fontosabb rész végén ismételten visszatekint a megtett útra, az érvelés logikájára, majd jelzi a további lépéseket.

Mindjárt megállapítom: új könyve egyik jellemzője, hogy a korábbiakhoz viszonyítva *sokkal többet idézi a szakegzegeták újabb műveit*, mint előző monográfiáiban. Mivel korábbi műveire gyakran visszautal, nem kell minden ott kifejtett és bizonyított mozzanatot megismételnie, de azért az új távlatban nem tudja elkerülni az ismétléseket sem. Amikor nem saját szakterületén mozog, a vallástörténet és vallásfilozófia, valami a bibliai egzegetis legjobb képviselőire hivatkozik, bár néha az a benyomásom, hogy bizonyos témáknál, például a preegzisztenciáról értekezve, azokra a szerzőkre támaszkodik, *akik saját nézetét alátámaszthatják*. A szoros értelemben vett dogmatikai, krisztológiai nézeteknél korábbi monográfiájában kifejezetten hivatkozott katolikus (főleg Karl Rahner) és protestáns (W. Pannenberg, Jüngel, Moltmann) szerzőkre, illetve görög és újabb filozófusokra (Hegelre különösen, akitől K. Rahner és W. Pannenberg is átvett meglátást a megtestesülésre vonatkozólag). Minderről bővebben írtam korábbi szemléimben.<sup>6</sup>

Már akkor figyelmeztettem, neves szakemberekre (például Walter Kasperre) hivatkozva, hogy *a Jézus történetére, teljes emberségére vonatkozó újabb kutatások jogosultak*, de egyes teológusok a végletekbe esnek: annyira hangsúlyozzák a zsidó Jézus, a palesztinai rabbi, próféta *teljes emberségét*, hogy homályban hagyják (vagy talán megkérdőjelezzik) az Istenemberről megfogalmazott dogmát. Már akkor megjegyeztem: P. Moingt fejtegetése *a preegzisztencia*-hit kialakulásáról nemcsak a

---

<sup>6</sup> Főleg a kritikai megjegyzésekben: Szabó Ferenc SJ, *Út* 388–390; 399–405.

megtestesülés dogmáját, hanem a Szentháromság egyházi hitét is megkérdőjelezi. Látjuk majd, hogy a jezsuita teológus most még jobban radikalizálta elgondolását.

„Három század során, az apostolok hitétől a Niceai/Nikaiai zsinatig tartó időszakban Krisztus preegzisztenciájának állítása eljutott örök születésének dogmájáig. Ezért fel kell tárnunk a hagyomány inspirációját, amely ezt a fogalmi mutációt eredményezte, mert ez közvetíti nekünk az apostolok hitét, beillesztve e hagyományos keretbe, amely Jézus történetébe horgonyozva a hitigazságnak felülmúlhatatlan kritériuma” (37, vö. 428kk).

Ez a kérdés nyugtalanította szerzőnket, amikor – habozások közepette, megszakításokkal – írta új könyvét. Bizonyos rossz érzés (*malaise*) vezette: bizonytalanság a tájékozódásban, úgy érezte, hogy *előző könyveiben nem ment el adogmatikus hit kritikájának végső határáig*, és a hiányosság tudata, hogy *keresztológiájában nem vette kellőképp figyelembe a tudományos egzegézis meglátásait a zsidó prófétaságról és Jézus messiánizmusáról*. Tehát újra be kell járni a megtett utat, még erősebb kritikával saját hite racionalitásának követelményével. „Ami lelkesített kutatásomban, az a saját hitem igazsága szembeállítva gondolkodásom igazságával: mi az, *amit gondolok*, hogy hihetek és hinnem kell.” (40–41)

Szerzőnk tehát, mint maga magyarázza, hozzáfogott egy *új könyv* megírásához: újraolvasta a kinyilatkoztatást a „kritikus hit” vezetésével: vagyis igyekezett ezáltal megérteni és új fogalmakkal kifejezni a (keresztény) hit szándékait és jelentéseit. „Miután megfigyeltem, hogy az első keresztény szerzők átírták Krisztus *preegzisztenciájának* eszkatologikus eszméjét: – vagyis az Atya vágyát, hogy magába fogadja a fiak sokaságát, Isten Fia örök születésének metafizikai fogalmába foglalták – igyekeztem újragondolni a (Szent)háromságot mint a Szeretet-Isten kibomlását (*déploiement de l'Amour qui est Dieu*), a megtestesülést pedig mint az Atya eljövételét Jézusban, hogy őt egyesítse Igéjével, végül a megváltást mint az emberek humanizálását, Krisztus bennük lakozó Lelke által, aki kiengeszteli őket egymással és Istennel a teremtő Szeretet őseredeti Szavának való engedelmesség révén.” (42)

### *Hit az üdvösség kinyilatkoztatásában*

A kötet első része (45–295) azt vázolja, hogy az emberek minden korban és helyen miként keresték tapogatódzva az istenit, az üdvösséget, „istent”, kezdve az ősi vallások hiedelmeitől, a görög és római mitológiákon át a bibliai kinyilatkoztatásig, Jézus megjelenéséig. Moingt itt a vallástörténet és vallás-fenomenológia legismertebb szakembereire hivatkozik. Nem időzünk el ennél a résznél. A szerző megmagyarázza (89): a „hit” nemcsak a hívő ténye/tette (*fait*), olyasmi, ami felülről, Istentől jön, akihez fordul, fohászkodik, hanem olyan *bizalom*, amelyet Isten sugall bajnokának, *energia*, amelyet lelkébe áraszt. Ilyen szempontból a hinni/hívés nem egyszerűen az észre tartozik, hanem „természetfeletti” aktus. És a hit Isten ajándéka. Ez igaz, de most a szerző a hitet nem úgy mutatja be, mint az ismeretlen Isten keresését. Már korábban megmutatta, hogy Platón kereste az „ismeretlen istent”, éppen azért, hogy elkülönítse a nagyon ismert Istentől. „Mert Isten jelen

volt az emberi és vallási világban, az egyedüli probléma a politeizmus volt, még a zsidóknál is. Isten jelen van a világban (a teremtésben), uralma, hatalma beburkolja a természetet, a világ nyitott az istenire, a hitaktusnak ezt kell észrevennie. És ezt a bölcsesség és a filozófiai reflexió is megragadhatja. A szerző ezt korábban már megmutatta a görög gondolkodást és mitológiát elemezve. (89–91)

De ezután (100–122) a *filozófiai antropológia* szempontjából még alaposan elemzi a hívést (*croire*), a hívő ember tapasztalatát, istenélményét, a kifejlett vallások előtti ősi hitet, a nyelv és a kommunikáció szerepét az állatiasságtól az értelmes emberi létezéshez való átmenetben, majd a teremtésből felismerhető és mégsem ismert el Istenről beszél. Idézi a Rómaiaknak írt levél elejét (1,19–23), ahol Szent Pál a pogányok hitetlenségét bélyegzi meg: a teremtésből felismerhették volna Istent, de bálványimádásba tévedtek, és mindenfajta erkölcstelenség rabjai lettek („Isten haragja” sújtja őket). Pált valószínűleg a Bölcsesség könyve is befolyásolta (11,23–12,1) Isten egyetemes üdvözítő szándékáról olvasunk az első Timóteus-levelelben (2,4–6). Így a szerző *a vallások istenétől eljut a kinyilatkoztatás üdvözítő Istenéig.*

Az I. rész 2. fejezete erről szól: „*Az üdvösség kinyilatkoztatása.*” (136–295) Az ószövetségi kinyilatkoztatás elemzésekor Moingt ismert szakemberekre, történészekre, egzegétákra (G. von Rad, P. Gilbert, E. Dion, A. Paul, J.-N. Aletti, John P. Meier) és a *Dei Verbum* zsinati konstitúciót értelmező teológusokra (K. Rahner, J. Ratzinger) hivatkozik.

Új most a *Q* (=Quelle)/Forrás bő felhasználása: Jézus szavainak (*logia*) gyűjteménye, amely az egzegéták nagy része szerint *a legősibb forrása Jézus történetének.* (181–207) Ennek alapján mutatja be Moingt Jézust, az eszkatológikus prófétát.<sup>7</sup>

Ez a dokumentum Márk evangéliuma előtti, 50–60 között keletkezett. Független hitelességét Tamás evangéliuma alapján igyekeztek bizonyítani. Ez tanúsítaná a „nazarai ember történetét, aki Izrael prófétája volt, de nem a Messiás, a Krisztus vagy Isten Fia”, teljesen tiszta (mentes) mindenfajta krisztológiától, nem beszél sem a megváltó halálról, sem a feltámadásról. Ez a legősibb kifejezése lenne a zsidó-keresztény közösség hitének, „Krisztus nélkül, Egyház nélkül” (183).<sup>8</sup>

Moingt így folytatja: „Sok kritikus szerint e dokumentum igazában nem egy hiteles független szöveg kiadása, nincs egyetlen kézírata, hanem *rekonstrukció* két hiteles evangéliumi szövegből vett elemekből, Máté és Lukács közösségeiben született: mindkettő saját céljának megfelelően merített belőle (183 és 201). A következőkben Moingt a *Q* alapján rajzolja meg az eszkatológikus próféta *alakját* (184–189), majd *üzenetét* (189–194), hogy a lehető legközelebről láthassuk a *történeti* Jézus személyét, aki az Isten uralma reménységét hirdeti, amely hamarosan eljön. (Minderről szerzőnk majd bővebben értekezik könyve második, krisztológiai részében – 188.) A *Q* alapján Jézus szavainak/mondásainak (*logia*) összefüggő láncolata jól mutatja,

---

<sup>7</sup> A dokumentum kritikai kiadása megjelent 2000-ben; ennek fordítása *L'évangile inconnu* (Az ismeretlen evangélium) alcímmel F. Amsler munkája, Genève, Fides et Labor, 2001. – Vö. még Daniel Marguerat tanulmányát in *La source des paroles de Jésus (Q)*, Genève, Labor et Fides (Le Monde de la Bible 62), 2008. – Az ismertetésben Moingt főleg Margueret-ra és John P. Meier monográfiájára hivatkozik: *Un certain juif: Jésus, I*, trad. Fr., Cerf, Paris, 2004.

<sup>8</sup> John P. Meier, *Un certain juif: Jésus, I*, 42, 61–64.

hogy Jézusnak világos tudata volt arról, hogy *Isten küldöttje*, hogy megerősítse országa eljövételét, amelyet a próféták hirdettek, vagyis *tudatában volt messiási hívásának*, még ha nem adta is magának a „messiás” címet. Hirdeti a vég eljövételét, mint az apokaliptikusok, de tőlük eltérően anélkül, hogy azt részletesen leírna, csak a próféták szigorúságával figyelmezteti hallgatóit az eljövételre. Az „ismeretlen evangéliumnak” ez a portréja tökéletesen azonosítható mint sajátosan történeti. De még titokzatos marad az, hogy Jézus maga milyen szerepet szán magának e történetben, nevezetesen homályban marad Istenhez való különleges viszonya. (192)

Az is meglepő, hogy a *Forrás/Q nem beszél sem Jézus szenvedéséről, haláláról, sem feltámadásáról*, a jelenésekről, egyedül azt hirdeti, hogy megtörténik Izrael restaurálása az Ország eljövételével (193–194). Ezt a kérdést a *Q* további elemzésével még alaposan megvizsgálja szerzőnk (194–200), bőven hivatkozva Meier művére, és megállapítja: a *Forrás* sokkal többet mond Jézusról, mintsem az első olvasásra tűnik, *az a történelmi alak, amely kirajzolódik, egyáltalán nem mond ellent a szinoptikus evangéliumokénak*. (198) Egyik fő jellemzője a zsidó-keresztény közösség hitét tükröző dokumentumnak, az „ismeretlen evangélium”-nak, hogy *nem „dogmatizált” sem Jézus személye, sem tanítása*. (200) – Megjegyzem: szerzőnkénél mindig fontos szempont lesz, amikor az őskeresztény hit genezisét értelmezi az Újszövetségben, hogy miképpen alakulnak ki a dogmák.

*Következtetésként* Moingt idézi Daniel Marguerat szakértőt: „Kétségtelen, hogy a *Q* tanulmányozása lehetővé teszi, hogy visszamenjünk a kereszténység első formájának megismeréséhez. De e közösség sajátos hite már húsvéti hit, vagyis olyan hit, amely győzve túljutott a mester halálának botránján; Jézus alakjának értelmezését nyújtja, de nem egy feltételezett, nem dogmatikus »igazi Jézust«. Jézus szavainak összegyűjtése a *Q*-ban emlékezés munkája, *értelmező emlékezésé*: lehetővé teszi a születő kereszténységről alkotott sajátos ismeretünket, de nem azt, hogy közvetítés nélkül eljussunk a Názáreti ember fantazmájához.” (200)<sup>9</sup>

Moingt innen továbbindulva újraelemzi a *kanonikus evangéliumokat*, amelyek szintén *emlékező értelmezések*, de Jézus történetét közvetítették, majd azt, hogy az ősegyház hite az értelmezéssel, a feltámadás után hogyan fejlődött a történeti Jézustól a hit Jézus Krisztusáig (207kk).

„A keresztény hit kezdeti történetének újraolvasása kiváló lecke számunkra: a *Q* hagyományának Jézusa az igazi történeti Jézus; ettől korábbra visszamenni már nem lehet, ez jól beilleszkedik népe és kora vallási kultúrájába. Tanítványai úgy hittek benne, mint aki megnyitja az Ország és Isten igazi megismerésének kapuját. Az evangéliumi hagyomány Jézusa ugyanaz, mint a történelemé és a keresztény hité.” (208) De ismét megjegyzendő, hogy a *Q* nem beszél Jézus haláláról és feltámadásáról.

Moingt ezután Jézus szenvedését, halálát és feltámadást elemzi az evangéliumok alapján, majd (239–277) azt világítja meg, hogy az Ősegyház, az apostoli igehirdetés

---

<sup>9</sup> Daniel Marguerat, *La source des paroles de Jésus (Q)*, 49.

*miként vallotta Jézust Krisztusnak, Úrnak és Üdvözítőnek.* Itt is gyakran hivatkozik *egzegétákra*, főleg Meierre. Korábbi krisztológiai műveiben ezt kevésbé tette.

Ezt az utolsó szakaszt (210–295) nem részletezem, mert ezt az „átmenetet” a *történelmi Jézustól a hit Krisztusáig* újra elemzem a II., a krisztológiai részben, a *modern kritikus és* „újraolvasásában”, amikor a keresztény hit geneziséát áttekintem a kezdetektől napjainkig.

Csak az értelmezés *összefoglalását* idézem, amely átvezet a II. részhez.

Miután hivatkozott Pál athéni, areopaguszi beszédére (ApCsel 17,127–128: az Apostol a teremtő Isten mindenütt való jelenlétét hirdeti görög bölcsek alapján, és végül hallgatói, Krisztus feltámadása hallatára otthagyják), Moingt így folytatja: „De a hit Krisztus feltámadásban feltételezi az Isten közelségének eszméjét: a legfőbb Létező az élet osztója oly jóindulatú az emberek iránt. Feltételezi az Atya közelségét, aki Krisztusban jött el, aki »leereszkedett a halálra, mégpedig a kereszthalálra« (Fil 2). Isten megosztja velünk javait, ez nagy és szép gondolat, amelyet általa ihletve megalapozottan hiszünk. Feltételezi, hogy megosztja nyomorúságos életünket, hogy kitarja az ő legbensőbb életét: ez az eszme csakis az Isten kinyilatkoztatásából jöhet. Az üdvösség, amelyet a keresztény kap és vár Istentől: egy üdvözítő Isten eljövetele hozzá, aki bevezeti őt legbensőbb életébe. A történelmi jövőben eljövendő üdvösség reménye virtuálisan már jelen van: ez a hit abban, hogy Isten eljött a múlt egy pillanatában, történelmünk egy emberében. Az emberiség üdvösségének keresése elvezetett bennünket e megállapításhoz: az az Isten, aki eljött Jézusban, azonos azzal az emberrel, aki őt befogadta értünk.” (295) Figyeljük meg Moingt szóhasználatát: az *Atya* leereszkedett, *Isten* eljött... Ezzel jelezni akarja a *megtestesülés és a Szentháromság titkának sajátos, a dogmától eltérő őskeresztény értelmezését*, amelyet következőkben bőven magyaráz, számos ismétlésbe bocsátkozva.

### *Krisztus kinyilatkoztatásától a mai keresztények hitéig*

J. Moingt könyve II. részében elkezd az újszövetségi kinyilatkoztatás – az evangéliumok és a páli levelek *kritikus újraolvasását: a mai történelmi-kritikai módszer* alkalmazásával, mindig szemmel tartva a nem hívő történészeket és írástértelmezőket is, akikhez részben csatlakozik. Moingt azt a „*kritikus hitét*” akarja igazolni, hogy az első századok során a történelmi Jézus alakja elszakad a judaizmustól és az őskeresztény igehirdetéstől, részben a hellenizmus befolyására és az eretnkségekkel folytatott vitáknak köszönhetően kialakul a dogmatikus hit, majd pedig a modern korig „elmeszesedik” a „dogmatikus” keresztény gondolkodás.

Maga kiemeli, hogy először fokozottabban támaszkodik a történelemre (a Jézus korabeli judaizmust alaposabban feltáró művekre), valamint az új egzegézis jeles szerzőire, főleg azokra, akik elgondolását alátámaszthatják, például a *preegzisztencia értelmezésében* (379,400–428, 433kk.) Maga bevallja, hogy *opcióval* él (405): például a János-prolóógus (*Logos* jelentése) eltérő értelmezései közül *azt választja*, amelyik

görög eredetet vall, míg mások inkább a héber *dabart* (teremtő szót) és az ószövetségi Sophiát (Bölcsességet) jelölik meg eredetnek.

Moingt tehát ismételtén magyarázza gondolatmenetét, a fejtegetés szerkezetét (299–302). Miként könyve elején jelezte: végigveszi az Apostoli (egyházi) Hitvallás ágazatait (3. és 4. fejezet). De ez nem lesz a Krédó egyszerű magyarázata, hanem inkább az *Atya és a Fiu* viszonyának, valamint a *Szentlélek és az Egyház* viszonyának *kritikus elemzése*. Az első viszonyt megkérdőjelezi a mai egzegéták, akik ragaszkodnak ahhoz a jogukhoz, hogy *Jézusról emberi története kerete és korlátai között beszéljenek*, és *nem kizárólag* egy égi eredet normatív szempontjából, amelyet szentírási szövegek jeleznek, és a dogma vallja.

A második vonatkozás/viszony (*Szentlélek–Egyház*) megkérdőjelezése onnan ered, hogy a történelemtudományok vitatják az isteni tekintélyt vindikáló egyházi intézmény mivoltát, és hogy Isten hívő népe sokszor panaszkodik az egyházi autoritarizmus (tekintélyelvűség) ellen, és a felelős szabadság gyakorlásának lehetőségét követeli az egyházi életben, amikor tanúságot akar tenni a hitetlen világ előtt.

Moingt már itt jelzi, hogy e második kérdéskört könyve készülő *II. kötetében fejti ki* egyszerűbb, közérthetőbb nyelven.

A II. rész 3. fejezete tehát áttekinti a hagyomány fejlődését, történetét az Írásoktól (ismét hivatkozás a *Q*-ra!) az egyházatyákon át a Niceai (325) és a Konstantinápolyi (381) zsinatok Hitvallásáig (dogmáiig), majd visszahajol a négy evangéliumhoz, és a *preegzisztenciára* vonatkozó kijelentéseit vizsgálja a történeti és kritikus ész fényénél. A II/1/3. részben Moingt összegezi a krisztusi kinyilatkoztatást – egybevetve az Egyház hitét és a saját kritikus hitét, elvégzi a dogmák sajátos „demitizálását”. Ez nem a Bultmann-féle mítosztalanítás, hanem a mitikus elemek újraértelmezése P. Ricœur nyomán.

Mínt hogy ebben az ismertetésben itt lehetetlen ismét végigjárni (300 oldalon) Moingt keresésének, érvelésének tekervényes útját – ráadásul, mint már jeleztem, sok visszautalás van előző elemzéseire, valamint korábbi munkáira –, csak néhány mozzanatot emelek ki, és az elemzések végkövetkeztetéseit ismertetem.

Hogy elkerülje a félreértéseket, Joseph Moingt SJ maga ismételtén megmagyarázza („apologetikus” ?) szándékát, „*a történeti és kritikus ész olvasatát*”: „A teológus, aki be akarja mutatni Krisztust kortársainak, hívőknek és hitetleneknek, köteles számolni az Egyház, a kinyilatkoztatás hordozója tanításával, de nem elégedhet meg prédikációja közvetítésével, hanem számolnia kell a mentalitásokkal is, amelyek feltételei üzenete befogadásának. Jézus a múlt embere, a történelemhez tartozik; a történelemtudományokon képzett szellemek számára el kell helyezni őt múltjában és azonosítani a történelmi tanúságtételek által, amelyek abból a múltból származnak, és nem későbbi mesészerű elbeszélések. Bármilyen időszakban a Jézusban való hit nem vonatkozik Krisztus »metafizikai identitására« – tehát, hogy ő Isten egyetlen és örök Fia –, hanem folytonosan visszautal történelmi identitására, amint ezt az Apostoli Hitvallás második ágazata tanúsítja, mert ez írja körül az üdvösség eseményét, amely keresztségi hit alapja.” (370)



Moingt megmutatja a kinyilatkoztatás első – az Egyház hite szerinti – olvasatból az átmenetet „a történelmi és kritikus ész” olvasatához, *hangsúlyozza, hogy ezt a szándékot/törekvést helyesen kell érteni* (371): „Ez az átmenet nem jelenti azt a szándékot, hogy el akarja hagyni, vagy kétségbe vonni az elsőt – kivéve, hogy verifikálja a forrást, amelyre hivatkozik –, hanem még igazabbnak mutatni mai megértési lehetőségeink szemében. Az a terv, hogy hagyjuk, hogy az ész vezesse ezt az újabb kutatást, nem jelenti azt sem, hogy félretesszük a hitet, mert egyszerűen arról van szó, hogy működésbe léptetjük az Írások megértését, amelyekhez a hit megnyitja az utat, segítve bennünket úgy, hogy rendelkezésünkre bocsátja a forrásokat a »filológiai-történeti munka« által. Nem lépünk hátra Jézus feltámadásának hirdetése elé, amely helyettesíthetetlen alap személyének megértéséhez.” (371 – *kiemelés tőlem, Sz. F.*)

Következik (373kk) a kanonikus evangéliumok kritikus újraolvasása. A legősibb Márk: itt mindjárt visszautal korábbi elemzéseire (182kk, 210kk, 310–316), új most Camille Focant egzegéta Márk-elemzésének követése: „narratív struktúra”. Itt Moingt kitér Jézus csodáinak értelmezésére: e jelek történetiségét megkérdőjelezi a mai haladó egzegétákkal, különösen is az ún. „természeti csodákét” (378). Márk elemzése végén így következtet: „Márk olvasata nem okoz más meglepetést, mint hogy elismeri Isten Fiát a megalázott és szenvedő emberben. Jézus nemcsak feltámadása által vált Isten Fiává: e feltámadás megértette, hogy az volt már megkeresztelkedése óta, ez pedig nem határ, hanem megerősítése annak, hogy Isten már szeretett Fiának tartotta.” És itt meglepő mondat következik: „Jézus istenfiúsága nem tételez fel semmi örök isteni eredetet, és nem vesz el semmit emberi állapotából; ez lényegében olyan intimitásban áll, amely az Atya oldaláról a szeretetből és Szentlelke kommunikációjából ered, Jézus oldaláról pedig a teljes bizalom és az Atya gondolatával/akarataival való tökéletes azonosulás. Itt felismerjük a Húsvét utáni apostoli prédikációt, és a Pál által hirdetett Kereszt visszhangját, de semmi nem utal Jézus „preegzisztenciájának” eszméjére, amely alapjául szolgálna a niceai dogmának.” (379)

Itt csak annyit: számos egzegéta nem ért egyet ezzel a „dogmatikus” értelmezéssel. *Máté és Lukács* újraértelmezésében (380–396) Moingt néhány neves mai egzegéta véleményét ismerteti vagy követi: Daniel Marguerat, Michel Quesnel, Xavier Léon-Dufour SJ, Augustin George, Raymond E. Brown, Charles Perrot, André Malet. J-N. Aletti SJ, John P. Meier...

Itt csak Maté és Lukács első két fejezetéről teszek pár megjegyzést: mert *Jézus szűzi fogantatása és a gyermekesség evangéliuma* csak e két szinoptikusnál szerepel. (385–396) Moingt itt lényegében Brown és az ő vonalát követő újabb egzegéták nézetét fogadja el, akik e fejezetek értelmezésében a zsidó *Midrás* és a *Haggada* rabbinikus bibliaértelmezésre utalnak.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> *Midrás* (héber a 'deras' gyökből, 'tanulmányozás', 'nyomozás'), a zsidó bibliaegzegetika eredeti, ókori formája s az ezt felölelő rendkívül kiterjedt Midrás-irodalom elnevezése. A Midrás kifejezés legrégebben a 2Krn 13,22 és 24,27-ben fordul elő. A Midrás már az igen régi korban is, ellentétben a szó szerinti interpretációt jelölő pesattal, a betű szerinti értelmén túl a Szentírás szellemébe behatoló egzegézist jelölte, azt, amely a szöveget minden oldalról megvilágítani kívánta. A rabbik moralizáló bibliaegzegézisét már az ókorban megkülönböztették a

Vagyis nem szószerinti, hanem szimbolikus vagy allegorikus, spirituális értelmezés, nem „történeti”, hanem az ószövetségi csodás születésekhez hasonló elbeszélésekről van szó. Moingt összefoglalása így hangzik: „E kutatások eredménye nagy vonásokban így foglalható össze: Az Újszövetség számos történésze és egzegétája, protestáns oldalról Harnackot és Bultmant követve elveti mint legendát a Jézus szűzi fogantatásáról szóló elbeszéléseket. Katolikus részről többen vannak, akik több-kevesebb fenntartással vagy teljesen elfogadják, hogy ezek az elbeszélések palesztin földön születtek, sajátosan keresztény hagyományokból: csak a bibliai csodás születések befolyására, így tehát nincs komolyabb okunk elvetni Jézus csodás fogantatását.” (390–391)

Moingt még egybeveti Brown és P. Meier értelmezését (Meier egyébként Brown értelmezését követi, akinek tanítványa volt); majd megjegyzi, hogy ő mint teológus nem felhatalmazott arra, hogy eldöntse a történészek és az egzegéták vitáját. Igaz, hogy az Egyház döntött. De mi a hihetősége egy valósnak állított ténynek, ha kiesik a történész kontrollja alól, és így miért ne tekintse tiszta legendának? Az Egyház a II. század óta úgy értelmezte Máté és Lukács első fejezeteit, hogy ott Isten öröktől fogva született (preegzisztens) Fia (János 1,14 értelmében) szűzi fogantatásáról (megtestesülés) van szó. Moingt már itt (393) jelzi, hogy később (428k. és 557) visszatér e kérdés alapos megvitására.

Következik (396kk) *János evangéliumának* elemzése: *Jézus, a megtestesült Ige, Isten Fia*. Nem követjük most a János-evangélium sajátos egzegézisét. Moingt Wright Logosz-értelmezésére hivatkozik, aki szerint a prológus az egész evangéliumértelmezésének kulcsa. Jelentős ezeken az oldalakon Jézus *istenfiúi öntudatának* magyarázata, amely teljesen az Atyától kapott küldetéssel azonos. Az evangélium többi kijelentéseivel egybeveti Jn 1,14-et. (399) A „Fiú” név Jézus öntudatában az Atyával való egészen sajátos intimitást/függőséget jelent, mert nem akarja egyenlővé tenni magát az Atyával (vö. 5,18); mert „az Atya nagyobb nálam” (14,28); akarja jelezni az Atyától kapott küldetést és az Atya iránti szeretetét (15,10). De nincs szó metafizikai spekulációról, dogmatikai értelmezésről, mint a IV. és V. században.

„Az Emberfia név, amelyet Jézus önmagának ad, szintén szimbolikus értelemben veendő, nem teológiai, sem dogmatikus jelentésben, miként a Prológusban szereplő kijelentés: „*a Szó/Ige testté lett*”, jelenti „*Jézus valóságos, bár rendkívüli emberségét*”. „Nem kell tehát a preegzisztenciát keresni, amikor Jézus az égből leszállott Emberfiáról beszél, vagy amikor a zsidókkal vitatkozva így következtet: „Mielőtt Ábrahám volt, én vagyok” (Jn8,14–58), vagy amikor arra kéri az Atyát, hogy dicsőítse meg azzal a dicsőséggel, amely övé volt nála, mielőtt a világ lett (17,5).” (399 – *kiemelés tőlem, Sz. F.*)

Miután hosszan idézte Wright elemzését (többek között a híres *ego eimi* állításokat), Moingt így következtet: „Ezek a versek semmi mást nem fejeznek ki, mint a kölcsönös intimitást Jézus és Isten között”. (400) De azt is megjegyzi, hogy sok mai

---

tulajdonképpen törvényt magyarázattól; az előbbi M. Haggada, az utóbbi M. Halacha néven ismeretes. (*Magyar Zsidó Lexikon*)

történész nem ért egyet Wright János-értelmezésével (402), különösen is azzal, hogy elveti a *Logosz* görög eredetét, helyette a héber *dabar* mellett köt ki. Moingt, bár lényegében követi Wright értelmezését, a *Logosz* görög eredet mellett dönt. De nem fogadja el Harnack és Bultmann túlzott nézetét a hellenizálásról a dogmafejlődésen. Kiemeli, hogy nézeteiket módosítani kell, tekintettel az újabb történeti és egzegétikai kutatásokra, amelyek alaposabb képet nyújtanak a Jézus korabeli Palesztináról és a judaizmus kultúrájáról, az ószövetségi hagyomány befolyásáról az első századokban. (402–405) A késői judaizmusban az isteni Sophia/Bölcsesség, miként a Szó, Szellem, Hatalom, Dicsőség megszemélyesítettek, kétségkívül ez hatott a János-prolóógus értelmezéseire. (406–409)

### *Mítosz az örökkévalóság és az idő között*

*Krisztus preegzisztenciájának eszméje a háromságos, megtestesült és üdvözítő Istenbe vetett hit alapjaként mutatkozik, ez a tény jelzi a kérdés fontosságát.*

Moingt hivatkozik arra, hogy a kérdést tárgyalta már *Isten, aki az emberhez jön* című műve II. kötetében (428, 1. jegyzet, II/1, 25), amikor a „felülről jövő” krisztológiával ellentétben a *preegzisztenciát* mint *proegzisztenciát* mutatta be, mint utat a háromság felé.<sup>11</sup> Most részben megismétli akkori fejtegetéseit. De új könyvének eddig megtett útja, keresése után különböző modern problematika keretében tárgyalja a kérdést, amely módosítja a Szentháromság dogmájának értelmezését. Látjuk mindjárt, hogyan radikalizálja korábbi felfogását.

Moingt előbb megmagyarázza – főleg Paul Ricœur hívő protestáns filozófust követve –, mi is az értelme a „mítosznak” a Bibliában, hogy az ószövetségi prófétai és bölcsességi könyvek fontos szerepet tulajdonítanak a teremtésnek, és az üdvtörténetet a mítoszokhoz hasonló elbeszélésekben („*organisation narrative parente du mythe*”) mondják el. A mítosznak itt közös a határa az eszkatológiával, egyfajta prófécia a történelmen kívül, hirdelve a történelem végének eljövételét. A hívő tehát a bibliai mítoszon keresztül kaphatja az isteni Szó kinyilatkoztatását. „Ez a Szó az idők kezdetétől értelmet ad a történelemnek, olyan Szó, amelyet a hívő az üdvösség üzeneteként fogad a teremtő Istenbe vetett hittel, olyan Szó kinyilatkoztatása, amely a teremtő akarata szerint a vég felé tart, és amely a történelem sikeres kimenetelét alapozza meg. Azt mondhatjuk, hogy a bibliai pátriárkák vagy a zsidó nép történetének elbeszélései nem valóban megtörtént események történetei, hanem annak az értelemnek kinyilatkoztatásai, amelyet Isten belenyomott a távoli múltba, hogy előkészítse azt, aminek jönnie kellett, Országának (Uralmának) eljövételét. A zsidóság múltjának mitológiai elbeszéléseiben a pogány emberiség egész vallásos múltja »meg van mentve« (*»sawé«*): aki befogadja Isten Szavát, azt felemeli Izrael reménysége, és kapcsolódik az üdvösségtörténethez, amelyet a teremtő lendület Jézusban való beteljesedéséhez vezet.” (430)

---

<sup>11</sup> Vö. Szabó Ferenc SJ, *Út* 395–399.

*Jézus ugyanis hitelesíti ezt a reménységet, amikor hirdeti Isten Országát: ezt a hozzá eljutó előző apokaliptikus hagyományból veszi – átveszi mint örökséget, amelyet Isten szán a küldetésnek, amellyel megbízza. Értelmet ad a teremtés és az üdvösség régi mítoszainak, hirdetve az utolsó mítoszt, az eljövendő Országot. Mítosz, mert ez a hirdetés a Dániel (7,13) által látomásának szétfolyó égi alakja, az Emberfia jele alatt történik, amely ország nem jött el az időben oda, ahol várták. „Jézus preegzisztenciája már mitikus vonásokat ölt ama tény folytán, hogy beiktatódik az üdvösségtörténetbe, amelynek értelme az, hogy összekapcsolja a kezdetet az idők végével, a rejtőző Istentől vezetve az egek magasságában, és ama ténynél fogva is, hogy Jézus úgy mutatkozik be, mint Isten utolsó Küldöttje, akit a próféták előre hirdettek, akit úgy vártak, mint Izrael valamennyi igazának Üdvözítőjét, aki azért jött a világra, hogy megörökölje és örökkévalóvá tegye Dávid királyságának trónját. Jézus belép a mítoszbba, felvéve Krisztus nevét: ez nem vesz el semmit története valóságából, hanem mindörökre állandóságot, kezdetet és véget ad neki. Úgy tűnik: Jézus »preegzisztenciáját« implikálja krisztusi előtörténete (»préhistoire christique«) – de milyen értelemben?» (431)*

Moingt korábban, az evangéliumokat elemezve (406–407 és 411–412) már megjegyezte (Wright nyomán), hogy a „*preegzisztencia fogalma ellentmondásos: contradictio interminis*”. Mi az értelme annak, hogy valaki hosszú ideje létezett már, mielőtt megszületett volna? A szerző ott az ószövetségi bölcsességirodalomra hivatkozott (Péld, 22–31; Bölcs 2,13; 7,25–26; 10,1 és 10). A kései judaizmus szerzői „megszemélyesítették” a Bölcsességet és több teológiai fogalmat –: Szó, Szellem, Akarat, Hatalom, Dicsőség –, anélkül, hogy azokat a szó szoros értelmében személynek (hiposztázisnak) vették volna, hanem úgy fogták fel őket, mint az isteni Lény hatalmát, energiáit, tevékenységét a világban, hogy teljesítsék akaratát. A nőnemű *Sophia* (az Ószövetségben és Philónnál), közel áll a hímnemű *Logosz*hoz (Isten elsőszülött Fia). Több szakember szerint ez a bölcsességirodalom befolyásolhatta a legősibb evangéliumi krisztológiát, amely kifejeződik a *Q* (Forrás) híres, jánosi csengésű *logion*jában: „Áldalak téged, Atyám...” („*Hymnus iubilationis*”: Mt 11,25–27 és Lk 10,21–22.)

Létezett tehát a „*Bölcsesség mítoszának*” hosszú hagyománya – állítja a történész (John S. Kloppenborg) –, amely lehetővé tette az első keresztény szerzőknek, hogy átvegyék a bölcsességirodalom nyelvezetét, és azt átalakítva Jézusra alkalmazzák, *hogy ő foglalja el a kinyilatkoztatás egyetlen közvetítőjének a helyét*. Ez a hagyomány, társulva az Emberfia látomásához, lehetővé tette hiteles Bölcsesség-krisztológia kialakulását a későbbi keresztény hagyományban, ahol Jézus úgy jelenik meg, mint öröktől fogva létező és teremtő Logosz (Jn 1,1–18), mint „kép más” és az egész teremtés elsőszülöttje (Kol 1,15). „És ez a hagyomány, a judaizmus keveredett a hellenizmus gondolkodásával, továbbadta a preegzisztencia eszméjét: egy isteni lény, aki Isten szájából származik, de minden előtt teremtett, akár mint Bölcsesség, akár mint Messiás, Emberfia, ember, várva Isten mellett a pillanatot, hogy a földre küldessék, hasonlóan a Dániel víziójában megjelenő alakhoz, aki egyszer ember, másszor angyali lény (Dán 8,15–16; 9,21).

Nehéz tehát elgondolni, hogy *János evangéliuma és prólógusa* mentes maradt a bölcsességi áramlattól, amely áthaladt az első keresztény hagyományokon, és így »tiszta« megőrizte volna a preegzisztencia eszméjét, amint ezt C. W. Wright állítja.” (A megtestesülésről szóló fontos *Prólógus* elemzésére később hosszan visszatér: 541–552.)

Moingt most hangsúlyozza: „Én nem egyedül Krisztus preegzisztenciájáról beszélek – az Istentől öröktől fogva nemzett Fiú metafizikai és dogmatikai értelmében –, hanem egy emberi lényéről, aki az idő kezdetén teremtett, és felruházott Isten Bölcsességével, Szavával, Hatalmával. Megengedem, hogy ez ellentmondásos és mitikus, de különböző fokokban ez élt azoknak a gondolatában, akik várták a Messiást, és feltételezhetjük, hogy azok szellemében is, akik Jézusban ismerték fel a Messiást.” (408)

Szerzőnk rögtön emlékeztet a dogma (látszólagos ?) ellentmondására: „A dogma mást mond: Jézus öröktől fogva létezett Istenben, mint lényegéből nemzett Fiú, mielőtt emberként megszületett volna Máriától, és az ember-Jézus lett volna. De ebben az állításban jogtalanul helyettesítenek egy alanyt egy másikkal: nem Jézus létezett önmaga előtt egy másik időben és másik formában, hanem egy másik személy, Isten egyszülött Fia, akiről azt állítják, hogy azelőtt létezett, mielőtt egy asszonytól megszületett volna; honnan veszik e személynek létezését, akinek eredete nem tartozik a mi történelmünkhöz?” (431)

Joseph Moingt SJ a preegzisztenciáról szóló viták ismertetésekor és megrostálásakor főleg Karl-Josef Kuschel német egzegéta összegzését követi.<sup>12</sup>

A részletekben sok az ismétlés, amikor megvitatja a fontosabb újszövetségi szövegeket: Szent Pál (Ef 1; Kol 1; Fil 2; Szent János). Különleges fontosságot tulajdonít a Római levélnek (1, 3–4; 5,17–20 és 8,14–17 és 29–39), ahol a *háromság*, *megtestesülés* és *megváltás* eszméje keveredik a *predestinációval* Krisztusban (448–451). Moingt szerint Pál a Római levél elején kifejezetten kizárja Krisztus örök preegzisztenciáját: „...*Fiáról, Jézus Krisztusról, a mi Urunkról, aki testileg Dávid nemzetségéből született, de akit a szentség Lelke, a halálból való föltámadása által Isten hatalmas Fiául rendelt...*” Korábban (5,17–20) Pál a Krisztus által hozott megigazulásról beszélt, majd a 8. fejezetben (8,29–39) a keresztények Lélekben való életéről: akik megkapták Krisztus Lelkét, Isten fogadott gyermekei lettek, Krisztus társörökösei, reménykedve várják, hogy részesednek Krisztus dicsőségében, a feltámadásban. *Isten szeretetét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy Fiát halálra adta értünk.* Ez a hit alapja reménységünknek. A reménység itt emlékeztet az Efezusi levél kezdő himnuszára: *predestinációnkra* Krisztusban: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra is rendelt, hogy hasonlók legyenek Fia képmásához, s így elsőszülött legyen sok testvér között.”

Moingt tehát *predestinációként* gondolja el Jézus *preegzisztenciáját* és a miénket is Isten gondolatában (450): „mindkét esetben *intencionális preegzisztencia*, de egy lényeges különbséggel: a miénk bennefoglalt és passzív, Jézusé belefoglaló és előremutató:

---

<sup>12</sup> Angol fordítás alapján: *Born Before All Time, The dispute over Christ's origine*, Crossroad, New York, 1992.

tévedhetetlenül irányítja a világ sorsát a kezdettől fogva, elindítja az üdvösségtörténetet, élén Jézus sorsával, és így *preegzisztencia* lesz a világ folyásában.” Moingt, miután a *preegzisztenciát* összekapcsolta (azonosította) a *predesztinációval*, a *Szentháromság* misztériumát közelíti meg (452kk): az immanens és az üdvösségtörténetben megnyilatkozó háromságot. Bár ezt már megtette korábbi műveiben is,<sup>13</sup> most mégis megismétli a dogma kialakulását, amelyben fontos szerepet játszott a *preegzisztencia* gondolata. Ez alkalommal főleg ennek *szótériológiai* (megváltástani) oldalát domborítja ki, mert ebben a *Szentlélek* is szerepet játszik. (A Szentlélekről majd könyve készülő II. kötetében értekezük.)

Az újszövetségi írásokat elemezve szerzőnk megjegyzi (457–458): az Egyház Konstantinápolyi Hitvallása hivatkozik Kol 1,15-re: „Krisztus minden teremtmény elsősülöttje.” A háromság fogalmának kialakulásában – jóllehet emlékeztet a keresetségi hitre – számolni kell a pogány (görög és római) mitológia befolyásával is. (Zeusz: mindenható Atya.) Az egyházatyák a monoteizmust védő zsidókkal vitatkozva magyarázták, hogy nem *tri-teizmusról* van szó, nem három Istent hiszünk. Moingt hangsúlyozza: a *Krisztusban adott kinyilatkoztatás középpontjában a Pál által hirdetett Kereszt botránya áll.* (1Kor 1,18–25) Itt gondolunk Jüngel és Moltmann befolyására, a „*keresztre feszített Isten*” teológiájára, akikre Moingt korábbi műveiben hivatkozott.

Tehát a dogmafejlődésben átmenet van a „mindenható Atyától” az „emberszerető Istenhez” (*filantropia*). Ezért, mielőtt felemelkednénk az isteni lény metafizikai szemléléséhez, meg kell vizsgálnunk Krisztus *intencionális preegzisztenciáját* Isten gondolatában, amennyiben Elsősülött a teremtmények között és Elsősülött a halottak közül, megdicsőült a Lélek által és ezért a Lélek adományozója. *Így teljesen megváltozik látásmódunk, elgondolásunk Istennek a világhoz és az emberekhez való viszonyáról.* „Csak miután elemeztük Isten, Jézus Istene új eszméjét, csak azután próbálhatjuk meg azt Háromságba »lefordítani«, átmenni abból a tényből, ami Isten *számunkra*, az *önmagában* létezőhöz.” (463–464)

„Amikor fejtegetésünk *mostani stádiumában* Istennek Jézusban való jelenlétéről beszélünk, ezt nem a megtestesülés módjára gondoljuk el, amint azt a dogma definiálta (meghatározta), hanem *azt az egyedülálló viszonyt értjük, amely Isten és Jézus között fennáll:* Isten Jézusban és általa üdvösségszerző viszonyba lép velünk, és így őt mint embert megteszi „az Isten és az emberek közötti egyetlen közvetítőnek” (1Tim 2,5).” (465 – *kiemelés tőlem* – Sz. F.)

„Krisztus *intencionális preegzisztenciája* Istenben kötelez bennünket, hogy higgyük: Isten öröktől fogva és valóságosan létezik önmagában, ahogy kinyilatkoztatta önmagát Jézusban, akiben valóban jelen volt. És itt eljutunk az isteni lény olyan eszméjéhez, amely egészen más, mint a vallások és filozófusok Istene, egészen más ontológiai síkon, és nem csupán magatartása szerint: az *»értünk-levő-Isten*« eszméje ez, olyan erős értelemben, hogy Isten predesztinált bennünket, hogy gyermekei legyünk Jézusban (vö. Róm 8,29–39). (...) Ez az *»értünk*« Isten létéhez tartozik, ez Isten öröktől fogva való hozzánk rendeltetése, és benne a mi predesztinációnk.” (466)

---

<sup>13</sup> Vö. Szabó Ferenc SJ, *Út* 393–395.

### *Isten háromsága mint szeretet-vonatkozás*

Moingt ezután (469kk) azt fejt ki, hogy *Isten háromsága szeretet-vonatkozás*. (1Jn 4,7–13; vö. Róm 8,9–17). A kinyilatkoztatott *üdvörténeti háromság az út Isten benső élete felé*. „Isten szeretet”, ez a kiindulópont az immanens Háromság felé, akinek ismerete nem lehet spekulatív, nem közvetlen, hanem reprezentatív. Szerzőnk tehát előbb (469–472) – a mai perszonalista filozófia szellemében – a szeretetet mint a másikkal való megnyílást, személyes vonatkozást elemzi, majd (472kk) az evangéliumok alapján az *Atya és a Fiu* sajátos, egyedülálló viszonyát, végül (475kk) a Szentlélek kinyilatkoztatását foglalja össze, részben követve Szent Ágostont (*De Trinitate*, XV, 36). Megállapítja: „a szentháromság-teológia legfőbb problémája nyilvánvalóan az *egység és a szám összeegyeztetése*, mivelhogy Isten háromságos létét félreérthetjük, még ha szeretetközösségként fogjuk is fel: szakadás van az egységen, amikor ezt számszerű egységként állítjuk, amikor ezt valljuk: egyetlen Isten létezik. Több mai teológus érzi, hogy a monoteizmus hite sebet kapott a háromság eszméjétől, a középkori teológia szép erőfeszítései ellenére, amely megfogalmazta a „három hiposztázis” elméletét, amikor az önmagukban, alany nélkül fennálló relációkkal, vonatkozásokkal (*relationes subsistentes*) helyettesítették a filozófia által az egyedre alkalmazott, félreérthető »*persona*« (személy) fogalmat.” (478)

### *A Szeretet mint negativitás: a Szentlélek és a szám (475kk)*

A Bibliában a teremtés eszméje gyakran keveredik az üdvösségével. (MTörv 4,7; Mt 6,28–32; Róm 8,22–32). Moingt mikor Krisztus preegzisztenciájának „mítoszát” elemzi, kiemeli a két páli himnusz – Ef 1,9–11 és Kol 1,15–18 rokonságát (449–451): Pál meg volt győződve arról, mióta megkapta a kinyilatkoztatást, hogy Krisztus az Isten Fia, Isten öröktől fogva üdvösségünkre gondolt, kiterjesztette az emberekre Fia iránti szeretetét. (483) A teológusok, az istenségről alkotott filozófiai eszme alapján hosszú ideig visszautasították azt a gondolatot, hogy az immanens háromság vonatkozásban lehet a teremtménnyel, vagyis függhet tőle. Viszont a kinyilatkoztatás azt mondja, hogy Isten szerette a világot, és Fiát halálra adta érte, értünk (Róm 8,32), amit a világ gyengeségnek és esztelenségnek tart (1Kor 1,27).

### *Ez Krisztus predesztinációja az üdvösségre.*

Viszont – fűzi hozzá Moingt (483–484) – vannak olyan mai teológusok (itt nem nevezi meg őket, de a korábbi műveiben idézte Jüngelt és Montmant), akik szerencsésen azt állították, hogy a kereszt az örök Szentháromság szívébe van állítva. De vajon ez a nyelvezet érthető az észnek? Igaz, hogy nincs nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja azért, akit szeret (Jn 15,13). Ez a logikája az isteni tervnek – *a negativitás logikája* –, amely révén beíródott a keresztre feszített és feltámadt képe Isten gondolatába arra a helyre, amely a teremtés Elsőszülöttjének járt, előre megadva neki a teljes és végleges beteljesedés formáját, azét, aki az [mint feltámadott] a sok testvér közül, akik benne már elnyerték a fogadott fiúságot.” (484)

De hogyan állíthatjuk, hogy a teremtendő és üdvözítendő világ eszméje már előre jelen van Isten örök gondolatában mint az eljövendő Krisztus eszméje? És az eszmének „ki kellett jönnie” Istenből, hogy teremtsen és üdvözítsen, és ez – minthogy a semmire és a halálra utal – összeegyeztethetetlen a halhatatlan Isten eszméjével. Mondhatjuk-e komolyan, hogy Isten vállalja a kockázatot, hogy a teremtést elhatározva a halált is vállalja? Kivéve, ha öröktől fogva elhatározta, hogy Fiát halálra adja értünk, ahogy Pál állítja. (485)

Moingt ezután (487kk) – tovább követve a *negativitás logikáját* – a Szeretetet elemzi, amely Isten elidegenedése a teremtésben, továbbá a három „Személy” szerepét az üdvökonómiában, amikor Isten kinyilatkoztatja magát az embereknek, és belép történelmükbe.

*„Megtetesülés: történelem és történetiség”*

A 490. oldalon szerzőnk összefoglalja az eddig megtett utat: „Rekonstruáltuk a háromság fogalmát először az ökonómiai háromság alapján, amelyet kinyilatkoztatott Jézus feltámadása: ő újjászületett az Atya örök életére mint Fiú és mint a Szentlélekben újjászületett emberek, az új teremtés Elsőszülöttje, azután szóltunk Krisztus preegzisztenciájáról, akit Pál hirdetett mint az egész teremtés Elsőszülöttjét, akiben az Atya öröktől fogva predesztinálta az embereket, hogy fogadott gyermekei legyenek, Jézus vére és a megszentelő Lélek ajándéka révén. A preegzisztencia eszméje átvezetett bennünket az időben és térben megjelent ökonómiai háromságtól az immanens és örök háromsághoz, és lehetővé tette, hogy Istent egynek és háromságnak fogjuk fel, amennyiben önmagában létező [fennálló] *Szeretet (Amour subsistant)*, vagyis kommunikáció és vonatkozás, lendület a másik felé és elszakíthatatlan egységkötelék, Szeretet, mely nem csukódik be önmagára, hanem, amely Ökonómia lesz: az egészen különböző felé fordul, a lehetséges felé, amelyet létrehív, magához vonzva őt, hogy megajándékozza örök életével. És végül megértettük, hogy a Szeretet, amellyel Isten valóságos kapcsolatba lépett az emberekkel, *megvalósítva az istenfűtség tervét, amely nem más, mint Krisztus intencionális preegzisztenciája gondolatában*, hatékonyságot adva neki a világban a teremtő és kinyilatkoztató Szó formájában, aki Isten Képmását és Törvényét az emberek szívébe nyomja, és felkelti bennük a reménységet, hogy meglátják: Isten megalapítja Országát közöttük, és a végső beteljesedéshez viszi tervét Krisztusban.” (490 – *kiemelések tőlem, Sz. F.*)

Ezután következik (491kk) *Jézus születésének* elemzése Lukács és Máté evangéliuma szerint, tehát az Egyház által definiált megtetesülés: Isten örök Fia emberi születésének misztériuma, vagyis hogy Isten Jézusban „felveszi” emberi természetünket, elfogadva, hogy Mária megfoganja és világra hozza mint embert, Jézus fiát. „A misztérium itt egy történeti és természetes tény isteni igazsága, amelyet csak kinyilatkoztatás révén ismerhetünk meg, viszont a természetes tény, mint olyat, egy emberi születést érzékeinkkel, emberi eszünkkel észlelhetjük. De a misztériumot eszünkkel is konstruáljuk, amikor ez (az ész) a tapasztalatból



kiindulva egy kidolgozott ábrázolásban (*représentation*) igyekszik azt kifejezni: akkor azt gondoljuk, hogy Isten saját Fiát Máriának emberként kellett fogannia/szülnie, mert a születést úgy fogjuk fel, mint Kaput, amelyen minden lénynek át kell mennie, hogy megkapja sajátos természetét. De Isten Fia emberré válásának (*humanisation*) módja nem szükségszerűen kinyilatkoztatott, és másképp is fel lehet fogni: ez a probléma egyik adottsága. A másik: a különbség Isten Fia két születése között, az egyik örök, a másik az időben történik. A kettő egymásutánisága – egyik a teremtés előtt, a másik, követve »leszállását« a földre, egy meghatározott időpontban – nagyon világos a Niceai/Konstantinápolyi Kérdőben. *De egyáltalán nem az az Apostoli Hitvallásban*: »Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában és Jézus Krisztusban, egyszülött Fiában, aki fogantatott a Szentlélektől, született Szűz Máriától.« Ezt lehet úgy érteni, hogy Istennek (öröktől fogva) volt egy Fia, aki (azután) Máriától megszületett; de úgy is, hogy *Fiának fogadta őt*, aki szándéka szerint Máriától született. Sőt, ez utóbbi értelmezés biztosabb, mivel egyetlen újszövetségi szöveg sem nyilatkoztatja ki, hogy Isten az örökkévalóságban egy Fiat nemzett. Hasonlóképpen, amikor ezt olvassuk Szent Pálnál: »Amikor érkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és a törvény alattvalója lett« (Gal 4,4), azt gondoljuk szívesen, hogy Isten öröktől fogva maga mellett tartotta Fiát, mielőtt elküldte volna; de joggal azt is lehet gondolni, hogy *Isten Fiát fogadja őt*, aki a törvény alattvalója lett, és elküldi hozzánk, hogy kiszabadítsa azokat, akiket általa fiaivá akar fogadni. *Ez az értelmezés még kötelező is, ha emlékezzünk arra, hogy Szent Pál szerint (Róm 1,4) Isten Jézust csak feltámadása után, annak erejében rendelte hatalmas Fiának»* (491–492 – *kiemelés tőlem, S. F.*) Erre az utolsó állításra, a hegeli „retroaktivitás” eszméjének krisztológiai alkalmazására (Pannenberg befolyása) visszatérek a kritikai megjegyzésekben, most maradjunk a János-evangélium prologusánál.

Moingt kiemeli, hogy a háromságra utaló első, az »Atya egyetlen Fia« kifejezés *János evangéliumában kapcsolódik Jn 1,14-hez*: „És az Ige testté lett (vagy vált), és közöttünk lakozott. És mi szemléltük dicsőségét, amelyet Atyjától kap az Egyszülött (Monogénes) Fiú, aki telve volt kegyelemmel és igazsággal.” Ezért még egyszer (542kk) visszatér *Szent János prologusának* részletes elemzésére, sajátos értelmezésére, amint korábban megígérte. Mert a megtestesülés teológiájában alapvető ez az Újszövetségben egyedülálló szöveg, amelyről a századok során – az egyházatyáktól a középkoron át napjainkig – annyit eszmélődtek a teológusok. Az alapvető kérdés így hangzott: *quomodo Verbum caro factum est?* E kérdést így lehet érteni (ez már előre feltételezi a választ!): az Istentől öröktől fogva nemzett Fiú *milyen metafizikai (vagy fizikai?) folyamat révén* lett (vált) emberré, az ember Jézussá, anélkül, hogy Istenségén csorba esett volna? Különös módon ez a kérdés kioltja az összes többi, amelyeket fel lehetett volna vetni. Például ezt elsőnek: Vajon csak egy hely van a Bibliában, ahol ez a kettős megdöbbenő kinyilatkoztatás olvasható: Istennek Fia van, amit az ősi judaizmus nem ismert, és hogy ez a Fiú az ember Jézussá lett (vált), akiről az első keresztények hitték, hogy feltámadása után Isten Fia lett. Igaz, az atyák más szövegeket is felsorakoztattak a két Szövetségből, amelyek inkább csak alátámasztásul szolgáltak annak az értelemnek, amely a prologusnak adtak. Így

például Máté és Lukács elbeszélését Jézus születéséről úgy értelmezték, hogy az Ige alászállt Mária méhében, jóllehet a prólógus nem beszél az Ige születéséről, sem anyjáról. *Az ember Jézus egy csapásra eltűnt a történelemből, felszívta a megtestesült Ige embersége. Korunk történeti egzisztenciája „exhumálta” a zsidó Názáreti Jézust, fellebbentette a fátylat, amellyel eltakarta a dogmatikai spekuláció.* (542 – *kiemelés tőlem, S. F.*)

Moingt ezután részletesen elemzi és értelmezi a prólógust, amely szerinte mindenekelőtt *kinyilatkoztatási* elbeszélés: végül a Logosz (Ige) testté lett, hogy az emberek között maradjon, kinyilatkoztatta neki az Atya egyszülött Fiának dicsőségét, leleplezte az Atyát, akit őelőtte senki sem látott. Szerzőnk e nehéz szöveget úgy magyarázza, hogy a kinyilatkoztatás egyes állomásait jelzi: Isten előbb a pogányokhoz szólt (Róm 1,20), majd a prófétái által a választott néphez, végül Fia, Igéje által, akit örökösül rendelt (Zsid 1,1–2). A megtestesülés tehát a harmadik, utolsó állomása a kinyilatkoztatásnak. (542) „Következésképpen, jóllehet a Logosz megszemélyesített a költői és drámai hangsúlyú elbeszélésben, nem kell úgy értelmeznünk, mint valóságos személy(isége)t: ez Isten kinyilatkoztató Szava, mely minden időben, minden helyen kering, amely valójában »nincs messze egyikünkötől sem« (ApCsel 17,27). A kereszténynek tehát – fűzi hozzá Moingt – *nem kell kötelezően éreznie magát*, hogy a »Logosz« szót a Szentháromság második személye saját nevének vegye.” De hisz a Jézus által kinyilatkoztatott Szeretet-Isten hármasságában; Jézus lesz a világ végig az embereknek kinyilvánított *Isten jelenléte*, a másképpen-Isten-létének („*son-être-autrement-Dieu*) jelenlétéé.” (544 – *kiemelések tőlem, S. F.*)

A kinyilatkoztató Szó, amely Jézushoz jön, nem beszéd, hanem tett: Isten tette, aki kapcsolatba lép (viszonyban van) az emberekkel, maga felé fordítva szellemüket és szívüket, cselekvés, mint a teremtő Szó: folytatja a teremtést, megőrizve azt a haláltól, és előre segítve az örök üdvösségre. Tehát mindig meg kell tartani az egyetemesség és az eszkatológia horizontját: ez Isten „munkája” (tevékenysége, Jn 5,17; 6,27) a mindenségben, a teremtés és az üdvösség munkálása. Az a Szó, amely Jézushoz jön, lényegileg történelmi: Isten előkészíti Jézus eljövételét, ez az „Ekonómia”, amelyre oly gyakran emlékeztet Szent Iréneusz. „A megtestesülés tehát a Háromság-Isten tette, eljövetele, hogy Jézusban *lakjon*.” (545)

A Szó eljövetele egybeesik születésével, amelyet a hagyomány úgy határoz meg, hogy egyedül az Ige vette fel az emberi természetet Szűz Máriától születve, és egyesítette azt az Ige istenségével egyetlen hiposztázisban (személyben) vagy önmagában fennálló valóságban. Mária szüzességét Máté és Lukács említi, János nem, nincs történeti hitelessége. Lehetséges, hogy befolyásolták korabeli mitológiai vagy legendás, pogány vagy zsidó elbeszélések, de valójában ellene van Jézus dávidi leszármazásának: ugyanis mindkét evangélista *József révén kapcsolja össze Dáviddal*. Ez az említés azt célozza, hogy elismertessék Jézust Isten Fiának a Szentlélek közbelépése által, nem pedig emberi nemzés által. De a mai ember, a genetika, a szexualitás és a nemzés ismeretében az ember Jézus születését természetesnek fogadja el. A dogma azt mondja, hogy Jézusnak nincs emberi személye (mert egyedül az Ige személye birtokolja a két természetet. De Moingt szerint ellentmondásosnak tűnik, hogy Krisztusnak, aki teljes ember, mindenben hasonló

hozzánk, valami, éppen a személyiség hiányozzék emberi méltóságából. Szent Tamás azt válaszolta, hogy Krisztus emberi természete nem csökkent, hanem végtelenül felmagasztosult azzal, hogy felvétetett az Ige személyébe. De ez nem oldja meg a problémát: a mai ember Jézust így nem tekinti egyedinek, jóllehet az evangéliumok olvasása világosan úgy mutatja nekik, mint egyet közülünk. (546)

Moingt hangsúlyozza (547): „*Nincs szó arról, hogy egy keresztény tagadná Krisztus istenségét, amelyet az Igével való sajátos azonossága folytán birtokol, hanem gondolni [értelemmel megközelíteni] a Szentháromság bennelakása keretében fennálló kapcsolatot, amely nem csupán a kegyelemnek köszönhető, mint ez a mi esetünkben történik, hanem az isteni Én megjelenése (»autoposition du Soi divin«) Jézusban. Hogy ezt nehéz megérteni, ez még nem igazi probléma, mert nem akarjuk kiüríteni a misztériumot, sem megmagyarázni, csak ezt: nem tenni elgondolhatatlanná a hitet a zavaros reprezentációk miatt, amelyeket a dogma előidézett. Elgondolni szeretnénk tehát Jézus felemelését Istenig, amely Isten beléje való leereszkedése folytán történt, teljesen tiszteletben tartva, igazságban és nemcsak szóban, mind Jézus emberségét, mind elválaszthatatlanságát Istentől.*” (547 – *kiemelés tőlem, S. F.*)

Az Atya úgy nyilatkoztatja ki magát Jézusnak, mint saját Atyját, és amikor Jézust azonosítja saját Fiával, ezt csak a két „másik” beleegyezésével és együttműködésével teheti, az egyetlen Fiúval, aki osztja az Atya leereszkedését és filantrópiáját, és a Lélek együttműködésével, aki kiáradva Jézusba, közli vele a Fiú Atya iránti, és az Atya Fia iránti szeretetét, és így megpecsételi egységüket, amelynek ő, a Szentlélek a kapcsa. Moingt tovább magyarázza (549–550): „Ez nem jelenti azt, hogy Jézus egy csapásra Isten lett, sem azt, hogy azonosult az örök Fiúval, még kevésbé azt, hogy őt helyettesítette. Hanem azt jelenti, hogy az Atya azzal a szeretettel, amellyel őt öröktől fogva szereti és benne szeret minket, elérte őt (*a été rejoint*) az időben (csatlakozott hozzá?): ő (Jézus) az »értünk-levő-Isten«, a »másképpen-létező-Isten«, nem úgy, ahogy Isten önmagában és önmagáért van, hanem úgy, ahogy ő maga közöttünk van, mint egy közülünk. Nem mondjuk azt, hogy »Jézus Isten«, nehogy emberségét tagadjuk, sem azt, hogy »Isten és ember«, mert nem úgy Isten természete szerint, mint ahogy ember természete szerint, hanem azt mondjuk, hogy teljesen áthatja őt a benne jelen levő és működő Isten istensége...” És még folytatódik a hosszú magyarázkodás, Jézus isten-emberi voltának sajátos felfogása.

Majd Moingt felteszi a kérdést: Ezek után *mondhatjuk-e, hogy Jézus a Fiú volt betlehemi születésétől?* Válasza *Igen és Nem!* „Igen, ha Isten tervét tekintjük, amely e pillanattól kezd megvalósulni; nem, ha meggondoljuk, hogy Isten nem vette (fogadta?) őt Fiának erővel, hanem várta, hogy válaszoljon fiúi magatartással és Atyjától kapott küldetése teljes tudatában. A korábban kifejtett okok miatt nem mondjuk azt sem, hogy Jézus megkeresztelkedésétől kezdve birtokában volt az istenségnek, sem azt, hogy küldetése során vált Istenné, mert Jézus mindig megőrizte a »tisztas távolságot« (?) Istennel szemben, még akkor is, amikor őt Atyjának, vagy magát Fiúnak nevezte: magatartása mindig a küldött és a szolga nagyon alázatos magatartása volt. De elismerjük, hogy nagyon korán és nyilvánosan is a mienktől

nagyon eltérő magatartást tanúsított Istennel szemben: Isten mellett és felénk fordulva középhelyzetben volt, pontosabban közvetítő, Isten képviselője, felhatalmazva, hogy ne csak a saját nevében beszéljen, mint a próféták, hanem saját helyén, szerepében, vagyis a Fiú minőségében. Számos evangéliumi szöveg tanúsítja, hogy egészen különleges, intim kapcsolatban volt az Atyával.” (550)

Ennek igazolására következnek újszövetségi idézetek, majd Moingt ismételtén Jézus igaz, *teljes emberségét* hangsúlyozza: küldetésével járt, hogy *át kellett mennie a halálon*. Szerzőnk két „kenózisról” beszél: az első, amikor Isten eljön, hogy Jézusban lakozzék, a második Jézusé (Fil 2), akinek küldetésével jár, hogy az önküresítésig engedelmeskedjen Atyjának. (555)

Moingt így *foglalja össze fejtegetéseit*: „Reflexióinknak a megtestesülésről el kellett vezetniük a Jézus halálról szóló elbeszélésig, hogy a hagyomány állítása – Jézus Isten Fia volt emberi fogantatásától kezdve (hogy ne mondjuk – előtte!) – ne támaszkodjék egyetlen szentírás szövegre, a János prológusra (Jn 1,14-re), amely egyébként nem mondja el születését. Megmagyaráztuk, hogy mégis hogyan halhatott meg látszólag Istentől elhagyatva; még inkább: hogy összeegyeztessük ezt a apostoli prédikációval, azzal a világos állítással, amelyet a hagyomány elhallgatott, hogy Jézus emberként született az időben és Isten Fiává lett feltámadása erejében (Róm 1,3; ApCsel 2,36); végül, hogy megmutassuk, hogy a megtestesülés tényleges Isten oldaláról a *Jézusban lakozása*, tehát kenózisa által, mihelyt Mária megfoganta, és Jézus oldaláról tényleges lett, amikor válaszolt az Igének, aki arra hívta, hogy Istent elismerje Atyának az övéhez (Istenéhez) hasonló kenózis (Fil 2,8–9) árán, egy negatív tett (önátadás, nem tagadás!) révén: engedelmes önküresítés volt ez emberi eredete tekintetében és az isteni küldetése folytán neki kijáró kiváltságok tekintetében.” (556–557)

J. Moingt ezután még kifejti a Jézus halála és feltámadása által hozott megváltást: a megváltást mint „humanizálást” értelmezi, rámutatva a Megváltás misztériumának a Szentháromság és a Megtestesülés misztériumaival való kapcsolataira. (559–593) Ebben a részben gyakran visszautal korábbi krisztológiai műveire. Végül (593–603) jelzi az *átmenetet* („*Átmenet a Szentlélektől az Egyházhoz*”) monográfiája készülő II. kötetéhez.

### *Kritikai megjegyzések*

J. Moingt előző műve végén<sup>14</sup> a *Post-scriptum*ban személyes vallomást tett krisztológiai kutatásairól: „Talán mindenekelőtt magam számára írtam, hogy pereljek hívő múltammal, hogy megoldjam problémáimat; meggyőződni arról, hogy valóban átgondoltam-e mindazt, amit hiszek; alávetni teológiai reflexióimat feltételezett vagy óhajtott olvasóim kérdőre vonásának vagy ellenvetéseinek.” A teológia történetét áttekintve főleg a kérdésfeltevések érdekelték, amelyek túlléptek

---

<sup>14</sup> *Dieu qui vient à l'homme* II/2, 2007 (= *Mérleg* 2008/1–2, = Szabó Ferenc SJ, *Út* 403–405).

az egyházi tilalmakon, a félénk vagy lusta akadémizmuson, a Denzinger-teológián. Főleg pedig válaszolni akart a modernség kihívásaira, korunk hívő és nem hívő, kereső embereinek nehézségeire a hagyományos (dogmatikus) egyházi hittel kapcsolatban.

Láttuk, hogy ugyanez a *gond és szándék* vezette – ezt többször ismételte – új könyvének írásában is, amelyet előzőleg korábbi kutatásainak összefoglalása akart lenni. Csak most még radikalizálta önkritikából, a teljes őszinteség vágyából fakadó kétségeit. Mindig megkülönböztette saját hitét az Egyház hitétől, az Apostoli Hitvallásban leszögezett hivatalos hittől.

Ma már világosan valljuk, hogy van az Egyházban dogmafejlődés, és hogy a nagy egyetemes zsinatok dogmái is egy-egy állomást jeleznek a fejlődésben. Emlékezetes, hogy Karl Rahner már 1951-ben, a Khalkédóni zsinat 1500. évfordulóján hangoztatta: „*Khalkédón nem vég, hanem kezdet.*” Azóta a szakemberek kritikusan megvilágították e felülről kiinduló krisztológia, az akkori dogmatikai megfogalmazások hiányosságait (főleg a történeti Jézus igazi, teljes embersége került homályba a Fiú istenségének hangsúlyozása mellett); de egyben hangsúlyozták Khalkédóni zsinatnak az Istenemberről vallott ma is érvényes igazságát is.<sup>15</sup>

Walter Kasper, akinek kiegyensúlyozott krisztológiája összekapcsolja az „alulról jövő” módszert a felülről kiinduló (dogmatikus) módszerrel, megállapítja: „Végigtekintve a hagyományon azt látjuk, hogy a Nikaiai–Konstantinápolyi Hitvallásnak Jézus Krisztus valóságos istenségéről tett kijelentései máig sem vezettek teljes megoldáshoz. Ez a hitvallás mindmáig megoldatlan feladatok elé állítja a teológiát. Istennek és az isteni változatlanságnak a fogalmát alapjaiban kell újragondolnunk, ha azt akarjuk, hogy megint érvényre jusson a Biblia felfogása a történelem Istenéről.”<sup>16</sup>

Moingt kísérlete tehát jogosult. De nem lehet azt állítani, hogy az eretnekségekkel folytatott viták során, az egyetemes zsinatokon (például Niceai–Konstantinápolyi Krédóban) megfogalmazott, hellenista filozófia által befolyásolt dogmák eltávolodtak az ősegyház hitétől, tehát, hogy mára már mitikusak, elavultak, érthetetlenek. Igaz az, hogy változnak a kultúrák, az emberek, akiknek a kinyilatkoztatást be kell fogadniuk, tehát tovább kell gondolni, elmélyíteni a hitigazságok megértését, és lefordítani minden kor, kultúra nyelvére. Ezt teszi a tanító egyház a Lélek vezetésével, a teológusok segítségével. Hitünk misztériumainak megértésében lehet, van fejlődés (dogmafejlődés), de soha nem tudjuk kimeríteni a misztériumot. Jézus Krisztus „ugyanaz tegnap, ma és mindörökké” (Zsid 13,89). A khalkédóni dogma így hangzik: „*Valljuk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus egy és ugyanaz a Fiú: ő ugyanaz, aki tökéletes istenségében és tökéletes*

---

<sup>15</sup> Minderről – főleg B. Sesboué SJ nyomán – valamint az újabb krisztológiai művekről, bőven írtam a *Mérleg* 1978/2. és 1972/1. számaiban megjelent szemléimben; vö. Szabó Ferenc SJ, *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma, 1978, 118–124. – Vö. még Walter Kasper, *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Bp., 1996. Az eredeti 1974-ben jelent meg Mainzban.

<sup>16</sup> W. Kasper, *Jézus a Krisztus*, 206. Vö. Szabó Ferenc SJ, *Út* 389.

*emberségében; ő valóban Isten és valóban értelmes lélekből és testből álló ember; ő ugyanaz, aki az Atyával egylényegű istensége szerint, és velünk egylényegű embersége szerint, minden szempontból hasonló hozzánk a bűnt kivéve (Zsid 4,15). Aki az idők kezdete előtt született az Atyától istensége szerint, ugyanő született a végső kor napjaiban az istenszülő Szűz Máriától embersége szerint; egy és ugyanő: Krisztus, Fiú, Úr, Egyszülött; akit két természetben, de nem összevegyülve, változatlanul, de nem megosztva vagy szétválasztva ismerünk meg...*”

Láttuk, Moingt szándékát, módszerét: a „történeti és kritikai ész olvasatát” így foglalta össze: „*A teológusnak, aki be akarja mutatni Krisztust kortársainak, hívőknek és hitetleneknek, köteles számolni az Egyház, a kinyilatkoztatás hordozója tanításával, de nem elégedhet meg prédikációja közvetítésével, hanem számolnia kell a mentalitásokkal is, amelyek feltételei üzenete befogadásának. Jézus a múlt embere, a történelemhez tartozik; a történelemtudományokon képzett szellemek számára el kell helyezni őt múltjában és azonosítani a történelmi tanúságtételek által, amelyek abból a múltból származnak, és nem későbbi mesészerű elbeszélések. Bármilyen időszakban a Jézusban való hit nem vonatkozik Krisztus »metafizikai« identitására» – tehát, hogy ő Isten egyetlen és örök Fia – hanem folytonosan visszautal történelmi identitására, amint ezt az Apostoli Hitvallás második ágazata tanúsítja, mert ez írja körül az üdvösség eseményét, amely keresztségi hit alapja.*” (370)

Moingt megmutatja az átmenetet a kinyilatkoztatás első – az Egyház hite szerinti – olvasatból „a történelmi és kritikus ész” olvasatához, hangsúlyozza, hogy ezt a szándékot/törekvést helyesen kell érteni (371): „*Ez az átmenet nem jelenti azt a szándékot, hogy el akarja hagyni, vagy kétségbe vonni az elsőt – kivéve, hogy verifikálja a forrást, amelyre hivatkozik –, hanem még igazabbnak mutatni mai megértési lehetőséink szemében. Az a terv, hogy hagyjuk, hogy az ész vezesse ezt az újabb kutatást, nem jelenti azt sem, hogy félretesszük a hitet, mert egyszerűen arról van szó, hogy működésbe léptetjük az Írások megértését, amelyekhez a hit megnyitja az utat, segítve bennünket úgy, hogy rendelkezésünkre bocsátja a forrásokat a »filológiai-történeti munka« által. Nem lépünk hátra Jézus feltámadásának hirdetése elé, amely helyettesíthetetlen alap személyének megértéséhez.*”

Joseph Moingt SJ – az őskeresztény igehirdetésre és a Szentírás sajátos értelmezésére hivatkozva megkérdőjelezi: erősen hangsúlyozza a Názáreti Jézus történetét, teljes emberségét (emberi tudását, személyiségét), amelyet – szerinte – a dogmafejtés homályban vagy megoldatlanul hagyott. „Demitizálja”, vagyis a mítosznak tartott hagyományos elképzelést átértelmezi: az Istenember preegzisztenciáját így proegzisztenciaként magyarázza („értünk-levő-Isten”). A történeti Jézust Isten örök üdvözítő tervébe, a teremtő és üdvözítő Krisztus predesztinációjának (Ef 1,3–14; Kol 1,12–20; Róm 8,28–30) távlatába helyezi. A „megtestesülés” tehát Moingt szerint Istennek Jézusban való lakozása; Isten Jézust, az ő kinyilatkoztatóját, Fiának fogadja, és így mint küldött és üdvözítő (közvetítő) az ő képviselője lesz.

Mindebből következik, hogy Moingt a Szentháromság titkát az üdvösség művéből közelíti meg. Tehát az immanens Háromságot az üdvtörténeti Háromság által: a szeretet perszonalista elemzésével igyekszik rányitni a Szeretet-Isten titkára. Ismeretes K. Rahner axiómája: „*Az üdvtörténeti Háromság azonos az immanens*

*Háromszággal, és megfordítva.*” Ezt több mai teológus, így Moingt, elfogadja. Bár mások a „megfordítva” kijelentést bírálják.

Moingt a monoteizmust védve joggal felhívja a figyelmet a tri-teizmus veszélyére, amely probléma az első századokban a zsidósággal és az eretnekségekkel folytatott viták során volt eleven, nevezetesen a „természet” és a „személy” fogalmainak félreérthetősége miatt. Ezért történt az, hogy K. Barth három isteni „létmódról”, K. Rahner pedig három „szubszisztencia-módról” beszélt.

Moingt e kérdéskört előző művében részletesen tárgyalta, hivatkozva K. Rahnerre is, de mintha most még radikálisabb lenne álláspontja, közelítve Künghez és Schooneberg SJ-hez, akiket annak idején W. Kasper joggal bíralt: nagy a veszély, ha valaki a szentháromságos lét megvalósulását az idő folyamatosságának tulajdonítja, és többé már nem érdeklődik az immanens Háromság iránt.<sup>17</sup>

Utaltam arra, hogy Moingt már korábbi műveibe is részben a protestáns W. Pannenberg jelentős krisztológiájának befolyása alatt állt, bár bizonyos pontokon fenntartással élt irányában. Új könyvében mintha merészebben csatlakozott volna hozzá, a hegei *retroaktivitás* alkalmazásával, amikor az intencionális preegzisztenciáról beszél Jn 1,14-értelmezésében, bár most nem utal kifejezetten Pannenbergre. (493–494)<sup>18</sup>

Pannenberg erősen hangsúlyozza: Jézus feltámasztásának *kinyilatkoztató* jellege lehetővé teszi azt, hogy Jézus történeti egyszerűségében felfedezzük azt az egyetemes jelentést, amely minden idők minden emberét érinti. A protestáns szerző a kinyilatkoztatás értelmezésében sokat átvett Hegeltől. A preegzisztencia megértésében nagy jelentőséget tulajdonít Róm 1,4-nek: *Jézus feltámasztásnak visszatekintő (retrospektív) és visszaható (retroaktív) erejéről* beszél. Mivel Isten Jézus feltámasztásában egyedülálló módon azonosította magát Jézussal, mivel *Istennek* a történelem végén esedékes önkinyilatkoztatása az *ember Jézus* történetében (előre) megtörtént, már földi-emberi (húsvét előtti) egzisztenciájában is meg kell látnunk és el kell ismernünk Istent. Jézus „végében”, feltámasztásában teljesen megnyilvánul igazsága, amely nem más, mint lényegi egysége Istennel. Pannenberg szerint tehát Jézus a feltámasztásának *retrospektív és retroaktív ereje* teszi lehetővé Jézus istenfiúsága felismerését és megalapozását. Úgy tűnik, hogy nála nemcsak az istenfiúság visszapillantó („*reptrospektív*”) felismeréséről van szó, hanem *ontológiai visszahatásról* („*retroaktív*”) is. Úgy látom – vagy tévedek? –, hogy ezt a radikális véleményt követi J. Moingt is.

Ezt katolikus teológusok egy része nem fogadja el. W. Kasper hangsúlyozza: „Nem helytálló az a vélekedés, hogy a preegzisztenciáról szóló újszövetségi helyek csupán végső eredményét képeznék ennek a folyamatnak, amelynek során Jézus istenfiúságát fokozatosan egyre hátrább helyeznék a feltámasztástól a keresztelésen és

---

<sup>17</sup>*Dieu qui vient à l'homme*, II/ 1–2 (= Szabó Ferenc SJ, *Út* 391–399, vö. K. Rahner, *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Bp., 1983, 157.

<sup>18</sup>Lásd Szabó Ferenc SJ, *Út* 375–390. *Pannenberg*ről lásd *Mérleg* 1975/1, 73–79 és 1997/3, 329–334 és Szabó Ferenc SJ, *Párbeszéd a hitről*, Róma, 1975, 144–150.

a fogantatáson át a preegzisztenciáig. Ez a felfogás az időt és a történelmet hosszabbítja meg visszafelé a végtelenig.”<sup>19</sup>

Én nem látom világosan, hogy végül is Moingt vallja-e az immanens Háromságot, vagy pedig amolyan „idealista modalizmus” felé hajlik, amit egyesek már a holland P. Schonenbergnek és a svájci H. Küngnek tulajdonítottak.

Moingt művét elemezve, néhány meghökkentő kijelentését olvasva, leegyszerűsítőnek találtam summázását. Példának ezt idézem: „*Az ember Jézus egy csapásra eltűnt a történelemből, felszívta a megtestesült Ige embersége. Korunk történeti egzegéziise »exhumálta« a zsidó Názáreti Jézust, fellebbentette a fátylat, amellyel eltakarta a dogmatikai spekuláció.*” (542)

Bár általában Moingt alaposabb, szakszerűbben érvel, néha H. Küng krisztológiájára (*Christ sein*) emlékeztet, amelyet neves szakemberek joggal bíráltak. Amit ott J. Ratzinger írt Küng *történeti-kritikai módszeréről*, azt jórészt alkalmaznám Moingt egyoldalú módszerére is: a történeti Jézus – akinek alakját rekonstruálja a legújabb történeti és egzegétikai (például a *Q/Forrás*) kutatások eredményeit is felhasználva – lesz a *norma normans* a teológia és a hit számára.

Jogos az ész használata hitünk megértésében, de a radikális történelmi és egzegétikai módszer eredményei mindig vitathatók: nem minden szakember fogadja el például Moingt János-értelmezését a Megtestesülés egyik legfontosabb szövegéről, a testté lett Logoszról (Jn 1,14). Helyes az, ha alkalmazkodunk (hitvédelmi szándékkal?) a nem hívő, de az élet értelmét kereső mai értelmiségiekhez, vagy a Jézus történetét kutató nem hívő szakemberekhez. Moingt nekik (és elsősorban önmagának) meg akarja mutatni, hogy hitünk ugyan paradox, (látszólag) ellentmondásos, de nem irracionális, hanem észszel is megközelíthetjük egy bizonyos pontig: eljuthatunk a misztérium kapujáig, amelyet csak a kinyilatkoztatás nyit meg.

Mivel a *hitaktus* végső soron a szabadság és a kegyelem együttműködésének gyümölcse, mivel a szív „érvei” itt alapvetőbbek, mint az észérvek (Pascal: „*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*”), a kutatónak alázatra van szüksége a misztériumok előtt. Nem lehet húsz évszázad küzdelmes kutatását, a tradíció tapogatózását és a zsinatok dogmáit egyszerűen lesöpörni, vagy múzeumba küldeni. Azt mondhatnánk: ha Joseph Moingt vállalkozása amolyan *Summa pro paganis* kíván lenni, hitünknek első megközelítése kereső nem hívők számára, akkor a teológiai *aggiornamento* rendkívüli teljesítménye. Jó, hogy a szerző mindig jelzi az Egyház hitvallását, amelytől megkülönbözteti a saját kereső, küzdelmes – közelről sem ortodox – hitét. Reméljük, hogy a szakteológusok majd párbeszédet folytatnak a százéves jezsuita teológussal, és kiegyensúlyozottabb korszerű nézetet alakítanak ki a keresztény hit alapvető igazságairól.

Róma, 2015. július 20.

---

<sup>19</sup> Szabó Ferenc SJ, *Út* 404–405.





## HIT A HOZZÁNK JÖVŐ ISTENBEN

### 2. *A kritikus hittől a cselekvő hitig: Lélek, Egyház és világ*

*A feltámadt Krisztus Léleke működik az Egyházban és a világban: ez a témája Joseph Moingt francia jezsuita Hit a hozzánk jövő Istenben című monográfiája II. kötetének.*<sup>20</sup>

Ez a kötet valamivel vékonyabb, mint az első. Szerzőnk *nagyon sokat ismételt*: újra elmondja korábbi műveiben már kifejtett gondolatait, ezért magam is gyakran visszautalok korábbi ismertetésemre. Az új kötet részben munkanaplónak is tekinthető: J. Moingt, amikor *radikalizálja korábbi krisztológiáját*, megjelöli kutatása egyes állomásait, ismételten megvilágítja módszerét, visszatekint a megtett útra, majd előretekintve jelzi a következő fejezetek menetét. Ezért érthető a sok-sok ismétlés. Művét nem a nagyközönségnek, hanem kutató szakembereknek írta, ezért jórészt feltételezi az Egyház klasszikus tanításának ismeretét. Magyarázkodásával viszont – minden bizonnyal – a gyanakvó cenzorok vagy az *a priori* ellenségek félremagyarázásait kívánja eleve megakadályozni.<sup>21</sup>

*Hangsúlyozom: a kutató szakteológus kritikus reflexióiról van szó, aki a modern történeti-kritikai módszerrel újraértelmezi a Jézus-eseményt. Nem nagyközönségnek ír, hanem teológusokkal folytat párbeszédet; továbbá szeretné a kereső („racionalista”) értelmiségieket elvezetni a keresztény hit hihetőségének küszöbére. Közben verificálja saját küzdelmes hitét: együtt keres a kritikus keresőkkel.*

#### *Módszertani megjegyzések*

Az első kötet recenziójában már megállapítottam: Moingt *sokkal többet idézi a szakegzegeták újabb műveit*, mint előző monográfiáiban. Minthogy „narratív” krisztológiájában az evangéliumok Jézusát és az első kérügmát tanulmányozza, köteles figyelembe venni az újabb tudományos egzegezist. Ez ugyanis nem az ő

<sup>20</sup> Joseph Moingt SJ, *Croire au Dieu qui vient II: L'Esprit, Église et monde, De la foi critique à la foi qui agit*, Gallimard, Paris, 2016, 539.

<sup>21</sup> Szélsőséges elitélő pamflet a konzervatív *France Catholique* főszerkesztőjének kirohanása az „eretnek ex-jezsuita” ellen: Joseph Moingt, »ex«-je suite de 99 ans par Dominique Daguet, Jeudi 18 décembre 2014 – <http://www.france-catholique.fr/Joseph-Moingt-ex-je suite-de-99-ans.html>

területe, tehát szaktekintélyekre (gyakran neves protestánsokra) hivatkozik. A II. kötetben kevés a hivatkozás modern szerzőkre (és nincsenek lábjegyzetek). Moingt csak a főszövegben említ zárójelben néha egy-egy nevet. Megismétli a korábban már kifejtett teológiai (krisztológiai) téziseit/hipotéziseit – módszertani kitérőkkel, összefoglalókkal és előretételekkel. Ezeket a naplószerű, datált kitérőket, amelyek jelzik a mű geneziséét („nehéz szülését”!), az alapszövegtől eltérő karakterekkel szedette.

Az *egzegézisre* vonatkozóan idézek egy J. Moingt atyával készített *Études*-interjúból.<sup>22</sup> Miután említette egyik mestere, P. Henri de Lubac SJ patrisztikus kutatását, az egyházatyák és a középkori teológusok Szentírás-használatát, ezeket nyilatkozta: „Az Szentírás használata a teológiában jelentősen megváltozott. P. H. de Lubac megszokta, hogy a Szentírást az egyházatyák műveinek kontextusában (szövegösszefüggésében) olvassa, és ebben én is követtem őt egy ideig. De az egyházatyák egy-egy idézetet – saját koruk gondolkodóival vitatkozva – apológiai céllal használtak, nem figyeltek arra, hogy annak mi volt a jelentése a bibliai korban. Már nem lehet ezt a szentírási érvelést alkalmazni. A II. Vatikáni zsinat azt kívánja a teológusoktól, hogy tanításukat a Szentírásra alapozzák. Ma már az egyházatyák szentírási érvelése nem használható. Mi volt tehát a teendő? Ki kellett találni egy új módszert. Ez súlyos ismeretelméleti problémákat vetett fel. Hogyan használja a teológus a Szentírást? Vajon mellozheti egzegéta vagy történész kollégái munkáit?” Moingt ezután utalt másik, fiatalabb mestere, Michel de Certeau jezsuita módszerére: „M. de Certeau beavatott a *teológia fejlődésébe*; igaza volt, nekem is tudatosítanom kellett, hogy az én teológiai mesterségemben is számolnom kell az egzegézis fejlődésével.”

A 2013. október 15-i *Avant-propos* (Előszó) az új kötet tervét, a már ismert módszert és az egyes fejezetek tartalmát mutatja be, egyben visszapillantva a mű megszületésének főbb szakaszaira. *Módszereiről* hangsúlyozza (17): „Ez a vizsgálódás, mint jeleztem, nem az Egyház általanított hitre koncentrálna, ami az első kötet tárgya volt, hanem annak gyakorlati életére/*cselekvésére (agir)*. De nem kell megmerevíteni a két szempontot; hiszen a keresztény cselekvés az Istenbe, Krisztusba és a Szentlélekbe vetett hitből folyik. Ez a hit sok nyilatkozat vagy tanbeli definíció tárgyát képezte: így például a szentségi gyakorlat vagy az Egyháznak tartozó engedelmisség –, de azt tehát ki kell fejteni, meg kell vallani a hitet, tanúskodni kell róla.”

Tehát nem közvetlenül tárgyalja a hitet (hitvallást, dogmákat), mert ezt az első kötetben megtette, hanem közvetve, úgy, ahogyan azt a keresztények az egyházi közösségben és a világi társadalomban, az intézményekben megélik, vagyis a hit és a cselekvés kapcsolata áll a központban. Szerzőnk most *a gyakorlattól kiindulva megy át a hit-tanhoz (doktrínához)*, és nem megfordítva. Valójában azonban – és ezt Moingt maga is bevallja *Epilógusában* – csak részben valósította meg eredeti szándékát: „*A kritikák hittől a cselekvő hitig.*” Mert az elvont teológiai reflexió (számos ismétléssel) most is túlsúlyban van.

---

<sup>22</sup> *Études* octobre 2016, 67.

Amikor például a könyv elején a *keresztségről* és az *Eucharisziáról* tárgyal, a mai felfogásból és lelkipásztori gyakorlatból indul ki (gyermekkereszttség; szentmise), de valóban nehéz szentségtani elemzésekbe bocsátkozni; a részben jogos, részben vitatható mai egyházi reformokat sürgeti, jelezve, hogy tanulhatunk az őskeresztények, az apostoli kor gyakorlatából. Látjuk majd, hogy amikor az evangéliumokra hivatkozva Jézus szándékát és küldetését kutatja, Jézus isten-emberi mivoltáról, öntudatáról, messiási küldetéséről szólva megismétli az előző kötetben már ismertetett – vitatható – írásértelmezését, krisztológiai és szentháromságtani fejtegetéseit (a „megtestesülés” újraértelmezése, *preegzisztencia* helyett *predesztináció* stb.).

*A következőkben nem veszem végig a kötet egyes fejezeteit, inkább azt vázolom, ami az első kötethez viszonyítva új: a keresztény életre és a gyakorlati lelkipásztorokodásra vonatkozó javaslatait, amelyek részben túlmutatnak még a II. Vatikáni zsinat egyháztanán is (kereszttség, Eucharisztia, szolgálati papság és világi hívek viszonya).*

### *Kereszttség a Szentlélekben*

*A hit és a kereszttségbeavatás/beiktatás Krisztus Testébe, az Egyházba. Napjainkban általában csecsemőket, kisgyermeket keresztelnek a katolikus egyházban. Kezdetben nem így volt. Moingt felvázolja az őskeresztény gyakorlatot, a hagyomány fejlődését (vitákat az újrakeresztelőkkel): az ősi kérügmától (Pál és ApCsel), illetve a későbbi szinoptikus evangéliumok elbeszéléseitől a Trentói zsinatig, amikor a katolikus egyház a reformátorokkal szemben rögzítette tanítását a hét szentségről.*

Kezdetben csak felnőtt-keresztsegről volt szó: az igehirdetésre hittel válaszoló és megtérő *újjászületett vízből és Szentlélekből*, az Egyházban Lelkével továbbélő feltámadt Krisztus Testének tagja lett.

Moingt könyve elején (40–41) kifejti: A kereszttség helyesen csak úgy érthető, mint *a hozzánk jövő Isten tettének végső kifejelete*. Az isteni üdvösségterv és az üdvösségtörténet hatalmas távlatába illeszti a beavató szentséget, amely napjainkban, főleg a gyermekkeresztelés esetében, sajnos, amolyan mágikus aktussá alakult, a kellő teológiai megfontolás és a felkészítés, tehát *az öntudatos személyes hitaktus hiányában*.

*Az üdvösségterv „hatalmas kibontakozás az idők kezdetétől, hogy Isten a teremtésben mint templomban lakjék az emberi teremtmény megszentelődésének köszönhetően. (...) Isten önmagát közlő és szerető lény: lényege a kommunikáció önmagában és önmagával, szereti önmagát mint másikat, háromságos mivolta kommunikáció, kölcsönös szeretet-vonatkozások aktusa [a »Személyek« = kölcsönös relációk, szeretet-viszonyok]. És azzal az aktussal, amellyel ismeri és szereti önmagát, vonatkozásba lép teremtményével, akét saját képmására teremtett, hogy egyesüljön vele és magával egyesítse. (...) Az üdvösségtörténet középpontjában Jézus születésének, halálának és feltámadásának eseménye áll. Egyetlen esemény mint Isten eljövetele, aki Jézust Fiának fogadja azzal, hogy Lelkével élteti mint sok gyermek közül elsőszülöttet. – Ez az üdvösemény*

*megtörténik az embersokaságban, valahányszor egy egyént Jézus Lelke vonz, hogy Jézus hasonlatosságára Isten gyermeke legyen (...). Így ami minden keresztségben történik, az »Isten műve«, az Atya »tervének« megvalósulása, amely beteljesedett Fiában, Jézusban, és Jézus Lelke által kiterjed mindazokra, akik fel/elismerik, hogy meghívattak, hogy Isten gyermekei legyenek; ez az elismerés a hit aktusa, amelyet Isten felkelt az emberben, kinyilatkoztatva magát Atyjának. – Így elhelyezve az egyetemes üdvtörténetben a keresztség elveszíti mágia-jellegét.”*

Rögtön láthatjuk, hogy ez az átfogó teológiai vízió feltételezi Moingt egész krisztológiáját. Ezután elkezd részletesen kifejteni az ősegyház kezdeti gyakorlatát, Szent Pál tanítását a keresztségről (1Kor 15, Róm 6). Megvilágítja a keresztség különbségét az ószövetségi beiktatástól (körülmetelés); hangsúlyozza a *húsvéti misztériumba* való beiktatódást. A keresztségkor megvallott Krisztusban való hit igazsága ez: szembenézés halálával, amely Pál szerint botrány a világnak. A keresztre feszített Messiás hirdetése a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság. De Isten 'oktalansága' bölcsebb az embereknél, Isten 'gyöngesége' pedig erősebb az embereknél (vö. 1Kor 1,22–25). „A keresztt nyelvezete a feltámadás igazságának kritériuma, bensőleg megalapozza a Krisztusban való hit keresztségi megvallását. Ezt az igazságot csak az ragadja meg, aki – a Keresztre tekintve – elhagyja a régi *Hatalom*-Isten eszméjét, akitől az üdvösség földi és égi gazdagság áldásaként jön, hogy megtérjen a *Szeretet*-Istenhez, akinek hatalma csak a szeretet, és csak ezt tudja felajánlani.” (51)

Már e kijelentésből is világos mindaz, ami a kötet későbbi fejezeteinek témája lesz: a keresztény *üdvösség hirdetése szorosan kapcsolódik az Isten-eszméhez, Isten-képhez*. Jézus Krisztus Istene nemcsak a pogány istenektől különbözik, hanem az ószövetségi istenképtől is. *Kicsoda a Jézus-eseményben kinyilatkoztatott, üdvösséget felkínáló Isten, akit az evangelizálásban hirdetni kell?* Ez a mai Egyház alapvető kérdése. Az is világos, hogy a krisztológia szorosan kapcsolódik a szentháromság-tanhoz.

Moingt a következő fejezetben (55–61) vázolja a keresztséggel kapcsolatos *hagyomány fejlődését*. Az üldöztetések idején sokan megtagadták hitüket. Addig csak egyszeri, egyetlen keresztég volt a bűnök bocsánatára és az újjászületésre. Most felvetődött a hittagadók (*lapsi*) visszatérése az Egyházba: talán lehetséges a visszatérés, kellő penitencia, bűnbánat tartása révén, hiszen az irgalmas Atya Jézust nem ítélni küldte, hanem a bűnösök, elesettek megmentésére. „Irgalmasságot akarok, nem ítéletet.”<sup>23</sup>

Nehéz viták folytak az esetleges „újrakeresztelésről”. A fejlődés hosszú – *Ágoston eredeti bűnről* szóló tanításán keresztül, amely jelentős befolyást gyakorolt a latin egyházban – egészen a Trentói zsinat szentségtanáig, illetve a modern időkig, a II.

---

<sup>23</sup> Az őskeresztény bűnbánati fegyelem analógiájára javasolta a családszinódus előtt és alatt – Ferenc pápa kérésének eleget téve – Walter Kasper teológus bíboros az elvált újravezényes hívők szentségekre bocsátását, meghatározott feltételekkel, egyéni esetekben. Nem az érvényes szentségi házasság felbontásáról volt szó, amint egyes kritikusok ezt félreértették! Erről bővebben lásd a családszinódusról írt könyvem: *Házasság és család Krisztus fényében*, Jezsuita Kiadó, Bp., 2015, 150–168.; Walter Kasper kiváló krisztológiája magyarul is olvasható: *Jézus a Krisztus*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1996.

Vatikáni zsinat egyháztanáig. Az új teológia szentségtana ismét hangsúlyozza – részben átvéve a perszonalista filozófia szemléletet, részben elfogadva a jogos protestáns kritikákat –, hogy a szentségek a *hit szentségei, nem mágikus cselekmények*. Hogyan magyarázzuk meg, hogy a kisgyermek mindörökre Isten gyermeke lett, anélkül, hogy öntudatosan hitvallást tett volna? Sajnos, sokszor még a zsinati reform után sincs meg a gyermekkereszttség esetében a szülők/keresztzsülők kellő felkészítése, hogy a katekumen (hitjelölt) majd felnőtté válva, személyesen megvallja hitét és megtérjen, tehát öntudatosan csatlakozzék az Egyházhoz, amelybe – Krisztus testébe – már csecsemőkorában beiktatták.

Moingt megjegyzi: szerencsére esetenként a *bérmálás* még pótolhatja ezt a hiányosságot. De a II. Vatikáni zsinat után is szükség lenne a beavatás szentségeinek gyökeres reformjára (61–66).

A II. fejezet az őskeresztény *igehirdetéstől átmegy a későbbi korszakba*, amelyet a *szinoptikus evangéliumok* képviselnek. Először van az *örömhír hirdetése*: Jézus Isten országa eljöttét hirdeti, *hitre és megtérésre* hívja hallgatóit; *utána alakul ki a kereszttség rítusa* (és az Eucharisztia „alapításának” elbeszélése), amint ezt az evangéliumok tükrözik. A kereszténységet ez különbözteti meg a pogány vallások, sőt a Törvényre épülő Ószövetség rítusaitól. Jézus ugyan folytonosságban maradt a végső időket, az Úrjövetet hirdető prófétákkal, de ő nem annyira a „félelmetes” jövőbe tekintett, nem a „harag napját” hirdette, hanem azt, hogy Isten országa elérkezett, Isten a történelembe lépett és lép itt és most, ma velünk van, felkínálja az üdvösséget. Mindenekelőtt tehát az üdvösség örömhírét kell hirdetnie a mai egyháznak, a hozzá való csatlakozást a szabad hitben.<sup>24</sup>

Az egyház hivatalos tanításában – a II. Vatikáni zsinatig és részben utána is – túlságosan érvényesül a *legalizmus*, amely az egyéneket *kötelező erkölcsi törvényekre* összpontosítja a figyelmet, megfélebarátva a felebaráti szeretet konkrét követelményeiről, a társadalmi felelősségről. Az Isten országának építése és a parúzia (Úrjövet) várása nem fordíthat el bennünket a földi feladatoktól, a mai világ számtalan súlyos problémájától (69).<sup>25</sup>

Szerzőnk hosszan elemzi a mózesi törvény körüli vitákat a Jézus által hirdetett Isten országa és Pál evangélium-hirdetésének összefüggésében. Jézus nem mondta, hogy akik a törvényre hagyatkoznak az üdvösség elnyeréséhez, ki lesznek zárva az Országból. „Jézus csak azt mutatta meg, hogy a törvényhez való hűség nem elégséges ajtaja kinyitásához, ha nem kíséri a kicsinyek iránti szeretet. Pál azt tanította (107–108), hogy az igazságosság Isten előtt nem a törvény megtartásából jön, hanem a felebaráti szeretet teljes megtartásából: feltéve, hogy a kölcsönös testvéri szeretetet tiszta formájában értelmezzük és tiszta szándékkal, számítás nélkül teljesítjük, amit Jézus parancsként adott és amelyre példát mutatott.” (Vö. 2Kor 5,17–19; Ef 2,11–17; Fil 2,4–7; Gal 3,24–28.)

<sup>24</sup> Ebben Moingt atya Ferenc pápára hivatkozhat; könyve végén ezt meg is teszi.

<sup>25</sup> Itt utalhatunk a családszinódus vitáira, a konzervatív irány a viták alatti és utáni *legalizmusára* a házassági szerelem, az elváltak szentségekhez járulása kérdésében. Az Evangéliumot, a szeretet belső törvényét és az Irgalmasság Istenét hirdető Ferenc pápát egyenesen *laxizmus*sal vádolják. Moingt erre csak könyve végén tér ki, amikor az a családszinódusról számol be.

Előrebocsátom: Moingt új, „perszonalista” értelmezési kísérletében vannak pozitív szempontok, de a reformátorokra emlékeztető radikalizmusát megkérdőjelezhetik az egezeták éppúgy, mint a dogmatikusok. Igazában itt is Szerzőnk krisztológiájának és szótériológiájának (üdvösségtanának) alapkérdéseiről van szó.

Moingt ismét a mai szentségi gyakorlattól visszamegy az eredethez, keresve a *történeti igazságot*. Hogyan osztotta meg az Ősegyház a meghalt és feltámadt Krisztusba vetett hitet az egyházi közösségben, a „kenyértörésben”, hogyan ünnepelte az „úrvacsorát”? És az egyházi hagyomány során létrejött a hierarchia, a szolgálati papság és a világi hívek elkülönítése egészen a II Vatikáni zsinatig, amely továbbra is hangsúlyozta a *lényegi* különbséget a szolgálati papság (*ordo*) és a világiak (keresztségből fakadó) általános papsága között?<sup>26</sup> Továbbá a megtestesülés értelmezésével összefüggő, ószövetségi befolyásra kialakult „engesztelő” jelleg hangsúlyozása a szentmisében.

Hangsúlyozom: itt a *mai ökumenikus párbeszédben* is lényeges kérdéssről van szó: a szentmise és a papság reformáció óta vitatott értelmezéséről, és hozzá kapcsolódóan az *interkommúnió* gyakorlásának lehetőségéről, amelynek feltétele az azonos hit.<sup>27</sup> Erről később, az első rész (*Premier parcours*) utolsó fejezetében bőven olvashatunk: „*Mindnyájan legyenek egyek!*” (205–222)

Moingt a „*Krisztus teste*” kifejezést és tant elemezve az eucharisztikus Test és az egyházi test kapcsolatát világítja meg. Előbb 1Kor 10–11. fejezetét, az „Úr lakomájának” leírását elemzi; az Apostol a pogány áldozati lakomáktól elkülöníti az Eucharisziát: az áldás kelyhe Krisztus vérében való részesedés, a megtört kenyér Krisztus testében való részesedés. Alapvető szöveg 1Kor 11,23–34 az Eucharisztia alapításáról, majd a 12. fejezetben a Szentlélek rendkívüli ajándékairól és az Egyház Krisztus teste tan (allegória) kifejtése, amelyhez szorosan kapcsolódik az eucharisztikus test teológiája.<sup>28</sup>

Moingt-nél most is az *Írások értelmezéséről* van szó: amikor *kritikus hitről* beszél, történeti-kritikai értelmezését szembeállítja a dogmatikus hittel.

---

<sup>26</sup> Látjuk majd, hogy a fejlődésben fontos szerepe lesz 215 körül Római Hippolütosz pap *Traditio Apostolica/Apostoli hagyomány* című művének (Moingt II, 188–193).

<sup>27</sup> Lásd Szabó Ferenc SJ, „Eucharisztia: üdvösséges áldozat és megosztott kenyér”, in *Léleken és igazságban*, Róma, 1986, 83–94. (további irodalom). A tanulmányt eredetileg közölte a hazai *Teológia* 1985/2. száma. Itt ismertetem a katolikus–protestáns (evangélikus) párbeszéd 1971-es eredményét (Dombes-i Csoport), egy bizonyos egyetértést, amelyben az *anamnézis-memoriale*, hathatós emlékezés, megjelenítés a kulcsszó: Krisztus húsvéti misztériumának *memorialéja*, hathatós megjelenítése – a Szentlélek működése által – a hirdetett Ige és az Eucharisztia (kenyértörés).

<sup>28</sup> Vö. Szabó Ferenc SJ, „*Krisztus fénye*”, *Bevezetés Henri de Lubac SJ életművébe*, JTMR, Bp., 2014, 266–270. Ennek végkövetkeztetése volt (284) az akkor vitatott, ma már pápák által is idézett kijelentés: „*Présence réelle, parce que réalisante*” (= Valóságos jelenlét, mert megvalósítja/építi az Egyházat).

## *A Trentói zsinat tanítása*

Mielőtt nézetét ismertetném, utalok arra, hogy a Trentói zsinat (1551. október 11.) hosszú határozatot hozott az *Oltáriszentségről* (DH 1635–1661): a reformátorok tanításával szemben kifejtette a katolikus tanítást Krisztus valóságos jelenlétéről (1636–1637), az Eucharisztia alapításáról (1638), e szentség kiválóságáról (1639–1641), az átlényegülésről (*trassubstantiatio*, 1642), 1562. szeptember 17-én pedig a *szentmiseáldozatról* (1738–1760): alapítása (1739–1742), látható engesztelő áldozat (1743). Lényeges határozat (1739): a szentmiseáldozat az egyszeri keresztáldozattól függ: az Egyház ezt az egyszeri véresen bemutatott áldozatot jeleníti meg hathatósan Krisztus kereszthalála emlékezetére. 1963. július 15-én az *egyházi rend szentségéről* (1763–1778).

Természetesen a határozatokhoz megfelelő kánonok tartoznak. Itt csak az Oltáriszentségre vonatkozó kánonokat említem: DH 1651–1661. A 4. kánon (1654): „Ha valaki azt mondaná, hogy az átváltozás után az Oltáriszentség csodás szentségében nincsen Krisztus teste és vére, hanem csak a gyakorlati használatnál, amíg magunkhoz vesszük, de előtte és utána nem; és az átváltoztatott ostyákban vagy részecskékben, amelyeket az áldoztatás után félretesznek vagy fennmaradnak, már nem marad meg Krisztus valódi teste: legyen kiközösítve.” (cf. 1639k)

\*

Összefoglalom Moingt vitatható értelmezését az *Eucharisztia „alapításáról”* és a „valóságos jelenlétéről” (122–144).

Moingt így értelmezi Szent Pált (1Kor 10,16–17: az Apostol szemrehányást tesz azoknak a keresztényeknek, akik (a pogány lakomákon nem különböztetik meg az Úr testét, megosztást idéznek elő, és így kizárják magukat az Úr teste és vére által létrehozott közösségből, az Egyházból. „Az áldás kelybe, melyet megáldunk, ugye a Krisztus vérében való részesedés? S a kenyér, melyet megtöriünk, ugye Krisztus testében való részesedés?” – írja Pál. Ezt így magyarázza Moingt: „Pontosan nem azt mondja, hogy a megáldott kehely Krisztus vére és a kenyér Krisztus teste, hanem hogy „részesedés Krisztus vérében és testében”; „mert nem tekinti úgy, hogy Krisztus jelen van a borban és a kenyérben, mielőtt meginnák vagy megennék azt, hanem csak a hívők közösségében a közös ivás és evés aktusában, amikor ugyanabból a kehelyből isznak és ugyanabból az egy kenyérből részesednek. Mert mindannyian egy test vagyunk, vagyis Krisztus testét, az Egyházat alkotjuk.”

Moingt alaposan kifejti, hogy Szent Pál tanítása *Krisztus Testéről* egyszerre vonatkozik az Egyházra és az Eucharisziára. Ezt az egyházatyák, főleg Szent Ágoston nyomán végig a középkori egzegézis-teológia egészen XII. Piusig (*Mystici corporis* enciklika, 1943) tanította az Egyház, csak a „misztikus” jelző ment át az

Eucharisziáról az Egyházra, amikor ez alkalmat adott a „valóságos jelenlét” megkérdőjelezésére.<sup>29</sup>

Pál 1Kor 12-ben kifejti, hogy az *Egyház Krisztus teste*. Itt szó szerint idézem Moingt magyarázatát (124): „*Krisztus nincs jelen a kenyérben és a borban egy liturgikus (és hierarchikus!) konzekráció révén a keresztények összegyűlelése előtt, hogy magukhoz vegyék e táplálékokat, hanem csak az egy testet alkotó keresztény közösségben van jelen, akiket egyesít és magáévá tesz, válaszolva a vágyakozásra, amelyet beléjük oltott, hogy egyek legyenek és vele egyesüljenek.*”

Ezután másképp teszi fel a kérdést: „Vajon »valóságos jelenlétrők« van szó, vagy csupán »szimbolikusok«? De van-e más »igazi« jelenlét, mint a szimbolikus? »Valóságos« jelenlétről beszélni annyi, mint azonosítani hatását egy jelen levő dolog (*res*) objektivitásával, márpedig a jelenlét valójában a megjelenés aktusa, maga megmutatása, kapcsolatba lépés egy másikkal, aki személy, nem pedig egy dolog; tehát két személy kapcsolatáról van szó.” Moingt ezután még kifejti a *perszonalista filozófia* meglátását a személyes kapcsolatokról. A jelenlétnak csak akkor van teljes igazsága, ha »verifikáltak«: a személyeknek kölcsönösen el kell fogadniuk egymást, hogy kommuniót (szeretet-közösséget) alkossanak. Moingt szerint ebben a perszonalista szemléletben kell értelmezni az *eucharisztikus jelenléte*t is, tehát a hívők és a feltámadt Jézus kapcsolatát, amelyet a Szentlélek visz végbe a hívők lelkében.

Ezután a szinoptikusoknál leírt elbeszéléseket, az utolsó vacsora eseményét és az „Eucharisztia alapítását” értelmezi, *kizárva azt, hogy Jézus küldetése teljesítésekor mint engesztelő áldozat akart volna meghalni az emberek bűneiért*; szerinte Jézus kereszthalálával Isten emberszeretetéről és megbocsátásáról akart tanúskodni.

Ezután Szerzőnk a *János evangélium 6. és 13. fejezetét* értelmezi („spirituális értelem”), majd a következő véleményét rögzíti: János 13–14 (lábmosás, búcsúbeszéd) „elfordítja tekintetünket a fizikai műveletről (*opération physique*), amelyet mi az eucharisztikus konzekrációnak tulajdonítunk, amely átváltoztatja a kenyeret és a bort Krisztus testévé és vérévé, és visszafordítja „*lélekben és igazságban*” megvalósuló *viszonyra (relation)*, amelyet Jézus ugyanabban a pillanatban hoz létre önmagával és a hívők között, bevonva őket az ő Atyjához való viszonyába. Az eucharisztikus ’átváltás’ (*conversion*) nem az okozat/okság rendjébe (*ordre de causalité*) való, hanem a tekintet megtérését követeli, ami a *hit rendjéhez* tartozik. Olyan műveletféle, amely nem a test, hanem a Lélek világa. »A Lélek az, aki éltet, a test nem használ semmit. Hozzátok intézett szavaim lélek és élet« (Jn 6,63).” (143–144)

*Moingt tudatában van annak, hogy a katolikus dogma ma nem ezt tanítja Krisztus testéről és véréről, de szerinte az Írások nem alapozzák meg a későbbi értelmezést és fejlődést. E fejlődést vázolják a következő fejezetek – Justinuson (150) és Római Hippolütosz *Traditio Apostolica* című művén (215)<sup>30</sup> át – az Eucharisztia (mise)*

---

<sup>29</sup> Erről lásd Moingt mesterének, H. de Lubacnak 1944-ben megjelent *Corpus mysticum* című művét. A feltámadt Krisztus eucharisztikus Teste megvalósítja Egyház-testét. A középkori „titokzatos test” megjelölés az újkor elején az Eucharisziáról áttevődött az Egyházra.

<sup>30</sup> Moingt különösen is hangsúlyozza Hippolütosz szerinte ’káros’ befolyását (193), ami az ószövetségi papság és áldozatok szemléletéhez való visszatérést jelenti. Hippolütosz („ellenpápa”)



áldozati jellegének hangsúlyozását és vele kapcsolatban a hierarchia, a felszentelt papság szerepét. A szentségtani fejlődést megmerevítette a skolasztikus teológiát beépítő Trentói zsinat tanítása (DH 1635–1648 és 1651–1661, 1738–1759). Szerencsére a 20. század újabb teológusai nagy lépést tettek előre a szentségtanban is. A II. Vatikáni zsinat már részben beépítette a liturgikus megújulás és teológiai fejlődés eredményeit (SC 9–10, LG 11).

A „*valóságos jelenlét*” körüli újabb vitákból kiemelem éppen a Moingt által is képviselt perszonalista szemléletet: a „tárgyi ontológia” helyett a „személyes ontológia” kategóriáival értelmezik az újszövetségi szövegeket (főleg Szent Pál tanítását), kimutatva, hogy Krisztus valóságos jelenlétében „Krisztus testeként” az Egyház is megjelenik és megvalósul. Továbbá a mise áldozati jellegének túlhangsúlyozásával szemben manapság a lakomajelleg kerül előtérbe. Természetesen mindez összefügg a megtestesülés és a megváltás értelmezésével.<sup>31</sup>

Egyszerűsítve Moingt hosszú fejtegetéseit:<sup>32</sup> a 3. századi hagyományban még együtt van az Eucharisztia – Úrvacsora két értelmezéstípusa: a dicséret/hálaadás (*eulogie*) és az áldozati jelleg előtérbe emelése az ószövetségi szemlélet befolyására: az áldozatot a püspök mutatja be. Ma, a II. Vatikáni zsinat egyháztana után is még erős a klerikalizmus; sokkal nagyobb szerepet kellene biztosítani az egyház életében, az evangelizálásban a világi hívőknek, a nagy paphiány miatt is, ami az egyház mint látható társaság (szervezet) válságát jelzi. Erről bővebben szó lesz a II. részben, bár ott ismét bőven visszatérnek az elvont krisztológiai reflexiók.

### *Kitérő*

J. Moingt, mint mondtam, mostani kötetében nem alkalmaz lábjegyzetet, nem hivatkozik szerzőkre. De ismerve pályafutását, jezsuita mestereit, mielőtt továbbmennék, kitérek szellemi környezetére.

Moingt-re hatott korán elhunyt teológus rendtársa, a németek által kivégzett Yves de Montcheuil (1900–1944), aki H. de Lubacnak is barátja volt.<sup>33</sup>

Montcheuil a *megtestesülésre és megváltásra vonatkozó úttörő reflexióiban* – Szent Pál fogságban írt levelei (Ef, Kol) és a görög egyházatyák nyomán – erőteljesen hangsúlyozta: a Megtestesülés, az isteni szeretet és az ingyenesség misztériuma,

---

és műve magyarul in *Az ókeresztény kor egyházfegyvelme*, SZIT, Bp., 1983, Erdő Péter jegyzetei és fordítása, 38–40 és 83–107.

<sup>31</sup>Az Eucharisziával kapcsolatos újabb fejlődést röviden összefoglalja Wolfgang Beinert, *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigilia, Bp., 2004, 173–174 – Günter Koch cikke.

<sup>32</sup>Itt rendtársa, a jeles teológus Christoph Theobald most megjelent rövid recenzióját követem: *Études* décembre 2016, 140–141.

<sup>33</sup>Vö. Bernard Sesboüé SJ, *Yves de Montcheuil précurseur en théologie*, Cerf, Paris, 2006; vö. még H. de Lubacról írt monográfiámat: „*Krisztus fénye*”, 215–216, 390–397; továbbá a könyv magyar nyelvű bemutatása: B. Sesboüé SJ, „A megváltás és az teológiájának egy fordulata a XX. században”, in *Hitünk központi titka: a Megváltás*, Vigilia, Bp., 2014.

nemcsak a bűntől való szabadulást („megváltást”, Isten „kiengesztelését”) célozza, hanem elsősorban az Isten dicsőségét, amely az Isten és az ember közötti életközösség helyreállítása révén valósul meg; a göröggegyházatyák szerint *theószisz*, *megistenülés a cél-ok*, vagyis részesedés az isteni életben (2Pét 1,4).<sup>34</sup> Az anzelmi szemlélet<sup>35</sup> kiegyensúlyozására – Szent Pálon kívül Iréneusz *recapitulatio*-tanát (Ef 1,3–10) és Ágostonnak a „teljes Krisztusról” szóló értelmezéseit követi. Nem veszi át Ágostonnak az eredeti bűnről vallott felfogását, de magáévá teszi Pál értelmezését a „teljes Krisztusról”.

Az *eredeti bűn* értelmezésében ma már több jeles teológus nem ragaszkodik Szent Ágoston elgondolásához.<sup>36</sup> Egyesek szerint az Egyház eredeti bűnről szóló tanításának lényege az, hogy szükségünk van a kegyelemre a *megistenüléshez*. Ezt a megistenülést (*theószisz*t) hangsúlyozza a keleti (bizánci) teológia, amikor a Szentháromság üdvösségtervéről és a Fiú megtestesüléséről értekeznek. A Jézus Krisztus által hozott megváltás a Három Személy emberek iránti végtelen szeretetének földi, szenvedést szülő és egyetlen megnyilatkozása. E szentháromságos vízióknak köszönhetően a bizánci teológia nem dolgozott ki olyan elégtétel-teológiát, mint amilyen Szent Anzelmé. *A bizánciak Krisztus halálában és feltámadásában az élet ajándékát látták, a halál feletti győzelmet és az embereknek felajánlott megistenülés lehetőségét.*<sup>37</sup>

Miként Y. de Montcheuil és Teilhard de Chardin, krisztológiájában Moingt is központi helyet szán Krisztus *feltámadásának*, amelyet kiterjeszt az egész átalakulásra váró világegyetemre. Ebben a szemléletben a megtestesülés és megváltás egységet alkot: az Atya abszolút ingyenes emberszeretete, örök üdvösségterve (Ef 1,3–14; Kol 1,13; Jn 3,16, 1Kor 15) valósul meg a világtörténelem során, amikor a Szentlélek által kiépül Krisztus egyházi teste a végső beteljesedésig, ha az emberek a világfejlődés mostani szakaszában (Teilhard kifejezésével a „nooszférában”) hittel megnyílnak az Ómega (a feltámadt Krisztus) „amorizáló” hatásának. Teilhard még

---

<sup>34</sup> <http://mek.oszk.hu/adatbazis/lexikon/phplex/lexikon/d/katlex/s198.html>

<sup>35</sup> Canterbury Szent Anzelm (†1109) *Cur Deus homo?/ Miért lett Isten emberré?* című művében fejti ki *satisfactio*-elméletét: A megtestesülés szükséges volt: csak az Isten-ember – ártatlan kereszthalálával – szerezhette elégtételt a szent Isten tiszteletének végtelen megértéséért. Krisztus helyettesítő bűnhődésével fizette ki tartozásukat, „váltott meg” bennünket.

<sup>36</sup> A fentebb jelzett irodalomhoz hozzáteszek még néhány szerzőt: G. Martelet, *Libre Réponse à un scandale*, Cerf, Paris, 1986; J.-M. Masamé, *Le péché originel, Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Cerf, Paris, 2008; Pierre Smulders SJ, *La vision de Teilhard de Chardin*, Desclée de Br., Paris, 1965, 162–210.; *Teilhard de Chardin, son apport, son actualité*, Colloque du Centre Sèvres, 1981.

<sup>37</sup> Lásd még A. Grillmeuer SJ tanulmányát a görög atyáknak, Szent Athanáznak és Szent Hitvalló Maximusnak tanítását a megtestesülés és a megistenülés kapcsolatáról: in *Mysterium Salutis*, Vol.12, *Le mystère paschal*, Cerf, Paris, 1972, 351–357. – Szent Anzelm megváltástanától eltér J. Duns Scotus skót ferences (1308) krisztológiája (a megtestesülés cél-okáról), amellyel rokonszenvezett a teremtés és az üdvösség művében Krisztus abszolút elsőbbségét hirdető Pázmány Péter is. Vö. Szabó Ferenc SJ, *Krisztus és Egyháza Pázmány Péter életművében*, JTMR–L’Harmattan, Bp., 2012, 149–155.

ír az Eucharisztia fontos szerepéről is a „krisztogenezis”, vagyis Krisztus teste, az Egyház kiépülésében.<sup>38</sup>

Sesboué, miután összevetette Montcheuil és Teilhard vízióját, így következtet, hogy elkerülje a „kozmosz Krisztus” félreértelmezését: „A teremtő Krisztus tartja fenn a mindenséget, de nem válik világgá, hacsak nem a megtestesülés szabad aktusával; fenntartja úgy, hogy célt ad neki, és lehetővé teszi ennek megvalósítását. A megváltott emberiséget saját misztikus testévé teszi. (...) Teilhard szerint a fejlődő világegyetem az Ómega-Krisztus felé tart, Montcheuil szerint Krisztus az Alfa és az Ómega: tehát itt mély konvergencia mutatkozik. Y. de Montcheuil krisztológiája előfutárnak mutatkozik mind határozott krisztocentrizmusa révén, mind pedig azzal, hogy világosan megújította a megváltás teológiáját.”<sup>39</sup>

\*

*Ideiglenes összegezés és mérleg (2014. november 5.)*

*Bevezetés a II. részhez (A keresztény cselekvés a mai világban vagy az Evangélium hirdetése) és visszapillantás (225–236)*

J. Moingt hosszú *kitérőben/bevezetőben ismét reflektál módszerére, tisztázza szándékát, és válaszol néhány időközben elhangzott/megjelent kritikára*, majd a II. rész tartalmát előlegezi. Idézek a 228–229. oldalakról.

„Meggörgettek: milyen tekintélyt vindikálok (követek) magamnak, amikor a kinyilatkoztatás- és hagyomány-értelmezésem ellentétes az egyházzal? – Először is értelmezésemet senkire sem erőszakolom rá, megmagyarázom és bizonyítom, amit előadok, ezután nem állok szemben az egyház gondolatával (tanításával), hanem igyekszem azt megmenteni értelmezéssel; ezek után nem utasítom el, hogy válaszoljak kérdésekre. Amikor eltávolodom a Szentírás és a hagyomány egyes tényeinek értelmezésében az Egyház tanítása által adott értelemről, ezt az igazság megismerésének jogán teszem, mert az az értelem szerintem eltávolodik a mai egzisztenciák és történések értelmezésétől. Például, amikor több elismert egzisztencia számos más tekintélyes kollégájával egyetértésben tagadja, hogy Jézus áldozati értelmet adott halálának, lehetetlennek tartom, hogy ilyen értelmet adjak az úrvacsora szavaink, jóllehet az Egyház ezt teszi rendes tanításában; mert nem gondolom azt, hogy kötelez engem annak hitére, ami ellentétes lenne a szöveg igazságával. (...) Azt is kérdezik tőlem, milyen joggal hozom nyilvánosságra azt, hogy eltérek az Egyház tanításától. Ezt teszem – ismétlem, anélkül, hogy formálisan ellene mondanék –, mert az igazságnak szuverén joga, hogy ismert legyen. Mert az egyház jelenlegi közönye, hogy elismerje a modern tudományok vívmányainak igazságát (...), megbotránkoztatja azokat a szellemeket, akik hozzászórtak, hogy kipróbált szabályok szerint végezzék kutatásukat, továbbá mélyen megzavarja

<sup>38</sup> Lásd [http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/SzaboFerenc\\_Emberiseg\\_jovoje.pdf](http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/SzaboFerenc_Emberiseg_jovoje.pdf)

<sup>39</sup> Bernard Sesboué SJ, *Yves de Montcheuil précurseur en théologie*, 215.

azokat a keresztényeket, is, akik járatosak a vitatott kérdésekben, nevezetesen, ami a történelem Jézusát illeti, ami súlyosan árt az Egyház hihetőségének.(hitelének).” A teológus válaszából világos, hogy Egyházát szolgálni akaró *apologetikus* célkitűzése is a keresztény üzenet korszerű hirdetésének gondja.

*E kitérő után bevezeti (233) könyve II. részét: Keresztény cselekvés a mai világban vagy az Evangélium hirdetése.*

Hirdetni az üdvösség örömhírét világunknak: ez az Egyház legfontosabb mai feladata. Szerzőnk könyve második felében megvilágítja az üdvösség fogalmát, Isten üdvösségtervét, illetve az Üdvösség Istenét, aki Jézus Krisztus élete, halála és feltámadása és a Szentlélek elküldése által kinyilatkoztatta magát. Mivel az I. kötetben már kifejtette teológiáját, Moingt most igyekszik elkerülni, hogy teológiai traktátust írjon (233).

Ezt a jó-feltételt nemigen tartotta meg, mert sokszor hosszú teológiai fejtegetésekbe bocsátkozott, jórészt ismétlésekbe. Későbbi visszatekintésében (292) maga is elismerte, hogy az egykori teológiaprofesszor kerekedett felül.(2015 januárjában írt intermezzójában – miután kitért a párizsi terrortámadásra – válaszol a közben érkezett kritikákra is.) Az ismétlések miatt nem ismertetem részletesen ezeket a fejezeteket, inkább a mai Egyház életének, az evangelizálásnak néhány szempontjára térek ki: a mai ember istenkeresése= üdvösségkeresés, „Istenről beszélni ma”, hit és hitetlenég, szentségek kiszolgáltatása, paphiány és világiak szerepe, az egyház jövője. A könyv vége felé már utal néhány egyházi eseményre (családszinódus), és rokonszenvvel említi Ferenc pápa reformtörekvéseit (*Az Evangélium öröme*).

## *II/1. fejezet*

*Hirdetni az üdvösséget világunknak.* Ez a mai egyház legsürgetőbb feladata: Moingt a következő pontokban valóságos *üdvösségtani traktátusban* vázolja Isten üdvösségtörténeti művét, amelyet Jézus Krisztusban valósított meg:

1. Az üdvösség elbeszélése. 2. Az üdvösség eseménye. 3. Az üdvösség hirdetése. 4. Prédikáció az üdvösségről. 5. Hit az üdvösségben.

Az 1. pontban az üdvösségterv összefüggésében *újraértelmezi a teremtés és bűnbeesés „mítoszait”* (Ter 1–12) követve a mai egzegéták és teológusok véleményét olyan tételekben, mint a „fejlődő teremtés” (teremtés-evolúció) vagy az „eredeti bűn” új értelmezése.<sup>40</sup> A Biblia nem természettudományos ismereteket akar közölni a világ

---

<sup>40</sup> Moingt nem hivatkozik szerzőkre. – Néhány művet megadok a kérdéskörrel: Maurizio Flick–Zoltán Alszeghy, *Il mistero della croce*, Queriniana, Brescia, 1990 (megváltástan); Louis Panier, *Le péché originel*, Cerf, Paris, 1996; Henri Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris, 1962; uő, *Essais sur la théologie de la grâce*, Beauchesne, Paris, 1964; A.-M. Dubarle, *Le péché originel: perspectives théologiques*, Cerf, Paris, 1983.

eredetéről, hanem üdvösségünkre vonatkozó igazságokat, ehhez a szent szerző mitikus elemeket átvéve más vallásokból alapvető üdvigazságokat tár elénk.

Valójában tehát nem a Bultmann-féle „mítoszfosztásról” van szó, hanem a bibliai teremtéstörténet mitikus elemeinek, nyelvezetének újraértelmezéséről.<sup>41</sup> Moingt mindezt nem magyarázza, hiszen a mai – főleg zsinat utáni – hivatalos katolikus írásmagyarázatban is elfogadott elvről van szó.

Kényesebb a kérdés a „történeti Jézus” témakörnél, tehát amikor a Názáreti Jézus történetéről (*Q/Forrás*), valóságos emberségéről és messiási öntudataról van szó. Moingt, bár erről már bőven tárgyalt az I. kötetben, most ismét összefoglalja alapvető nézetét.

R. E. Brown neves amerikai egzégéta<sup>42</sup> nyomán szól a *passióról és a feltámadásról*. Az őskeresztény igehirdetésből (1Kor 15,3–8; ApCsel 1,3) indul ki, és *csak utána elemzi a későbbi szinoptikus evangéliumok elbeszéléseit* (üres sír, jelenések, apostoli tanúságtétel). Az emmauszi tanítványok története (Lk 24,13–35), a feltámadt Krisztus megjelenése, aki megérinti a kiábrándult tanítványok szívét, példa a jelenésekre (264–265). Pünkösöd után a Szentlélek emlékezteti az apostolokat mindarra, mit földi életében mondott nekik küldetéséről (ApCsel 2,4–6; vö. Jn 22, 15,4). Moingt megjegyzi (266): nem biztos, hogy a Feltámadott jelenéseink „interiorizáló” (Saul-Pál damaszkuszi belső élményéhez hasonlító) értelmezése meggyőzi azokat, akik Jézus feltámadását a benne való hit legfőbb alapjának tekintik. Mert vitathatatlan, *objektív* tényeket akarnak, hiszen csak ezek győzik meg őket, hogy mi vár ránk halálunk után. „A válasz erre a kettős kételyre az *apostolok prédikációjából* jöhet, akik azt hirdetik, hogy Jézus feltámadása az üdvösség kinyilatkoztatásának egyetlen és teljes eseménye, az egész történelemé, Isten műve, aki kiragadja Jézust a halálból Fiává fogadva Őt, és Isten kinyilatkoztatása, aki meghívja az embereket, hogy gyermekei legyenek elismerve (megvallva) egyetlen Fiát. A názáreti Jézus feltámadása halálához és az Egyház születéséhez való kapcsolódása révén a *történelem eseménye*: ezt fejtí ki az apostolok prédikációja, de nem *történelmi esemény*, mivel Jézus nem folytatta a földön előző nyilvános működését. (...) Világos, hogy Jézus feltámadása csak azok tanúságtétele révén ismerhető meg, akiknek halála után élve megmutatta magát, de ebből nem következik, hogy mi az ő tanúságtételük miatt hiszünk.”

Itt áll a szubtilis magyarázat a megkülönböztetésre: *a történelem eseménye*, de nem *történelmi esemény*. Moingt apologetikus szándékkal a Jézus-eseményt történeti módszerrel (racionális, még nem hívő szempontból) is megközelíti. Más *tudni*, és más *hinni* egy igazságot. A már hívőnek elég, hogy Jézus feltámadását tanúsítják az

---

<sup>41</sup> Lásd Szabó Ferenc SJ, „Hit és megértés Bultman művében”, in *Jézus Krisztus megközelítése*, 221–238, eredetileg *Mérleg* 1976/4. – Vö. még Szabó Ferenc SJ, *Az emmauszi úton*, Róma, 1987, 133–136.

<sup>42</sup> J. E. Brown (szül. 1928) a történeti Jézus-kutatás egyik vezető szakembere Észak-Amerikában, a másik John P. Meier (szül. 1942), akinek világhírű műve a többkötetes *Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus* című jelentős munka. Moingt első kötetében gyakran hivatkozott e két szentírás-tudósra. – A történeti Jézus-kutatásról bővebben lásd Benyik György magyar professzor szemináriumát: [http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Teologia\\_2013\\_1\\_2\\_vagott.pdf](http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Teologia_2013_1_2_vagott.pdf)

Írások és az apostoli prédikáció, de a nem hívő történész (ész)érveket keres. A *jelenések tényét* verifikálhatja, de ez még önmagában nem végső alapja (garanciája) a Jézus feltámadásába vetett hitünknek („Jézus valóban feltámadt”), amely *végső soron a kinyilatkoztató Istenbe vetett természetfeletti bizalom/hit, tehát a Szentlélek (kegyelem) műve.* (267)

Moingt a 4. fejezetben – *Isten az emberek Atyja Jézusban* – bővebben kitér *Jézus feltámadásának hihetőségére, jelezve, hogy ez összefügg Isten-képünkkel* (368–373).

Tovább elemzi 1Kor 15-öt (feltámadás) és Róm 6-ot (keresztség és húsvéti misztérium), majd így következtet: „A mi jövő feltámadásunk oly mértékben lesz érthető, amennyiben egy személyes tevékenység/döntés eredménye, ezt pedig a bennünk működő Szentlélek támogatja, aki hat testünkre és testünk által földi életünkben összekapcsol az emberiség történetével. Az üdvösség csak úgy gondolható el hitben és fogadható el erkölcsileg, ha nem egyéni megmenekülésnek fogjuk fel, hanem az emberi közösség humanizálását célzó együttműködésnek, igazodva Isten teremtő tervéhez, amely valójában üdvösségterv.”(269)

Mindezt még bővebben kifejti a következőkben: „Az üdvösség hirdetése”(ApCsel 2,15–39; 3,19–25: Péter pünkösdi beszéde; ApCsel 15: jeruzsálemi zsinat), hangoztatva az *üdvösség egyetemességét*. Megismétli (273–274) az I. kötetben kifejtett krisztológiája alaptételét, főleg Róm 1,1–4-retámaszkodva. Pál, mintként Jézus és Péter (a pünkösdi beszédben) „Jézus feltámadását a régi írások és az apostoli prédikáció teljes tárgyának tartja, mert az először kinyilatkoztatja, hogy Jézus Isten Fiává lett a Szentlélek tevékenysége révén, aki őt visszaadta az életnek, felruházva hatalommal, azután, Pál ezt rögtön pontosítja, mivel feltámadása kiterjed mindazokra, akik eljutnak a »benne való hit engedelmségére«, beleértve a pogány népeket is, »akiket Jézus Krisztus veletek együtt szintén meghívott«(Róm 5–6).Pál az *üdvösség egyetemességét* még jobban megmagyarázza idézve a rómaiaknak írt levelet (Róm 9,4–8; 16,25–26). A galatáknak elmondja isteni hivatása eredetét (Gal 1,12–24), utalva a damaszkuszi kegyelmi villámcsapásra: a feltámadt Krisztus megjelent neki is (vö. 1Kor 15,8–10; ApCsel 9,5). A megigazulás következtében, „ha bennetek van annak Lelke, aki feltámasztotta Jézust halottaiból, és Isten Fiává tette (Róm 1,4) – „életre kelti a ti halandó testeteket is bennetek lakó Lelke által” (Róm 8,11; vö. Gal 4,5–6; 1Kor 12,12–13, 27; 2Kor 5,17–18). Így születik meg a Lélek működése folytán az új ember, aki meghalt és feltámadt Krisztussal (Kol 2, 20, 3,11). (271–278)

Mindehhez pedig az üdvözítő Istenbe és feltámasztott Fiába vetett *hit szükséges*, ami pedig a *Szentlélek (a kegyelem) műve*. Ezt fejt ki a következő fejezet (278–289).<sup>43</sup>

\*

Moingt következő,2015. január 5-i és 11-i naplószerű kitérője utal a párizsi terrortámadásra, amely miatt megszakította munkáját, majd január 12-én *visszatekintés és előretekintés* következik, és újra a II. kötet célkitűzését magyarázza. Ismételten

---

<sup>43</sup> A *hitaktus* kérdésére visszatérek ismertetésem zárófejezetében.

hangsúlyozza, hogy a keresztény cselekvés (*agir*) mindenekelőtt az *Evangélium hirdetése*. Ez nemcsak a pápa, a püspökök és a papok feladata, hanem *minden megkeresztelté*. Moingt szándéka az, hogy mint teológus (egész életében a teológiát művelte) felkészítse a világiakat (laikusokat) erre a küldetésre, hogy elvigyék az örömhírt a „szekularizált”, nem hívő világba (297).

Itt Ferenc pápa programját ismerem fel, amelyet péteri szolgálata elején *Az evangélium öröme* kezdetű buzdításában fogalmazott meg, és azóta sokszor ismételt.

A II. rész 2. fejezete a *Felfedni a kinyilatkoztatott Istent Jézus keresztségekor* címet viseli. Ennek elején, amikor azt hangsúlyozza, hogy az üdvösség Istene Jézus keresztségekor *nyilatkoztatja ki magát mint Jézus Atyja*, Moingt ismét megfogalmazza *szándékát és módszerét*: ((299): „Szándékom ezeken a lapokon az, hogy a modern szellemeknek érthetővé tegyem a keresztény dogmát, minthogy korunk emberei, sajnos, ezt nem ismerik. Ezt úgy teszem, hogy a dogmát kiszabadítsam zártságából, és új nyelven szóljak. Pontosítok (és ez figyelmeztetés magamnak is!): szándékom nem a dogma összefoglalása, hanem tartalmának értelmezése: *mivel járul hozzá a hit az ember humanizálásához?* – ezt a célt nyíltan vallania kell a hívőnek, nem azért, hogy szimulálja hitét vagy Isten működését ebben a világban, hanem hogy hirdesse: ezt akarja Isten, aki mint az *emberek Istene* nyilatkoztatja ki magát.” (*Kiemelések tőlem – Sz. F.*)

A *keresztény humanizmus* hirdetése, az ateista humanizmus csődje után, a mai Egyház evangelizáló tevékenységnek elsőrendű feladata – hangoztatja Moingt H. de Lubac, Teilhard de Chardin és a *Gaudium et spes* zsinati konstitúció nyomán, bár itt nem idézi ezeket szerzőket.<sup>44</sup>

A következő lapokon (300–301) kitér a *családszinódus* vitáira, a konzervatív (hagyományhoz mereven ragaszkodó) fundamentalisták és a pápával a fejlődést, a modern világhoz való alkalmazkodást sürgetők táborának ellentétére. Moingt, a haladó teológus óv a végletektől. Amikor a változásokat sürgeti, nem a divatnak enged, hanem módszerével és teológiai tudásával a mai nem hívőknek és hívőknek is újraértelmezi az üdvösség üzenetét, nevezetesen a szentségek teológiáját és kiszolgáltatásuk gyakorlatát, mindig hangsúlyozva a világiak szerepét.

A következő 2. fejezetben – *Isten kinyilatkoztatása Jézus Atyjaként* (311–344) – Moingt megismétli korábban már előadott felfogását a „Jézus-eseményről”, a Megtestesülésről és a Szentháromságról – ezeknek a lapoknak margójára *sok kérdőjelet tettem!* Lásd fentebb az I. kötethez írt kritikámat.<sup>45</sup> Itt csak az összefoglaló szakaszt idézem hosszabban (336–337).

---

<sup>44</sup> Lásd erről Szabó Ferenc SJ, *A Vatikán keleti politikája közelről, Az Ostpolitik színe és visszaja*, Jezsuita Kiadó, Bp., 2014, I. fejezet: *Párbeszéd az ateistákkal – harc az ateizmus ellen*.

<sup>45</sup> A preegzisztenciáról és a Szentháromságról vallott nézetét az I. kötet ismertetésekor már bíráltam. Korábban: *Út* 388–390 és 403–405. Moingt vaskos kötetében elemzett nézetét egy népszerűsítő interjúban már összefoglalta, mely magyarul is megjelent két másik szerző (Bottero és Quaknin) mellett: J. Moingt, „A keresztények Istene” in *Isten legszebb története*, Kairosz Kiadó, Bp., é. n. 123–211; „Jézus Isten Fia”: 159–161.

„A Kinyilatkoztatás története az Atya, a Fiú és a Szentlélek együttes és elválaszthatatlan műve, a megtestesülés előkészítése, nem Isten leszállása a mennyből a földre, hanem a Szó (Parole) áthaladása a történelmen, azt célja felé irányítva az emberek hite és reménysége révén; és utat nyit a kommunikációk hálózatában, amelyet a hit szó a hívők között, *mígnem Isten Szava, amelyet Jézus ősei és szülei hordoztak, behatol a születendő gyermek szellemébe, és annak életét és szavát haláláig Isten felé irányítja.* Úgy, mint a teremtés és a belőle eredő történelem esetében, a megtestesülés a Szentháromság egy Isten oszthatatlan tette, nem fizikai élet nemzése, hanem a kinyilatkoztatás szellemi tette a születő gyermeknek, aki ennél a ténynél fogva Isten kinyilatkoztatója lesz szavai, tettei, egész élete által. Hogy Isten kinyilatkoztatja neki magát, ez nem jelenti azt, hogy Jézus őt születése pillanatától kezdve mint Istent ismeri és Atyjának ismeri el, mert Isten nem tesz erőszakot; vagyis Isten a születő Jézusnak jelenvalóvá lesz, hogy ennek tudatára tudjon ébredni, és ki tudja nyilatkoztatni, mihamarabb (növekedve) képességei ezt lehetővé teszik. – *A megtestesülés ez: Isten Kinyilatkoztatása a világnak, amely áthalad a történelmen és magához ragadja Jézust születésétől kezdve, hogy benne befejezze a folyamatot. Ez aktus, szó-történet, de nem fizikai aktus, nem is az Atya nemzése, nem is a Fiú születése testben, nem is a Fiú kibocsátása vagy származása, hanem Isten megnyilatkozása teremtésében. Ezért elgondolhatatlan tagadni, vagy valamit is elválasztani abból, ami az isteni létet alkotja: Lélek és Szeretet.*”<sup>46</sup> (Kiemelések tőlem – Sz. F.)

### *Szentháromság-tani reflexiók*

Következik a 2015. február 24-i *naplószerű jegyzet* (Réajustements, 344–348), amely egyfajta öngazolás, válasz elhangzott vagy jövőbeli kritikákra. Valójában – amikor ismét megmagyarázza módszerét – *megismétli az Egyház hivatalos tanításától eltérő értelmezését a Megtestesülés és a Szentháromság hittikéről.* Majd jelzi könyve következő lépéseit, ahol szentháromság-tani kérdésekre tér ki: a Szentháromságos Egy Isten bennünk lakozása a Szentlélek által, akit a keresztségkor megkaptunk, kegyelmi életünk és küldetésünk a mai világban.

3. fejezet: *Krisztus Lelkének eljövetele* (húsvéti és pünkösd-i események) (348–363).

Ezután ismét *kitérő jegyzet a Szentlélekről* (2015. március 6. és március 13.): a feltámadás és a Lélek elküldésének kapcsolata. Majd előre jelzi a két utolsó, 4. és 5. fejezetet: a Szentlélek kinyilatkoztatja Istent; az Egyházban, bennünk működik, üdvösséget kínál fel a Benne hívőknek, és küldetést ad: tanúskodni a keresztes humanizmusról ebben az embertelen világban. Milyen jövő vár az Egyházra?

---

<sup>46</sup> Utalok B.Sesboüé SJ-től, Moingt rendtársától átvett korábbi kritikámra: *Út* 379–381.



## Epilógus

Az utolsó fejezeteket összefoglalja a hosszú *Epilógus – Befogadni Isten az eljövő új időkben*, és a hozzá fűzött jegyzetek. Igazában itt történik az üdvösség üzenetének aktualizálása. Befejezésül vázlatosan ezt ismertetem.

Moingt biztosítja olvasóját: *nem egy új Isten feltalálását hirdeti, csak a hűséget Jézus Krisztus Istenének új(don)ságához*, amit egész könyve során igyekezett feltárni. A gyanakvóknak válaszolja: „Jól tudom, ezt többször érintettem, megmutattam, hogy az Egyház nem minden ponton maradt hűséges az eredeti kereszténység Istenéhez, de ezt nem vetem szemére, megértem, hogy alkalmazkodnia kellett a fejlődő világhoz, amelyben biztos helyét kereste, s ez sok engedményre készítette.

*Nem kérem tehát tőle azt, hogy romboljon le mindent, ami megmaradt a világi struktúrákból, hanem csak azt, hogy hagyja jönni az új időkben azt, amit megőrzött az eredeti újságból, ami alkalmas arra, hogy hirdessük a holnapi világnak: Jézus Krisztus örök »Örömhírét«. Nem akarok – feltéve, hogy képes lennék rá – új formát ráerőltetni az Egyházra, amely így »elméletileg« hűségesebb lenne az Evangéliumhoz. Csupán csak azt szeretném, hogy hagyjanak helyet – a múltból megmaradt mellett – egy újfajta létezés módnak az Egyházban, amire sok keresztény vágyakozik. E létmód jobban megfelel a II. Vatikáni zsinat kívánalmaink; a fő az, hogy »győzzön a jobb!«” (Kiemelés tőlem –Sz. F.)*

„Sürgető feladat, hogy mától kezdve helyet biztosítsanak ennek az újdonságnak, mert ha sokat késlekedünk, a II. Vatikáni zsinat emléke elhomályosul az emlékezetekben, és a fiatal nemzedék hozzászokik: úgy kell élnie, hogy senki sem kérdezi meg tőle: »mit kerestek?«, amire ezt válaszolhatnák: »(Mester) hol lakol?« (Jn1,38)” [Moingt az apostolok meghívására utal.] „Az általam felvetett kérdésekben nem pontosan az Egyház új erkölcsökhöz való alkalmazkodásáról van szó, hanem a hit, a remény és a keresztény lét továbbéléséről (fennmaradásáról) a már elérkezett új időkben. Ezért első alapvető gondunk lesz magunkévá tenni Isten kinyilatkoztatását Jézus Krisztus eseményében. Választani egy Egyház-típust annyi, mint dönteni Isten identitása mellett, akiben hiszünk, akit Atyának szólítunk.”

Ezután Moingt, továbbra is az apostolok meghívására hivatkozva (Jn 1,35kk), így folytatja: „A János-evangélium két tanítványa nem merte nyíltan megkérdezni Jézustól, hogy kicsoda ő, aki látszólag elfoglalja eddigi mesterük [Keresztelő János] helyét, akiről azt hitték, hogy ő a megígért messiás, hanem egyszerűen csak ezt kérdezték: »hol lakol?« (...) Minthogy az Egyház teljes változásban van, azt mondani, milyenek óhajtjuk, ez eleve azt jelzi, *milyen az Isten-eszménk, milyen Istent akarunk hirdetni a világnak*. Miként Jézus, aki példabeszédekben mondta el Isten országát, és így nyilatkoztatta ki Istent, akitől jött, tehát hogy ez az Isten az ő Atyja.” (435–437)

Moingt utalva a *családszinódus* vitatott kérdéseire (469–475) elismerően ír Ferenc pápa nyitottságáról, bírálja egyes püspökök merevségét, *legalizmusát* a házassági erkölcs kérdéseiben, és utána röviden elmondja korábban kifejtett véleményét a keresztségről és az Eucharisztiairól, közben vázolván a mai Egyház evangelizáló

feladatát, ahogyan azt a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciója megjelölte.

2015. július 12-i jegyzete az egyházi tekintélyre/hatalomra, a világiak és a szolgálati papságra vonatkozik. Moingt szerint itt az *Egyház jövőjéről* van szó. Vallomásából idézek (477–478). Főleg a világiaknak ír, *de elsősorban önmagának*: hogyan is áll saját hitével, igazságkeresésével, az Egyháznak tarozó engedelmességgel, amely figyelmesen várakozó, őszinte, jól informált és kritikus; de igaz, hogy ír más hívő személyeknek is, akik legtöbbször ismerősei közül ugyanazokkal a problémákkal néznek szembe, akiknek egy igényes és megbékélt hitről akar tanúskodni. Velük szemben gondja kettős: nem akarja őket tévedésbe vinni a Szentírás, a hagyomány és a dogma értelmezésében; ugyanakkor nem akarja (mereven) megtartani őket a hivatalos dogmatikus hitben (= a hit-értelmezésben), amelyet többé nem vall, és amelynek kritikája megzavarhatná hitüket, vagy eltávolítaná őket tőle. „Hogy őszinte legyek: az olvasó hite megzavarásának félelme miatt kell óvatosnak lennem az igazság kimondásában, nehogy ez a félelem elleplezze igazmondásomat. Kockázatot (*pari*) vállalom: nem mintha hitünknek félnie kellene az igazságtól, amint ezt püspökeink folyton ismétlik, hanem mivel ez a hit csak úgy marad fenn (menekül meg), ha vállalja az igazság kockázatát.”

Moingt egyháztörténeti visszapillantásában (494) megállapítja, hogy a *pápai tekintély* korábbi gyakorlása a Pius pápák idején *abszolutisztikus* volt, csak a II. Vatikáni zsinat hozott elméleti változást a püspöki *kollegialitás* kifejtésével, kiegészítve az I. Vaticanumot. De minden tekintetben még VI. Pál „zsinati pápa” sem gyakorolta ezt a kollegialitást (vö. *Humanae vitae* kezdetű enciklika megszületése).<sup>47</sup> Szerencsére Ferenc pápa új stílust vezetett be a péteri szolgálatba, de ismeretes, milyen ellenállásra talált a Római Kúria prelátusai részéről. (Vö. még 514–515) Moingt továbbra is bírálja a szolgálati papság és a megkeresztelt hívek általános papsága közötti *lényeges* különbség tanát, amelyet még a II. Vaticanum is szentesített, bár nagyobb teret nyitott a laikusoknak, amikor a *Lumen Gentium*ban a hierarchia előtt tárgyalt „Isten újszövetségi népéről” (a megkeresztelt általános papságáról). Az idős francia teológus lelkipásztori, gyakorlati írásaiban egyik fő törekvése volt a világiak felkészítése evangelizáló küldetésükre.<sup>48</sup>

Miután ismét összefoglalta művei főbb gondolatait, Joseph Moingt *elköszi az Olvasótól*. „Manapság, amikor súlyos fenyegetések nehezdednek a világra, és az Egyház jövője is kérdéses, amikor az emberek önzően a saját biztonságukat keresik, nem törődve másokkal, de közben fejlesztik segítségére alkalmas technikájukat, sürgető kötelesség, hogy a keresztény üdvösség úgy legyen bemutatva a világnak, mint *igazi humanizmus, az ember humanizálása, a testvériség és a szabadság princípiuma, az emberek közötti igazi közösség (szereteteközösség)*. Ez azt követeli, hogy az Egyház úgy mutakozzék nekik, mint a kommunikáció mintaképe, a másik másságának teljes elfogadásával. Ez a keresztény világiak munkája lesz.” (519–520)

<sup>47</sup> Lásd erről könyvem: *Házasság és család Krisztus fényében*, Bp., 2015, 88–104.

<sup>48</sup> Lásd *Mérleg* 2010/3–4, 44–70: „Átadható-e a hit?” [http://www.merleg-digest.eu/wp-content/uploads/2013/09/2010\\_3\\_4\\_MOINGT.pdf](http://www.merleg-digest.eu/wp-content/uploads/2013/09/2010_3_4_MOINGT.pdf)

### *Záróreflexió és kritikai megjegyzések*

Először megvilágítom J. Moingt *hitvédelmi szándékát*, a *hitaktusra* vonatkozó gondolatait.<sup>49</sup> Helyes, hogy emlékeztet: a II. Vatikáni zsinat ökumenikus dekrétuma (11. pont) hangsúlyozta a „*hitigazságok hierarchiáját*”: a hitigazságokban vannak központi, lényegét érintő alapigazságok és vannak peremigazságok; az egyházi dokumentumok (a rendes Tanítóhivatal tanítása) és a hagyományhoz ragaszkodó teológusok ezt nem veszik mindig figyelembe – azok, akik amolyan „*Denzinger-teológiát*” művelnek (Y. Congar OP szavával). Valójában van helyesen értelmezett *dogmafejlődés* a hitértelmezésben és az erkölcstanban.<sup>50</sup>

Moingt, láttuk, határozottan a dogma- és teológiafejlődés mellett foglal állást; a kritikus hit módszerével a legalapvetőbb igazságokat is újraértelmezi: még a zsinati *aggiornamentón*, a *korszzerűsítésen is túlhalad*. Mert nála nem csupán arról van szó, hogy a kinyilatkoztatott és dogmaként megfogalmazott igazságokat a mai embernek érthető nyelvezetbe öltöztessük. A történeti-kritikai szemlélet és a mai nyelvfilozófia szerint ugyanis az eszme és kifejezése, az igazság és annak nyelve/kimondása elválaszthatatlanok egymástól. Vagyis a hitigazság új megfogalmazásakor a nyelvezet érinti a tartalmat, relativizálja az „örök igazságot” is. A történelmi megismerés lényegéhez tartozik egy bizonyos *viszonylagosság*.

Ez igaz, de itt is túlzásba esnek azok, akik a felvilágosodás nyomán az „észt” szinte istenítik. Hans-Georg Gadamer (1900–2002)<sup>51</sup> hermeneutikája szerint az igazság legalább annyira értelmezés (interpretáció) kérdése, mint a tények leírásáé. Martin Heideggerrel dialogizálva és hermeneutikáját továbbgondolva helyreigazította a modern felvilágosodás radikalizmusát, amely a keresztény hagyományt, elsősorban a Szentírást a maga értelmére – az észre – támaszkodva akarja megérteni, történelmi dokumentumként értelmezni, annak dogmatikus értelmezése ellenében. Ezt a módszert követi a historizmus is, amely igazában „az előítéletekkel szemben táplált előítélet”. Az írásos hagyomány, a Szentírás és a többi történelmi dokumentum igazsága attól a szavahihetőségtől függ, melyet az ész tulajdonít neki. Az igazi hermeneutika a hagyományt helyesen, előítéletek nélkül és észszerűen akarja megérteni. Vannak jogos, a megismerés számára termékeny előítéletek is, amelyek a tekintélyre támaszkodnak. Gadamer ezután kifejti az előítéletekre vonatkozó véleményét, rehabilitálja a tekintélyt és a hagyományt. Nem *minden* előítéletet kell

---

<sup>49</sup> Lásd bővebben Szabó Ferenc SJ, *Az emmauszi úton, Hitünk megalapozása*, Róma, 1987, I–II. rész. A következő reflexióhoz 132–133. oldalak. Itt hivatkoztam Roland Barthes strukturalista filozófusra (1915–1980) és Michel Serres szellemtörténészre (szül. 1930, 1990-ben a Francia Akadémia tagja).

<sup>50</sup> E lényeges kérdés vita tárgyát képezte a családszinóduson is. Lásd Szabó Ferenc SJ, *Házasság és család Krisztus fényében*, 169–187.

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, fordította Bonyhai Gábor, Gondolat, Bp., 1984, 194–195. A német eredeti – *Wahrheit und Methode* – 1960-ban jelent meg.

alávetni az észnek. A helyesen értelmezett tekintélynek semmi köze a parancsnak való vak engedelmességhez. A hagyomány pedig mindig a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata. Mindig benne állunk a hagyományban: eleve a sajátunk, mintakép vagy elrettentő példa, önmagunk újrafelismerése, melyben későbbi történeti ítéletünk már aligha lehet megismerés, hanem a hagyomány teljesen elfogulatlan magunkhoz alakítása. „Ezért minden történeti hermeneutikának azzal kell kezdődnie, hogy *feloldja a hagyomány és a történeti ismeret, a történelem és a róla való tudás absztrakt ellenétét*. A továbbélő hagyomány hatása és a történeti kutatás hatása hatásegységet képez, melynek elemzése mindig csak kölcsönhatások szövevényét tudja megállapítani.”<sup>52</sup>

A humán tudományokban a *hermeneutika* (értelmezés) gadameri modellje *dialógikus*: az igazság a másokkal való beszélgetésben létezik, és a találkozásban a dolgokról való megegyezésben bontakozik ki. Az igazság megegyezés: köztem és a tárgy között, amelyet értelmezek. Most már nem arról van szó, hogy vissza kell tükröznöm, amit észlelek. A cél a szöveg, a másik ember, a világ közös értelmezése és megértése. A találkozások során a beszélgetőtárs világa egyesül az enyémmel, és így valami új jön létre. Gadamer ezt nevezi horizont-összeolvadásnak.

Roland Barthes strukturalista nyelvész szerint a modernség tulajdonképpeni jellemzője éppen a *relációk, vonatkozások* előtérbe helyezése a fogalmakkal szemben. A valóságot nem úgy fogjuk fel, mint egy szilárd pont (központ) körül szervezett valamit, hanem mint változatos, kölcsönös vonatkozások összességét: a tartalmazó és a tartalom, a kimondott és a kimondás, az eszme és a szavak, a gondolat és a nyelvezet *kölcsönös viszonyban vannak, kölcsönösen hatnak egymásra*.

Ma a *mass media*, az *internethálózat* tudományos fejlettsége és technológiai kiépülése lehetővé teszi az emberek egyre sűrűsödő világméretű kapcsolattartását, a sokrétű információcserét, ennek következménye a kultúrák szerinti pluralista világnézet. Michel Serres filozófus, eszmetörténész sarkos kijelentése szerint „a lényeg nem az, hogy utat törjünk egy feltételezett biztos kikötő felé, hanem megkérdőjelezzük magát az utat is”.<sup>53</sup>

Az újabb filozófia szerint – amelyet nyilvánvalóan figyelembe vesz a teológus Moingt is – nem az eszmék merev világát vesszük kiindulópontul az igazságkeresésben, hanem a történelmi tényeket, a konkrét személyközi *vonatkozásokat*.

A kérdés tehát ez: az Egyház *hogyan fejezheti ki, adhatja át*, illetve a mai modern (posztmodern) ember hogyan ismerheti meg a lényeges keresztény igazságot a Jézus Krisztusban önmagát kinyilatkoztató üdvözítő Istenről?

Még alapvetőbben: „A *mai ember szavai* hogyan befolyásolják a *hívő emberek* (és a nem hívők) *szavait*, illetve Isten Szavának különböző kifejezéseit a korok és kultúrák szerint?” Továbbá fontos, hogy a kereső hívő is megkérdesse magától: „Mit tudnak

---

<sup>52</sup> I. m., 198–202.

<sup>53</sup> A hermeneutika és krisztológia kérdésköréről, a strukturalizmus és ezen belül főleg Paul Ricœur bibliaértelmezéséről lásd szemlémet in Szabó Ferenc SJ, *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma, 1978, 165–192. Tanulmányom eredetileg a hazai *Teológia* című folyóiratban (1970/3–4) jelent meg.

nekem mondani mások, azok is, akik nem osztják hitemet? Mennyiben intéznek hozzám kihívást? Hogyan segítenek kritikájukkal hitem megtisztításában?”<sup>54</sup>

És még a *személyes hitaktusról* szólva hangsúlyozzuk: ez végső soron *természetfeletti*, vagyis a *Szentlélek (kegyelem) műve*. Mert – ahogyan ezt Jean-François Six helyesen látja<sup>55</sup> – „a hit és hitetlenség (aktusa) nem egy formulában fejeződik, hanem a szívben. Szent János szerint a nem hívés alapjában véve a Lélek elleni bűn. Sokkal inkább abban nyilvánul meg, hogy az ember birtokába karja venni Istent, semmint abban, hogy elutasítja Istent, vagy ateistának mondja magát.” Van olyan ateista, „aki hallatlan öntelt, sőt esztelen dolognak tartja azt a meggyőződést, hogy valaki birtokolja az Igazságot, tehát tudja, hányadán áll Isten kérdésében. Ilyen szempontból sokan vannak olyan keresztények, akik igazában deisták: számukra Isten evidens, mintegy magától értetődik.” Valójában a hit és a hitetlenség határvonala a saját szívünkön keresztül húzódik.

J. Moingt, miként több mai protestáns és katolikus teológus<sup>56</sup> számolt a háború utáni keresztény gondolkodás forradalmi átalakulásával: amely a racionalizmus és a fideizmus közötti ingadozás után „a teizmus Istenétől elvezetett a megfeszített Istenig” (C. Geffré OP). Valóságos mutáció történt egyrészt a biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulás és az ökumenikus párbeszéd révén, másrészt az új filozófiai irányok (egzisztencializmus, perszonalizmus, nyelvfilozófia, strukturalizmus, pszichoanalízis, a vallásos tapasztalat/misztika tudományos elemzése nyomán – a metafizikai istentan, az *onto-teológia kétségbevonásával* (M. Heidegger). A krízis a „gyanú mesterei” (Ricœur megjelölése: Marx, Nietzsche és Freud) nyomán kialakult „Isten meghalt” teológiával.

Majd még radikálisabb lett Eberhard Jünger művével: *Isten mint a világ misztériuma*.<sup>57</sup> Jünger nemcsak arra tett kísérletet, hogy meghaladja a katolikusok által védett ún. „természetes teológiát” (theodiceát)<sup>58</sup> – mint előtte olyan protestáns teológusok, mint Barth, Ebeling, J. Moltmann, illetve újabban már egyes katolikusok is –, hanem igyekezett megalapozni a „*Megfeszített Isten*” teológiáját, túlhaladva így a teizmus és az ateizmus viszályát, és helyes értelmet adva az „Isten meghalt” kijelentésnek. Jünger számol a negatív teológia módszerével, segítségül hívja Hegel dialektikáját (mint már K. Rahner és W. Pannenberg, majd J. Moingt), amikor az üdvtörténet, Jézus Krisztus Istene bemutatásakor újragondolja Isten változhatatlanságát és szenvedésmentességét. Isten emberré *válása*, változást jelent,

---

<sup>54</sup> Erről lásd bővebben a zsinati tanítást (*Gaudium et spes* konstitúció 19–21. pontja) értelmező H. de Lubac gondolatait in Szabó Ferenc SJ, „*Krisztus fénye*”, IV/III: *Az ateizmus a II. Vatikáni zsinaton*, főleg 141–147.

<sup>55</sup> A francia pap munkája: J. F. Six, *La croyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit*, Le Centurion, 1979, 85–86.

<sup>56</sup> Lásd erről írásaimat: „Isten titkának megközelítése” és „A filozófusok és Jézus Krisztus Istene. Vita E. Jüngellel”, in *Lélekben és igazságban*, Róma, 1986, 9–22 és 23–53, bőséges irodalommal.

<sup>57</sup> E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1982<sup>2</sup>, francia fordítás *Dieu Mystère du Monde*, I–II, Cerf, Paris, 1983<sup>3</sup> – a II. kötet végén Christoph Theobald SJ alapos elemző, kritikus tanulmánya.

<sup>58</sup> Erről a kérdéskörrel lásd H. Bouillard SJ *Karl Barth* című háromkötetes monográfiáját (Théologie-sorozat, Aubier, Paris, 1957).

a *Szeretet-Isten kenőzisa*, önküresítő extázisa ez (Fil 2,5–11).<sup>59</sup> Az Atya szeretetből együtt szenved keresztre feszített Fiával. Ez a lutheri *theologia crucis* továbbgondolása, radikalizálása. Jüngel és követői szerint szembe kell néznünk e félelmetes misztériummal, ha valamiképpen érteni akarjuk a szerető Isten igazságosságát a világban levő rossztól/bűntől ártatlanul szenvedő emberek láttán. (Ez a tapasztalat a mindenkori istentagadás, az Isten elleni lázadás fő forrása.)

A Jüngel körüli viták kritikus megrostálását részletesen ismertettem *Lélekben és igazságban* című kötetemben.<sup>60</sup> Itt még néhány záró megjegyzés. – A keresztteológia által feszegetett kérdés – *Isten szenvedése* – alapvető, de óvatosan kell megközelíteni, ahogy ezt például F. Varillon SJ tette *Isten alázata és szenvedése* című művében.<sup>61</sup> Varillon – H. de Lubac SJ nyomán – idézi és értelmezi (171–189) Órigenészt, a 3. századi teológust, aki igyekezett megközelíteni Isten változását és az Atya lehetséges együtt szenvedését Fiával: ez a szeretet szenvedése. Isten önmagában nem függ az embertől, de a szeretet függővé teszi. Varillon a katolikus filozófust, Maurice Blondelt idézi (189), aki csodálatosan „stigmatizáló rokonszenvről» beszélt, amelynek szolgálatára a mindenható Akarat betöltötte a metafizikai mélységeket és a logika látszólagos lehetetlenségeit”.

J. Moingt a *Recherche de Sciences Religieuses* (RSR) főszerkesztőjeként és krisztológiai kutatásai során ismerte – és maga is alakította – ezt a szellemi légkört, a teológia és benne a krisztológia új irányát. Első kötetében többször hivatkozott például Pannenberg és Moltmann krisztológiájára. Láttuk, hogy „narratív krisztológiája” a Jézus-esemény őskeresztény hirdetéséből indul ki. Már előbb említett 1977-es tanulmányában<sup>62</sup> kifejtette az őskeresztény igehirdetés három mozzanatát a húsvéti és a pünkösdi esemény alapján: 1. A Szentlélek megtapasztalása; 2. Hivatkozás a húsvéti eseményre: Jézus halálára és feltámadására; 3. Az Úr második eljövételének reménysége.

---

<sup>59</sup> J. Moingt már húsz évvel ezelőtt összefoglalta ebben az utolsó művében kifejtett nézetét – hivatkozva a keresztteológia protestáns szerzőire (Bonhoeffer, Moltmann, Jüngel) – „Création et salut/Teremtés és üdvösség” című nagy tanulmányában: RSR 84/4 (1996) 559–595. – Hegel intuícióját *Isten változhatóságáról és szenvedéséről* átvette az újabb protestáns, majd katolikus krisztológia. (K. Rahner, H. Küng). Lásd erről bőven Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*, Herder, 1970, 427–670, uő. *Christ sein*, Piper Vg., München, 1974, főleg 433–440.; Wolfhart Pannenberg, *Teológia és filozófia*, L'Harmattan, Bp., 2009. – Az újabb krisztológiák (szerzők) panorámáját nyújtják: J. Moingt (szerk.), *Visages du Christ*, RSR, Paris, 1977, ebben Moingt tanulmánya: „Montre-nous le Père, La question de Dieu en christologie”; Bernard Sesboué SJ könyvismertetései a RSR-ben 1968–2000 között: *Les „trenteglorieuses” de la christologie*, Lessius, Bruxelles, 2012.

<sup>60</sup> Főleg Walter Kasper *Der Gott Jesu Christi/Jézus Krisztus Istene* című műve alapján (Grünwald, Mainz, 1982).

<sup>61</sup> Két könyvét lefordítottam, és először 1982-ben Rómában adtam ki, majd újabb itthoni kiadásra átengedtem a Szent István Társulatnak (Bp., 2002).

<sup>62</sup> Itt hivatkozom J. Moingt egy 1977-es tanulmányára: „Montre-nous le Père”, RSR 1977/2, 312–313. Ezt hosszabban idéztem a „hit köréről” eszmélődve, megmutatva, hogy hitvallásunkban, illetve hitvédelmi érvelésünkben nincs „*circulus vitiosus*”, in Szabó Ferenc SJ, *Az emmauszi úton*, 138–142.

Az *apostolok tanúságtételére* való hivatkozás lényeges az Egyháznak, hogy állíthassa: az a Krisztus, aki benne él, akiből ma él, ugyanaz a Názáreti Jézus, aki életünket itt a földön leélte. „Nem valami történelmi garancia keresése ez, hanem az Egyház tanúskodása arról, hogy mindig ugyanazzal a Jézussal van, hogy Benne maga az Egyház is minden ember számára a világból az Atyához való átmenet eseménye. A teológia funkciója az, hogy kifejezze, kibontsa ezt a vonatkozást. (...) A teológia bensőségesen *kapcsolódik a prédikációhoz*, nem a kereszténység »lényegére« vonatkozó *elméleti »diskurzus«*. Nem léphet ki a *hit köréből*, hogy magának történelmi alapot vagy elméleti verifikációt találjon. *A teológia mindig magán viseli a hit, az ingyenesség és az alázat jegyét.*”

Jézus története és közöttünk tehát az apostoli Egyház tanúságtétele a kapocs. Az evangéliumi üzenet Jézus életének fontosabb tényeihez, halálához és feltámadásához kapcsolnak bennünket, de *ezeket a tényeket a hit már mint jeleket látja, és megvilágítja azok jelentését*. A felidézett történet és annak értelmezése egyetlen egységet alkot az evangélistáknál. A tények a hit fényében bizonyítják az igazságot, az igazság pedig megmagyarázza a tényeket. Ez nem *circulus vitiosus* (körben forgó okoskodás), hanem a „*hit köre*”, mert a történelmi módszerrel verifikálható tények és a hit fényében – a kegyelem révén, a Lélek erejében – feltáruuló hitigazság nem ugyanazon a szinten helyezkedik el. A hitaktus természetfeletti.

*Kritikai megjegyzéseim* lényegben ugyanazok, mint a korábbi művek elemzése után, hiszen J. Moingt – mint mondtam – többször megismétli korábbi nézeteit, azzal a különbséggel, hogy utóbbi kétkötetes monográfiájában sokkal jobban támaszkodik a modern egzegézisre. Ő maga nem egzegéta, hanem dogmatikus. Amikor tételei igazolására újabb írásmagyarázatokat vesz át, eklektikus, válogató: arra a szerzőre hivatkozik, amelyik saját nézőpontját látszik igazolni, és kevéssé ismerteti az eltérő vagy ellentétes értelmezéseket.

Bár a jezsuita J. Moingt általában alaposabb, szakszerűbben érvel, mint Hans Küng híres *Christ sein* című művében, emlékeztet a német teológus krisztológiájára, amelyet annak idején egy tucatnyi neves szakember joggal bíralt.<sup>63</sup>

Amit akkor J. Ratzinger írt Hans Küng krisztológiájáról, *jórészt azt alkalmaznám Moingt monográfiájára is*.<sup>64</sup> Egyoldalú túlzás az, hogy *a történelmi Jézus* alakját *rekonstruálva döntően egyes* történészek és egzegéták kutatásainak eredményeire támaszkodik (különösen a *Q/Forrásra*), mint *norma normansra*, nem figyelve sok más véleményt képviselő írásmagyarázóra, akik a többszázados keresztény hagyomány lényegét követik. A mai nem hívő értelmiségiekkel párbeszédet folytatva jogos a *kritikus ész*

---

<sup>63</sup> Hans Küng, *Christ sein*, Piper, főleg 433–440. Vö. Szabó Ferenc SJ, *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma, 1978, 239–272. *Viták Küng körül*, eredetileg a *Mérleg* 1975/3. és 4. számában. – A „Küng-ügy” fejleményeiről lásd Ludwig Bertsch/ Medard Kehl (szerk.), *Zur Sache, Theologische Streitfragen im 'Fall Küng'*, Echter Vg., Würzburg, 1980. Itt (35–79) kiemelem Alois Grillmeier SJ (1910–1998) alapos kritikáját. A jezsuita teológus a dogmafejlődés kiváló szakembere, élete végén bíboros lett.

<sup>64</sup> Szabó Ferenc SJ, *Jézus Krisztus megközelítése*, 272: Hans Urs von Balthasar idézi Ratzinger végkövetkeztetését Küng *Christ sein* című műve bírálatáról.

használata hitünk igazságának megközelítésében, de az *egyoldalúan radikális* történelmi és egzegétikai módszer eredményei mindig *vitathatók*.

Számos tekintélyes szakember nem fogadja el például a Moingt által követett egzegéták (például az anglikán C. J. Wright) véleményét, amikor a János-prológos értelmezésében (Jn 1,14: „az Ige testté lett”) tagadják, hogy itt a *preegzisztenciáról* van szó. Láttuk (I. kötet, 396–409), hogy Moingt, aki Krisztus *predesztinációjáról értekezik*, még e döntő jánosi szöveget sem értelmezi az öröktől Istennél levő *Ige (Logosz)* emberré levéseként, hanem így: a Fiú azt a küldetést kapja az Atyától, hogy az Istent kinyilatkoztató Szó (*Parole de Dieu*) legyen. Nem kell a *preegzisztencia* állításának venni Jézus olyan (Jánosnál olvasható) kijelentéseit sem, mint például „Mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok” (Jn 8,14, 58), vagy: „Dicsőíts meg engem te, Atyám, magadnál, azzal a dicsőséggel, amelyben részem volt nálad, mielőtt a világlett” (Jn 17,5); vagy: „Amint te, Atyám, bennem vagy és én tebenned...” (Jn 17,21)<sup>65</sup>

Moingt „kritikus hite” Jézus származásának, isten-emberi voltának, emberi öntudatának, egyáltalán valóságos emberségének *újraértelmezésében* lényegesen eltér a nagy egyetemes zsinatok tanításától.

Igaz, hogy van – kell lennie – fejlődésnek a dogmaértelmezésben. „*Khalkédón nem vég, hanem kezdet*” – ahogyan Karl Rahner 1951-ben (a zsinat 1500. évfordulóján) kiadta a jelszót. Azóta számos jeles teológus megmutatta, hogy a korhoz kötött dogmát (két természet – egy isteni személy Jézusban) újra kell értelmezni, ki kell egészíteni, főleg Jézus valóságos emberségét illetően. Ezt kísérli meg az ún. „alulról kiinduló” krisztológia, amelyik nem a dogmából indul ki. Ezt teszi Moingt „narratív krisztológiája” is.

Ugyanakkor *meg kell őrizni Khalkédón ma is érvényes, maradandó igazságát*, főleg két ponton: 1. *Krisztus emberré lett Isten (Isten Fia), nem pedig megistenült ember*, ahogy az adopcianizmus hirdette. 2. Tiszteletbe kell tartani a *kettősség* fogalmi mozzanatát, tehát a különbséget Isten és ember között, amikor ezt valljuk: „Az Ige testté lett.” Ha valaki meg akar szabadulni az Isten-ember kettősségétől, veszélynek teszi ki magát, hogy panteizmusba esik, vagy pedig – manapság ez a veszély – Isten misztériumát „horizontálisra” redukálja. A „felülről jövő” krisztológia félreérthető állítása volt: „Jézus Isten”; manapság ellenkező a tévedés, ha ezt állítják: „Jézus Isten, amennyiben *ez* az ember.” Továbbá az emberi szenvedéstörténetbe „keveredő” „*Megfeszített Istenről*” beszélnek (Moltmann, Jüngel), ennek ugyan lehet helyes értelmet adni, de megvan a modalizmus veszélye: a túlzók kikezdi a Szentháromság dogmáját. Igazában a teológiának a feladata az, hogy a jogos kritika és az új szemlélet megtalálja az *egyensúlyt* a klasszikus (dogmatikus) krisztológia és a „narratív” krisztológia között, mikor a kimondhatatlan isteni Misztériumot meg akarja közelíteni.

---

<sup>65</sup> Moingt (I, 400–401) hosszú szakaszokat idéz C. J. Wright művéből: *Jesus, the Revelation of God*, London, 1950, 74–75, részletesen elemzi a szerző véleményét és összeveti más egzegéták véleményével (például katolikusokéval: Dom J. Dupont, A. Feuillet, P. Lamarche – 403–405, jegyzetek).



Walter Kasper (szül. 1933) haladó német teológus, egyetemi professzor (majd püspök, 2001–2010 között pedig bíboros és a vatikáni Egység-titkárság prefektusa) krisztológiája nekem kiegyensúlyozottnak tűnik. Miután szakszerűen megvitatta a khalkédóni dogma korhoz kötött jelentését és maradandó igazságát, ezeket írja:<sup>66</sup>

„1. A Khalkédóni zsinat krisztológiai dogmája a saját korának nyelvén és gondolkodásának szintjén nagyon pontosan követi azt, amit az Újszövetség tanúságtételében Jézus történetéről és sorsáról olvashatunk: Jézus Krisztusban maga Isten lett részese egy ember történetének, és ebben a történetben egészen emberi módon találkozunk velünk. Az a dogmatikai hitvallás tehát, hogy Jézus Krisztus egy személyben valóságos Isten és valóságos ember, a Szentírás maradandóan érvényes értelmezését nyújtja. – 2. A khalkédóni dogma másfelől a Szentírás egészéhez képest beszűkülést jelent; a dogma egyedül az istenemberi alany belső felépítésével foglalkozik, és ezzel a kérdést kiemeli Jézus története és sorsa egészének az összefüggéséből, nincs tekintettel arra a viszonyra, amelyben Jézus nemcsak a Logosszal, hanem »az ő Atyjával« is van;<sup>67</sup> ezzel pedig szem elől téveszti a bibliai krisztológia eszkatológikus horizontját. Bármily maradandó értelmezését adjon is tehát a khalkédóni dogma a Szentírásnak, vissza kell illeszteni a Biblia tanúságtételének egészébe is, és abból kiindulva kell értelmezni.”

W. Kasper kifejti, hogy Jézus isten-emberi mivoltának és közvetítő szerepének problémája (misztériuma) az eretnekekkel folytatott viták és az egyetemes zsinatok határozatai után a mai napig sem oldódott meg teljesen. A kérdés persze összefügg a szentháromság-tannal, amint az első századok vitái mutatják. Ismeretes a *természet* és a *személy* (latinul *persona*, görögül *hüposztaszisz*) közti megkülönböztetés, jelentésbeli eltérés a latin és a görög filozófia szerint. Ehhez fogalom- és problémátörténeti vizsgálódások szükségesek.<sup>68</sup> A tartalom és a nyelvi kifejezés kölcsönhatásáról van szó, amit fentebb érintettem.

Idézem még Walter Kasper hosszú, szakszerű fejtegetéseinek egy bekezdését a 288. lapról: „Nyilvánvaló, hogy akár ontológiai, akár pszichológiai szempontból akarjuk vizsgálni Istennek Jézus Krisztusban történt emberré válását, beleütközünk a gondolkodás, a beszéd és az értelmezés áthatolhatatlan korlátaiba. Ez a határ azonban nem pusztán azt jelenti, hogy a gondolkodás hirtelen megszakad, és elvész a kifürkészhetetlenben. A hitben ez a határ egy nagyon pozitív valóság másik oldala, »negatívja«, nem sötétség, hanem olyan erős ragyogás, hogy belekáprázik a szemünk.”

Az előbbi elvont filozófiai és teológiai reflexiót ragyogóan „illusztrálja”, a lényegét tökéletesen érzékelteti nagy költőnk, *Berzsenyi* Dániel költői intuíciója, *Fobászkodás* című versének hitvallása:

„Isten, kit a bölcs lángesze föl nem ér,  
csak titkon érző lelke ohajtva sejt:

<sup>66</sup> W. Kasper, *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Bp., 1996, 273. (Az eredeti német 1974-ben jelent meg.)

<sup>67</sup> Jézus emberi öntudata ugyanis nem közvetlenül a Logoszra irányul, hanem az Atyára. (Vö. Kasper, *Jézus a Krisztus*, 282.)

<sup>68</sup> Kasper, *Jézus a Krisztus*, 276–288.

*léted világít, mint az égő  
Nap, de szemünk bele nem tekinthet.*”

Szükséges az alkalmazkodás (akár hitvédelmi szándékkal) a nem hívő, de az élet értelmét kereső mai értelmiségekhez, vagy ha párbeszédet folytatunk a Jézus történetét kutató nem hívő szakemberekkel. J. Moingt SJ nekik ír, de hívőknek is, és – mint könyve végén vallja – főleg önmagának. Meg akarta mutatni, hogy hitünk ugyan paradox, ellentmondásos, de azért nem irracionális, hanem észszel is megközelíthetjük egy bizonyos pontig: *eljuthatunk a misztérium kapujáig*, amelyet csak a kinyilatkoztatás nyit meg. A *hitaktus* végső soron a szabadság és a kegyelem együttműködésének gyümölcse. A kegyelemre érzékeny szív „érvei” itt alapvetőbbek, mint az észérvek,<sup>69</sup> a kutatónak/teológusnak alázatra van szüksége a Misztérium előtt.

Erich Przywara SJ német teológus (†1972) szerint Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája végelemzésben: *reductio in mysterium Dei* volt: elvezetett a Misztériumhoz, és ezután már csak a néma imádás maradt: „*Rejtőző Istenség, hittel imádlak!*”<sup>70</sup>

#### *Végkövetkeztetésül*

Ha Joseph Moingt vállalkozása a dogmatikus hit kifejezésének jogos kritikájával, az Egyház tanításának újraértelmezésével amolyan „*Summa pro paganis*” kíván lenni, időszerű, szükséges hitünk első megközelítését kereső nem hívő értelmiségek számára, és így műve a teológiai *aggiornamento* rendkívüli teljesítménye. Jó, hogy a Szerző mindig jelzi az Egyház hitvallását, amelytől megkülönbözteti a saját kereső, küzdelmes – több lényeges ponton megkérdőjelezhető – *hitértelmezését*. Minden bizonnyal a szakteológusok továbbra is párbeszédet folytatnak a százéves jezsuita teológus *értelmezéseivel*, megrostálják kritikus hite egyoldalú túlzásait, miközben felhasználják és továbbgondolják sok érvényes meglátását az Örömhír mai hirdetésének teológiai megalapozáshoz.

*Budapest, 2016. december 7-én, Szent Ambrus egyháztanító emléknapiján*

*Dr. Szabó Ferenc SJ*

---

<sup>69</sup> Pascal: „*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.*” (A szívnek megvannak az érvei, amelyeket az ész nem ismer.) – „*Dieu sensible au coeur.*” (Istent a szív érzi meg.)

<sup>70</sup> Ugyanezt mondhatjuk tanítványáról és rendtársáról, Karl Rahnerről is. Vö. Karl Rahner, *Isten: Rejtelem*, válogatta és fordította Várnai Jakab, Egyházforum, Bp., 1994, Előszó. Aquinói Szent Tamás *Adoro te devote, latens Deitas* kezdetű himnusza kezdősorát Babits Mihály így fordította: „*Imádlak és áldlak, Isten, rejtelem!*” A „*rejtőző Istenség*” helyett: „*Isten, rejtelem*”.

## FÜGGELÉK

### *Görföl Tibor reflexiója Szabó Ferenc SJ Moingt-recenziója kapcsán*

Összességében úgy vélem, Szabó Ferenc rendkívül jóindulatúan és pozitívan közelíti meg Joseph Moingt egész törekvését: több helyen kiemeli „egyházat szolgálni akaró apologetikus célkitűzését”, pozitívan értékeli a nem hívő értelmiségiekkel és a kereső hívőkkel folytatni kívánt párbeszédét, sőt végül „rendkívüli teljesítményről” is beszél. Az is megközelítése jó szándékát tanúsítja, hogy hosszasan idézi Moingt önértelmezését, ezzel is teret adva az ő valódi szándékának. Ezzel a pozitív és megértésre törekvő megközelítéssel józan és fontos kritikákat fogalmaz meg; ezek nélkül a bírálatok nélkül az ismertetés félrevezető lehetne a magyar olvasó számára. Kritikáival (először a keresztség, majd főként az Eucharisztia kapcsán) nehéz lenne nem egyetérteni: amit például az Eucharisztia-ról alkotott felfogásával kapcsolatban megfogalmaz, az nemcsak szakszerű, de nélkülözhetetlen is.

Az egész szöveg valódi tétje azonban természetesen a krisztológiai értelmezés helytállóságának vizsgálata. Ez is indokolt, hiszen gyakorlati célkitűzése ellenére a szöveg nagyrészt inkább elméleti fejtegetéseket tartalmaz. A recenzió itt túl is nő a műfaj keretein, és elmozdul a teológiai értekezés irányában. Az egész szöveg legfontosabb eredménye, hogy Moingt dogma-kritikus krisztológiáját Szabó Ferenc belehelyezi a hetvenes évektől kibontakozó protestáns (Jüngel, Moltmann) és szemi-protestáns (Küng) krisztológiai és szentháromságtani törekvések kontextusába. E téren sem érzem túlzónak, hogy Küng krisztológiájához hasonlítja Moingt modelljét. Azzal pedig, hogy végül Kasper mellett teszi le a voksát, olyan értelmezést képvisel, amely tényleg a hagyományt tiszteletben tartó fejlődés pártján áll, hiszen Kasper úgy ragaszkodik Khalkédónhoz, hogy egyúttal a határaival is tisztában van. A recenzens pontosan rámutat, hogy Isten változása és szenvedése a központi problémája ezeknek az újabb krisztológiáknak, és támpontot ad ahhoz, hogyan közelíthető meg ez a két kényes kérdés.

*Összegezve:* a szöveg nagyon jóindulatú, de józanul kritikus, és legfőbb érdeme, hogy tágabb teológiatörténeti kontextusba helyezi az egész könyvet. Érzékelhető, hogy Kasperen kívül Szabó Ferenc krisztológiai szemlélete elsősorban rahneriánus, és nem szól arról, hogy a jüngeli, moltmanni krisztológiák kérdéseit hogyan dolgozta fel Balthasar – de ez talán már túl is feszítette volna a recenzió kereteit. Az a kritikai hang és azok a kritikai szempontok, amelyek jelen vannak a szövegben, véleményem szerint nélkülözhetetlenek, és Szabó Ferenc nem lenne katolikus teológus, ha hallgatna ezekről az aggályos pontokról.

Külön szívfoltja a szövegnek, hogy rendszeresen utal a mai egyházi állapotokra, főként Ferenc pápa törekvéseire, és ettől az egész gondolatmenet élettelibb lesz.

*Bartók Tibor SJ méltató megjegyzése*

„Ahogy már az esszé korábbi fázisában is mondtam, nagyon jó írás. Most a javításokkal, szerintem, egyik legjobb kritikai írásod. A záróreflexió és kritikai megjegyzések nagyon jók, a Gadamerre és Kasperre való hivatkozás különösen is. A végkövetkeztetés, hogy Moingt egy »Summa pro paganis«-t írt, ugyanúgy helytálló. Görföl Tibor minden állításával és dicséretével is teljesen egyetértek.”