

A kérdés a kereszténységnek is szól. S talán itt az egyik gyökere az ifjúság fokozódó vallástalanságának is. A felnőtt ember istenélményének lehetősége beleveszett a materiális létbe. A fiatalok csalódottak. Az intézményesített kereszténységben az evilági struktúrák vallási szentesítését látják. A jelen valósággal összefonódó, a társadalmi intézményekbe kapaszkodó hivatalos egyház fokozatosan elveszti tekintélyét. A fiatal teológusok szemében is. Egy kritikus, jogi formák nélküli, spontán emberi, hatalomról lemondó forradalmi egyházra talán hallgatnának. Talán. Mert a „diadalmos világnézet”, a „veritatem et potestatem habens” triumfalizmusa őket nem érdekli. Nagy szent királyoknak, nagy szent hadvezéreknek, nagy szent pápáknak, nagy szent egyháztanítóknak kevés lett a hitele.

Őket az egyszerű, primitív, formátlan emberségesség érdekli.

Hogy mi lesz erősebb: a jelen vaskos realitása, vagy a jövő fátyolos vágya, arra nincs válasz.

Vass György

A MODERN ISTENKERESÉS ÚTJAI

A hit meggyőződésének biztonságát mindig a kétely bizonytalansága kísérte. Későbbi korok történetírói a XX. század kereszténységét valószínűleg a „radikális bizonytalanság” korszakának fogják nevezni. Nekünk, akik ebben a korszakban élünk, nem könnyű ennek jellegét leírni és okait kimutatni. Ebben a cikkben mégis megpróbálkozom ezzel.

Tételelem egyszerű: a XVI. és XVII. század vallásos emberét a reformáció következtében felborult keresztény egység világában az igaz vallás és az igazi kereszténység kérdése zaklatta. A XVIII. és XIX. század kereszténye az értelem és hit viszonyával bajlódott. A modern embert pedig a vallás legalapvetőbb ténye, az Isten léte és mibenléte teszi bizonytalanná ebben a teljesen elvilágiasodott történelmi állapotban. A mi keresztény meggyőződésünket ez a „radikális bizonytalanság” nyugtalanítja.

Már a század elejére jellemző volt a biztonság elvesztésének ez az érzése. A biztonság bizonytalansággá vált, mert hitünk dogmatikus alapjai meginogtak bennünk. Mintha az emmauszi úton járó apostolok szavát hallanánk Krisztus feltámadása után: „Nos autem sperabamus” — mi pedig reméltük, hogy hitünk ezen a sziklaszilárd bázison épült. Azóta elmúlt ötven év. És a legtöbb keresztényben nem változtak bizottsággá a bizonytalanságnak ezek a lemondó ígéi. Egyszerűen szembenéztek azzal, hogy mindazt, amit megrendíthetetlen, sziklaszilárd alapnak vettünk — beleértve ebbe az isteni hata-

lom biztonságát és az isteni mindentudás igazságát — csak változó történelmi szavak és tételek meggyőződésében tudjuk birtokolni. És a mostani keresztény feladata, hogy a keresztény igazság történelmiségéből is valahogy eljusson az Isten valóságának elismerésére. Ezért maga a biztos istenismeret istenkereséssé vált számára, a mindig általánosabb istentagadás pedig olyan jelenséggé, amit korunkban meg kell magyarázni. Sokan próbálták ezt a jelenséget kifejezni és okait megjelölni. Napjainkban talán több könyvet írtak az istentagadás okairól, mint az istenismeret és az istenkeresés útjáról. A „Gaudium et Spes” konstitúció is foglalkozik ezzel. David Jenkins oxfordi teológus szerint a csalhatatlan tekintély szerepét századunk közepén a természettudós praktikus és kézzelfogható igazságszemlélete vette át. Tudásunk tartalmát ez a gondolkodásmód határozza meg. Azt tartjuk valósnak és többé-kevésbé igaznak, amit tudósaink le tudnak írni és ki tudnak fejteni. „Már pedig — írja Jenkins — Isten a hívő ember szemében, bármennyire is viszonyul ehhez a világhoz, az evilági valóság felett áll, vagyis transzcendens. Ennek következtében a keresztény teizmus Istene nem egy tárgy, amit tudományos eszközökkel és kutatással le tudunk írni. Ha pedig ez az általános elfogadott norma tudásunk számára, akkor a keresztény teisták Istene megismerhetetlen. Egy megismerhetetlen Isten pedig vagy nincs, vagy egyszerűen elhanyagolható.”

Természetesen nem ez a természettudományos ismeretelmélet az egyetlen oka a mai istentagadásnak. De mégis Jenkins jellemzése talán legáltalánosabban illik kortársaink gondolatvilágára. Ez nemcsak az ateista világot jellemzi, hanem azokra a keresztény teológusokra is kihat, akik a ma emberének beszélnek Istenről. A következőkben nem a modern istentagadást fogom jellemezni, hanem inkább az ennek hatására felmerült istenkeresés útjait. Valóban megismerhetetlen-e az Isten? Mi istenhitünk elérhető biztonsága?

A KERESZTÉNY ISTENKERESÉS TORTÉNELMI ALAPJAI

(A KATOLIKUS TRADÍCIÓ ISTENTANA)

Egészen napjainkig a katolikus teológiának megvolt a biztos válasza ezekre az égető kérdésekre. Meg voltunk győződve, hogy természetes ésszel eljuthatunk arra a végkövetkeztetésre, hogy VAN Isten. Sőt még valamenynire jellemezni is tudjuk ennek az Istennek tulajdonságait. Természetesen ennek az értelmi következtetésnek Istene nem egy az evilági tárgyak közül. Az Isten a létező tárgyak végső létalapja, a gondolat élő dinamizmusának végső hajtóereje. Amit róla tudunk, az valóban túl-lépő, transzcendens ismeret, mert egy metafizikai valóság létét és mibenlétét állítja. Ehhez pedig a természettudós a maga hatáskörében nem férhet hozzá, csak a filozófus.

A modern kor pozitívizmusa először is a szokványos istenérvek logikáját vonta kétségbe. Minek az alapján állíthatjuk például, hogy az oksági sorozat nem a végtelenbe nyúló? — kérdezi Bertrand Russell. Miért kell az okok

sorának végén egy okozatlan létezőt felvennünk? Van erre az emberi logikának joga? És még akkor is mi jogon állíthatjuk, hogy ez a filozófiai végkövetkeztetés azonos azzal az Istennel, akiben hiszünk? Hiszen Aquinói Sz. Tamás is, amikor felállította ezeket az istenérveket, a végkövetkeztetés után egy logikai ugrással jelentette ki, hogy ez — a filozófusok Istene — az élő Isten, aki Mózesnek kinyilatkoztatta nevét: „Az vagyok, aki vagyok.”

De nem szabad azt hinnünk, hogy a tradicionális katolikus istentan megelegetett a filozófiai végkövetkeztetéssel. Egyrészt elismerte, hogy van valami hasonlóság, valami *analógia* az Isten léte és a mi létünk között. Elfogadta „a lét analógiáját”. Másrészt viszont hirdette, hogy ez az ismeret nem elegendő. Szükségünk van arra, hogy ez az Isten kinyilatkoztassa önmagát nekünk. Szükségünk van arra, hogy tudjuk az Isten létét már természetes ésszel is, mert csak így tudjuk valahogyan fölfogni az önmagát kinyilatkoztató Isten igazi mibenlétét. Mert ez az önmagát kinyilatkoztató Isten nemcsak egy létező tárgy, hanem szerető személy, aki már önmagában is a Szentháromság személyi közösségében létezik. Az Örök Forrás, az Atya, a Fiú által teremti és váltja meg ezt a világot, és a Szentlélek által vonzza magához, vezeti örök céljához emberi történelmünket.

Röviden tehát: a tradicionális katolikus istentan két lépésre osztotta fel istenismeretünket. Természetes istenismeretünk az Isten létre vezet, természetfeletti ismeretünk pedig, amivel felfogjuk az Ő önkinyilatkoztatását, élénk tárja a kereszténység istenének végső misztériumát. Az ismeret első, természetes fokára minden ember el tud jutni, hiszen erről tanúskodnak a nemkeresztény vallások is. A természetfölötti ismeret csak azok tulajdona, akik élő hittel felfogják a Szentháromságban élő Isten személyét és önkinyilatkoztatását.

(A PROTESTÁNS TRADÍCIÓ ISTENTANA)

Erdekes, hogy nem is annyira a filozófiai gondolkodás újkori fejlődése, mint inkább a protestáns kereszténység istenfogása számolt le az istenismeretnek ezzel a biztonságával. Ez a protestáns részről kialakult istentan, nem úgy mint a katolikus, komolyan vette a XVIII. és XIX. század filozófusainak kritikáját.

Már az első reformátorok is kételkedtek abban, hogy a természetes ész képes Isten megismerésére. Ez a kétkedés párhuzamos volt teológiájuk központi tételével, amely szerint az emberi akarat képtelen arra, hogy megigazuljon. Luther Márton, bár nem tagadta nyíltan az emberi értelemnek ezt a képességét, nem erre építette teológiáját. De sem Luther, sem Kálvin nem ellenezte kifejezetten a természetes istenismeret lehetőségét. Erre csak később került sor, miután E. Kant megjelent az európai szellemi élet színterén.

Kant szerint a dolgok létét önmagukban (Ding an sich) nem tudjuk

tiszta ésszel megismerni, és így nem tudunk eljutni az értelmünket felülmúló transzcendens valósághoz sem. Így a természetes tiszta ész nem büszkélkedhetik az Isten ismeretével. Mégis megismerhetjük valahogy ezt az Istent, mint akarataink erkölcsi törekvéseinek feltételét — különben ugyanis az erkölcsi rend, a vallás öröklétre alapozott lendülete értelmetlen lenne. Istent nem ismerjük, de kell, hogy legyen.

F. Schleiermacher már Kantra épít, sőt még tovább megy. Sem a tiszta ész logikája, sem az erkölcsi rendre törő akarata nem követeli Isten létét. És mégis megnyilatkozik tudatunk legmélyén. Érezzük, hogy van Isten, mert tudatunk arról tanúskodik, hogy valakitől abszolút módon függünk. Ezt a valakit, ezt a „Woher”-t nevezzük Istennek.

De még ez a gondolatmenet sem volt elfogadható a XX. század protestáns teológusai számára. Karl Barth egy lényeges lépéssel továbbmegy. Isten és ember között nincs semmi kapcsolat. Az embernek sem értelme, sem akarata, sem tudata nem tanúskodik Isten létéről. Saját erőnkől nem tudunk Istenről beszélni, és ha mégis megpróbáljuk őt elérni, romlott emberi létünk csak bálványokhoz ér el. Istenről csak önmaga tud beszélni a kinyilatkoztatás igéjében. És a kinyilatkoztatás Istene egészen más, mint a mi létünk. A keresztény istentant nem lehet a lét analógiájára építeni. A mi létünk semmi módon nem részesedik az Isten létében. Még önmagunk igazi létéről is csak akkor tudunk, ha a kinyilatkoztatás igéjében elfogadjuk teremtettségünket és ezzel együtt a Teremtőt, aki egyedül Jézus Krisztusban nyilatkoztatja ki önmagát. Csupán emberi mivoltunkban semmik vagyunk: kultúránknak, civilizációnknak csak akkor van értelme, ha ezt az isteni Ige elfogadja és magáévá teszi. Az emberi lét értelme csak így lesz nyilvánvalóvá. Csak a hit által megvilágított és a kegyelem által megigazult emberi lét érvényes azért, mert ezt az önmagát kinyilatkoztató Isten jóváhagyta. Biztonságunk csak ebben az isteni Igében van, aki Jézus Krisztusban emberré lett.

Mind a két véglet — a hagyományos katolikus felfogás és a barthi istentant — fenntartja az Isten valóságának transzcendenciáját, még ha ellenkező módon is. A katolikus teológia mintegy alulról fölfelé emelkedve jut el az isteni léthez, amely egy bizonyos fokon azonos a mi létünkkel, de önmagában teljesen különböző: az Isten mindig túllépi, transzcendálja emberi létünket. Barth teológiája ezzel szemben, Isten teljes transzcendenciájából kiindulva, mintegy felülről lefelé, a kinyilatkoztatás szavával ad értelmet az Isten által teremtetett emberi lénynek. A két véglet között Schleiermacher elmélete próbálja megadni a közvetítő megoldást. De ez a közvetítés valójában kétértelmű. Mert a tudat tanúbizonysága Istenről nem szükségszerűen vezet az Isten mindent túlszárnyaló transzcendens létéhez: a természetben panteisztikus módon jelenlevő istenfogalom is létrejöhet belőle. Amikor jelenlegi protestáns teológusaink Barth istentantát kritizálják, nem egyszer visszaesnek Schleiermachernek ebbe a kétértelmű felfogásába.

A VITA JELENLEGI HELYZETE

Az eddigiekből úgy tűnhet, hogy a protestáns tradíció istentana homlokegyenest ellenkezik a katolikus istenkeresés útjaival. Hiszen 1870-ben, az első vatikáni zsinaton hittétellé vált, hogy a természetes emberi értelem el tud jutni a maga erejéből az Isten léteének ismeretére. De ez a dogmatikus felfogás mégsem osztja meg az egyházak ökumenikus törekvését, mert azóta mind a két oldalon tovább haladt az istenismeret kifejtése. Anakronizmus lenne a modern protestáns istentant az 1870-es dogmával visszavetni.

Katolikus oldalon egyre jobban revideáljuk a múlt századbéli istentan rendszerét. Talán két jel mutat erre. Először is hangsúlyozzuk, hogy a természetes istenismeret eredménye nem egy másik hozzánk hasonló, hanem egy minket teljesen felülmúló létezőhöz vezet. Nem a logikus következtetés, hanem a mindig többet és mélyebben tudni vágyó értelem kereső ereje mutat a lét transzcendenciájára. Ebben a dinamikus ismeretben, illetve ennek látókörében tudjuk csak feltenni istenkeresésünk igazi kérdését. Csak azt akarjuk bizonyítani, hogy ez a kérdés elkerülhetetlen. Nem mi ragadjuk meg értelmünkkel Istent, hanem értelmünk kinyílik, hogy felfoghassa az isteni önkinyilatkoztatás bizonyosságát. Másodsor katolikus teológusaink egyre jobban hangsúlyozzák, hogy az istenkérdés emberi dinamikája már burkoltan föltételezi a bennünk öntudatlan is működő hit erejét. A kérdezés folyamatában már jelen van az Isten kegyelme, és ha kérdéseink kielégítő feleletre találnak, akkor ez nemcsak az értelmi következtetés műve, hanem a hité, amely elfogadja Isten önkinyilatkoztatását.

De ugyanígy protestáns hittudósok is revideálják Barth merev nézetét. Igenis, emberi létünk és emberi kultúránk értékes még önmagában is, mert csak ebből léphetünk az egészen más létező — az Isten felé. Kell, hogy legyen valami érintkezési felület az Ő léte és a mi létünk között, hiszen hogyan fogadhatnánk el az önmagát kinyilatkoztató Istent, ha nem kerestük volna őt, ha nem lett volna vágyunk erre a találkozásra? Ha nincs meg bennünk az Istent kereső dinamizmus, akkor a kinyilatkoztatás Istene értelmetlen marad, emberi, világi értékeink pedig érthetetlenek.

A kérdés csak az, hogyan lehet ezt az Isten és ember közötti érintkezés-pontot kifejteni. Három ilyen utat szeretnék röviden összefoglalni. Az elsőt az egzisztencialista, a másodikat a perszonalista, a harmadikat pedig a pragmatikus istenkeresés fogalmával jelölöm.

A mai gondolkozásnak ez a három útja nem teljesen különböző egymástól. Bizonyos síkon összetalálkoznak és nyelvezetük is sokban hasonlít. Azt sem lehet mondani, hogy ennek a modern istenkeresésnek módszere csak a protestáns hagyomány gondolatmenetét viszi tovább. Nem egy katolikus teológus folyamodik ezeknek az új filozófiai irányzatoknak eszmerendszeréhez és nyelvéhez. Nincs örökérvényű filozófia. A régi bölcsélet útjain túl az

új filozófiai irányok is eljuthatnak az istenismerethez.

(AZ EGZISZTENCIALISTA ISTENKERESÉS ÚTJAI: R. BULTMANN ÉS P. TILLICH)

Altalánosságban az egzisztencialista gondolkozó az evilági létezés értelmét óhajtja kifejtetni. Egzisztenciáját, azaz létét tudatosítva teljes emberi szabadságával próbálja eldönteni életének értelmét.

Ilyen egzisztencialista gondolatmenet irányítja például R. Bultmann-nak, a német exegetának teológiáját. Szerinte a hit kifejtése és a vallásos ember tudatvilága nem a modern természettudomány igazságát követi. A természettudományos gondolkozástól inspirált modern ember számára a világ zárt rendszer, önálló törvényekkel és önálló kutatási módszerrel. Csak a tudományos megfigyelés és a tapasztalaton épült kutatás tudja kibővíteni és a tudományos újdonságok felé kitérni ezt a zárt rendszert. Istenről nem lehet úgy beszélni, mint ennek a zárt evilági rendszernek egyik okáról, mert tudományos eszközökkel felfoghatatlan. Ő valóban elrejtőzött Isten, és a világ, amelyben élünk, önmagától nem mutat létezésére.

De ha tudományos tapasztalataink útjai nem juthatnak el Isten létéhez, talán egzisztenciális tapasztalataink tanúskodhatnak róla. Ezek nem a külső világ objektív megfigyeléséből erednek, hanem személyi kérdéseinkből. „Mit jelent az, hogy én ÉN vagyok ebben a világban? Mit jelent, hogy ebben a világban élek?” Ez a két kérdés lényegesen különbözik a természettudósok kérdéseitől, mert semmi természeti adottság, semmiféle természeti törvény vagy tapasztalat nem tud rájuk választ adni. Pedig ezek a kérdések érdeklik legbensőbbben az embert. Már csak azért is, mert a természettudomány tényei sokszor úgy tűnnek fel előttünk, mint létünket nemcsak segítő, hanem fenyegető tényezők is. Az ember fél, hogy tudományos vívmányai egyszer életrekelnek és megsemmisítik önnön létét. Innen ered az egzisztenciális létkérdés.

Ez a kérdés azonban magában foglalja azt is, hogy bármennyire is részei vagyunk ennek a zárt természeti rendszernek, megvan a lehetőségünk arra, hogy ettől függetlenítsük magunkat, hogy döntsünk életünk felett. Így a kérdés általakul: Vajon csak meghatározott tárgy vagyok-e a természet rendszerében, vagy lehetek szabad személy, olyasvalaki, aki szabad döntéssel ki tud szabadulni ebből a bűvös körből és valóban önmaga lehet? A szabad döntés ezek között a körülmények között az ember személyes életének beteljesedésére vonatkozik. Hogy ez lehetséges-e, és hogyan lehetséges, ebben áll a mai egzisztencializmus problematikája.

Mármost Bultmann szerint az ember szabad személyi döntésétől függ, hogy átlépjen a nem autentikus tárgyi lét zárt köréből az autentikus személyi lét világába. Ebben a döntésben burkoltan jelen van az istenkérdés. Mert az autentikus lét világában az Isten léte a végső emberi lehetőség, — éppen azért, mert csak a zárt természettudományos világrenden kívülálló

valóság tud támpontot adni arra, hogy kijussunk ennek bűvköréből. De ez a feltétel még csak kérdés, és csak annyi biztos, hogy ez a kérdés elkerülhetetlen. Az igazi biztonság csak akkor kerül közelebb hozzánk, ha megtanulunk hallgatni ennek az Istennek sokszor furcsa, mítikus hangnemben folytatott beszédére életünkben. A kérdéshez így hozzájárul a hit, ami tartalmat ad ennek a végső emberi lehetőségnek.

Nagyjából ezen az úton jár P. Tillich, a német származású amerikai teológus is. Mint a két világháború utáni generáció gyermeke abból indul ki, hogy a modern ember nem találja létének értelmét. Tudja, hogy ebben nem segíti a modern természettudományos gondolkodás. Mégis életének végső érdeke (ultimate concern) az, hogy ezt az értelmet valahogy megtalálja. De ebben a törekvésben belátja, hogy léte és ennek minden struktúrája értelmetlen, élete nem autentikus és állandóan az emberi lét egymásnak ellentmondó pólusai között mozog. Fél attól, hogy elvesz az emberi tömeg útvesztőjében, — és mégis fél ebből a tömegeből kiválni. Fél élni és ugyanakkor fél a haláltól. Fél a történelmi sors kényszerítő eseményeitől és tudja, hogy szabadon részt kell vennie ebben a történelemben. Mindezek ellenére élni akar. Ezt pedig csak úgy teheti meg, hogy bátran és szabadon vállalja értelmetlenné látszó létét (courage to be). És ebben a bátor és szabad életigenlő aktusban nyílik ki szelleme az Isten előtt. Ezen a ponton Tillich egy lépéssel tovább megy, mint Bultmann. A szabadulás az emberi lét kétértelműségéből csak úgy lehetséges, ha az Isten maga a Lét (Being Itself); ha az Isten minden élet és minden létező forrása, aki mégis minden lét felett áll. Az emberi lét és az isteni lét között nincs igazi kontaktus. Isten léte egészen más, mint a mi létünk, olyannyira, hogy még az is félrevezető lenne, ha azt állítanánk, hogy Ő létezik. Csak valóságát tudja állítani bátor életigenlésünk, és mindaz, amit erről a valóságról kimondunk, nem más, mint szimbolum — jel, ami Istenre mutat — a Létre önmagára.

Amint látjuk, az egzisztencialista istenkeresés csak emberi létünk végtelen kérdéseit hangsúlyozza, amire a kifejezett istenhit mítosza (Bultmann) vagy szimbolumai (Tillich) válaszolnak. Hinni az Isten létében nem a következtetés, hanem a bátor és szabad, sokszor vak életigenlés műve.

(A PERSZONALISTA ISTENKERESÉS ÚTJAI: M. BUBER ÉS E. BRUNNER)

Az egzisztencialista istenkeresést végeredményben S. Kierkegaard alapvető hozzáállása befolyásolta. A dán gondolkodó érzésvilága már feltűnt Barth rendszerében is. Kierkegaard hangsúlyozta az Isten és ember közötti szakadékot: csak az Isten emberszeretete tudja áthidalni ezt. Barth, Bultmann és Tillich szintén tudatában van ennek a szakadéknak. De hangsúlyozzák, hogy az ember is tehet lépéseket arra, hogy átjusson az emberi lét partjáról Isten biztonságának világába. Bultmann és Tillich azonban az irracionálisban hagyja az ember törekvését Isten felé. Nem próbálják kifejteni, mi ennek a szabad és bátor vállalkozásnak az igazi struktúrája.

A perszonalista filozófia gondolatvilága sokban hasonlít az egzisztencializmushoz. Érdeklődési körükben azonban több súlyt fektetnek az emberi személyek kapcsolatára, mint az ember és a lét viszonyára. A perszonalisták jobban hangsúlyozzák, hogy az ember közvetlen világa a társadalom és nem a személytelen világmindenség. Ezeknek a gondolkodóknak központi tétele az, hogy csak a személyek közötti viszonyban lesz az ember szabad személy, és ennek az interperszonális viszonyoknak struktúrájában vélik fölfedezni az emberi lét végső távlatait. Az ember végső érdeke nem az, hogy a világot és ebben létét tudományosan megismerje: létét a másik emberrel való viszonyában éli ki. Sőt csak ebben a viszonyban mondhatjuk azt, hogy van, hogy valójában létezik. Különben csak „jelen van” mint élettelen tárgy a világ többi élettelen tárgya között. Az igazi emberi létet csak a személyes viszonyban lehet átélni. Ezt a gondolkodásmódot legjobban Martin Buber, a zsidó filozófus és E. Brunner protestáns teológus gondolatmenete jellemzi.

M. Buber szerint az egyén csak akkor lesz valójában ÉN, ha találkozik a másik személlyel, akit TE-nek tud nevezni. Ezen a személyes viszonyon kívül csak úgy ismerhetjük meg a másik embert, mint egy személytelen tárgyat, mint orvosi, szociológiai, pszichológiai kutatásunk objektumát. Az a viszony, amelyben az ember és társa valóban személlyé válik, nem más, mint a barátság és a szeretet. A szeretetviszonyban tehát nem úgy férünk a másik énjéhez, mint egy semleges tárgyhoz, hanem mint önálló alanyhoz. A megismerés útja nem természettudományos. Részben személyes, és mégis tapasztalható intuíción át éljük meg a másik ember személyes valóságát, a TE valóságát, amely túllépi, transzcendálja az ÉN kis körét.

Ezt a gondolatot alkalmazza E. Brunner, amikor kifejti, hogy az Isten valóságát csak személyes úton lehet megközelíteni. A hit igazsága mindig a találkozás igazsága. Ez a találkozás (Begegnung) a másik személlyel nyitja meg az igazság különben megközelíthetetlen dimenzióját. A gyermeket nem Isten távoli létének bizonyossága ragadja meg, hanem azoknak a személyeknek a valósága, akiktől nemcsak függ, hanem akikkel együtt ő maga is személlyé válhat. A találkozás a másik emberi személlyel és a szeretet vagy baráti viszony kialakulása felelőssé tesz közös történelmünkért és közös létünkért. Ez a felelősség továbbvezet az emberi kettősség bűvkörén, és képessé tesz arra, hogy valamiképpen megközelítsük az emberi létet és történelmet fenntartó valóságot. Mert amint a másik személy is csak akkor lesz személyes valóság számunkra, ha kinyilvánítja előttünk önmagát, úgy az Isten is történelmi önkinyilatkoztatásában kerül velünk személyes viszonyba. Csak a személyes kapcsolatban felnőtt ember tudja felfogni Isten személyes létét a hit által.

Buber és Brunner számára az Isten a két emberi személy találkozásának és kialakuló viszonyának alapfeltétele (Hintergrund). Ha ezen az úton köze-

lítjük meg, akkor egyrészt istenismeretünk szervesen összefügg emberismeretünkkel és emberszeretetünkkel, másrészt az Isten nem mint személytelen tárgy, hanem mint a személyes életet megalapozó személy fog elénk lépni. Ez az Isten semmiképpen sem azonosítható az emberi lét formáival. Amint a másik emberi személy teljesen felülmúlja, transzcendálja énünket, úgy az Isten is transzcendálja emberi létünk kis körét. Isten nem bennem és nem a másokban, hanem kettőnk között, kettőnk viszonyában található.

A perszonalista istenkeresés továbbá nem hagyja egy irracionális aktus kényére az Isten felfedezését. A találkozás elemzésében ennek a keresésnek struktúráját ad és a hitben megtalált Istent ennek a struktúrának keretei között fedezi fel, mint személyt és transzcendens személyi valóságot. Fontos azonban R. G. Smith-szel, a skót teológussal kiemelnünk, hogy az emberek közötti találkozásból eredő viszony csak akkor vezet a kívánt isteni távlatok felé, ha ez a találkozás nem egy tudatosan felvett emberi pózt (Haltung) jelent, amit annyiszor tapasztalhatunk két ember viszonyában. A találkozás élménye, éppúgy mint a szerelemé, csak akkor valódi, ha ajándéknak, nemvárt és alig remélt adottságnak fogjuk fel. Az így megtapasztalt találkozás alapozza meg az emberek közötti közösséget (communion). Ez a közösség alakítja át személytelen létünket igazi ÉN-né és a másikat igazi TE-vé. És ez teremt a kettőből egységet, a MI-közösséget. Ebben a közösségben az én megmarad énné, és a te te-né. És mégis felülmúljuk benne önmagunkat, amikor a többszám első személyében felelősséget vállalunk a MI világunkért. Csak ez az ajándékszerűen adott ingyenes közösség vezethet minden közösség alapfeltételéhez, az Istenhez. Az Isten az emberi közösség legmélyebb valósága.

(A PRAGMATISTA ISTENKERESÉS ÚTJAI: D. BONHOEFFER, P. VAN BUREN, B. COX ÉS T. ALTIZER)

Az eddig említett gondolkodók alapállása már csak a múlté. Képviselői mind a két háború kiábrándultságának világában nőttek fel. Ebben a világban az egzisztencialista gondolkodásmód valóban korszerű volt. Azóta egy új generáció nőtt fel Európában és Amerikában. Ez az új generáció nem tapasztalta személyesen a háború borzalmaival és hiábavalóságát, nem esett át a kiábrándulás és a romokból új életet teremtő emberi erőfeszítés kínlásáin. Ez az új generáció természetesnek vette a romokból kibontakozó újfajta élet lehetőségeit és figyelmes lett az egész világot átfogó, mintegy planetáris emberi civilizáció jelentőségére. Egyszóval fiatalabb teológusaink elfogadták az elvilágiasodás tényét.

Érdekes, hogy az ösztönzést erre az új teológiára olyasvalaki adta, aki a századunk első felében lejátszódó vérorkánnak lett áldozata: Dietrich von Bonhoeffer. Bonhoeffer teológiájának háttere, mint majdnem minden protestáns teológusé, Karl Barth volt. De amíg Barth a nemzetiszo-

cialista hitleri Németországból visszahúzódott Svájc biztonságába, addig Bonhoeffer mesterének elveit követve felvette a harcot a német diktátor antikrisztusi rendszere ellen. És amikor bátor kiállásának áldozata lett, a náci börtönben írott leveleiben szembefordult Barth teológiájának egyik alap-tételével: a keresztény hit nem lehet a modern ember számára egyszerűen az isteni kinyilatkoztatás passzív elfogadása. Ez a modern ember megtanulta világi életét berendezni Isten nélkül. Felőttek lettünk és nincs többé szükségünk Istentől kiutalt manókra. Megtanultunk saját lábunkon állni. Életünk elvilágiasodott. Isten nem lehet többé hézgapótló, emberi szükségleteink Istene (Gott der Lücken). Ha van Isten, akkor az ő valósága nem még nem ismert jelenségek réseit tölti be. Ha van Isten, akkor nem végső kétségbeesésünk vigasztalója. Ha van Isten, itt van közöttünk: „Eine Transzendenz in unserer Mitte“. Egy pár nappal kivégzése előtt így ír a börtönből: „Ha résztveszünk ennek a világnak problémáiban, szenvedéseiben, akkor egyszersmind résztveszünk Krisztus szenvedéseiben is, aki értünk emberré lett, aki egy lett a mi történelmünkkel. A modern teológiának el kell fogadnia a vallás-nélküli világot. Azt a világot, amellyel Isten azonosította magát Jézus Krisztusban.“

A „vallás nélküli kereszténység“ fogalmát Bonhoeffer vetette az új generáció köztudatába. Maga a gondolat nem eredeti. Hiszen Barth is elvetette az emberi vallást, amely éppen úgy megváltásra szorul, mint maga az ember. De Bonhoeffer más okból veti el a vallást, minth Barth. Ő ugyanis elismeri a vallással szemben a modern ember történelmi vívmányait. És ez a történelem nem vallásos, hanem teljesen elvilágiasodott. Lehet-e ennél merészebb meggyőződést találnunk valakiben, akit éppen az emberi történelem esztelen-sége tört kerékbe? Akkor írta Bonhoeffer ezeket a szavakat, amikor éppen találkozófélben volt a kereszténység Istenevel — a halálban.

Bonhoeffer v a l l á s nélküli kereszténysége azonban a fiatal generáció gondolatvilágában Isten nélküli kereszténységgé változott. Ezt az új teológiai irányt pragmatikusnak nevezem. Pragmatista azért, mert nem foglalkoztatja az emberi lét személyes értelme, inkább beleveti magát ebbe a jelen világba, ennek fejlődésébe és jobbulásába, ennek a világnak jövőjét építi. Ismeretel-mélete hasonló a mai természettudomány felfogásához: az igazság csak az, amit tapasztalni, igazolni (verifikálni) lehet, az érték csak az, ami hasznos a jövő építésére. Ebben az igazság- és értékrendben az Isten szónak nincs sok értelme, és még a keresztény hit számára is fölösleges.

P. van Buren ezt a felfogást hirdeti „Az Evangélium evilági értelme“ c. művében. Ebben átveszi a korunkbeli brit logikai pozitivizmus alapelvét: csak azoknak a szavaknak van nyelvünkben helye, amelyek a tapasztalatban fölfoghatók (verifikálhatók), vagy amelyek valami más hasznos nyelvi funkciót töltenek be. Az „Isten“ szó nem esik ebbe a kategóriába. Csak egyetlenegy összefüggésben használhatnánk: ha ezzel valahogyan ki tudjuk

fejezni azt a sajátos viszonyt, amit magatartásunkban felvettünk a világ felé, amelyben élünk. Mármost éppen ezt észlelhetjük Jézus Krisztus magatartásában a világgal szemben. Ez a világ és ennek a világnak eseményei átalakultak az Ő szemében. Az ember ebben a viszonyban más emberré válhat, éppen úgy, mint ahogy Krisztus személyes magatartásában más emberré lett. Mert Jézus Krisztusban van meg egyedül a teljes önátadás a világgal szemben, és Ő az egyedüli ember, aki maradéktalanul a másoké tudott lenni anélkül, hogy önmagát feladta volna. („A Man for others.”) A kereszténység nem más, mint ennek a krisztusi magatartásnak gyenge utánpótlása. És ha ennek nevet akarunk adni, talán használhatjuk a különben hasznavehetetlen szót: Krisztusban teljesen, és bennünk keresztényekben egy bizonyos fokon az isteni magatartás valósult meg. Csak így van értelme annak, hogy Istenről beszéljünk.

Hasonló feltételekkel, de még konkrétabb formában tárja eléink H. C o x az evilági város, a „Secular City” kereszténységét. Világrendünk és társadalmunk a mindent átölelő elvárosiasodott világcivilizáció felé halad. Ennek a planetáris világvárosnak embere felnőtt ember: felszabadította magát a metafizikus és vallásos fogalmak rabságából. Ez a szabadság nyíltá teszi; szabadon szenteli életét a nagy világváros teljes kifejlesztésére: a tudomány, a szociológia szolgálatára, — vagy ha kell, a haladás érdekében forradalmárrá is tud lenni. Ez a jövőben teljesen kialakuló evilági város lett számára az Isten országa. Ebben a milióban él a ma kereszténye. Magatartása csak akkor igazán keresztény, ha a kortársai által követett célban felismeri az Isten országát és ezért dolgozik. Az istenismeret régi formái ebben a munkában feleslegesek. Az új hit a jövő felé hajt, mert hiszi, hogy a jövőben egy új isteni név és egy megújult Isten fogja elfogadni azt a beteljesedett új világot, amely az Isten országa lesz.

Sem van Buren, sem Cox nem tagadja az Isten létét, legfeljebb a szót, a régi vallásos magatartást tartják feleslegesnek. Hamarosan azonban egy újabb teológiai irány lépett fel Amerikában, amit istennélküli teológiának nevezünk. Ezek a teológusok sok szempontból lehetetlen feladatra vállalkoznak: keresztény teológiát szerkesztenek — Isten nélkül. W. H a m i l t o n és T. A l t i z e r betűszerint értelmezi Nietzsche felkiáltását: „Gott ist tot, wir haben ihn umgebracht.” Nietzsche ezzel a kijelentésével fejezte ki a régi istenkép élettelenességét ebben a világban. Mondása nem annyira teológiai vagy filozófiai megállapítás, mint egyszerűen egy kultúrteny regisztrálása. De úgy látszik, hogy Hamilton és Altizer mint teológiai tény fogja fel. Hogyan maradhatunk keresztények az Isten halála után?

T. A l t i z e r „A keresztény ateizmus” c. könyvében fejti ki ezt: A mai keresztény útja az Isten halálán keresztül vezet. Ez annyit jelent, hogy a modern ember radikális elvilágiasodása mögött nincs más értelem, mert az evilági kultúra a túlvilág transzcendens valóságának még árnyékát is kiüzte emlékezetünkéből. Mármost a teológus nem mehet vissza az időben és nem

kényszerítheti a ma emberére a múlt gondolkodási formáit. Ez a magatartás hittagadás lenne, mert burkoltan tagadná, hogy Krisztus még ebben a világban is jelen van, ahol az Isten halott. Így tehát nincs más hátra, mint a kereszténységet nem az Isten oldaláról, hanem a világ oldaláról felfogni. A kereszténység központi témája, az Ige megtestesülésének hite, különböztet meg minket a keleti vallások gondolatvilágától. Amíg a keleti vallások elfordítják az embert a világtól, addig a megtestesülés hite a keresztényt a világba vezeti, és mindjobban belemeríti a fejlődő világ folyásába. Altizer szerint a hagyományos keresztény nem tudta ezt a központi keresztény tant komolyan és radikálisan felfogni. A régi felfogás Krisztusa szinte csak látszólag ember, mivel az emberi állapot alapfeltételének, az állandó változásnak és haladásnak nem volt alávetve. Krisztus hitét úgy fogta fel évszázadokon keresztül a hagyományos egyház, mint egy lajtorját, amelyen visszamászhatunk az örök valóság és transzcendens isteni igazságok mennyei világába. A megtestesülés helyes értelmezése nem ez a tradicionális inkarnációs tan. Hogy az Ige emberré lett, az annyit jelent, hogy megszűnt Istennek lenni, kiüresítette önmagát. És ez a krisztusi önküresítés egészen a halálig ment, — mert Isten meghalt Krisztusban a keresztben és halálával azonosította magát a világgal. A föltámadásnak csak szimbolikus értelme van ilyen szempontból: Krisztus tovább él a világ előrehaladó folyamatában. A keresztény életigenlésével tudatosan résztvesz ebben a folyamatban. Akarja az Isten halálát, amikor lerázza magáról és megtagadja a régi vallások istenfelfogásának minden elemét. Akarja az Isten halálát, mert ennek a halálnak következményeit is akarja: a megtestesülés folyamata, amely most is tart, úgy éri el teljességét, hogy a radikálisan szent és a radikálisan profán, az Isten és a világ, egy végső egységet fog alkotni. Ez az eszkatológikus szintézis Altizer víziója.

Az új generáció istentanáinak filozófiai alapjai sokrétűek. Van Buren a logikai pozitivizmus elvein épít. Cox talán az amerikai pragmatizmus gondolatmenetét követi, az Isten halála utáni teológiák kísérletei mögött pedig ott rejlik Hegel és Nietzsche filozófiájának bátor ellentmondása. Közös vonásuk azonban: a kereszténység szerintük az ember teljes önátadása nem a transzcendens Istennek, hanem az evilági értékrendnek. De még egy szempontból közös meggyőződést árulnak el ezek az új teológusok. Rendületlenül hisznek abban, hogy az evilági fejleményeknek van egy végérvényes célja, és az ember jövőjének egy biztos beteljesülése. Vagyis evilági kereszténységünk a jövőre irányul, és csak ebben a jövőben látja a most még hasznavehetetlen, vagy elavult és kihalt istenfogalom transzcendenciáját. Az Isten nincs még, de lesz. A marxista Ernst Bloch kifejezésével a „még-nem-létező” (das Noch-Nicht-Seiende).

A MAI ISTENKÉRDÉS ÉS A KERESZTÉNY HIT

A felvázolt keresztény istenkeresés vívmányait nem lehet teljes mértékben elvetnünk. Korunk igazi veszélye nem a hamis eredményekkel Istent kereső lélek, hanem kortársaink közömbös tömege, akik előtt ez a kérdés fel sem merül. Talán éppen ez az általános közöny indította teológusainkat arra, hogy az evilági életnek azokat a jelenségeit vizsgálják, amelyek még érdeklik kortársaikat és ezekből vezessék őket az istenkérdés felé. De gondolatmenetük nem ad útmutatást koruk emberének és nem szabja meg ennek gondolkozásmódját. Mindjobban világos, hogy a teológia a kialakult gondolatrendszereket elemzi keresztény szempontból. Határozott útmutatást csak egy örökérvényű filozófia tudna adni, amelynek biztonságában a mai fejlődő világban már kételkedünk.

Mégis ebben a változásban és fejlődésben van egy állandó elem, még ha ezt mindig változó szavakkal fejezzük is ki. Ez pedig nem más, mint az emberi lét kérdése. Valamilyen formában minden ember ezt a kérdést teszi fel burkoltan vagy kifejezetten. Az ember kérdező lény. Vagy ahogy a Második Vatikáni Zsinat kifejtette: az ember számára önmaga a legnagyobb kérdés. Aki erre a kérdésre választ keres, már elindult az istenkeresés útján.

Felesleges lenne most állást foglalnom a leírt istenkeresésnek különböző módjaival szemben. De elvárható, hogy az említettek keretében megpróbáljam kifejezni személyes istenkeresésem formáját. Ebben a kifejezésben elkerülhetetlenül használni fogom a leírt vélemények nyelvezetét. Tudom, hogy minden ember végső fokon azt az Istent találja meg, akit egyéni életének útvesztőjében keresett. „Az Isten van valamiképp minden gondolatnak alján, mindig néki harangozunk” (Ady).

A modern pragmatizmus istenkeresése helyesen hangsúlyozza, hogy Istent nem kereshetjük úgy, hogy evilági környezetünket semmibe vesszük. Mindannyian a XX. század emberei vagyunk és csak ebből a modern szituációból kiindulva, nem pedig ezt megkerülve indulhatunk el az Isten felé vezető úton. Tudatában vagyok, hogy nem vonhatom ki magamat a modern világ emberének eszméi, vágyai és kollektív törekvései alól. Sőt mint keresztény méginkább a szívemen kell viselnem a korunkban kialakuló új világot; méginkább dolgoznom kell ennek a világnak társadalmi és jóléti kifejlesztésén. Emberi életem alapbeállítottsága igenis pragmatikus: azt ismerem el, ami tapasztalati felfogható (verificabilis), ami hasznosságában értéket jelent az emberi haladás számára. Sőt ezzel a pragmatikus élet-felfogással még egy lépéssel előbbre is megyek: az emberi lét beteljesedését a jövőtől várom. A mai ember és társadalma még nem teljesen emberi. Csak az a jövő hozhatja meg az igazi embert, amiért már most dolgozom. De ezen a ponton nemcsak az én gondolatmenetem, hanem kortársaiméi is túllépték a közvetlenül adott világ tapasztalati valóságát és már

elővételezték az emberi lét jövőjét. Azért élni, ami még nincs, de lesz — burkoltan az emberi lét bizonyosfokú transzcendenciáját jelenti számunkra.

De ezt az önmagát a jövőben transzcendáló emberi léte még nem tudom elfogadni, mint választ istenkeresésemre. Mert egy bizonytalan jövőben talán önmagát kinyilatkoztató Isten nem elégíti ki keresésem vágyait. A jövő feltételezi a jelent. De sem a jelennek, sem a jövőnek értelmezése nem elégít ki, ha ezt csak természettudományos ismerettel fejezem ki. Nem a tárgyak világában élek és önmagam nem tekintem tárgynak. Ebben a fizika, a biológia, az antropológia, a szociológia és a pszichológia tudáselemeivel kifejtett világban megpróbálok szabad személy maradni. És itt követem a perszonalizmus irányát. Mert önmagam személyességét is csak a másik személlyel való találkozásban tudom felfedezni. Ezzel a másik személlyel szeretnék békében, barátságban és a szeretet viszonyában élni. A szabad személy misztériuma számomra éppen olyan valóság, mint azé a világé, amelynek tárgyait tudományosan felfedezhetem, leírhatom és kutathatom. Ez a valóság, a másik személy valósága, túllépi életem személyi valóságát: számomra transzcendens valóság.

De ebben a gondolatmenetemben egy lépéssel tovább mentem, mint a perszonalisták. A másik személy a maga független személyi szabadságában valóban létezik. És amikor ezt felfedeztem és tiszteletben tartom, rájövök arra is, hogy én is önmagamban egy ilyen független szabad személy vagyok, aki éppenúgy mint a másik, elvárja, hogy függetlenségét tiszteletben tartsák. Ebben a viszonyban nemcsak a másik, hanem saját személyiségem is titokká, misztériummá válik előttem. És közös viszonyunk olyan adottság lesz, amit csak hálával tudok elfogadni. Hányszor van az, hogy ebben az ingyenes személyi viszonyban nemcsak a másik ember létének misztériumát, hanem önmagunkét is mindig jobban felfedezzük? Hányszor van az, hogy kettőnk közössége ajándéknak tűnik föl előttünk? A találkozásban felvillan előttem a létnek egy eddig még ismeretlen lehetősége. Fölfedezem azt a közösséget, amelyben életem mindig új lehetőségekkel gazdagodhat. És az így fölfedezett valóság, a másik ember és az én életem misztériuma, valamint közösségünk titokzatos adománya, sokkal inkább valós számomra, mint az evilági tárgyak létezése.

Ha egyszer ezt fölfedeztem, akkor föltehetem az egzisztencialistákkal az emberi lét kérdését: „Mit jelent lenni? Mit jelent az, hogy én ÉN vagyok? Mi értelme ennek a közösségnek másokkal, amely betölti életemet?” Ha eddig hűségesen követtem emberi szituációm elemzését, akkor az előbbi kérdések elkerülhetetlenek. És ha ez a kérdés érvényes, akkor tovább kell kutatnom ennek a tartalmát.

Mint minden kérdés, ez a létkérdés is magában rejt egy bizonyos kételety: lehet, hogy ennek az így tapasztalt létnek nincs semmi értelme. De az is lehet, hogy értelme még rejtve van szemem előtt. Amíg az alternatíva

első, tagadó válaszában gondolkozom, észreveszem, hogy minden kétely el-
lenére akarok tovább élni, akarok továbbra is másokkal barátságban, szere-
tetben és közösségben élni. Még a szkeptikus kiábrándultság álarca mögött
is erre a kérdésre szeretném megtalálni a választ. Ezt szeretném tudni és
érteni. Tehát burkoltan újra és újra bátran fölteszem ezt az egzisztenciális
kérdést. A kérdés valós és érvényes, mert tudat alatt vagy tudatosan biztos
vagyok benne, hogy van rá felelet. De azt is tudom, hogy sem a világ prag-
matikus szemlélete, sem a másik személy felismerésében megfogamzott
személyes közösség nem tud rá kielégítő választ adni. A vála sz felül-
múlja, transzcendálja az elkerülhetetlen létkérdést. Ha ennek tudatára éb-
redtem, akkor a döntés szituációja előtt állok, mint a vándor, aki szakadék-
hoz érkezett és tudja, hogy ennek a szakadéknak a másik oldalán folytatódik
az út a cél felé.

Az egzisztenciális döntés szerintem éppen úgy elkerülhetetlen, mint a
mindig megújuló létkérdés. De a döntés alternatívái már nemcsak az evi-
lági élet közvetlen lehetőségeire vonatkoznak. Nem arról kell döntenem,
hogy a jelennek, vagy a jövőnek éljek-e. Nem arra vonatkozik döntésem,
hogy magamnak, vagy másoknak szenteljem-e életemet. Hanem alternatíváim
az evilági lét és azt ezt túllépő, transzcendens lét között lebegnek. A két
„Lét“, az evilági, immanens és az ezt túlszárnyaló transzcendens lét teljesen
különbözik. Csak azért használom a „lét“ szót mind a kettőre, mert még nem
tudom, hogyan nevezzem a kérdésem mélyén megfogamzott valóságot. Fo-
galmaim nem tiszták erről a valóságról, amit transzcendens létnek nevez-
tem. De mégis egész létem ez után a valóság után kiált, amely teljesen
más, mint én vagyok. Még azt is belátom, hogy önámítás lenne erről a való-
ságról büszkén kijelenteni, hogy ez „van“, hogy ez „létezik“. És mégis tu-
dom, hogy ez a valóság hajtott kereső kérdezésem minden fokán, mert
enélkül a kérdezés egész folyamata, létem egész valósága értelmetlen lett
volna. Csak ez a valóság tudja érthetővé tenni egész életemet. Mivel em-
ber vagyok, ezt a kérdést fel kell tennem. Mivel ember vagyok, ezen a
ponton döntenem kell.

A felelet erre a kérdésre nem tőlem jön. Az egzisztenciális döntésben
nem önmagamát választom meg, hanem azt az éneket, amely számára a
hitben Isten kinyilatkoztatta önmagát. Ezért elismerem Kierkegaard-ral és
Barthtal, hogy a kutatásom mélyén megfogalmazott transzcendens létnek
kérdésére csak Istennek Jézus Krisztusban történt önkinyilatkoztatása tudja
megadni a végérvényes választ. Csak a hit által elfogadott isteni Ige tud
nevet adni ennek a valóságnak. Csak így tudom megnevezni ezt a valóságot,
mint Jézus Krisztus Istenét, az Örök Atyát.

Istenkeresésem kérdése a hit ugrásához vezet. És a Név, amit ebben
megtaláltam, most már használható lesz. Az utolsó vacsorán Fülöp apostol
kérdésére: „Mutasd meg nekünk az Atyát“, Krisztus így felelt: „Fülöp, már

oly régóta veletek vagyok és nem ismeresz engem? Aki engem lát, látja az Atyát is" (Jn 14, 9). És vajon nem erre vonatkozott-e az apostolok biztonsága, amikor ezt mondták: „Most nyíltan beszélsz és minden képletesség nélkül" (Jn 16, 29), és nem ez készítette-e a feltámadás után Tamás apostol emberi vallomását: „Én Uram és én Istenem!" (Jn 20, 28)? Ebben a hitben még nincs teljes biztonság, de már felvirradt a béke.

Az igazi istenhit az ember kérdésére ad választ. Minél mélyebben és minél következetesebben kérdezzük létünk értelmét, annál világosabb lesz az istenhit, ami az egész embert teszi önmaga számára érthetővé. És ezt a hitet csak az Isten tudja megadni. „Boldog vagy Simon, Jónás fia, mert nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én mennyei Atyám" (Mt 16, 17). Az elkerülhetetlen istenkeresés kérdésére Isten adja meg a választ.

MÁRIACELLI MAGYAR ZARÁNDOKLAT

Szeptember 4. és 5-én

Ez évben a máriacelli magyar zarándoklaton Szent Margit halálának 700 éves jubileumáról emlékezünk meg az ő engesztelése szellemében.

A zarándoklat vezetője Dr. László István eisenstadti püspök, a magyarok apostoli vizitátora. A jubileumi szentmisét Dr. Opilio Rossi bécsi apostoli nuncius pontifikálja. A szentbeszédet Dr. Mehrle Tamás domonkos atya, fribourgi egyetemi tanár mondja.

EURÓPAI MAGYAR PAPI LELKIGYAKORLAT

1971. aug. 16. hétfő estétől aug. 20. péntek estéig

Színhelye: Innsbruck, Haus der Begegnung

A lelkigyakorlat vezetője Mons. Mester István Rómából.

Jelentkezés júl. 25-ig Marosi Lászlónál.