

MAI MEDITÁCIÓK

„Maradjatok hűek a földhöz!”

HANKOVSZKY TAMÁS

1969-ben született Budapesten. Egyetemi tanulmányait Szegeden és Bonnban végezte, az ELTE-n doktorált filozófiából. Jelenleg a PPKE BTK Filozófiai Intézetének adjunktusa. Legutóbbi írását 2011. 2. számunkban közzöltük.

A hit szerinti élet alapelveit a keresztények mindenekelőtt a Bibliából, elsősorban pedig az Újszövetségből próbálják kiolvasni. A Bibliát a hívő közösség saját életgyakorlatából szerzett tapasztalatai fényében értelmezi, és megfordítva: életgyakorlatát igyekszik ezen értelmezés fényében irányítani. Ebbe az olykor túlságosan szűkre záródó hermeneutikai körbe érdemes újra meg újra további elemeket, további szempontokat is bevonni, például azok véleményét, akik ezt vagy azt kritikusán szemlélnék a kereszténységben vagy a vallásosságban általában.

A valláskritika egy tipikusan 19. századi — de gyökereiben legalább a reneszánszig visszanyúló és azóta is hatékony — változatának a vallás ellen felhozott talán legfontosabb vádjá, hogy világtól idegen, sőt ellenséges a világgal szemben. Mivel — mint mondják — a vallás kizárólag a túlvilág iránt elkötelezett, elfordítja a figyelmet erről a világról. Leértékeli a földi dolgokat egy túlvilági élettel szemben. Ennek legsúlyosabb következményeként a vallásos ember abszurd lényé válik. Olyasvalakivé, aki itt van, de erőnek erejével próbál nem itt lenni, hanem valahol máshol, a túlvilágon (jóllehet tilos a másvilágra segítenie magát). A kritika értelmében a vallásos ember világtól elrugaszkodott, természetellenes elvek, parancsok szerint él, és az élet — nem kis részben éppen ebből fakadó — szenvedéscit a vallás ópiumával csillapítja, fedi el ahelyett, hogy magukat a problémákat orvosolná. A valláskritika e formája számára nem az a kérdés, hogy a vallás igaz tetteket hisz-e vagy sem, hanem az, hogy előmozdítja-e a világ átalakítását, vagy konzerválja a társadalmi igazságtalanság és a fizikai baj okozta szenvedést.

El kell ismerni, hogy ezek a kritikák saját vallásgyakorlatunkkal szemben sem teljesen alaptalanok. A földről való elvágyódás például ma is az egyik legtiszteletreméltóbb keresztény attitűdnek számít. Ennek az elvágyódásnak az egyik tanulságos dokumentuma az egyik ifjúsági énekünk: „Mint szarvas hús vizek után, / szívem eped, vágyik hozzád! / Lelkem repes, az élő Úr felé, / Mikor jössz el, hogy elvigyél?” Másrészt olykor még hivatalos egyházi körökből is hallatszottak olyan hangok, amelyek elmarasztalták az evilág nyomosságait enyhíteni kívánó próbálkozásokat.

A világtól és annak problémáitól való elfordulás veszélye, sőt azoknak a reális problémáknak az alulértékelése, amelyek a világ szenvedőit nyomasztják, minden korban kísérti a vallásos embert,

így aligha várható, hogy a valláskritika ezt kifogásoló változata valaha is erejét vesztené. Ám megállapításait felhasználhatjuk arra, hogy tudatosítjuk magunkban, milyen nagy az egyensúlyvesztés veszélye a kereszténység és a világ helyes viszonyának kifejezetten érzékeny kérdésében. A vallásos ember ugyanis nem mondhat le arról, hogy „tekintetét az égre emelje”, ugyanakkor küldetése a földhöz is szól.

Az elmúlt századok fokozódó szekularizációja talán azzal a törekvéssel jellemezhető legpontosabban, amely egyszerre szabadítaná fel az evilágot a vallás gyámkodása alól, és zárná be a vallást a magánjellegű rituális közösségek gettójába, fosztaná meg attól a lehetőségtől, hogy hatást fejtson ki a társadalom és az emberi élet minden szférájában. Az utóbbi évszázadokban az emancipálódni vágyó világi létszféra fel kíván szabadulni a vallás *uralma alól*. Talán csak azért érez erre késztetést, mert évszázadokon keresztül alárendelt pozícióban, az evilágot semminek tekintő vallási szempontoknak alárendelt pozícióban tartották. A szekularizáció folyamatának egyik olvasata szerint napjainkban a leértékelt földi lét küzd a maga autonómiájáért. A korábban siralomvölgynek aposztrofált föld meg akarja mutatni, hogy örömmel teljes, még hozzá saját törvényei szerinti örömmel. Ráadásul miután a tudomány hallatlan sikereket ért el az élet körülményeink kellemesebbé tételében abból a feltevésből kiindulva, hogy a *természetet* immanens, és csak immanens törvények, nem pedig közvetlen isteni beavatkozások vezérlik, az utóbbi évszázadok megpróbálták feltárni a *társadalom* és az *erkölcs* pusztán evilági törvényeit is, amelyeket már nem a vallási előírások határoznak meg.

Ezzel a keresztény ember még súlyosabb kettősség martalékává vált. Régóta hajlik rá, hogy életét két szféra között megosztottnak lássa, de ezek közül az egyiket mindeddig könnyen tekinthette jelentéktelennek (illetve csak a másik, a túlnani élet szempontjából jelenetősnek), olyasvalaminek, aminek nincsenek saját immanens, belső törvényei és értékei. Ha kész volt az exodusra ebből a világból, nem kellett szétszakadnia a két szféra között. Ám ha kiderül, hogy ez a világ önállóan, a túlvilág nélkül is kerek egésznek tekinthető, amely szerves részként képes immanenciájába burkolni az embert, akkor ez a kivonulás és a földi világ leértékelése kifejezetten nehézé válik. Akkor immár nem értékes és értéktelen között kell választani, hanem két érték között. A hit szerinti élet igénye fájdalmas döntések elé látszik állítani az embert.

Bár továbbra is vonakodunk feladni a világtól való elfordulás eszményét, egyre nehezebben mondunk nemet az evilági értékekre, egyre kevésbé vagyunk képesek leértékelni vagy a túlvilág remélt örömeivel szemben relativizálni őket. Egyre nehezebben tagadjuk, hogy jól érezzük magunkat ebben a világban, és egyre kevésbé értjük, miért volna ez baj. Mára sokat veszített erejéből ez az evidencia, hogy az ember igazi hazája az égi otthonban lesz. Ami helyette ma-

radt, az a kétlakiság, vagy még inkább az a bűntudattal terhes sejtés, hogy Kosztolányival együtt be kell vallanunk: „Itthon vagyok itt e világban, / s már nem vagyok otthon az égben.” Földi honfoglalásunkat az ég elárulásaként érzékeljük. Hiába a *boldog* hazatérés az evilágba, *szomorúság* tölt el, mert ezzel párhuzamosan elveszteni érezzük az égi hazát — és akár a jövődől égi hazát is.

A földi értékek evilági öröme persze komoly vigaszt nyújt, és mindig akadtak olyanok is, akik amelletl érveltek, hogy a föld és az ég közötti választásra nincs is szükség, mivel reális, valóságos érték csak egyféle van, az evilági. Például Nietzsche, aki költőien szárnyaló szavakkal fordult az általa „más-világolóknak” vagy „a test becsmérőinek” nevezettekhez, és így intette őket: „Kérve kérek, testvéreim, *maradjatok hűek a földhöz*, és ne higgyetek azoknak, akik földöntúli reménységgel kecsegtetnek benneteket! Méregkeverők azok, akár tudják, akár nem.”

Nem kell megbotránkozunk ezeken a szavakon, és elzárkóznunk sem kell előlük. Mert ha volt valaki, aki mindenkinél erősebb tanúságot tett a föld mellett, az maga az Isten, aki megteremtette és jónak látta a földet. Ha volt valaki a történelemben, aki mindenki másnál hűségesebb volt hozzá, az a második isteni személy, a Fiú, aki tiszta szellemi létmódjából kilépve magára vette azt az emberséget, amelytől a követői közül oly sokan szeretnének szabadulni. Megtestesült, közöttünk élt, szolidáris volt a szenvedőkkel, nemcsak a lelkiüket ápolta, nemcsak afféle vallási vigaszt nyújtott nekik, hanem gyógyította őket, hitet téve egy ezen a földön növekedésnek induló Isten országára mellett. Olyan hűséges volt a földhöz, hogy még mennybemenetelekor sem vált meg az emberi természettől, belcérve a testiiséget is. Tanítása a test szerinti feltámadás reményét önti hűveibe, és egyháza rendületlenül hisz abban, hogy új ég és új föld vár rá.

Ezért a kereszténység — ha egyáltalán sorrendet lehet felállítani — elsősorban a megtestesülés és csak másodsorban az átszellemlés vallása. Krisztus története is azt tanítja nekünk, hogy az átszellemlés útja a megtestesülésen át vezet. Descartes egy helyen azt mondta: „Egészen bizonyos, hogy a testemtől különböző valami vagyok.” Ez nem keresztény gondolat. Ha így lenne, akkor az Isten *énvelem* nem találkozhatott volna a megtestesülésben; és én sem találkozhatnék Krisztussal az Oltáriszentségben. A klasszikus katolikus hit szerint úgy találkozom vele, személy a személlyel, hogy test találkozik a testtel. Krisztus teste és az én testem. Krisztushoz leginkább az evilágiságunk révén tartozunk. Isten képére vagyunk teremtve, és ez talán valóban azt — vagy azt is — jelenti, hogy mi is szellemi lények vagyunk. A legbensőségesebb kapcsolat mégis akkor jött létre, amikor az Isten testté lett. A Jézus Krisztushoz való hasonlóságunkban vagyunk leginkább istenképűek, vagyis akkor, ha őt utánozzuk, az ő Istennek ajánlott emberségét. A keresztény tanításban az a legnagyobb szerűbb, hogy nem buzdít arra, hogy próbálják minden erőmmel már most valahol odaát lenni, ahelyett,

hogy itt lennék, ahol éppen vagyok. Az a legszebb, hogy Isten mintegy azt mondta nekünk, „ne menj te sehova (még azért se, hogy velem találkozzál), maradj nyugodtan ott, ahol vagy, és én magam megyek oda hozzád”. A kereszténység a megtestesülés vallása, amely azóta is ezt a jelenlétet, az Isten evilági jelenlétét ünnepli: az igében és a mindig *anyagi jelekben* megvalósuló szentségekben.

De nem csak ilyen már-már természetfeletti, így már-már nem is evilági lehetőségei vannak az Istennel való találkozásnak, nem csak az Istentől csodálatos módon sugallt írás, és nem csak az isteni kegyelem érzékelhető, mégis titokzatos jelekbe öltözött valósága, a szentség. Aki csak ezekben hisz, annak a felelősséggel vállalható hitére nagy veszély leselkedik. Mert ezek a rendkívüli eszközök éppen tagadhatatlan rendkívüliségük miatt könnyen elfordítják a figyelmet a hétköznapi létezés értékeitől, és könnyen találjuk magunkat a választás kényszere előtt: a természetfelettit választjuk, vagy az evilágít. Elfordít minket ettől a világtól, ha túlhangsúlyozzuk vallásunk természetfeletti elemeit. Sőt, a vallásosság feladása előtti utolsó lépést jelenti azt hinni, hogy *egyedül* ezek a súlyos transzcendens komponenssel bíró eszközök az Istennel való találkozás fórumai. Hiszen aki ezt hiszi, annak ki kell vonulnia a világból, hogy Istennel találkozzon, csak hogy ma már nem olyan könnyű hátat fordítani a világnak. Tagadhatatlan értékei ezer szállal kötnek magukhoz minket.

Azért is gondolom, hogy a *vallásosság* elvesztését jelentené ez a kizárólag a transzcendenciára irányuló létmód, mert ha nem külsődleges jegyek alapján akarom azonosítani, akkor *vallásosnak azt az embert kell neveznem, aki a földi valóságot és benne az emberi aktivitást egy meghatározott, a „profán embertől” teljesen különböző módon tapasztalja meg, nevezetesen mint az Istennel való (tág értelemben vett) kommunikáció közegét és egyben „üzenetét”.*

E meghatározás három elemét is érdemes kiemelni. *Először* is a vallásos embert elsősorban nem hittételek igaznak tartása és törvények, cselekvési parancsok követése jellemzi, hanem egyfajta tapasztalat, ha tapasztalaton benyomások konceptualizált rendszerét értjük. A vallásos ember (amennyiben és amennyire vallásos) sajátos fogalmi sémát működtet a valóság megragadására, ugyanazoknak a tényeknek más interpretációját tartja a maga számára elérhetőnek, mint a nem vallásos ember.

Másodszor az említett kommunikációhoz ugyanúgy hozzátartozik a felek egymás elől való elzárkózása, mint az egymás számára való kitárulkozása. Isten hiánya, illetve a világból való visszahúzó-dása legalább annyira az Isten és ember közötti kommunikációs viszony tényezője, mint az Istenre mondott emberi „nem”, vagyis a bűn. (A kommunikáció története jó esetben persze az elzárkózásnak a kitárulkozásba való átmenete.)

Harmadszor nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a világ a vallásos ember számára nemcsak az a „hely”, ahol ez a párbeszéd meg-

valószínű, hanem a bennünket körülvevő dolgok, az általunk kezdeményezett, illetve a velünk megtörténő események alkotják azokat a „szavakat” is, amelyeket a beszélgetőtársak egymásnak mondanak. Ez utóbbi tétel egyik következményeként a vallásos ember számára a természet, egyáltalán az őt körülvevő dolgok sohasem alkotnak pusztán immanens, önmagát jelentő közeget, ahogyan transzcendens dimenzióval rendelkezik az emberi cselekvés is. A tétel másik következménye, hogy az Istennel való kommunikáció elsődlegesen nem a világ anyagi szférájától, a metafizikai értelemben vett természettől függetlenül, egyfajta misztikus közvetlenség révén valószínű meg. A skolasztikus tétellel összhangban, amely szerint „a kegyelem a természetre épít”, az istenkapcsolat általános (és normatív) módja nem a tiszta misztika. A két előző következményből egy harmadik is adódik. A vallásosság nem pusztán a lélek belső tevékenysége, hanem az egész embert érinti. Természetes módon tartozik hozzá a kifejeződés, sőt még a tárgyiasulás is. Ennek során olyan valóságok jönnek létre, amelyek nem képeznek önálló területet a világ más dolgai mellett, hanem ezer szállal kötődnek a világ szövetébe. Ha pedig az ember közösségi lény, akkor vallásossága társadalmi dimenzióval is kell, hogy rendelkezzen.

A hit szerinti élet tehát nem másból fakad, mint annak tudásából és átérzéséből, hogy életünknek nincsen csak profán szférája, mint ahogyan csak szent sincs. Bármit, amit a hétköznapiakban teszünk, az Istennel való személyes kapcsolaton belül tesszük, ugyanakkor a legszentebb pillanatokban sem vetkőzhetjük le ember voltunkat, anyagságunkat, társadalmiságunkat, és mindaz, ami az imában vagy a liturgiában történik, a földi létszféra közvetítésére szorul. Hit szerint élni azt jelenti, hogy tetteimet az a tudat vezérli, hogy az ég és a föld sem térben, sem időben nem választható el egymástól, hanem áthatják egymást, és így minden hétköznapi tett vallási vetülettel rendelkezik, és minden vallási cselekedet a profán világgal jegyez el bennünket. Ezért nincsenek olyan speciális vallási törvények, amelyek tisztán az Istenhez való viszonyunkra vonatkoznának, és ne szabályoznák egyúttal az evilági életünket is, és így nincsen olyan profán cselekvés sem, amely kívül esne a vallási elvek hatókörén. Otthonra kell lelnünk a világban, és otthonossá kell tennünk azt a magunk számára, akik folyton átkelőhelyet keresünk a transzcendenciába, és akik folyton az immanenciában kívánjuk megtapasztalni a szentet.

Az ember tehát valóban hűséges lehet a földhöz, de nem azért, mint Nietzsche tanítja, mert ez a föld önmagában is elég neki, hanem azért, mert itt és csak itt találkozhat Istenével. Ő idejött, velünk maradt, és példát mutatott a helyes hűségre. Megmutatta, hogyan kell megélni azt, hogy itthon vagyok itt e világban, és ezért otthon vagyok az égben, vagy fordítva: mivel otthon vagyok ott, ezért itthon vagyok itt. Ennek megvalósítására törekedni semmivel nem furcsább gondolat, mint hogy az égi Fiú azonos legyen a názáreti Jézussal. A vi-

lághoz való viszonyunk érzékeny egyensúlya megbomlik, ha leértékeljük, semminek vagy pusztán a túlvilági élet kiérdemlésében hasznos eszköznek tekintjük az evilágot, de akkor is, ha ezt tekintjük mindennek, a túlvilágot pedig nemlétezőnek nyilvánítjuk, vagy ha büntudattal ugyan, de kizárólag ebben a világban rendezkedünk be. Nem visszhangozhatjuk kizárólag a János evangélium szép igéit: „az én országom nem e világból való” (Jn 18,36), mint ahogy nem szabhatjuk életünket kizárólag ehhez a világhoz sem.

A vallásos olvasónak aligha kell bizonygatni, hogy nem lehetünk csak evilágiak. Elevenen érezzük a Kosztolányi-féle büntudatot, ha túlságosan is itt rendezkednénk be. De a büntudatunk gyakran nagyobb a kelleténél, és már azt is felrója nekünk, hogy egyáltalán itt-hon érezzük magunkat ebben a világban, és nem tudjuk csak a túlvilág eszközének tekinteni ezt az életet.

Az Evangélium annak a meghirdetőse, hogy elérkezett az Isten országa, vagyis a világnak az az állapota, amelyben végérvényesen Isten veszi át az uralmat, ezért nem marad helye többé a bűnnek, a betegségnek és a halálnak. A világnak az az állapota, amelyben minden úgy létezik, ahogyan léteznie kell, és amelyben az ember — mint hajdan a Paradicsomban — újra harmóniában él a természettel, önmagával, a másik emberrel és Istennel. A zsidók erre vártak. Azért várták a Messiást is, mert csak ő változtathatja át ilyenné a világot. Amikor Keresztelő János követeket küld Jézushoz, hogy megtudja, ő-e a Messiás, vagy mást várjanak, Jézus a megvalósuló félben lévő Isten országa jeleinek felsorolásával válaszol: a vakok látnak, a süketek hallanak, a sánták járnak, a leprások megtisztulnak és a kitaszítottaknak örömhírt mondanak (Mt 11,2–6; Lk 7,18–28). Jánosnak ebből tudnia kell, hogy Jézus a Messiás, hiszen szava és keze nyomán az ország bontakozik ki. Máté evangéliuma ahol teheti, a zsidó szokásnak megfelelően kerüli, hogy Isten nevét ki-mondja, ezért Isten országa helyett általában mennyek országáról beszél. Ám hiba volna, ha egyszerűen a mennyországra gondolnánk. Mert az az ország, amelynek eljöveteletét Jézus hirdette és valószínűleg meg, éppen annyira volt evilági ország, mint túlvilági. Kissé félrevezető is országnak nevezni. A görög eredeti a *baszileia tou theou* kifejezést használja, ami annyit tesz, Isten uralma. Vagyis inkább egy állapotról, mint területről, szféráról van szó. Arról az állapotról, amikor Isten uralkodik, és nem az ő ellenségei. A zsidó alapokon álló kereszténység és maga Jézus is abban hisz, hogy ez az állapot megvalósulhat itt a földön is. Ezért imádkozunk a Miatyánkban: „jöjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod, miképpen mennyben, azonképpen itt a földön is”. Nem kétséges, hogy Isten uralma teljes és tökéletes a mennyben. A Miatyánkban azt kérjük, hogy ugyanaz a *baszileia* (uralom vagy ország) valósuljon meg „itt a földön is”. Jézus maga is ezen munkálkodott, és biztosan tudta, hogy személyével el is kezdődött ez az ország. Elsősorban nem azért tett csodákat, hogy bizonyítsa isteni származását

vagy szavainak igazságát, hanem azért, hogy eltüntessen egy darabka rosszat a földről, vagyis hogy megtörténni segítse az országot. Nem egyszerűen a túlvilágra akarta irányítani a figyelmet, nem csak a mennyországot akarta megnyitni számunkra, hanem a mennyek országát, más szóval az Isten országát akarta megvalósítani: „miképpen mennyben, azonképpen itt a földön is”. Már az evangéliumokat papírra vető ősegyház számára is világos volt, hogy bár az Isten országa Jézus Krisztus kereszttáldozata által máris döntő módon győzedelmeskedett a világban, még nem fejeződött be az a folyamat, amelynek végén „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28). Isten országának valóságát ezért a „már igen” és a „még nem” dialektikája határozza meg. Ennek megfelelően az Evangélium nemcsak híradás a beteljesülésről, hanem egyben a beteljesülés ígérete is. Jézus csak a kezdeményezésig jutott, mert a nép, az ország meghívott lakói vonakodtak az ország polgáraivá válni (Mt 22,1–14; Lk 14,16–24). Ám ez nem cáfolja, hogy Jézus a földön akarta az országot létrehozni, pusztán azt magyarázza, hogy miért késlekedik még mindig az ország megvalósulása. Mi magunk vagyunk azok, akik késleltetjük, többek között azzal, hogy nem hiszszük, hogy lehetséges már itt és most, és azzal, hogy kitérünk az Istennel való, egész lényünket érintő találkozás elől, és halálunk utánra tartogatjuk a teljes megnyílást annak a közelségnek a befogadására, amelyet pedig Isten már itt és most felkínál nekünk.

Paradox módon éppen a közeli megvalósulásba vetett hitben gyökerezik a kereszténység világtól elforduló tendenciája. Az Újszövetség lapjain számos tanújelét találjuk annak, hogy az első keresztény közösség a régi világ nagyon gyors megváltozására és az ország haladéktalan beteljesedésére számított. A teológia ezt a koncepciót „közélcse várásnak” nevezi. Ahogy Jézus második eljövetele ennek ellenére egyre csak váratott magára, az első teológusok és az egyház első pásztoraival a gonddal találták szembe magukat, hogy meg kellett nyugtatni a közösséget: a vőlegény ugyan késik, de azért biztosan el fog jönni. Emlékeztetni kellett őket, hogy csak a balga szüzek alusznak el, az okosok kitartanak, és be is mehetnek a menyegzőre (Mt 25,1–13); hogy a hűséges szolgák virrasztanak, akármilyen későn érkezik haza a ház ura, és jutalmuk nem is marad el: uruk felövezi magát, és a személyesen szolgál nekik (Lk 12,36–38). Az első közösségen mégis nyugtalanság vett erőt, amikor egyre-másra haltak meg azok, akik pedig a kereszttségben már új életre támadtak. Hitük szerint halálával Jézus legyőzte a halált, és arra számítottak, hogy ők már nem fognak meghalni. Szent Pálnak meg kell nyugtatnia őket: talán a parúzia később következik be, mint gondolták, de ez nem változtat semmit azon, hogy aki meghalt a bűnnek, annak örök élete van, és ha test szerint meg is kell halnia, még hátrány sem éri azokkal szemben, akik megérik Jézus második eljövetelét. Pál az egyik helyen így érvelt: „Az elhunytak sorsáról nem akarunk tájékoztatlanságban hagyni benneteket, testvérek, hogy ne szomorkod-

jatok, mint a többiek, akiknek nincsen reményük. Ha Jézus, mint ahogy hisszük, meghalt és feltámadt, akkor Isten vele együtt feltámasztja azokat is, akik Jézusban hunytak el. Az Úr tanítása alapján ugyanis ezt mondjuk nektek: Mi élők, akik az Úr eljöveteleig megmaradunk, nem előzzük meg az elhunytakat. A parancsszóra, a főangyal szólítására, Isten harsonájának zengésére az Úr maga száll le a mennyből. Először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, aztán mi, akik életben maradtunk. A felhőkön velük együtt elragadtunk a magasba Krisztus elé, és így örökké az Úrral leszünk. Vigasztaljátok tehát egymást ezzel a tanítással!" (1Tessz 4,13–18). Látható a szövegből, hogy Pál arra számít, hogy még életben találja a végső harsonaszó. Ugyanezt mondja egy másik helyen is: „titkok közlök veletek: Nem halunk ugyan meg mindnyájan, de mindnyájan elváltozunk, hirtelenül, egy szempillantás alatt, a végső harsonaszóra. Amikor az megszólal, a halottak feltámadnak a romlatlanságra, mi pedig elváltozunk" (1Kor 15,51–52). Hasonló értelmű részek az evangéliumokban is találhatóak (Mt 10,23; Mt 16,28).

Bár az egyháznak szembe kellett néznie a parúszia elmaradásának problémájával, az alaphang még hosszú ideig az maradt, hogy a megígért ország hamarosan, legfeljebb néhány éven belül biztosan beköszönt. Talán ez a hit magyarázza azoknak a magatartását is, akiket Pál így int: „aki nem dolgozik, ne is egyék" (2Tessz 3,10). Bizonyára úgy gondolták, az Isten országának közeli beteljesedéséig (amikor már nem arcunk veritékével esszük kenyerünket) már nem érdemes a munkával fáradozni. Mindenesetre hivatkozhattak arra a hagyományra, amelyet Lukács is feldolgoz, a szorgoskodó Mártáról és a Jézust hallgató „tétlen" Máriáról. Jézus ugyanis így ítelt róluk: „Mária a jobbik részt választotta" (Lk 10,38–42). E történet többek között azért volt fontos az első keresztényeknek, mert a világ dolgaihoz való viszonyt elemzi. Azt sugallja, hogy a mindennapi, evilági cselekvéssel szemben részesítsük előnyben az ige hallgatását. Ez az attitűd, amely támogatásra talál a transzcendencia János evangéliumában kifejeződő erőteljes hangsúlyozásában, mindmáig meghatározó a keresztény életgyakorlatban, hiába szólt ellene Pál intelme.

Mint tudjuk, a „közelre várás" téves teológiai álláspontnak bizonyult, de a vele összefüggő világi degenség máig velünk maradt. Újra fel kellene tehát fedezni az Ószövetség és az Újszövetség egészes szemléletmódját az üdvösség, Isten országa megvalósulásáról. Hiszen Jézus is az Ószövetség talaján állt, és ha az ő követői vagyunk, akkor nem gondolhatjuk, hogy az Ószövetség kimerül abban, hogy előkészít Krisztusra, hanem máig a vallásos attitűd egyik mintája kell, hogy legyen a számunkra. Ezért bár dicséretes, hogy ifjúsági énekeink merítenek az ószövetségi szövegekből, nagyon óvatosnak kell lenni, amikor átköltjük őket. Az írássom elején idézett ének például, bár bizonyára nem tud róla, teljesen hűtlen lesz az eredetijéhez. A „mikor jössz el, hogy elvigyél" sor révén a világból való elvágódásnak ad hangot. Aki ezt

énekli, azt fejezi ki, hogy találkozni kíván az Istennel, de mintha nem hinné benne, hogy ez itt a földön is lehetséges. Az ének eredetije a 41. zsoltár. „Ahogy a szarvas kívánczik a folyóvízhez, úgy kívánczik a lelkem hozzád, Istenem! Isten után szomjazik a lelkem, az élő Isten után: Mikor mehetek el, hogy megjelenjek Isten előtt?” Ahogyan a zsoltár feliratából is kiderül, a zsoltáros nem az ítéletnapra vár, nem akarja, hogy elvigyék ebből a világból, hanem Isten templomába kívánczik. Itt a földön kíván találkozni az Istennel. Amikor a gitáros ének szövegírója megváltoztatta a zsoltár szövegét, az Ószövetség tanítását irtotta ki belőle, és olyasvalamivel helyettesítette, ami legjobb esetben is csak az egyik aspektusa a teológiai korrekert keresztény attitűdnek.

Annak érdekében tehát, hogy újragondolhassuk, és amennyiben szükséges korigálhassuk a világhoz való viszonyunkat, újra fel kellene fedezni az Ószövetség szellemét és annak a népnek a vallását, amelyik — bár évszázadokon át nem látogatta meg őt a földön a testté lett Isten — képes volt átélni az Istennel való evilági találkozást. Nemzedékek és évszázadok éltek meg így az istenkapcsolatukat, anélkül, hogy sejtették volna, hogy lesz túlvilági találkozás is. Mi, akik joggal bizakodunk ebben is, nem kell, hogy ezért értéktelennek tekintsük azt, ami már itt és most megadatik, főleg, hogy a megtestesülés megsokszorozta azt, amivel az ószövetségi ember boldogan beérte.

Ugyanígy Jézusra is új szemmel kellene tekinteni. Nemcsak azt az aspektusát hangsúlyozni, aki „nem e világból való”, hanem azt is, aki a világért testesült meg, érte dolgozott, és életét is a „világ életéért” adta oda (Jn 6,51), és aki hitt abban, hogy már itt a földön helyreállítható az Isten és az ember kapcsolata, vagyis hogy már itt a földön részünk lehet az üdvösségben. Újra fel kellene fedezni Jézust, hogy megtanuljunk úgy itthon lenni a világban, hogy otthon vagyunk az égben. Hogy a világhoz való helyes viszony kérdésében ne Nietzsche-től kelljen átvenni a jövő teológiájának egyik legfontosabb témáját: az égtől nem elszakított földhöz való hűséget.

Így a modern világnak is hitelesebb beszélgetőpartnere lehetnénk, és az Evangélium szava könnyebben befogadható lenne a mai ember, és így saját magunk számára. Az Evangélium újra olyan örömhír lenne, amely nem egy távoli világ örömét hirdeti, hanem azt, hogy „az igazi világosság, amely minden embert megvilágít, a világba jött” (Jn 1,9) és megváltoztatta a világban való lét alapkarakterét. A világ ettől kezdve még inkább az Istennel való találkozás színhelye, mint valaha.