



G Á L
FERENC

A
TEREMTETT ÉS MEGVÁLTOTT
EMBER

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
B U D A P E S T 1970

**A TEREMTETT
ÉS MEGVÁLTOTT EMBER**

A TEREMTETT ÉS MEGVÁLTOTT EMBER

GÁL FERENC
HITTUDOMÁNYI AKADÉMIAI TANÁR

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT,
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1970

Nihil obstat.

Dr. Julius Mátrai
censor archidioecesanus

Nr. 2193/1970
Imprimi potest.
Strigonii, die 5 Augusti a. 1970.

Stephanus Vajay
vicarius generalis

*Minden jog fenntartva,
beleértve a bárminemű eljárással való
sokszorosítás jogát is*

Kiadásért felelős: Esty Miklós delegált adminisztrátor

ELŐSZÓ

Az embernek a hit fényénél való bemutatása, a teológiai antropológia a mai vallásos élet követelménye lett. A teremtés tanával foglalkozó régebbi dogmatikai könyvek a Szentírás helyeinek túlságosan kötött értelmezése miatt nem tudták beépíteni előadásokba azokat a megállapításokat, amelyeket a természettudomány a fejlődés elméletéről és az ember történetiségéről megállapít. Témakörük is kimerült a teremtés fogalmának elméleti tárgyalásában, továbbá az úgynevezett paradicsomi állapot és a bűnbeesés bemutatásában. Ma már igyekszünk a konkrét emberi életet és történelmet levezetni a teremtésből, illetőleg az üdvtörténetből. Hasonló kívánnivalót mutatott a kegyelemtan tárgyalása. Kiindultak a „teremtett kegyelem” hagyományos meghatározásából és bemutatták annak szerepét az ember üdvösségében. Arról kevés szó esett, hogy a kegyelem által Isten személyesen működik teremtményeiben, illetőleg hogy az ember személyesen kapcsolódik bele az isteni életbe, amelynek Jézus Krisztus által részese lett. A könyv tulajdonképpen folytatása az „Istenről beszélünk” c. kötetnek, s osztozik annak fogyatékoságában is. Istenről ugyanis csak töredékesen beszélünk mindaddig, amíg konkrétan be nem mutatjuk, hogyan nyilatkoztatta ki magát Jézus Krisztusban. De Jézus Krisztus egyben a „második Ádám”, akiben tapasztalhatóvá válik az ember hivatása, célja és megdicsőülése. Tehát az emberről sem beszélhetünk kimerítően és végérvényesen addig, amíg be nem mutattuk Krisztust, az Istenembert. Csakhogy az ő alakja, működése és benne a megváltás misztériuma külön kötetet igényel. Ezért jelen esetben kénytelen voltam megelégedni

rövid utalásokkal, amikor az ember természetfölötti adottságait akartam megvilágítani. Talán mégis sikerült némi segítséget nyújtanom ahhoz, hogy az igehirdetés a régi fogalmakat egyre jobban megtöltse élettel.

*Egyébként Feiner—Löhrer: *Mysterium salutis* és Flick—Alszeghy: *Anthropologia theologica* c. művek adták a gondolatot a könyv összeállításához.*

A TEREMTMÉNY

A TEOLÓGIA AZ EMBERRŐL

AZ EMBER kiléte, eredete, fejlődése, célja, lélektani és szociális alkata soha nem állt annyira az érdeklődés középpontjában, mint korunkban. A kultúrtörténészek ugyan megállapítják, hogy a középkori teocentrikus szemlélettel szemben a humanizmus és reneszánsz meghozta a maga kopernikuszi fordulatát, s az irodalom, a bölcelet és a gyakorlati tudományok egyre inkább az emberrel kezdtek foglalkozni, de az ember még mindig csak a természet láncolatának egyik képződménye volt. Csak a legújabb kor ébresztette rá tudására és hatalmára. Ráeszmélt arra, hogy a természettel szemben kialakította a technikai civilizációt és olyan lehetőségei nyíltak az anyag fölötti uralkodásban, amiről a régiek nem is álmodtak. Biztos, hogy aki ennyi mindent kigondol és létrehoz, az eredetében, lélektanában érdekes lény lehet s a jövőjét is érdemes kutatni.

Amikor az ember a természet titkainak nagy részét megfejtette, vallásilag nem tűrte meg többé maga mellett a mitológiai isteneket, akik a természet erőit személyesítették meg. Hovatovább azonban megkérdőjelezi a világleletti istenség létjogosultságát is. A bölceleti eszmék sokszorozódása, a társadalmi szervezethez való áldásai, a gépek alkalmazása mind azt mutatják, hogy az ember előtt kiszámíthatatlan lehetőségek állanak. Ugyanakkor az egymásra utaltság is fokozott mértékben jelentkezik. A gazdasági és politikai élet egyre nagyobb tömegeket kapcsol egységbe, viszont jelentkezik a szellemi, kulturális és vallási önállóság igénye is. Egymás megértése és elviselése arra késztet, hogy közös nevezőket keressünk, amelyeken keresztül meg-

értjük és megbecsüljük egymást. Ez a közös nevező csak ember-ségünk lehet, hiszen a személyi méltóság, a tudásvágy, a boldogság keresése és a felelősség átélése közös vonás mindnyájunkban.

Nem csoda, ha a teológiai érdeklődés is egyre inkább az ember felé fordul. Nem úgy, hogy az Isten helyett az emberről akar beszélni, mint azt az „Isten halálát” hirdető teológiai irányzat ajánlja, hanem úgy, hogy ráébred az üdvtörténet újabb mondanivalójára. A teológiában arról az Istenről beszéltünk, aki a kinyilatkoztatásban az ember felé fordult és kutattuk kilétét és elhatározásának indító okát. Az egyházi ókor atyái kidolgozták a Szentháromság tanát és megfogalmazták a megtestesülés hittételét, a középkori skolasztika azt kereste, milyen jótéteményt gyakorolt velünk Krisztus, amikor a kegyelem eszközeit, a szentségeket rendelkezésünkre bocsátotta. A múlt század teológusai a természetfölötti rend magasztosságát és megismerhetőségét védelmezték a naturalizmussal szemben. A mai teológia a kinyilatkoztatást úgy tekinti, mint üdvtörténetet, mint Istennek és az embernek a történelmi párbeszédét és megkérdezi: Ki az ember, hogy az Isten szóba áll vele s mi a célja ennek a párbeszédnek?

Az Egyház a II. Vatikáni Zsinaton szükségét érezte annak, hogy kifejezze a mai világgal való kapcsolatát, s azt a módszert találta legalkalmasabbnak, hogy hitvallást tett az emberről. A világ problémája nem más, mint az ember problémája. A megoldást akkor keressük helyes úton, ha az emberről helyesen gondolkozunk (Az Egyház a mai világban c. konst.). A teológiának alapvető tétele, hogy Isten az üdvtörténetben mutatta meg, hogy ki ő az ember számára és ki ő önmagában. Az ember megismerésének is ez az útja: az üdvtörténetből kell kiolvasnunk, hogy *mit mond a kinyilatkoztató Isten az emberről*. A teológia ezeket a megállapításokat elemzi és rendszerezi.

Természetes, hogy a kinyilatkoztatás adataihoz a mai ember kérdéseivel és nehézségeivel kell közelednünk. Mi valljuk, hogy Isten a Szentírásban örök vallási igazságokat közölt velünk, de a kifejezés-mód a régi világ kultúrköréből származik. Meg kell tehát mindenütt különböztetnünk az irodalmi műfajt és az általa közölt tanítást. Figyelembe kell vennünk azt a fejlődést is, ami napjainkban a természettudományban és a bölcsleletben végbemegy. A természet titkainak feltárása mélységben és szélességben átalakítja világképünket. Sokkal

jobban látjuk pl. az ember történetiségét, evolutív természetét, az anyag és szellem egymásra-utaltságát s megértjük azt is, hogy az ellentétes filozófiák hogyan birkóznak az igazsággal. Ma már látjuk, hogy akik az anyagot fogadják el egyetlen lételvnek, nem azzal a mechanikus világszemlélettel dolgoznak, mint ami ellen még a század elején is védekezett a teológia. A materialista filozófiában is számolnak a tudomány eredményeivel, a külső tapasztalás és a belső megismerés realitásaival és magyarázatra töreksenek. Elmélyülő meghatározást adnak az emberről, világról, anyagról, fejlődésről, jövőről. Az abszolútum sajátosságait az anyagba helyezik és annak belső törvényéből vezetnek le minden fejlődést. Elismerik, hogy az élet magasabbrendű adottság, mint a fizikai vagy kémiai folyamat, de a teremtető erő helyére állítják a hégeli filozófiából kölcsönzött „dialektikus átmenet” jelenségét, vagy másképpen a minőségi változás fogalmát. Az evolúción belül lassan kifejlődött ellentétből keletkezhet valami egészen új, mint ahogyan a tézisből és antitézisből kialakul a szintézis. Az anyag örök, de állandó mozgásban van, fejlődik és a fejlődési folyamatot áttörik a minőségi ugrások. Így keletkezett a szervetlenből a szerves, az élettelenből az élő s így jelent meg az első reflex öntudat, ami az ember sajátja. Itt az ember egészen az anyagvilágban marad, nem nyúlhat önmaga fölé a metafizikai világba. Az egyén végső fokon láncszem a társadalmi fejlődésben s arra kell törekednie, hogy ebben a társadalomban megvalósuljon a humanizmus. A földi élet hiányai, ellentmondásai a fejlődés alacsonyabb fokait jellemző fogyasztások. Ezekért az egyén nem várhat semmiféle kárpótlást a más-világon. Az emberi remény kizárólag az eljövendő nemzedékek életének teljességére vonatkozik.

* * *

Az antropológia az emberrel foglalkozik. Azt keresi, mit mondhat az emberről a természetes tapasztalás alapján. A *teológiai antropológia* azt nézi, mit állapíthat meg róla üdvtörténeti tapasztalás alapján. A filozófiai megállapításokat azonban itt sem nélkülözhetjük. Az Isten és ember üdvrendi találkozását eleve csak akkor tartjuk

lehetségesnek, ha van bennünk valami nyitottság a végtelen felé, ha kinő belőlünk az igény, hogy magunk fölé hatoljunk és létünk magyarázatát a metafizikai világban keressük.

A régészet és a történelem arról beszél, hogy a művelődés a kezdeti megnyilatkozásokból kiindulva érte el a mai fokát. Nemzedékek váltották egymást, felhasználták elődeik alkotásait és azokon építettek tovább. Közben sok romboló erő is jelentkezett, de a fejlődés nem állt meg. Hol van a kezdet és milyen volt egyáltalán az elindulás? Már eleve benne volt minden későbbi kibontakozás, mint a magban a növény, vagy csak a későbbi körülmények váltották ki? Mindenesetre a tapasztalat igazolta, hogy az ember a biológiai fejlődés csúcán áll, vele az evolúciónak ez a része befejeződött, ellenben megkezdődött a szellem térhódítása. Ha visszafelé haladunk a biológiai fejlődés lépésein, azt látjuk, hogy az élet ott is tapogatózott és szinte minden lehetőséget kihasználta, hogy új változatokat hozzon létre. Az ember már tudatosan tapogatózik és keresi a tökéletesebb lehetőségeket. Ugyanakkor fölteszi a honnan és hová kérdését, vár valami kielégülést és szeretné tudni, mi az értelme létének, mi a célja életének. Az állatvilághoz mérten ez a szellemi jelenség új kezdet, ezért az ember eredete körüli kérdések bonyolultabbak, mint az állatokéi.

Az ember a világhoz viszonyítva *megismerő és cselekvő alany*. Felméri a helyzeteket, erőket, meglátja a törvényszerűségeket és ezek alapján új megoldásokat keres. Képességei nem férnek bele testébe, vágyai és tervei a jövőbe kalandoznak. Honnan a képessége arra, hogy szembe álljon a tárgyi világgal s magát új kiindulásnak, az uralkodás és létmódosítás forrásának tekintse. Tudomásul vesszük azt is, hogy minden törekvésünk ellenére kielégítetlenek maradunk. Érezzük, hogy mélyebbre és magasabbra hatolhatnánk, ha eszközeink tökéletesebbek lennének. Még a Heisenberg-féle határozatlansági relációnál sem akarunk megállni, szeretnénk a lét végső kérdéseit megközelíteni. Új tervekkel állunk elő és módszerünket is tökéletesítjük. Az a remény hajt, hogy az anyagot tökéletesebb engedelmisségre foghatjuk. Szellemi világunk tehát nyitva áll minden megismerés előtt, akarati törekvésünk sem ismer korlátokat. Ennek a végtelenbe-törésnek a magyarázatát csak az ember bölcsőjénél kereshetjük. Maga a fejlődés nem ad magyarázatot, mert az ember esetében már maga a fejlődés szellemi

jelenség. Kulturális fejlődésének kezdetén is csalódottan szállt sírba. Kezdetleges eszközei vágyait jelképezték és fejezték ki. Akkor is szeretett volna többet látni, hallani és alkotni. A szellemi kielégületlenség és nyitottság megmarad a fejlődés minden fokán.

Az emberiségnek vallási története is van. Minden vallás beszél istenségről, szellemi lényekről, az embernek az istenséggel való kapcsolatáról. Az élet megoldását, az igazságosságot, békét és boldogságot belevetítik egy másik világba. A gondolat, a vágy áttöri az anyagi keretet és azt igazolja, hogy van bennünk valamiféle transzcendencia: olyan képesség, hogy önmagunk fölé emelkedjünk.

A kereszténység az üdvtörténeti tapasztalás alapján igyekszik megalkotni az ember képét. A párbeszéd úgy kezdődött, hogy „azelőtt az Isten próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban Fián keresztül szólt hozzánk” (Zsid 1,1). Az üdvrend a történelem folyamán fokozatosan bontakozott ki és a teljességét megkaptuk Jézus Krisztusban, a megtestesült Igében. Őbenne az isteni személy úgy jelent meg köztünk, mint valóságos ember. Ő egyszerre tükrözi az Istent és az embert. Ezért Istenről csak úgy kaphatunk tökéletes képet, ha a kinyilatkoztatás kezdeti utalásait *beillesztjük abba a teljességbe, amit Jézus Krisztus tükröz*. Aki őt látta, látta az Atyát (Jn 14,9). De Krisztuson keresztül egyben feleletet kapunk arra is, ki az ember és milyen cél lebeg előtte.

A kinyilatkoztatás azzal kezdi az emberről szóló tanítását, hogy beszél teremtéséről. Ez a kezdet kétségtelenül megvilágítja az ember helyét a mindenségben, de hallgat a végső célról. Megmagyarázza, hogy miért jelentkezik bennünk a földi kereteket túllépő vágy és igény, de nem tájékoztat arról, hogy lehetséges-e ennek a váagnak a kielégítése. A teremtés alapján az ember képessé válik arra, hogy a Teremtő szóba álljon vele, de nem lehet tudni, lesz-e valóságos párbeszéd és mi lesz a kimenetele? A Krisztusban beteljesedett üdvtörténet arról tanúskodik, hogy Isten a megteremtett embert természetfölötti célra hívta, felemelte és az örök élet várományosává tette. Viszont ha ez a cél várt az emberre, akkor Isten bizonyára már a teremtésben úgy alkotta meg, hogy a természetfölötti rend az élet teljessége legyen számára, ne pedig idegen állapot. Az üdvtörténet tehát azt bizonyítja, hogy van valami egybecsengés az ember és a természetfölötti rend

között. Ez nemcsak a kegyelmi állapotra vonatkozik, hanem a kinyilatkoztatott tanításra is. Ezért a teológia köteles azt minden korban ezzel az antropológiai jeggyel közvetíteni. Mindazt, amit a kegyelmi rend ígér: az isteni életben való részesedést, a fogadott fiúságot, Isten bennünk-lakását, a hit, remény, szeretet lélektani hatását be kell tudni állítanunk abba a vonalba, ahol az ember létének értelmét és igazolását keresi. Az igehirdetés és a teológia feladata nem az, hogy felidézze azt a múltbeli találkozást Isten és ember között, amiről a Szentírás beszél, hanem az, hogy ezt *a találkozást a hitben állandósítsa*.

A teológiában megszoktuk, hogy az emberről a teremtéssel kapcsolatban beszélünk. Ma szükségét érezzük annak, hogy ezt a tanítást kiegészítsük a krisztológia utalásaival. Hiszen a Szentírás Krisztust hozzánk viszonyítva „elsőszülött”-nek nevezi (Kol 1,15), Istenhez viszonyítva pedig képnek (Zsid 1,3). Az ő embersége nemcsak eszköz volt, hogy benne és általa Isten kinyilatkoztassa magát és végrehajtsa a megváltást. Krisztus mint ember éppen az, akiben Isten a teremtett világban kimondja, kifejezi magát: az Ige megtestesülése. Ő emberi alakjában a végtelen Isten véges képe és vetülete. Ha egyszer lehetséges volt Istennek kimondani magát emberi valóságban, ebből következett, hogy az ember teremtése egyáltalán lehetséges és hogy minden ember az Isten képe lesz. Innen már csak egy lépés annak a meglátása, hogy a konkrét világ teremtésének közvetlen célját is a krisztológiában találjuk meg. Az Elsőszülött nem maradhatott testvérek nélkül. Neki szüksége volt azokra, akikkel megoszthatja istenfiúi örökségét. Az apostol valóban Krisztushoz kapcsolja a világ természetes rendjét, amikor ezt írja: „Az Atya mindent általa és érte teremtett” (Kol 1,15), s hozzá kapcsolja a természetfölötti rendet is, amikor így nyilatkozik: „Őbenne választott ki bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből eleve arra rendelt, hogy Jézus Krisztus által — akarata szerint — gyermekeivé legyünk” (Ef 1,5). Az ember tehát Krisztus megtestesülésében és megdicsőülésében találja meg létének végső értelmét és célját. Megsejtjük, hogy Isten nem szeszélyből hozta létre a világot, hanem saját képét akarta szemlélni bennünk és ezáltal önmaga előtt megdicsőülni.

Figyelembe kell vennünk azt is, hogy az ember nem anyagi képe a

szellemi Istennek, hanem eleven, szabadakaratú képe. Mondhatnám úgy is, hogy dinamikus képe. Nem elég csak a lét síkján tükrözni Istent, hanem a tudatos élet tetteiben is tanúságot kell tenni róla. Ebből az következik, hogy a küzdelmes földi lét nem mond ellent a Szentírás megállapításának, hogy az isteni tervet a szeretet sugallta.

A krisztológia mellett a végső dolgokról szóló kinyilatkoztatást, az eszkatológiát is kapcsolatba kell hoznunk a teremtéssel. Csak a végső állapot, az örök élet mutatja majd meg, hogy mi igazán az ember, mi volt az a cél, amelyet el kell érnie. A teremtés tehát kezdet, elindulás, de csak a végső kifejelet fogja meggyőzően igazolni, hogy amit Isten alkotott, az „mind nagyon jó” volt (1 Móz. 1,31).

A krisztológiai és eszkatológiai vonatkozás azt jelenti, hogy a természetfölötti rend mint kegyelem már most működik és mindent a végső cél felé irányít. Ennek ellenére az emberben és a világban minden a helyén marad. A természet igazi természet, az ember pedig test, lélek, ösztön és szellem. A történelem az igazságnak és tévedésnek, a jónak és rossznak, az életnek és halálnak folytonos keveréke. A hit világánál azonban meglátjuk mindennek a rendeltetését és ez a megértés felébreszti bennünk a reményt és szeretetet. Így a teológiai antropológia nem marad magyarázó tételek sorozata, hanem a keresztény élet vezérfonala.

A KEZDET KÉRDÉSE

LÉTÜNK és kibontakozásunk hozzá van kötve az anyagvilághoz. Test szerint azonosak vagyunk vele, belőle szerezzük táplálékunkat, ismereteinket. A Kozmosz adja meg életünk keretét. A kinyilatkoztatás eredetünket és örök célunkat is együtt emlegeti ezzel a kerettel. Istentről úgy beszél, mint aki az anyagvilág megteremtésével megfelelő életteret készített az embernek. Viszont arról is szó van, hogy ez a világ átmegy az „új ég és új föld” megdicsőült állapotába s biztosítja az örök élet emberi jellegét. Ezért a teológiában is együtt tárgyaljuk a világ és az ember teremtését.

De mielőtt a kinyilatkoztatás adataira térnénk, felvetjük azt a kérdést, hogy a pusztán emberi okoskodás, illetőleg a tapasztaláson alapuló tudomány mondhat-e valamit a világ teremtett jellegéről. Először is utalok *Overhage* egyik megjegyzésére, amellyel a mai szellemiséget jellemzi: „Napjaink emberének egyik ismertető jele, hogy a világot, amelyben él és a történetet, amellyel együtt működik, sokkal inkább történelemnek fogja fel, mint az előző nemzedékek. Ebben kétségtelenül része van a hírközlő és közlekedési eszközök tökéletesedésének, amelyek az egyes ember látó és tapasztalási körét kiszélesítették és lehetővé tették számára, hogy a világ eseményeit a maguk folytonos és nyugtalan egymásutániségében átélje... ugyanakkor a modern tudomány is erősítette a történeti folyamatok iránti érzéket, amennyiben kitartó és eredményes kutató munkával az emberiség elmúlt évezredeit egyre jobban megvilágította” (*Die Evolution des Lebendigen*, 11). A történelem, az archeológia és a paleontológia

igazolja, hogy az élet nem örök a földön, hanem időben kezdődött. A csillagászat és a fizika is hivatkozik arra, hogy a Kozmosz *mai állapota csak bizonyos múlt*ra tekint vissza. De mondhatunk-e valamit az abszolút kezdetről? Főleg állíthatjuk-e, hogy a világ teremtéssel kezdődött, mint ahogy az Egyház hittételként elénk adja?

A keresztény gondolkodás Isten létének igazolásánál elsősorban a világ esetlegességéből indul ki. Állítja, hogy a létező világ nem magyarázza önmagát. Van, de lehetne másként is, léte nem szükségszerű. A benne uralkodó törvények is lehetnének mások, egyenként minden rész helyettesíthető volna mással, sőt ha nem léteznék, az sem jelentene ellentmondást. A világ nem az a szükségszerű létező, amelyre rá kellene mondanom, hogy létét saját erejéből bírja és magyarázza. Ezért ha létezik, csak olyan valakitől kaphatta a létét, aki maga a létezés, akinél már nem kérdezhetem, hogy honnan lett, mert éppen ő a végső követelmény, akinél ki kell kötnöm, ha a tapasztalati világ eseményességét és változását szemlélem. Ebben a gondolatmenetben benne van, hogy a keresztény gondolkodás a világ lényeges vonásának tartja a teremtett jelleget. A világ és a világleletti Isten dualizmusa alapvető tétel.

A hitrendszerben a *teremtés egyben az idő kezdete*. Mit szól ehhez a gondolkodó ész, amely a tapasztalás adataira támaszkodik? Eléje mehetünk-e a hitnek természettudományos adatokkal vagy filozófiai megállapításokkal? A középkori teológusok hittek a teremtés tanában, de már ők is felvetették a kérdést, hogy lehetséges-e az öröktől fogva való teremtés, vagyis olyan világ, amelynek nincs időbeli kezdete, mégis esetleges, azaz nem magától való? Az ilyen állapotot nem tudjuk elképzelni, mert gondolkodásunk a tér és idő kategóriáiban mozog, de a fogalmakat össze tudjuk egyeztetni. Ha egyszer Isten örök, miért ne teremthette volna pl. az anyagot öröktől fogva, vagyis úgy, hogy ne legyen időbeli kezdete? Viszont a pontosság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy az örökkévalóságot nem alkalmazhatjuk azonos értelemben Istenre és a teremtményre. Az örökkévalóság a változatlan, végtelen, magától való lény létmódja, akinél nincs egymásutániség, azért ő örök jelenben él. Nála minden együtt van, benne nincs változás és fejlődés. A világban azonban van változás, fejlődés, azért állapota legfőljebb „végtelen hosszú idő” lehet, nem

örökkévalóság. Szent Tamás a maga idejében úgy vélekedett, hogy az öröktől fogva való teremtés nem látszik ellentmondásnak.

A régi teológusok felfogásában azonban az anyag valami oszthatatlan elemi részecskékből állt, atomokból, amelyek közvetlen teremtés útján jöttek létre. A mai fizika már mélyebbre hatolt az anyag belsejébe és feltárta a benne levő dinamizmust. Az anyag tulajdonképpen állandó levés és változás állapotában van. Az ún. elemi részecskék élettartama a másodpercnél elképzelhetetlen kis töredéke. Ha a tapasztalati elemek ilyen állandó dinamizmusban vannak, tulajdonképpen mi az az „anyag”, aminek a teremtéséről szó lehet? S éppen ez a dinamizmus lehet-e „örök”? Egyáltalán hordozhatja-e a konkrét anyag az időnélküliséget? Túl kevésbé ismerjük az anyagi elemeket ahhoz, hogy feleletet adhassunk ezekre a határkérdésekre.

A *fizika* meggyőző arról, hogy a világ mai állapotában csak bizonyos időre tekinthet vissza. Ne csak a szerves világ fejlődésére gondoljunk, ami kétségtelenül véges időre nyúlik vissza. Az ismert Kozmosz 92 elemből áll. Ezeknek a belső összetettsége, komplexitása különböző. A maghasadás és a magfúzió azt mutatja, hogy az egyszerűbb elemekből keletkezhet összetettebb, viszont az összetett széteshet egyszerűbbekre. A mai világ sehol nem mutat olyan hőfokot és nyomást, ahol a leg súlyosabb eleme, az uránium keletkezne. De valamikor keletkezett. Mivel ismerjük az uránium sugárzását, amivel saját állagát emészt, azért lehet következtetni pl. arra, hogy földünk kérge hány millió vagy milliárd éves. De ha a Kozmosz anyagát olyan állapotban gondoljuk el, hogy uránium is keletkezett benne, ki mondhatja ezt kezdeti állapotnak? Mi előzte meg azt a folyamatot? Hol kezdődött egyáltalán az anyag és energia kölcsönhatása?

A *csillagászat* is ismer olyan jelenségeket, amelyek azt mutatják, hogy a világegyetem mai alakja nem örök. A távoli csillagképek spektrumában tapasztalható az eltolódás a vörös szín felé s ez azt bizonyítja, hogy azok a fényforrások távolodó mozgásban vannak. Az adatokból ki lehet számítani a csillagrendszerek sebességét, távolságát és következtetni lehet arra az időpontra, amikor egy központból elindultak. De ki állíthatja, hogy ez az elindulás volt az abszolút kezdet? Mi volt előtte? Milyen erők és törvények szabták meg ezt a fejlődést?

A természettudománynak hiányzik az eszköze ahhoz, hogy az abszolút kezdetről valamit is megállapítson. Csak a tapasztalható anyagi jelenséggel foglalkozhat, amit mérhet és elemezhet. Minden jelenségből csak olyan előbbire következtet, amit még szintén lehet mérni és elemezni. Ha úgy látja, hogy elérkezett egy végső következtetéshez, ott is csak azt állapítja meg, hogy a további kutatáshoz vagy eszközeink elégtelenek, vagy az anyag kölcsönhatása zavarja a további kísérletezést, mint pl. a Heisenberg-féle határozatlansági reláció esetében. Mondhatja ezzel a tudomány, hogy elérkezett oda, ahol magyarázatot kap a mozgásra, fejlődésre és az anyagban levő törvényszerűségekre?

Filozófiai szempontból elégtelennek tartjuk azt a fizikai megállapítást is, hogy az anyag örök, mert nem semmisül meg, csak átalakul. A megállapítás csak azt igazolja, hogy a fizikai rend zárt egészet alkot s azon belül a kölcsönhatás állandó. A filozófiai gondolkodás azt kérdezi, hogy ez a zárt fizikai rendszer miért ilyen, honnan kapta a létét, ki gondolta el a benne levő leírható törvényeket? Éppen ezek a kérdések igazolják, hogy marad hely a teremtés hite számára.

Az öröktől fogva való teremtés problémája a teológiában először az arianizmussal folytatott vitában merült fel. Árius teremtménynek mondta a Logost, csak azzal különböztette meg a világtól, hogy teremtése örök. A világ időbeli teremtése azonban a kereszténységben soha nem volt vita tárgya. A Genézis első mondatát úgy értelmezték, hogy az az abszolút kezdet, tehát az idő is akkor kezdődött. Ha a teremtést úgy tekintjük, mint az üdvtörténet előfeltételét, akkor tartamban is párhuzamot vonhatunk a kettő között. Az Istennel fennálló szövetség időben és térben keletkezett, a világ ennek az üdvrendnek a hordozója, tehát semmi kényszerítő ok nincs annak feltételezésére, hogy Isten az előfeltételt öröktől fogva megalkotta volna. Az Egyház elvetette azt a körforgást is, amit Origenes és követői hirdettek, hogy ti. az üdvösség és kárhozat nem végleges állapot, hanem bizonyos idő múlva újra kezdődik az érdemszerző és küzdelmes élet. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy az üdvtörténet a végső állapot felé tart, amikor Isten lesz minden mindenben (1 Kor 15,28) s az meg is marad, mint örök cél.

Az üdvrend fejlődéssel alakul ki, tehát a világban is feltételezhet-

jük a kezdetet és fejlődést. Az üdvtörténetben megvolt a törvény ideje, arra következett a kegyelem korszaka, amit Krisztus eljövele miatt az idő teljességének is nevezhetünk (Gal 4,4). Krisztusnak is megvolt a maga órája (Jn 7,30) s hirdeti, hogy mindenkire hasonló sors vár. A népekhez elérkezik az Úr látogatásának ideje (Lk 19,44) a tanítványokra vár a kísértés, megpróbáltatás és tanúságtétel órája (Jn 16,2; 4,32), sőt a sötétség óráját is el kell viselnünk (Lk 22,53). A földi történet az Úr napja zárja majd le, addig azonban a kegyelem jelenléte miatt minden kor az üdvösség napja is (2Kor 6,2), azért az időt jól kell értékesíteni (Ef 5,16). Világunk tehát be van állítva a kezdet és a vég feszültsége közé. A múlt és visszavonhatatlan idő az élet komolyságára int. Az egyszer elpazarolt élet nem tér vissza többé. A hit arra tanít, hogy életünk nem a Kozmosz rideg keretei között zajlik, hanem az üdvtörténet adottságai között. Az ember bekapcsolódhat Krisztus misztériumába s ezzel idejének olyan tartalmat ad, amely már átnyúlik az örökkévalóságba.

TEREMTÉSTÖRTÉNET ÉS IRODALMI MŰFAJ

A KEZDET kérdésével az Ószövetségben Mózes első könyvének első három fejezete foglalkozik. Természetesen nem csillagászati vagy történelmi szempontból, hanem a Szentírás céljának megfelelően, az üdvtörténet szemszögéből. Csak akkor maradunk hűek a szöveg rendeltetéséhez, ha ezt a megállapítást figyelembe vesszük. Azonkívül nem feledkezhetünk meg a Szentírás magyarázásának általános szabályairól sem. Az isteni sugalmazás nem helyezi hatályon kívül az emberi szerző egyéni adottságait, azért a mű értelmezésében ki kell térnünk minden olyan problémára, ami egy könyvvel kapcsolatban felmerülhet. A Szentírás Isten szava, de embereken keresztül könyvben megőrzött szó, azért magán viseli az emberi tanítás egyéni, kortörténeti, kulturális és pedagógiai jellegét. Mint könyv konkrét célzattal, meghatározott időben és helyen, adott társadalmi és vallási körülmények között készült. Úgy, ahogy annak a kornak az embere a vallási tanítást szóban és írásban közölni tudta és akarta. A modern szentírásmagyarázatban azért kapott jelentős helyet az *irodalmi műfaj megállapítása* és sajátságainak értékelése.

Ma már a Mózes neve alatt szereplő öt első könyvről is megállapítható, hogy végleges formájukat nem Mózestól kapták, hanem jóval később állította össze őket a sugalmazott szerző. Addig a prófétai intézmény állandóan bővítette és csiszolta. Meg lehet figyelni benne pl., hogyan tisztult egyre inkább az isteneszme és a vallás a nomád, a földművelő és a kulturáltabb életmód hatására. A szöveg elemzése igazolja, hogy maga a teremtéstörténet is két különböző

forrás felhasználásával készült, illetőleg a szerző a két forrást egyszerűen beillesztette könyvébe. Feltűnő, hogy a világ teremtéséről szóló részben, — az első fejezetben és a második fejezet első négy versében — Isten neve következetesen *Elohim*; utána pedig a harmadik fejezet végéig, tehát az első emberről szóló részben, *Jahve Elohim*. Az első rész csiszolt, versszerű, határozott irodalmi szabály szerint összeállított történet. A hét napjaira osztja be Isten teremtő tevékenységét. Kézenfekvő a feltevés, hogy olyan korban keletkezett, amikor a szombat megszentelése különleges vallási törvénynek számított. Verses formáját valószínűleg annak köszöni, hogy papi nemzedékek újra meg újra átgondolták és kiemelték benne az emlékeztető mozzanatokat. Az egész fejezet tulajdonképpen annak a képszerű bemutatása, ami a Szentírásban másutt is visszatér, mint hittétel, hogy Isten az egész világ teremtője (Zsolt 95,5; 96,5; 100,3).

A második és harmadik fejezet az emberről szól, akit Isten különleges gonddal teremt, barátságába fogad, de aki engedetlenségével elfordul tőle, ezért magára vonja a büntetést, illetőleg elveszti kiváltságait. Minden bizonnyal ez a régibb szöveg, az előadása is melegebb, életszerűbb. Az első rész bevezetést ad hozzá, amennyiben megrajzolja az ember teremtésének előzményeit, azt a kozmikus keretet, amely az emberért van és amely az embert Isten atyai gondoskodására emlékezteti.

A szöveg értelmezésénél a szemita gondolkodásból, stílusból és világképből kell kiindulnunk. A sugalmazás nem másítja meg az író személyes képességeit. Isten semmi olyat nem nyújt közvetlenül, amit az emberi szerző megadhat. Az író saját előadásmódját és világképét használja. A régi ember elképzelésében a föld egy határtalan óceánban álló sziget. Felülről az égbolt tartja távol az égi vizeket. A vízőzönben ez az égi óceán tör a földre. Az első fejezet szerzője kozmikus arányokkal dolgozik s bőven emlegeti a vizeket. A mindenséget úgy szemléli, mint a lét fokozataiból felépült piramist, amelynek csúcán az ember áll. Időben ő az utolsó és Istenhez is ő áll legközelebb. A második rész szerzőjének világképében legélesebb ellentét a sivatagi pusztaság és az élet. A külső természet önmagában mostoha környezet. Az életet tápláló kertet Isten külön alkotja. Míg az első részben Isten mindenhatóságát az nyilvánítja ki, hogy pusztán szavával

teremt, itt ez a mindenhatóság úgy szerepel, mint az ember sorsát irányító gondoskodás. A pusztaság közepette létrehozta az élet és szeretet oázisát, s amikor az ember bűne miatt lehetetlen helyzetbe jut, akkor is megcsillogatja a végső győzelem reményét.

A Szentírásban nem arról kapunk hírt, hogyan folyt le a teremtés, ami önmagában évmilliókat ölelhet fel, hanem azt olvassuk, *hogyan gondolta el ezt a korabeli ígehirdetés* saját világképének megfelelően és hogyan adta tovább, mint vallási tanítást. Kinyilatkoztatott tanítás az, hogy Isten az egész világ szerzője, nélküle semmi sem lett. A szöveg ezt az igazságot szemlélteti és részletezi. A teremtésnek nem volt emberi tanúja, arra sincs bizonyíték, hogy Isten bárkinek képekben bemutatta volna. Ő nem fizikai folyamatokra akarta megtanítani az embert, hanem vallási igazságra. Példának felhozhatjuk Krisztusnak a világ végéről szóló jövendölését. Csak a biztos véget jelenti be, mint kinyilatkoztatást. A kísérő elemek a korabeli vallási elképzelésből valók. Isten dicsőségének szemléltetéséhez tartozott az angyalok harsonája, a felhők ragyogása, a teremtmények hódolata, remegése stb.

A katolikus szentírásmagyarázat álláspontja az, hogy a Genézis első fejezeteiben múltba tekintő prófétai beszédről van szó. A szerző a jelen üdvtörténeti állapotot magyarázza azzal, hogy a múltba néz és ott megjelöli az okot. A jelenben megvan a hitbeli meggyőződés arról, hogy a világ Isten műve. Ezt a hitigazságot teszi érthetővé és szemléletessé azzal, hogy visszanyúl a múltba és ott saját korának kifejezőmódjait felhasználva leírja az eseményt. Teológiai nyelven ezt az eljárást *történeti ätiológiának* mondjuk (*aitia-ok*).

Az ätiologia tehát azt jelenti, hogy a jelen állapotot egy régebbi jelenséggel, mint okkal magyarázzuk. A vallástörténetben találkozunk mitológiai ätiológiával is. Ez csak képszerű kifejezésekkel tudatosítja a jelenvalóságot, pl. a tavasz a napisten győzelme a sötétség erői fölött. De a győzelmet senki sem akarja térben és időben rögzíteni. A kép nem az okot jelöli, hanem csak a természet mitikus értelmezésére utal. A történeti ätiologia ezzel szemben a valóságos okra mutat rá, tehát történeti valóságot fejez ki, jóllehet az ok leírásában olyan színeket használ, amelyek a jelenben rendelkezésre állanak.

A Genézis 1–3-ban tehát az a helyzet, hogy a szerző alapul veszi a jelent, mint természetes és üdvtörténeti valóságot. Tudja, hogy Isten a mindenséget és az embert azért teremtette, hogy a szövetségnek, illetőleg az üdvrendnek a hordozója legyen. A teremtés folyamatát azonban saját emberi tudása szerint pergeti le. A sugalmazás csak azt eredményezi, hogy ezek a képek alkalmasak a kinyilatkoztatott igazság közvetítésére. A teremtés ténye tehát történeti esemény, a *hogyan* azonban előadási keret. Istent úgy mutatja be, ahogy róla az üdvtörténetben tapasztalást szereztek: világfelettinek, szelleminek, mindenhatónak, szentnek. A megtapasztalásban természetesen fel kell tételeznünk a kegyelmi felvilágosítást. Ha egyszer Isten megmutatkozik, gondoskodik róla, hogy felismerjék. Az ember eredetét megvilágító képek is olyanok, hogy valóban a kinyilatkoztatott igazságot hordozzák: megértjük, hogy Isten semmiből teremt, az embernek külön figyelmet szentel, célja van vele. Kiolvassuk belőlük a testlélek kettősségét, a házasság egységét, az Istennel fennálló kapcsolat boldogító voltát.

A KINYILATKOZTATOTT TANÍTÁS A TEREMTÉSTÖRTÉNETBEN

ÁLTALÁNOSSÁGBAN tehát megállapítottuk, hogy a Genézis 1—3 irodalmi műfaja prófétai visszatekintés a múltba. A múlt eseményének megjelölésével kapunk magyarázatot az üdvtörténeti jelenben megélt kinyilatkoztatásról. A cél annak bemutatása, hogy az egész világ Isten teremtő munkája. Feltűnő, hogy a szerző inkább Istenről beszél, nem a teremtményekről. Ha a dolgok létrejötte érdekelte volna, bővebben szólt volna róluk. De megelégszik felsorolással, nem jellemzi, nem vizsgálja azokat, még csak magyarázatot sem fűz hozzájuk. Eljárása érthető abból, hogy maga Isten sem a világ dolgairól akar kinyilatkoztatást adni, hanem a természetfölötti rendről, továbbá abból, hogy a környező népek bálványimádásával szemben tisztázni kellett a világfeletti, szellemi Isten fogalmát. Őt kellett bemutatni olyan tevékenységben, amire senki más nem képes, vagyis bizonyítani kellett istenségét. Amikor a szerző Isten gondolatát idézi, hogy a teremtett dolgok mind jók, szintén teológiai ítéletet mond róluk, nem pedig evilági vonatkozásban méri fel őket. Minden olyan, amilyennek Isten akarta, s minden az általa kitűzött célnak szolgál. A megállapításban benne van az Isten mindenhatóságából és jóságából levezetett optimizmus. Sem az ember rosszasága, sem bármilyen más hatalom nem fogja végérvényesen felforgatni azt a rendet, amit Isten belevitt a teremtésbe.

A hatnapos keret semmit sem akar megállapítani a teremtés lefolyásának időtartamáról. „Inkább az ember hétnapos munka- és életritmusát hagyja jóvá, aminek valószínűleg megvolt a tapasztalati

háttere” (Feiner: *Mysterium salutis* II, 427). Ha a szerző a munka és pihenés viszonylatában Istent állítja példának, az csak annyit jelent, hogy valamilyen normát akar felállítani az ember számára. Amellett a leírás kultikus szempontokat is szem előtt tart. A hetedik nap megszentelése külsőleg is jelezte a választott nép egybetartozását és eszébe juttatta a gondviselő Istent, aki kezében tartja a világot. Kultikus emléket idéz az „este és reggel” emlegetése, illetőleg az egyes napoknak ezzel a kifejezéssel való elhatárolása. A kultikus nap az estével kezdődött, akkor mutatták be az esti áldozatot, ami az Egyiptomból való kivonulásra emlékeztette őket (5 Móz 15,6), míg a reggeli áldozat a Sinai szövetségekötés emléke volt (4 Móz 28,6).

A teremtmények felsorolása keresett, de a maga módján logikus. Amíg az irodalmi műfajt nem vették figyelembe, addig a teológusok is kísérleteztek azzal, hogy összehangolják a Szentírás szövegét a mai természettudomány megállapításaival. Ma már látjuk, hogy erre semmi szükség. A szerző csak a saját vallási logikáját viszi bele a felsorolásba. Isten úgy alakítja ki a világot, hogy az ember életének lehetősége biztosítva legyen. Legtávolabb van Istentől a káosz, a rendezetlenség, legközelebb az ember, aki már az ő képe. A rend tükröztetése burkoltan már azt is jelzi, hogy a visszasságot a bűn vitte bele a világba, nem a Teremtő.

A héber szöveg a teremtetést a *bara* szóval jelzi. Ennek a szónak az alanya a Szentírásban mindig Isten. Legtöbbször itt találkozunk vele és Izajás könyvének utolsó fejezeteiben, ahol a természetfölötti világ újjáteremtéséről van szó. A *bara* szó jelentése a semmiből való létrehozás, nem az anyag további alakítása. A teremtmény számára ez a kezdet, előbb semmiféle előzetes „alkotó elem” nem létezett, amit Isten felhasznált volna. Szavával, akaratával szólít létbe mindent s ezzel tanúságot tesz mindenhatóságáról. A teremtmény egész létével tőle függ, ő jelöli ki célját és feladatait. A pogány kozmogoniák nem jutottak el ideig. Ott az istenség csak valami meglevő anyagot formál, vagy az istenek testéből alakul ki a világ, mint az Enuma Elisben.

Mivel a prófétai irodalom az üdvtörténetből tekint vissza a teremtetésre, azért a világot olyannak látja, hogy azzal az Isten szabadon rendelkezik. Aki létet ad a dolgoknak, az állapítja meg a törvényeket

is. Szabadon beleszólhat a világ menetébe, létrehozhat olyan jelenségeket, amelyekhez emberi erő nem elég. A természet folyását felhasználhatja az ember jutalmazására vagy büntetésére, sőt felfüggesztheti törvényeit és csodákkal is hírt adhat magáról. Más szóval a világ alkalmas arra, hogy hordozza azt a szövetséget és üdvrendet, amit Isten majd kialakít.

A teremtés története mítosztalanítja a régi keleti világfelfogást. Ott még a természet erői isteni megnyilatkozások, az égitestek is valamiféle istenek. Itt ellenben minden egyszerű teremtmény és az embert szolgálja. A környező népek istenítették a napot, holdat, csillagokat, itt már csak az ember számára adott „világító eszközök”. Isten nem része a világnak, nincs is benne elrejtve. A földön az ember a leghatalmasabb, de ő is csak az Isten képe. A Teremtő világfeletti lény, akit nem lehet ábrázolni, mert mindent felülmúl és senkihez nem hasonlítható.

* * *

Az 1. fejezet Elohim néven emlegette Istent, a 2. fejezetben már Jahve Elohim-ot találunk. Isten Jahve néven nyilatkoztatja ki magát Mózesnek és ezen a néven lesz ő a szövetség Istene: Aki van és aki népével van. Amikor a szerző az első ember történeténél is Jahvét emlegeti, nemcsak azt mondja, hogy a választott nép Istene egyúttal a Teremtő, hanem azt is, hogy az első embert ugyanaz a gondoskodás és atyai jóakarattal vette körül, mint amit ők megtapasztaltak a szövetség Isténében. A 2. fejezet központi gondolata az ember teremtése. A külső kép a víznélküli pusztaság, ahol Isten külön hozza létre az élet lehetőségét egy öntözött kert formájában. Az ember maga összetett lény: a föld anyagából és az Istentől adott éltető elemből áll. A szerző a testet és lelket közvetlenül Istennel hozza kapcsolatba, tehát az ember különleges teremtését nyomatékozza, nem úgy mint a növények és állatok esetében. Mindenesetre a szöveg az embert nem a görög felfogás szerint írja le, ahol a test és a lélek meglehetősen független részek. A Szentírás elsősorban nem a kettősséget hangoztatja az emberben, hanem azt emeli ki, hogy az ember több, mint a körü-

lötte levő testi lények. Van benne valami magasabbrendű éltető elem, ami képessé teszi arra, hogy Istennel kapcsolatot tartson fenn.

Isten különös gonddal fordul az ember felé. Az öntözött kert megad mindent, ami szükséges az élethez, sőt ott található az „élet fája”. Az ember szellemi otthonra is talál ebben a kertben: Isten éppúgy kinyilvánítja jelenlétét és barátságát, mint a szövetségben. Megfelekezünk a Szentírás üdvtörténeti értelmezéséről, ha ebben a leírásban az első ember fizikai életkörülményeit keresnénk. A kert és a benne uralkodó békesség az élet harmóniájának is képe. Tükrözi azt a külső és belső egyensúlyt, ami fennáll az Isten akarata és az ember szabadsága, továbbá szellemi és ösztönös valósága között. Állapota azonban még nem végleges, kiváltságát elveszítheti. Sorsa attól függ, hogy elismeri-e teremtményi függését és válaszol-e arra a szeretetre, amely megnyilvánult iránta. A „próbatétel” nem külön megalkotott jogi viszony elismerését követeli, hanem azt jelzi, hogy az ember belső mivolta szerint erkölcsi lény. Felismeri függését és joga van arra igennel vagy nemmel válaszolni.

A képszerűség folytatódik az asszony teremtésének leírásánál is. A folyamatnak nincs emberi tanúja, a férfi álma azt jelzi, hogy a teremtés minden mozzanata Isten titka. Az ember csak azt ismeri, amit a kinyilatkoztatásból kapott. A kinyilatkoztatás pedig azt mondja, hogy az „asszonyt Isten vezeti a férfihez”, vagyis a férfi és nő kettőssége, egymásra-utaltsága Isten elgondolása, ezért „nem jó az embernek egyedül lenni”. Társat, képmásat keres, akivel én-te viszonyba léphet, akivel megoszthatja életét, de ilyent nem talál az állatok között. A régi keleten nem volt fölösleges az asszony egyenjogúságának ez a találó szemléltetése. A férfi oldalából való teremtés az egymásra-utaltságnak és a házasság felbonthatatlanságának a képe. Nagyon jól jelzi az ember természetében megalapozott ragaszkodást, segítőkészséget és egymáshoz való tartozást, amit a házassági szerelem magával hoz. Pál apostol az 1Kor 11,8-ban felhasználja a képet egy mellékes vallási és szociológiai kérdés megvilágítására. Eljárását úgy értelmezzük, mint irodalmi utalást a Szentírásra, nem pedig úgy, mint történeti eseményre való hivatkozást.

* * *

A 3. fejezetben arra kapunk magyarázatot, miért áll a földi élet a rendellenesség és bűn jegyében. Istennek minden teremtménye jó, miért nyújtja a történelem mégis az ellenkező látszatot? Az ember legkiválóbb adománya a személyiségét megalapozó szabadakarat. Dönthet a jó és rossz között, elismerheti Istent vagy elfordulhat tőle, sorsát irányíthatja a felismert törvény szerint vagy öncélúvá válhat. Ugyanakkor tetteihez az indítatást kívülről kapja. A tapasztalati világ dolgai úgy jelennek meg előtte, mint életének kiszélesítését és gazdagságát jelentő értékek, de felhasználásukban alá van vetve az isteni törvénynek. Ezzel adva van a kísértés lehetősége. A kinyilatkoztatott tanításhoz tartozik még a szellemi lények befolyása. Itt a szöveg csak az ellenséges szellemi hatalom kísértő tevékenységére utal s azt a kígyó alakjában szemlélteti. A szerzőt valószínűleg két megfontolás vezeti. Egyrészt jelzi, hogy a kísértés olyan észrevétlenül és alattomosan jön, mint a kígyó támadása, másrészt a környező pogány népek a kígyó alakjában is tisztelték istenségeiket. A kísértő azt ígéri, hogy az ember öncélú tette által olyan lehet, mint az Isten. Ebben a megfogalmazásban a legmélyebb lélektani megfigyeléssel találkozunk. A megjegyzés rámutat az ember nyitottságára, a határtalan, a világfeletti után való tapogatózására. Még tévedéseiben is a transzcendens világ felé mutat és olyan titkokat keres, amelyek túl vannak a tapasztalat körén.

Ugyanakkor a bűn által az ember ellentétbe kerül önmagával, végtelen vágya ellenére kiköt a véges teremtménynél, s az semmiképpen sem tudja boldogságvágyát kielégíteni. A bűn megzavarja a belső rendet és nyugalmat, amit a paradicsomi állapot jelképezett. A férfi szembekerül feleségével, ki akar bújni a felelősség alól. Tehát az Istennel fennálló bizalmas viszony megszűnése felborította az egymásközi bizalmat. Az Újszövetség fényében úgy jellemezhetjük ezt az állapotot, hogy a felebaráti szeretet előfeltétele az Isten szeretete. Ha ez az utóbbi hiányzik, akkor az embertárs megbecsülése sem lesz maradéktalan. A bűnbeesés leírására is alkalmaznunk kell az ätiologiát. Kinyilatkoztatott igazság az, hogy az ember életét a bűn zavarta meg s a prófétai igehirdetés ezt a tételt öltöztette képbe. A kép elemeit saját korából vette. A szemita nyelv nem szereti az elvont fogalmakat, inkább konkrét dolgokat és eseményeket nevez meg. Azért a bűnbeesés

leírásánál is el kell fogadnunk, hogy a képek nem csupán lelki beállítottságot vagy folyamatot ábrázolnak, hanem *valóságos tettet*, amelyen keresztül az ember szembefordult Isten akaratával.

A büntetés kirovásánál figyelhető meg legjobban, hogy a szerző az ember történelmi állapotát veszi alapul és annak nyújtja teológiai magyarázatát. A munka fárasztó, sokszor sikertelen, a férfi és nő kapcsolata még a házasságban sem harmonikus. Megrontja a szenvedély, hatalomvágy, kapzsiság. A külső természet feletti uralom sem olyan, ami illenék az emberhez, aki Isten képe és akiért minden lett. Végül a halál borzalma is arra utal, hogy az élet magán hordozza a büntetés jegyét. A megosztottság nemcsak az emberben és a természetes életkapcsolatokban tapasztalható. A rossz nemzedékről nemzedékre fenyeget mindenkit, vagyis a kísértő az asszony minden ivadékanak igyekszik gáncsot vetni. Mindez nem származhat Istentől, aki minden teremtményét jónak alkotta. Az ok az ember elfordulása Istentől és a kegyelmi javak visszautasítása. Az ember saját erejére támaszkodva kereste a nagyságot és boldogságot, azért meg kell tapasztalnia a természet rideg valóságát.

A Szentírás semmit nem mond arról, hogy milyen volt a külső természet a bűnbeesés előtt; azt sem tárja fel, hogy milyen volt az úgynevezett paradicsomi állapot. Csupán arra akar feleletet adni, hogy a világban tapasztalható rossz nem ellenkezik Isten gondviselésével és szeretetével. A *küzdelmes történelmi állapot mégsem reménytelen*. A győzelem is az asszony ivadékából ered. Az emberiség története kezdettől fogva üdv történet volt és Isten nem vonta vissza elhatározását. A megváltás ígérete már a bűnbeesés után felderengett. Az élet külsőleg az Istentől való elfordulás képét mutatja, erre céloz a paradicsom-kertből való kiűzés. Nem maradhatott meg az a kiváltság, amit az élet fája jelképezett. Az ember napjai a veritékes munka, a küzdelem, kísértés, szenvedés és halál árnyékában telnek, de Istennek mégis célja van vele.

Ha így olvassuk a Genézis első három fejezetét, világossá válik előttünk az összefüggés, amit már az Ószövetség is hangoztatott, de csak Krisztusban vált teljes valósággá: A különleges üdvrend nem egy népcsoportnak szól, hanem az egész emberiségnek. Amit a válasz-

tott nép kapott, az csak része az egyetemes emberiségnek szóló ígéretnek.

A Szentírás tehát úgy beszél a teremtésről, mint vallási tételről, s a teológiának sem lehet más a módszere. A bibliai szerző saját színvonalán mutatta be ezt a vallási igazságot, amikor megpróbálta szemléltetni a keletkezés egymásutániságát. Azt tette első helyre, amit ő elsőnek gondolt a teremtés művében: a világosságot és a sötétséget. Ha a mai teológia megkísérelné, hogy a teremtés lefolyásáról képet adjon, szintén csak azt tehetné első helyre, amit a mai tudományos meggyőződés a tapasztalati lét alapjának tekint. Mi ez, anyag vagy energia? Hol keressük azt az alapvető valamit, amit már létezőnek mondhatunk és nem semminek. Az atomfizika az anyag belsejének kutatásában még nem jutott el odáig, s kérdés, hogy valamikor is eljuthat-e, hiszen az az anyagi lét teljességének kikutatása lenne és szükségszerűen véget vetne a további kutatás lehetőségeinek. Sőt feleletet adna nemcsak arra, hogy mi az anyag, hanem arra is, hogy egyáltalán mi a lét. Ehhez pedig az kellene, hogy az ember maga legyen a lét teljessége és olyannak is ismerje meg magát. Ezért mondjuk, hogy a teremtés kizárólag a végtelen Isten titka.

Ma a világot nem sztatikus képződménynek fogjuk fel, hanem dinamikus egésznek, ahol minden mozog, bontakozik, összeáll és feloszlik. A teremtés tehát ezt a dinamikus fejlődő egészet indította el útjára. De hol kezdődött a kibontakozás? Csak azzal válaszolhatnánk, amit a mai természettudomány legvégsőnek tart ismeretében. A teológia azonban nem eshet abba a hibába, hogy Istent, illetve az isteni beavatkozást oda helyezi, ahol a tudomány véget ér, mert akkor a tudomány haladásával minduntalan helyesbíténie kellene kijelentéseit. De nem adna igazi képet Isten világfelettségéről sem. A teremtést nem szabad úgy elgondolnunk, hogy Isten az első fizikai tényező az okok láncolatában. Akkor már része volna a világnak, nem pedig teremtetje. Ő kívül áll a tapasztalati léten, ezért világfeletti. A teremtés a lét egészére vonatkozik, Isten a világnak transcendens előfeltétele. Ez a korlátok közé szorított és törvények alá helyezett tapasztalati világ mint egész, követeli a teremtő létét.

A TEREMTÉS ÉS AZ ÜDVTÖRTÉNET

ISTEN mindentudásából és mindenhatóságából következik, hogy művei összefüggésben állnak egymással. Annál inkább, mivel benne mind az elgondolás, mind a végrehajtás azonos az örök isteni lényeggel. A teremtést és a megváltást sem tekinthetjük csupán két egymásra következő eseménynek, amelyek közül a második foltozza az első hiányosságait. A teremtés története már jelzi, hogy Isten természetfölötti célra hívta az embert, ezért úgy teremtette meg, hogy partnere lehessen az üdvrendben. Ha a Szentháromság titka alapján arra gondolunk, hogy az Atya a Fiúban mondja ki magát, akkor biztos, hogy a teremtmények felé is őbenne nyilatkozik meg. Ha pedig a test-lélek ember létsíkján akar magáról teljes kinyilatkoztatást adni, annak módja csak a megtestesülés lehet. A teremtés tehát előfeltétel ahhoz, hogy Isten mint a természetfölötti élet forrása megmutassa dicsőségét és szeretetét. A bűn és a Megváltó keresztje csak új drámai szint visz bele az örök isteni tervbe, ami egyszerre vette figyelembe saját dicsőségének megvalósulását és az esékeny emberi szabadakaratot.

Az európai szellemre erősen rányomta bélyegét a görög gondolkodás, amely a lét elméleti magyarázatát kereste. A Szentírás világszemléletét nem ez jellemzi. Itt a történetben *Isten tettei* valósulnak meg. Az alaptétel az, hogy Isten szövetséget köt népével, de ez a szövetség elvben az egész emberiségé, hiszen már az őszülők is hasonló kapcsolatban álltak Istennel. Nem nehéz felismerni, hogy a teremtő Isten mindenben azonos a szövetség Istenével. A prófétai irodalom

az üdvtörténet eseményeiből indult ki és úgy rajzolta meg a Teremtő képét. Csodáiból megismerték, hogy ura a természetnek, a történelmi események sorozatából levonták a következtetést, hogy ő irányítja a népek sorsát, a katasztrófákat túlélő személyek sorsából megértették, hogy terveit az ember gyarlósága és hűtlensége ellenére is megvalósítja. A zsoltáros a szövetség Istenének uralmát az egész világra kiterjeszti, nemcsak a választott népre:

„Az Úré a föld és minden teljessége” (Zsolt 23,1).

A párhuzamos vonások alapján a teológusok hajlandók azt állítani, hogy az első ember történetének katechétikai leírásánál a választott nép életének eseményei játszottak szerepet. Ahogy Isten kivezeti népét az egyiptomi szolgaságból és oltalmazza a pusztai vándorlásban, úgy készít kertet az első emberpárnak a sivatagos pusztaság közepette. Itt Isten hatalmának bizonyítékai a nagy tettek, amelyeket népe érdekében művel, ott pedig a teremtés tettei, amelyekkel előkészíti a világot az ember befogadására. Itt népének ad ígéreteket és törvényt, ott az első embert látja el intézkedéseivel és parancsaival. Mindkét esetben az *isten* szó jelenti a személyes közeledést és a hatalmat. Ezt a szót az embernek hittel és engedelmisséggel kell fogadnia, aszerint vár rá élet vagy halál. A régi embernek a szó többet jelentett mint nekünk. Őt még nem vette körül az írás és reklám özöne. Számára a szó személyes megszólítás volt, amit meg kellett hallania és amire válaszolnia kellett.

Az Ószövetség hű ahhoz a gondolathoz, hogy Isten a természetes és természetfölötti rendnek egyformán ura. A természetet alárendeli kegyelmi céljainak. Ha segítségét ígéri, akkor is úgy nyilatkozik, mint teremtő és megváltó Isten: „Így szól az, aki téged teremtett és alkotott: Ne félj, én megváltottalak, neveden szólítottalak, az enyém vagy!” (Iz 43,1). „Így szól az Úr, aki téged teremtett, aki alkotott, aki anyád méhétől kezdve segített: ne félj szolgám!” (Iz 44,2). Jeremiás is a természet rendjével erősíti a természetfölötti ígéretet a fogás idején: „Így szól az Úr: Amilyen biztosan áll szövetségem a nappal és az éjszakával s amilyen biztosan megalapoztam az ég és föld rendjét, éppen olyan biztos, hogy nem vetem el Jákobnak és szolgámnak, Dávidnak ivadékait... sorsukat megfordítom és megkönyörülök rajtuk (33,25). A zsoltárosnál is egybekapcsolódnak a teremtés tettei

és azok a történeti tettek, amelyekkel Isten a népet vezette. A bölcsességi irodalom többször visszatér a gondolathoz, hogy Isten ugyanazzal a bölcsességgel irányítja választottainak sorsát, amellyel a teremtettséghezvitte (Jób 28; Péld 8, Sír 24).

Az Újszövetségben szentháromsági megvilágítást kap az a tanítás, hogy a teremtettség az emberrel kötött szövetségnek előfeltétele. Az Atya mindent a megtestesült Igében teremt, minden általa és érte van, mint elsőszülöttért (Kol 1,15). A megváltás átfogja az egész Kozmoszt (Róm 8,19–20). Krisztus a mindenség örököse (Zsid 1,2), alatta mint fő alatt kell kialakulni a végleges mennyei és földi létrendnek (Ef 1,10). Már most is ő tartja fenn hatalmával a mindenséget (Zsid 1,3). A világ tehát azért áll fenn, hogy a Krisztusban megvalósult üdvösséget hordozza. Ő maga emberi természete szerint is igényelte ezt a felmagasztaltatást, mint jogos istenfiúi örökséget; főpapi imájában így nyilatkozik: „Atyám, akarom, hogy akiket nekem adtál, ott legyenek, ahol én vagyok és lássák dicsőségemet” (Jn 17,24).

Az újszövetségi Szentírás szövegei igazolják, hogy az apostoli egyház az üdvösséget sokkal inkább kozmikus értelemben fogta fel és Krisztus központiségét is sokkal jobban kiemelte, mint a későbbi, különösen a középkori teológia, amelynek hatása napjainkig megmaradt. Pál apostol magától értetődőnek veszi, hogy az egész teremtettség Krisztusra irányul és ezért ő a forrása a természetfölötti rendnek is: „Egy az Urunk, Jézus Krisztus, aki által minden van és mi magunk is általa vagyunk” (1Kor 8,6).

A hitnek tudatosítani kell a teremtettség és a kegyelmi rend kapcsolatát. Ha Isten alkot valamit, csak a legszentebb cél érdekében teheti: kinyilvánítja erejét és dicsőségét teremtményeiben. A Szentháromság titkából következik, hogy a teremtettség is a szentháromsági élet belső mozzanata: az Atya a Fiú által teremt a Szentlélekben. De a Szentírás nem ezt a jelleget emeli ki, hanem a világnak a megtestesült Fiúval fennálló kapcsolatára utal. Vagyis már a megvalósult üdvrendből tekint vissza a teremtettségre, nem a Szentháromság életéből. Kétségtelen, hogy Isten teremthetett volna olyan világot, amelyet nem vezet természetfölötti célra. De a mi világunkat ténylegesen fel-emelte a kegyelmi rendbe, azért biztos, hogy már a teremtettségbe belevitte felemelésének lehetőségét. Az ember története ugyan azt mutatja,

hogyan szabadságvágyunk állandóan függetleníteni igyekszik magát Isten uralmától, de azt is meg kell látnunk, hogy természetünk a végtelen értékek ígétében él. Semmi véglegesen nem tud lekötíni és kielégítíni. Az egyes ember és az egész emberiség élete állandó tapogatózás, keresés a nyugalom és boldogság után. A kegyelem ezt a bennünk levő dinamizmust ragadja meg és váltja ki belőle a hit aktuálisait.

A Krisztusra való irányulásból következik, hogy a világ osztozik az Elsőszülött sorsában. Átéli önmaga kiüresedését, a szenvedést, a halált és a megdicsőülést. Az ember esetében ezt a feszültséget az „első és második Ádám” szembeállítását mutatja (1Kor 15,45–49): „Ahogy hordoztuk a földi ember képét, úgy hordozzuk majd a mennyi ember képét is”. A világ kibontakozása nem egyszerű természetes folyamat, mivel kegyelmi erők is munkálkodnak benne. „El kell jutnunk a hitnek és az Isten Fia megismerésének egységére, meglett emberré kell válnunk, elérve Krisztus teljességét” (Ef 4,13). Ezenkívül a bűn titka is a világban működik (2 Tessz 2,7), azért a természetfölötti célt csak Krisztus keresztségének útján közelítheti meg. *Teilhard de Chardin* éppen ezt a legbensőbb drámai feszültséget hagyta ki egyébként fontos világkoncepciójából.

A TEREMTŐ SZÓ

AZ ÚJSZÖVETSÉG kevesebbet emlegeti a teremtést, mint az Ószövetség. Az apostolok sokkal közvetlenebb isteni tettekre tekinthettek vissza, amikor erejét és szeretetét akarták megvilágítani. Számukra az Isten valóságosan megjelent Jézus Krisztusban s ők „kezükkel tapintották az élet Igéjét” (1 Jn 1,1). Az Ószövetségben ellenben az Istenről szóló beszéd azzal kezdődik, hogy ő az ég és a föld teremtetője (1 Móz 1,1). Itt a Szentírás olyat nyújt, ami a sugalmazottság legerősebb bizonyítéka. Egyszerűen leszögezi, hogy Istenről csak a végtelen hatalom, a mindenhatóság és a világfelettség alapján lehet beszélni. Ahol ez nincs meg, ott nem lehet szó igazi istenségről. A prófétai igehirdetés érezte, hogy ez az esendő világ nem magyarázza önmagát, mindent előzetes okokból kell levezetni, tehát a világ csak azzal kezdődhetett, hogy valaki áthidalta az űrt a semmi és a lét között. A teremtető szóban megnyilatkozik az abszolút uralom. Ez a szó hatékony, vagyis létrehozza, amit jelent. A Gen. 1. fejezete nem ad filozófiai magyarázkodást, de állandóan ismétli a kifejezést: Szól az Úr. Később a próféták is ezzel a bevezetéssel közvetítik Isten történelem-irányító intézkedéseit. A zsoltáros így szemlélteti a szó erejét:

Az Úr szavára lettek az egek,
Szája leheletére mind a csillag-seregek.
Mind egy tömlőbe gyűjti a tenger vizeit,
Csűrőkbe raktározza a vizek örvényeit.

Félje az Urat mind a föld,
A földkerekek minden lakója tisztelje őt,
Mert ő szólt és íme megtörtént,
Parancsolt és íme itt van. (Zsolt. 33,6–9)

Istennél a teremtő szó is személyes szó éppúgy, mint a kinyilatkoztatás. Ha a szó kifelé hangzik el, kívülről vár választ. A mindenség valóban válaszol azzal, hogy „az ég és föld hirdeti Isten dicsőségét” (Zsolt 19,2–7; 148). A babiloni Enuma Elis sok kifejezése hasonlít a Gen. 1 kijelentéseihez, de a szó által való teremtetést nem ismeri. A tekintélyi szóban kifejeződik Isten hatalma, mindenhatósága. Értelmes beszéde, céltudatos parancsa csak a személynek van. A teremtő szó nem természeti erő, hanem személyes kijelentés. A dolgok csak létükkel válaszolnak, amennyiben tanúskodnak Isten erejéről. Az ember tudatos választ ad, amikor elismeri őt Urának. Ezért az ember áll a teremtés csúcán.

Mivel minden dolog mögött a Teremtő elgondolása rejlik, és mindegyik a teremtő szót fejezi ki, azért a *világot lehet értelmezni*, lehet róla párbeszédet folytatni. Beszélhetünk róla egymás között, ahogy megteszi a tudomány és beszélhetünk róla Istennel, ahogy azt pl. Jób könyvében látjuk. Az egyre jobban elmélyülő tudomány és a fejlődő technika lehetővé teszi, hogy mindig többet mondjunk egymásnak a világról. Ahhoz is kinyitja szemünket, hogy jobban felismerjük a Teremtőt, a mindenség okát és rendezőjét. Mivel azonban a természet nemcsak barátunk, hanem ellenfelünk és igen sokszor ellenségünk, azért amikor a világról Istennel beszélünk, abba belevegyül panaszunk és türelmetlenségünk is. Csak a megdicsőült természet alapján tudjuk majd hálánkat és csodálatunkat egészen kifejezni. A szemita felfogásban az emberrel szemben az állat neve a *behema*, a néma. Csak az ember ad nevet a dolgoknak és nyilvánítja róluk véleményét. Emberségünket azáltal éljük meg, hogy a tapasztalati világ fölött érezzük magunkat, sőt kitekintünk belőle és alkotóját keressük. Istentől megszólított lénynek pedig akkor érezzük magunkat, amikor felismerjük, hogy a dolgok használatában alá vagyunk vetve az erkölcsi rendnek s ezt a lelkiismeret elénk vetíti, mint a természet

követelményét. Magunkban hordozzuk a természetfölötti megszólítás lehetőségét is, amit a Szentírás azzal jelez, hogy Isten társalog az emberrel a paradicsomban és kinyilvánítja akaratát.

* * *

A háromszemélyű egy Isten egyetlen aktussal teremt. A végtelen intenzitást csak így fejezhetjük ki: *az Atya teremt* a Fiú által a Szentlélekben. Bár a hármas jegy feltűnően benne van a dologban, az okság alapján csak az egy Istenre lehet következtetni, nem a Szentháromságra. Ha azonban a kinyilatkoztatásból hisszük, hogy Isten, mint atya hozza létre a világot, abból megfelelő teológiai következtetést vonhatunk le. Krisztus az Atyát „az ég és föld ura”-ként szólítja meg s ezzel jelzi, hogy uralma atyai maradt (Mt 11,25). Atyai szemmel nézi a világot és gondoskodása kiterjed a legkisebb dolgokra. A teremtetéstörténet a lét rendjében valóban jónak mond mindent, és másutt is arról hallunk, hogy Isten semmit sem gyűlöl abból, amit alkotott (Bölcs 11,25). Gondoskodása elsősorban arra irányul, hogy értelmes teremtményei elérjék a kegyelmi tökéletességet és célhoz jussanak. Ezért a hívőnek megvan minden oka arra, hogy bízzék és levesse az aggodást. Isten senkit nem tart ellenségének, még a kárhozottakat sem gyűlöl. Állapotukat maguk választották és a lét rendjében ők is értéket képviselnek s negatív magatartásukkal kiemelik a szeretet és irgalom nagyságát.

Az Atya a *Fiú* által teremt, a *Fiú* pedig az ő képmása. Őbenne mondja ki magát az örökkévalóságban és őbenne mondja ki magát a teremtményi létben is. A világ ősmintája tehát a *Fiú*. Az Atya belőle, mint saját képéből olvassa ki, hogyan utánozhatók kifelé az isteni teljesség értékei. A világ arra van hivatva, hogy visszatekintsen alkotójára, megdicsőítse őt, mint ahogy a *Fiú* visszatekint az Atyára és földi működésében is megdicsőítette őt (Jn 17,2). Hogyan függ össze ezzel a kárhozat lehetősége? A teremtményi fogyatékoság, a véges szabadakarat lehetővé teszi, hogy az ember a rajta kívülálló javakat jogtalanul megkívánja és magát azokból gazdagítsa. Ebben a törekvésében ellene mondhat az isteni akaratnak. A kárhozat lehe-

tősege elsősorban nem Isten hatalmát és szigorát hirdeti, hanem az ember személyes nagyságát és önállóságát. Isten valódi partnert alkotott benne, aki képes nemet is mondani. Valójában azt kell mondanunk, hogy a kárhozat lehetősége a teremtmény felmagasztalásából folyik s egyben a teremtményi lét erkölcsi vonatkozásának is komoly szankciója. Természetesen ezt a kérdést is be kell állítani Isten atyaságának tételébe. Isten nem közömbös szemlélője életünknek és próbálkozásainknak, hanem segítője és irgalmas bírāja. A kárhozat előzménye mindig olyan elfordulás, ahol már ezt az irgalmasságot nem lehet alkalmazni.

A *Szentlélekben* való teremtés azt jelenti, hogy a világ magán hordozza az isteni szeretet jegyét. Már az ószövetségi bölcs úgy látja, hogy Isten lelke betölti a földkerekséget (Bölcs 1,7). A szeretet jegye rajta van a világon, akár úgy nézzük, mint természetet, akár úgy mint természetfölötti célra rendelt Kozmoszt. Az atom, molekula, kristály felépítése, az élő organizmus, a csillagrendszerek, a színek és formák változata azt mutatja, hogy a teremtő szót az isteni szeretet mondta ki és teremtményeiben valóban saját tökéletességét akarta tükrözni. A Szentlélekre utal az is, hogy a dolgokban levő érték felkínálja magát az embernek és készteti, hogy gazdagítsa általa életét. Végül a személyes létezőknek megvan a képességük és igényük a szeretetre. Ennek van legnagyobb boldogító ereje és ennek hiánya sebzi meg legjobban bensőnket.

A hit szempontjai nélkül könnyen fennakadunk a természet ellentétein. Hajlandók vagyunk inkább rossznak tekinteni a dolgokat, mint belső értéküket észrevenni. A világban sok az értelmetlenség, összevisszaság és inkább a pusztulás jellemzi, nem az élet. Ezeket a kérdéseket a gondviseléssel kapcsolatban tárgyaljuk bővebben. Az örök életbe vetett hit és a bűn titka nélkül a rosszat nem tudjuk értelmezni.

Már Origenes meglátta, hogy amennyiben Isten a teremtésben saját tökéletességét mondja ki véges alakban, azért a világ és minden, ami benne van, logikai felépítettséggel és képi jelleggel rendelkezik (Fragm. in Prov. PG 17,153). A dolgok tehát eredetük alapján megismerhetők és kimondhatók. Sőt a dolgok megismerése alapján felépíthetjük az igazságok rendszerét, saját életünket gazdagíthatjuk

vele. Ezért ismeretünk gyarapítása, a tudomány fejlődése boldogító tudat. A bölcselet megállapítja, hogy a bennünk levő logikai igazság a dolgok belső ontológiai igazságán nyugszik. A teológia ezt az ontológiai igazságot az isteni elgondolásra és a teremtető szóra vezeti vissza.

A keresztény filozófiában minden dolognak, mint egységnek megállapítjuk két transzcendentális sajátosságát: az *igazságot* és *jóságot*. Ezen keresztül válnak az értelem és akarat tárgyává. Szent Ágoston után Bonaventura és Tamás (I, q 45,a i, 6) is vallja, hogy ezekben az Isten személyes Szavának (Ige) és szeretetének (Szentlélek) valamilyen tükröződését kell látnunk. A hitből kiindulva tehát azt is leszögezhetjük, hogy a dolgok a Szentháromság nyomai. Éppen ezért bennük van a lehetőség arra, hogy a természetfölötti világot hordozzák és átmenjenek abba a végleges megdicsőült állapotba, amit a Szentírás új ég és új föld néven említ, s ahol már minden dolog teljesen kifejezi, nem pedig elrejt az isteni gondolatot.

Az ember esetében ez a hasonlóság nem sztatikus állapot, hanem dinamikus történés. Az ember hasonlósága inkább *hasonlóvá válás*. A kép az ismeret és szeretet tökéletesedése által alakul ki benne egyre jobban. A természetes ismereten felül a kegyelem is ezt a tökéletesedést szolgálja. A kegyelem fényénél jobban felismerjük a világnak Istennel fennálló kapcsolatát, új meglátást kapunk saját gyermeki viszonyunkról s ezáltal több hálával telünk el a Teremtő iránt.

A TEREMTÉS MINT ISTENI KIVÁLTSÁG

MIVEL ISTEN élő személy, nála is feltesszük a kérdést: miért határozta el a teremtést? Biztos, hogy semmiféle külső tényező nem befolyásolta. A teremtés szabadságára abból lehet következtetni, hogy Isten személyes világleletti létező. Végtelensége és örök volta miatt nem állhat kényszer alatt s nem is hiányzik semmije ahhoz, hogy boldog legyen. Ő egyszerre a lét teljessége és a legintenzívebb élet. Nincs szüksége külső tevékenységre, hogy érezze életének fontosságát, célját. Ő maga az örök lét és önmagának a célja. A Szentírás azzal utal a teremtés szabadságára, hogy a teremtés az alap és bevezetés az üdvösséghez, az üdvösség pedig Isten személyes ajándéka. Amilyen szabadon választotta ki Ábrahám utódait, hogy szövetséget kössön velük, olyan szabadon határozta el a teremtést (Zsolt 135,5–9). Az Újszövetség is hangoztatja a gondolatot, hogy Isten szabadon, saját akaratának elhatározása szerint választott ki bennünket az üdvösségre (Ef 1,11), tehát a teremtés sem folytatható belső kényszerből. A Szentírás mindig Isten szavának tulajdonítja a teremtést, a szó pedig személyes megnyilatkozás.

Isten misztériuma azonban itt is megmarad. Benne a tudás és az akarat azonos örök létevel. Emberileg nem fogjuk fel, hogyan tud ez a szükségszerűen mindent átfogó és előre tudó értelem és akarat olyan valamit elhatározni, ami emberi fogalmaink szerint „új” és ezért szabad. De a kinyilatkoztatás határozottan állítja s azért elfogadjuk, hogy benne a személyes szabadság is végtelen tökéletesség.

A teremtés *indító okát* nem találhatjuk meg Istenei kívül. Őt semmi nem előzi meg, neki nincsenek elérendő céljai. Léte azonos az isteni dicsőséggel (cf. Elérhetetlen fényességben lakozik, 1Tim 6,16). Amikor teremtményeinek létet ad, saját dicsőségének hordozóivá teszi őket. Nem kapni akar teremtményeitől, hanem ad nekik. Egész létük adomány. *Martin Buber* az ószövetségi üdvrend alapján mondja, hogy „ott van igazi szeretet, ahol a Te-nek nincs rám szüksége, ahol a szeretetbe nem léphet be semmiféle önzés” (Über das dialogische Prinzip, Heidelberg, 1954,83).

Istent tulajdonképpen ember módjára gondoljuk el, amikor a teremtés céljáról beszélünk. A cél olyan szempont, ami közrejátszik egy tett megvalósulásában és meghatározza azt. A teremtésben Isten atyai szeretete az egyetlen ok és cél. Magát szereti, mint végtelen értéket s ezért akarja, hogy a teremtett dolgok hordozzák dicsőségét, s az egyben az ő dicsőségük is. Ő ezzel semmi újat nem kap, a teremtmények viszont egész létüket kapják vele. A szeretet kifelé tör, magát adja, s éppen az a boldogító jellege, hogy önkéntes, nincs benne kényszer vagy számítás. Ezt a szeretetből fakadó isteni gondolatot ma még csak a hitben közelítjük meg. Átéltése fel van tartva a színelátás állapotára.

A skolasztikus teológia az ószövetségi utalások nyomán tanította, hogy a teremtés célja *Isten dicsőségének tükröződése*. Ezt nem szabad úgy értelmeznünk, mintha Isten teremtményei előtt akarna megdicsőülni. Neki nincs szüksége elismerésre, csodálatra. Csak maga előtt dicsőülhet meg azáltal, hogy szeretetét osztogatja. A földi ember saját szenvedéséből, a világ ridegségéből akarja ezt a tételt megcáfolni. De két dologról nem szabad megfeledkeznünk: egyrészt az ember szabadsága miatt Isten a végleges állapotot küzdelmes életfeladathoz köthette s mi éppen ebben a próbatételben, illetőleg előkészületben élünk. Másrészt a földi keret túl rövid és homályos ahhoz, hogy az örök isteni szeretetet felismerjük benne. Azt a szeretetet, amely nem akármilyen adományban részesít, hanem az isteni élet részesévé akar tenni mindörökké. A küzdelmes élet igazában nem kiérdemlés, hanem csak a kellő nagykorúságnak, érettségnek a kialakulása. Földi életünk a hit és remény időszaka. Isten nem irigyli a teremtmény nagyságát és boldogságát, vetélytársat sem lát benne. Csupán azt követeli, hogy

az objektív rendet ismerje el, vesse alá magát teremtménye uralmának. Isten nem mondhat le főségéről és uralmáról, hiszen azzal ő borítaná fel a tárgyi rendet. Ezért követeli meg, hogy a teremtmény imádjá őt, hódoljon előtte. A kinyilatkoztatás módot ad arra, hogy az engedelmességet a szeretet megnyilatkozásának tekintsük, ne szolgálai magatartásnak.

Mivel az üdvtörténet összefüggésében beszélünk a teremtés céljáról, nem elégedhetünk meg csupán annak az értéknek az emlegetésével, ami a dolgokban és az emberben megtalálható. Isten azért teremtette a világot, hogy felemelje a természetfölötti rendbe és így egészen átítassa szeretetével. Földünk dicsősége az, hogy az ember megvalósíthatja rajta kultúráját, kibontakoztathatja képességeit; egészben véve azonban a föld mégis csak nagy temetőnek látszik. Csak a természetfölötti cél vezethet ki a zsákutcából. A föld természetfölötti dicsősége az, hogy szülőhelye lett az Isten Fiának és megalakul rajta Isten országa az emberek között. A kegyelem biztosítja az embernek az Istennel fennálló kapcsolatát, az erények gyakorlását és Krisztus feltámadása a biztosíték, hogy az örök élet erői már itt működnek. Ilyen értelemben mondja Kálvin, hogy „a világ Isten gyermekei miatt, elsősorban a Fő miatt lett, aki a mi Urunk Jézus Krisztus, ezért a teremtés semmit sem érne, ha nem lenne itt egy nép, amely segítségül hívja az Istent” (Calvini op. 51,256).

Ha pedig a világ Isten természetfölötti szeretetének tárgya, akkor az magával hozza a végleges megváltás adományát. Egyszer meg kell szűnni a fájdalomnak, félelemnek, kísértésnek. Pál apostol úgy emlegeti Krisztust, mint aki legyőzött minden ellenséges hatalmat és utolsó ellenségként megsemmisíti a halált is (1Kor 15,53).

A teremtés Isten kizárólagos tevékenysége. A Szentírás a *bara* szót csak Istenre vonatkoztatja. Csak Isten hidalhatja át azt a végtelen űrt, ami a létet a semmitől elválasztja. Nem is hatalmazhat fel senkit a teremtésre, mivel a végtelen hatalmat nem kölcsönözheti véges teremtménynek. Eszköz sem lehet senki, mert az eszköz csak magához hasonló véges létet formál tovább, a teremtés előtt pedig nincs véges lét, amit formálni kellene. Ennek az egész kérdésnek inkább csak a dualizmus elleni vitában volt jelentősége. A perzsa-gnosztikus irányzat a rosszat úgy fogta fel, mint abszolút létezőt és az anyagvilágot tőle származtatta.

A SEMMIBŐL VALÓ TEREMTÉS

A RÁNK MARADT pogány kozmogóniák nem birkóznak a semmiből való teremtéssel. Hiányzik náluk az isteni mindenhatóság és a semmi fogalmának tisztázása. A Szentírás kijelentéseit sem előzi meg bölcséleti eszmefuttatás. Nem azt állítja, hogy Isten semmiből teremt, hanem az egész mindenséget Isten szavából vezeti le, még a legkevésbé megfogható dolgokat, pl. a világosságot is. Isten a teremtés címén vall magáénak mindent: „Enyém a földkerekség” (2Móz 19,5). A pogányok istenei emberi kezek művei, nem pedig Isten ellenlábasai (Zsolt 96,5; 97,7). A teremtet világ megdicsőülése azért lehetséges, mert minden Istennek engedelmeskedik. Nincs olyan anyag vagy szellem, ami függetleníthetné magát uralma alól. A végső állapot a létezők harmonikus egysége lesz Krisztus fősege alatt (Ef 1,10). A kárhozottak teljes reménytelensége és céltalansága abból folyik, hogy semmit sem foglalhatnak le maguknak, amit szembeállíthatnánk Istennel.

A Szentírás a semmiből való teremtet jelzi azzal is, hogy Isten teremtő szavára hivatkozik, mint végső okra. Az apostoli tanításban így visszhangzik ez a tétel: „A hitben ismerjük meg, hogy a világot Isten szava alkotta, vagyis a látható a láthatatlanból lett” (Zsid 11,3). A kozmogóniákban az istenek valamilyen előzetes anyagból formálják ki a világot. Az Enuma Elis-ben Tiamat és Apsu a Káosz-tengernek, a sós és édesvíznek a megszemélyesítői. Ők alkotják meg az isteneket, viszont az istenek az ő testükből hozzák létre a földet,

csillagokat és az embert. A mítosz nem ad egyenes feleletet a kezdet kérdésére, hanem megreked a homályos képek útvesztőjében.

Idők folyamán finomult, tökéletesedett a Szentírás kifejezőmódja. A Mak 7,28-ban a hívő anya már így buzdítja vértanú fiát: „Nézd az eget és a földet s mindent, ami rajta van. Gondolj arra, hogy Isten mindezt semmiből teremtette”. Szent Pál így jellemzi Ábrahám hitét: „Hitt abban, aki életre kelti a holtakat és létbe hívja a nemlétezőket” (Róm 4,17).

A semmiből való teremtés ellene mond az *ontológiai dualizmusnak*, mintha más volna a teremtője a szellemnek és az anyagnak, de ellene mond az *etikai dualizmusnak* is. Nem mondhatjuk, hogy a szellem erkölcsileg magasabb értéket képvisel vagy magasabb értékre irányul, az anyag pedig a rosszra. Létfeltétlenség lehet a kettő közt, de az erkölcsiség az ember akarati döntésének az eredménye, nem pedig a szellem vagy az anyag létfeltétlensége.

A teremtéssel adva van a tanítás Isten világfelettségéről és a világ véges voltáról. Isten és a világ között nincs folyamatosság. Egyiket nem állíthatjuk a másik helyére. Ezért az Egyház szembenáll minden olyan tanítással, amely csak egy elvet vall, illetőleg a világot azonosítja az istenséggel (monizmus, panteizmus).

Bár a Teremtő végtelenül fölötte áll műveinek, ugyanakkor egészen benne is van a világban. Nem mint alkotó rész, hanem mint a lét oka és fenntartója. Szent Ágoston így fejezi ki ezt a gondolatot: „Bensőbb mindennél, ami bennem van és felsőbb mindennél, ami fölöttem van” (Conf. 3,6,11, PL 32, 688). Ez a sajátosságos kapcsolat tükröződik a megismerésben is. Ha megismerjük őt, akár a teremtett világból, akár a kinyilatkoztatásból, közelsége leköt és világít, mint az égő nap, mégis felfoghatatlan titok marad. A titkot a megtestesülés sem oldotta fel. Mindenben hasonló lett hozzánk, mégis rejtély marad a történelem végéig.

A teremtés tana *mitosztalanította* azt a régi felfogást, amely a természet erőit összekeverte az istenséggel. Mióta a kinyilatkoztatás kimondta, hogy a Kozmosz nem egyéb, mint természet, azóta megvan a lehetősége az Isten nélküli világfelfogásnak is (ateizmus). Az ember megállhat a természetnél, mint zárt egésznél és nem keresi belőle az utakat a Teremtőhöz. „A teremtés hite kiszolgáltatotta a

világot éspedig mint profán világot az ember kutató és alakító akaratának” (MS II,517, Walter Kern). A mítosztalanítással azonban nem kell a *metafizikai gondolkodást* is félretenni, amely a világ végső magyarázatát keresi, és eljut az első okhoz, mint a létet megvilágító ősmisztériumhoz.

A VILÁG FENNTARTÁSA ÉS KORMÁNYZÁSA

A SZENTÍRÁS Isten gondviselő tevékenységét a szövetség keretében szemlélteti. Kiemeli tetteit, amelyekkel népét maga felé tereli, irányítja, védelmezi és célja felé segíti. A Szentírás nem teológiai tételek gyűjteménye, hanem úgy mutatja be Istent, ahogyan a világ felé fordult, ahogy a világban munkálkodik és kijelentéseket tesz szándékáról. Ezekből megtudjuk, hogy az egész teremtségre szeretettel tekint, mindent kezében tart és különleges terve van a világgal. A végső cél, az ember természetfeletti boldogsága és Isten uralmának külső megnyilvánulása már Izajás könyvének utolsó fejezeteiben kicsillan. Az ember fejlődő, szabadakaratú lény, azért különleges vezetésre szorul. Isten felhasználja a természet áldását és ártalmát, a próféták buzdítását és az ellenség ostorát annak bemutatására, hogy a földi élet feladata az erkölcsi tökéletesség megközelítése. Az élet útvesztőiben csak az ismeri fel atyai kezét, aki ápolja magában a hitet, a bizalmat és az engedelmisséget. Találkozunk konkrét személyekkel, akiknek élete a gondviselés titkát tükrözi, mint Ábrahám, József, Dávid, Jób, Tóbiás, Ruth, Eszter, Dániel. Amellett a Szentírás minden sorából felénk árad a meggyőződés, hogy az élet mindennapi eseményei Isten virrasztó szeme előtt játszódnak le. A zsoltáros pásztorhoz hasonlítja Istent, aki törődik a nyáj szükségleteivel. Ezért imájának alaphangulata a bizalom:

Ha sötét szakadéokban járok is,
Nem félek semmi bajtól,
Mert te ott vagy velem. (Zsolt 23,4)

Az Újszövetségben Isten igazi neve az Atya. Krisztus tanításában, különösen példabeszédeiben és hasonlataiban, részletesen bemutatja az atyai gondoskodás mozzanatait. Aki csodálatos díszbe öltözteti a mező virágát s aki táplálékot nyújt az égi madárnak, az még több gonddal fordul az ember felé (Mt 6,23–34). Mindenesetre atyai gondoskodása a végső állapotot tekintti: Isten országát és az ember természetfölötti boldogságát. A gondviselés tétele foghatóvá vált Jézus Krisztus életében. Földi léte nem más, mint a küldetésnek, az Atya tervének megvalósulása. Feltámadása után arra hivatkozik, hogy neki mindazt végig kellett küzdenie és el kellett szenvednie, ami várt rá, hogy bejuthasson dicsőségébe (Lk 24, 26). Élete tudatos felelet volt erre a gondoskodásra, azért foglalja össze működését ezekben a szavakban: „Atyám, én megdicsőítettelek téged a földön, befejeztem a munkát, amelynek elvégzését rám bízta” (Jn 17,4).

Krisztus megígéri apostolainak és az üdvtörténet minden munkásának, hogy osztozni fognak sorsában. Hol meghallgatják őket, hol ellenállnak nekik, majd befogadják, majd üldözik őket. Részük lesz dicsőségben és megaláztatásban. Vetni fognak és más arat helyettük. Jutalmukat csak odaát kapják meg. Ezért Pál apostol természetesen találja, hogy Krisztus jegyeit viseli testén (Gal 6,17), s hogy őt kell megdicsőítenie életében és halálában egyaránt (Fil 1,20). Meg van győződve, az Atya mindent úgy rendez el életünkben, hogy kialakítsa bennünk Fiának képét (Róm 8,29).

Ha gondolunk arra, hogy a világ a kegyelmi rend kialakulásáért van, akkor az üdvtörténetben megtapasztalt gondviselésből kell kiolvasnunk Istennek a természetes világ fenntartására és kormányzására vonatkozó intézkedéseit is. Az ember azzal felel a gondviselésre, hogy bizalommal tekint az Atyára és megalkuvás nélkül teljesíti kötelességét. Az atyai törődés nem azt jelenti, hogy leveszi vállunkról az élet terhét vagy ő oldja meg a problémát, aminek megoldása ránk vár. Ő bennünk és általunk működik és biztosít bennünket, hogy az örök élet szempontjából minden javunkra válik. Krisztus az aggodást és a kishitűséget ostorozta úgy, mint az Isten gyermekeihez méltatlan magatartást. Az Istenre való ráhagyatkozás biztosítja a belső szabadságot, ami előfeltétele annak, hogy önző érdek és félelem nélkül dönthessünk kötelességünk mellett.

Az aggodás lélektanilag a lét bizonytalanságából fakad. Isten atyá-
ságába vetett bizalom ezen a téren erősít meg és látóhatárunkat
kiterjeszti az örök élet távlatába.

* * *

A hagyományos teológiai kifejezés a világ *fenntartásáról* és kormány-
zásáról beszél. A fenntartás a létben való megőrzést jelenti, nem a
törvények és formák tartósítását. Amit az ember előzetes anyagból
elkészít, az függetlenné válik alkotójától és nincs szüksége további
fenntartásra. De a teremtésben nincs előzetes anyag. Az isteni akarat
az egész létet adja, s ha megszűnnék akarni, a világ visszasüllyedne
a semmibe. A mindennapi életben csak a testi lények keletkezését
és pusztulását látjuk s ez legfőljebb az élet és halál küzdelmét juttatja
eszünkbe, nem a semmi és a lét különbségét. Ahhoz már külön
reflexió kell, hogy a világ esetlegességén keresztül eljussunk a semmi
fölött való lebegés gondolatához. Az egzsizisztencialista filozófia is
legfőljebb „halálra szánt létről” beszél, nem teremtő akaratról.

Isten üdvörtörténeti tetteiben mutatja meg, hogy elhatározásainak
érvényt szerez, hogy az embert megtartja a hitben és erőt ad neki
akarátának teljesítésére. De ahhoz, hogy a kegyelmi rendet állandó-
sítsa és kifejtse benne terveit, előbb a természetes rendet kell meg-
szülárdítani és működését irányítani. A zsoltáros ezt a meggyőződést
fogalja írásba (104,30):

Ha arcod elrejtéd, rettegés tölti el őket,
Ha éltető lelkedet megvonod, elmúlnak
És visszatérnek a porba, ahonnan jöttek.
Ha lelked kiárasztod, akkor életre kelnek
És megújítod a föld színét.

A kinyilatkoztatás a fenntartással együtt emlegeti Isten *közreműkö-
dését a teremtmények aktivitásában* (concursum divinum). Ő ad kellő
időben esőt, gyümölcsöt és életet (Jer 5,26; Zsolt 145,15). A termé-
szettel szabadon rendelkezik, életet ad vagy elveszi azt (1Sám 2,6).

Az Újszövetség a világ fenntartását Krisztussal, a megtestesült Fiúval hozza kapcsolatba: „Minden őbenne áll fenn” (Kol 1,17). Mi az értelme ennek a kijelentésnek? Azt könnyebb megérteni, hogy minden érte van, vagyis hogy a teremtés közvetlen célja a Krisztusban megvalósult üdvrend hordozása. De hogyan állhat fenn őbenne? Hacsak a Fiú személyére gondolunk és eltekintünk a megtestesüléstől, akkor megértjük, hogy az Atya a Fiúban mint saját képében gondol el és valósít meg mindent. Itt azonban az emberré lett Fiúról van szó, akiben az Atya a természetfeletti rendet megalkotta és a világnak ajándékozta. Az apostol a kegyelmi kapcsolat bensőségét és személyes voltát sokszor fejezi ki ilyenformán: benne vagyunk Krisztusban. Tagjai vagyunk titokzatos testének, a kegyelmi valóság átjárja létünket. De ezzel nem szakít ki a természetes életfeltételekből. Krisztus, mint fő az egész Kozmoszra kisugározza kegyelmi hatását, s ő a biztosíték, hogy az anyagvilág is megdicsőül. A világ ebben az igényében órá, az elsőszülöttre támaszkodik. Ő az isteni élet teljességének hordozója (Kol 1,19) s mindnyájan az ő teljességéből merítünk (Jn 1,16). Mint elsőszülött minden hatalmat megkapott a mennyben és a földön (Mt 28,18) és ezt úgy érvényesíti, hogy az Atyával együtt állandóan munkálkodik (Jn 5,17). Úgy irányítja a természetes kibontakozást, hogy végül is kialakuljon a természetfölötti létrend saját fősége alatt (Ef 1,10).

* * *

Ha Isten mint teremtő, az egész lét oka, akkor a *teremtmények tevékenysége* sem lehet független tőle. Nemcsak tudomása van róla, hanem ő aktualizálja tevékenységüket. Izajásnál (45,7) a történeti és kegyelmi eseményekről ezt mondja: „Én az Úr, valósítom meg mindezt”. Pál apostol szerint Isten maga ébreszti bennünk a szándékot és hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően (Fil 2,13). A hívő gondolkodást jobban érdekli az isteni tett, a dinamizmus, amivel irányítja a világot, mint a létet fenntartó akarat. Főleg azért, mert ugyanakkor saját magát és a természetet valóságos cselekvőnek, illetőleg hatóóknak érzi. Hogyan értelmezendő az a gondolat, hogy Isten benne van minden hatásban, minden tevékenységben, irányítja

a történelmet és a természet mégis zárt egész marad? Az ellenvetés ugyanis éppen az, hogy a világban nincs hely az isteni beavatkozás számára, mert mindent megmagyarázhatunk természetes okokkal. A teológiai szemlélet szerinti választ azzal adjuk meg, hogy hivatkozunk Isten *világfelettségére*. Ő nemcsak létben transzcendens, hanem hatásának kifejtésében is. Az isteni hatás és a természetes ok megmarad a maga rendjében. Az isteni akarat világfeletti, mégis tőle van az egész hatás, de úgy, hogy fenntartja, átfogja és átjárja a másodlagos okot. Azt semmiképpen sem szorítja ki a helyéről, hanem beilleszti egyetemes világtervébe. Az isteni együttműködésnek ez a tárgyalása tulajdonképpen a teremtet világ esetlegességének, kontingenciájának tételéből folyik.

Istennek ez az egyetemes jelenléte és közreműködése biztosítja, hogy a teremtmények megmaradnak a nekik kijelölt keretek között. A Szentírás egyszerűen, de találóan jelzi ezt az igazságot azzal, hogy Isten „mindent szám és mérték alá helyezett” (Bölcs 11,21). De elképzelhető az is, hogy a dolgok a teremtés rendjében olyan szerepet kapnak, amely hatásában már *túlmege eredeti képességükön*. Így magyarázhatjuk az egyetemes fejlődés lehetőségét. Isten külön természetfölötti közbelépés nélkül, tisztán a lét rendjében gyakorolt ráhatással képesítheti a dolgokat arra, hogy bizonyos körülmények között önmagukat felülmúlják. A hatásba bele kell gondolnunk a természet törvényeinek összekapcsolását, erőinek egyesítését, szembenállását s mindazt, ami adott esetben a megfelelő környezetet kialakítja. Isten mindenütt, mint teremtet van jelen műveiben és akarja a teremtés gondolatának megvalósulását. Az ő örök gondolata a világban időben és egymásutániségben bontakozik ki és a fizikai okok az ő tervét hordozzák. Ezért hivatkozunk annak lehetőségére, hogy ennek a Kozmosznak a belső hatóerei adott esetben önmagukat felülmúlhatják.

Az egyetemes evolúcióról szóló tanítást tehát nem szabad eleve visszautasítani azzal a megokolással, hogy senki sem adhatja, amije nincs. Az ilyen szemlélet leegyszerűsítene a valóságot. A természetes rend bármennyire zárt is önmagában, mégis teljesen függ létének forrásától, a teremtet akarattól. Az anyag fizikai és szerves képződményei annyira bonyolultak, annyi erő és törvény kapcsolatából állanak,

hogy azok módosulása új változatokhoz, sőt tökéletesebb formákhoz vezethet. Megvan a lehetősége annak, hogy az anyagvilág megmarad a maga tehetetlenségében, nehézkességében, véletlenszerűségében s ugyanakkor mégis kibontakozik belőle az egyre összetettebb képződmények sorozata. Teilhard de Chardin az egyre növekvő komplexitásra és konvergenciára hivatkozik.

Az egyetemes evolúció végső állomása az ember. Időben is akkor jelent meg, amikor a növény és állatvilág kifejlődése lehetővé tette számára az életet. A keresztény és nemkeresztény gondolkodók között kialakult a vita akörül, hogy a fejlődésben kezdettől fogva volt-e *célirányosság*, vagy csak a véletlen kiválasztódás és a környezet-hatás juttatta idáig az evolúciót.

A szervetlen és szerves alakulatok belső törvényszerűsége, egymásrautaltsága alapján ugyanazt állíthatjuk, amit a Szentírás a hatnapos tereméstörténetbe befoglalt, hogy ti. az ember valóban a teremtett világ csúcán áll és minden órá irányul. Isten mindent előkészített az ember számára, a világ alkalmas arra, hogy az emberiség leélje benne történeti életét és kibontakoztassa képességeit. Isten folytonos rendező és irányító tevékenységét fel kell tételeznünk a technikai és kulturális fejlődésben is, hiszen a természetfölötti cél kialakulásában ezek is résztvesznek. Mivel azonban a maga módján minden dolog a végtelen isteni létgazdagság kicsiny mása, azért az élők tevékenysége a belső törvények ellenére is széleskörű tapogatózás az újabb lehetőségek felé. A sok próbálkozás különösen megfigyelhető a biológiai fejlődésben. A formák és a fajok változata, az élettevékenység ezernyi módozata mutatja, hogy a természet szinte minden lehetőséget kiaknázott. A próbálkozás méginkább megtalálható az ember tudatos tetteiben. Felméri a helyzetet, új erők és megoldások után kutat, figyeli tettei következményeit és így akar valami többet elérni, mint amit eddig megvalósítottak. Döntései nemcsak jó irányba mutatnak, hanem átnyúlnak a bűn területére is. Ezért találunk annyi kezdeményezést és felsülést a történelemben. A gondviselés azonban mindent beleállított az Isten országának megvalósulásába.

Az *alakíthatóság* kezdettől fogva belső jegye volt a világnak. Ezért lehetett a szabadakaratú ember életének tere és eszköze. A tervezés, kipróbálás, iránykeresés, kezdeményezés soha nem szűnik meg éle-

tünkben. De két irányban kénytelenek vagyunk elismerni végességünket: a megvalósulás elmarad az eszmény mögött és a természet minden fölényünk ellenére titokzatos hatalomként áll velünk szemben. A világ minden nagyszerűsége mellett is a kísértés és szenvedés forrása marad s velünk együtt megváltásra szorul. Isten éppen ezen az úton vezet bennünket a cél felé. A természet kihívását tudatosan kell felfognunk. Küldetésünk arra szól, hogy meghódítsuk az időt és a teret, szelidítsük meg a fizikai és biológiai erőket, legyünk úrrá az ártó elemek fölött és így alakítsuk ki az emberhez méltó életet békében és szeretetben. Az igyekezet sok szenvedést szüntet meg, arra azonban el kell készülnünk, hogy a szenvedést és a halált nem küszöböljük ki a világból. Sőt, még csak az erkölcsi visszasságot sem. Nem ringathatjuk magunkat olyan illúzióban, hogy a földön egyszer végetér az ellentmondás, az igazságtalanság, a rosszakarat és a testi szenvedés. Hit nélkül az ember oda juthat, hogy az életet összevisszaságnak, értelmetlenségnek mondja, s a reményt önmagunk becsapásának (Sartre). A hívő ember nem elégedhet meg azzal a magyarázattal sem, hogy a remény mint lélektani adottság bennünk van s ez a rugója tetteinknek (Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung). A keresztény ember a hitéből meríti a meggyőződést, hogy a gondviselés ezt az ellentmondásokkal teli világot fogja át és vezeti az örök cél felé.

TERMÉSZETES ÉS TERMÉSZETFÖLÖTTI VILÁGREND

A KERESZTÉNY vallás beszél Istennek olyan különleges adományairól, amelyek a teremtett világ értékeihez viszonyítva valami többletet jelentenek és az ő szeretetének megnyilvánulásai. A kinyilatkoztatásban kezdettől fogva benne volt a két rend felismerésének lehetősége. Amikor az ószövetségi nép — a szövetség alapján — kiválasztására gondolt, megértette, hogy a teremtés művéhez viszonyítva *új adományt* kapott. Számára az Isten másképpen nyilatkozott meg, mint a többi nép számára. A hitben értékelték ezt a kiváltságot, de a fogalmi tisztázásig nem jutottak el. Mi a természetfölötti adományt kegyelemnek nevezzük és Isten személyes közeledésének hatását értjük alatta, főleg azt, hogy az embert megigazulttá, Isten gyermekévé teszi. A kegyelem jelenléte nem azonos a mitikus elgondolással, ahol a természet rejtett vagy különleges erőit közvetlen isteni megnyilatkozásnak tekintették. A természetfölötti rend nem mágikus hatásokat ébreszt a világban, hanem Isten személyes szeretetét és a végső megdicsőülésnek a zálogát fejezi ki. Az Ószövetségben még inkább csak Isten közvetlen hatására, szavára, tetteire gondoltak és arra a megszentelődésre, ami az ő szolgálatából származik. De már ott is világos, hogy Isten rendkívüli kegye ingyenes adomány, amit előre senki nem érdemelhet ki.

A természetfölötti rend teljes felismeréséhez csak a megtestesülés titka vezetett. Ebben kinyilvánult, hogy Isten egészen az embernek adja magát, magához emeli és saját életének hordozójává teszi. A kegyelem *ingyenessége* az Újszövetségben is központi tétel. A szere-

tetből fakadó kiváltságokat azért sem igényelhetette senki, mert mindenkit bűn terhelt: „Mindnyájan vétkeztek és nélkülözik Isten dicsőségét. Megigazulásukat azonban ingyen kapják Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán” (Róm 3,23). A kegyelmi rend az egész emberiségnek szánt adomány: az a célja, hogy Isten gyermekeivé és Krisztus társörököseivé tegyen bennünket (Róm 8,17).

A teremtés alapján az ember legfőbb a szolga viszonyába kerülhet teremtetőjével, a mindenség urával. Magától semmi olyat nem tehet, amivel lekötelné őt és arra bírná, hogy gyermekévé fogadja. Már azért sem, mert eredetének forrásától, az őszülőkötől magával hozza a bűn terhét. A megbocsátást csak Isten kezdeményezheti. A gyermeki méltóságra való felemelés viszont azt is bizonyítja, hogy a kegyelmi rend hatása nem merül ki a bűn megbocsátásában. A Szentírás következetesen újjászületésről beszél, nemcsak megtisztulásról. Az újjászületés magával hozza az isteni természetben való részesedést (2Pét 1,4), s éppen ez a természetfölöttiség lényege. A teremtmény valamilyen az isteni élet hordozója lesz. A földön még csak a hit, remény, szeretet megnyilvánulásában éljük át mindezt, az örök életben azonban majd a színelátás közvetlenségében. Ez olyan állapot, ami egyetlen teremtménynek sem jár ki. Ha Isten teremt, legfőbb saját bölcsességének és szentségének tartozik azzal, hogy teremtményét a természetének megfelelő célhoz juttassa. Arra azonban nincs kötelezve, fölemelje magához és saját életét ossza meg vele. Ez annyira ingyenes és természetfölötti adomány, hogy ha egyszer megvan, mint természetfölötti, egyetlen cél, az ember saját erejéből egyetlen lépést sem tehet feléje. Csak Isten képesítheti rá, hogy a célt felismerje és kövesse. Ezért valljuk, hogy a kegyelem szükséges az üdvösség eléréséhez.

Az Egyház a janzenisták felfogásával szemben hivatalosan kimondta, hogy a pusztán természetes rend is lehetséges lett volna (DS 1955, Huami generis, DS 3892). A jelen üdvrendben azonban a természetes rend csak lehetőség maradt. Isten az üdvösséget, vagyis a természetfölötti célt már „a világ teremése előtt elhatározta” (Ef 1,3). Az első ember már a bűnbeesés előtt megkapta az „igazság és szentség adományát”, mint az egész emberiségnek szánt ajándékot (DS1511).

A természetes cél azt jelentette volna, hogy az ember halála után nem részesedik közvetlenül Isten életében (színelátás), hanem saját

létsíkjának megfelelő boldogságot kap érdemei jutalmául. Ma az embert inkább személyessége oldaláról tekintjük, amennyiben én-te közösséget keres. Mivel felismeri Istent, mint személyt, szeretne vele találkozni, benne akarja megélni tudásvágyának, szeretetvágyának teljesedését és nála reméli megtalálni a menedéket létének bizonytalanságában. Ezért mondja Szent Tamás, hogy az emberben benne van a természetes vágy Isten látása után. Minden bizonnyal nem úgy értette, hogy természetes vágy tölti el a természetfölötti cél után, hiszen a kegyelem azért természetfölötti, mert nem folyik a természetből sem úgy mint sajátság, sem úgy mint követelmény és még kevésbé tartozik hozzá, mint alkotó elem. A természet csak azt kívánhatja, amit saját erejéből megismer. Istent felismerhetjük a teremtet világból, azért helye van a természetes szeretetnek és vágnak vele kapcsolatban. De ő nem pusztá tárgya az ismeretnek, hanem személy és az összes titkok foglalata, azért a vele való találkozás vágyát nehéz elválasztani a színelátás gondolatától.

A kegyelem természetfölöttiségét azonban nem értelmezhetjük úgy, mintha az teljesen idegen volna mostani állapotunktól. Még az Isten színelátása sem olyan idegen, hogy bármiféle törést idézne elő képességeinkben. Az alapvető alkalmasság adva van azzal, hogy értelmünk és akaratunk nyitva áll a végtelen igazság és jószág befogadására. Mivel pedig az ember Isten képe, a minőségi tartalomban is vannak hasonló vonások. Isten úgy teremtette az embert, hogy megoszthassa vele életét és boldogságát. Krisztus embersége az igazi példája ennek az alkalmasságnak. Mindenesetre magunktól nem igényelhetjük ezt a kiváltságot, de ha megkapjuk, mint szeretetből fakadó ajándékot, képesek vagyunk felelni rá. A természetfeletti rend tehát Isten személyes kitárulása, s mivel létünk szerint az ő képe vagyunk, nem lehetünk teljesen közömbösek iránta. A kegyelmi hívás nem ilyen vagy olyan kötelességre szólít fel, hanem emberségünk teljességének keresésére. Azért visszautasítása sem kitérés valami idegen ajándék elől, hanem a teljességnek, az élet értelmének megtagadása, vagyis kárhózat, tökéletes veszteség. Viszont bűnnek is csak olyan lelki beállítottságot, tettet vagy mulasztást nevezhetünk, ami a konkrét helyzetben a valódi emberi kötelesség megghiúsulása.

Az ingyenesség és a természetfölöttiség tehát a kegyelemnek csak

két sajátsága. Az ingyenesség azt mondja, hogy Isten szeretetének megnyilatkozása előtt állunk, a természetfölöttiség pedig azt, hogy olyat kaptunk, amit semmiféle fejlődés vagy erőfeszítés nem hozhatna létre. A kegyelem igazi lényege és tartalma azonban Isten kitárulása az ember felé Krisztusban. A teremtés már ennek a tervnek a figyelembevételével ment végbe (Kol 1,15). Ezért a természet és kegyelem viszonyát így jellemezhetjük „Önmagában lehetséges olyan teremtés, ahol Isten nem tárul ki a világ felé. A jelen üdvrendben azonban a teremtés mindig a szövetségre irányult, mint annak előfeltétele, s így az ember konkrét természetét bensőleg jellemzi a természetfölötti lét elfogadásának lehetősége” (Feiner: *Mysterium Salutis*, II,557).

AZ EMBER MINT TEREMTMÉNY

A SZENTÍRÁS úgy mutatja be az embert, mint Isten szabadakaratú partnerét az üdvtörténetben. Beszél teremtéséről, kegyelmi állapotáról, bűnbeeséséről és felemeléséről. A környező világgyetem léte és sorsa annyiban érdekli, amennyiben segíti vagy hátráltatja az embert célja elérésében. Igazi, személyes célja csak az értelmes teremtménynek lehet, az anyagvilág annyiban részesedik a természetfölötti állapotban, amennyiben a megdicsőült ember életének is hordozója marad. A kinyilatkoztatás tehát tulajdonképpen az embernek és a világnak az Istennel fennálló kapcsolatáról tudósít bennünket, azért a Szentírásban nem kereshetünk természettudományos megállapításokat a világ elemeiről és fizikai felépítéséről. A sugalmazott szöveg ebből a szempontból nem múlja felül a korabeli felfogást és világképet. A természetes rendről semmivel sem tud többet mondani, mint amit abban a korban tudtak róla. Az új abban a vallási szemléletben van, ahogy az embert és a világot Istennel fennálló kapcsolatában szemlélni kell.

Az Ószövetség alaptanítása az, hogy az ember Isten teremtménye. Ez az igazság a hitből fakadó hódolatban és imádásban tudatosul. A Szentírás így fogalmazza meg az ember első kötelességét: Uradat, Istenedet imádjad és csak neki szolgálj (2Móz 20,30; 5Móz 6,13).

Az ember teremtményi jellegét eredete mutatja. Láttuk, hogy a Szentírás szövegét úgy kell értelmeznünk, mint az üdvrendben meg tapasztalt állapot magyarázatát a múltbeli eseménynek, mint oknak a bemutatásával. A teremtés története szemléltető kép: mutatja,

hogy az ember kapcsolata Istennel a teremtésben kezdődött. El lehet-e határolni, hogy mi a kép és mi a kinyilatkoztatott történeti valóság? A 1Móz 2,7 szerint Isten a föld anyagát használja fel s a keresztény hagyomány úgy idézte állandóan a képet, mint a teremtés módjának leírását. De nem állíthatjuk, hogy ezzel hagyományos hittételt akart volna kifejezni. Más a hagyományos hit és más a hagyományos tanítási mód. Az Egyház a hagyományos hitet kifejezte a hitvallás első mondatában, ahol Istent úgy emlegette, mint a mennynek és földnek, tehát az egész mindenségnek a teremtetőjét. A Szentírásban előforduló részletek azonban csak ennek a hittételnek szemléltetései maradtak. A képek történetiségét hallgatólagosan mégis elfogadták, azért a teológusok a legújabb évtizedekig idegenkedtek az evolúciós világkép elfogadásától vagy legalábbis annak az emberre való kiterjesztésétől.

Az irodalmi műfaj vizsgálata azonban megváltoztatta a helyzetet. Ilyen megfontolások kerültek előtérbe: pl. az újszövetségi Szentírásban nem találunk olyan helyet, ahol a jövőre való utalás többet mondana, mint amit a kegyelmileg telített jelenből ki lehet olvasni. Más szóval, a jövődőlés bejelent egy tényt, de magát a történetet nem vetíti le előre. Krisztus beszél második eljövételéről, de az általa használt képek nem mennek túl a hagyományos apokaliptikus stílus kifejezésein. A Jelenések könyvének képei is csak azt az igazságot illusztrálják, amit a jelenben is tudtak, hogy az Egyház élete igazi földi történés lesz, megmarad benne a jó és rossz küzdelme, de Krisztus végső győzelme biztosítva van. Ha mármost visszanyúlunk az ószövetségi Szentíráshoz, külön bizonyítás nélkül ott sem tételezhetjük fel, hogy Isten bárkinek is látomásokban bemutatta volna a teremtés lefolyását. A szöveget átiológiaiag értelmezzük és ebből a következő megállapítás folyik: „Kinyilatkoztatott tartalom csak az lehet, amit a szerző a jelenben meglévő isteni tanításból megismert, mint az ember eredetétől szóló felvilágosítást. Minden egyéb a szerző konkretizáló előadásmódjához tartozik” (Feiner: *Mysterium salutis*, II,564).

A Szentírás azt mondja el az emberről, hogy eredete szerint egyrészt a föld anyagából való, de másrészt különbözik az állattól, mert megvan a képessége, sőt hivatottsága, hogy Isten szavára szóban

és tettben válaszoljon. Az Istennel fennálló tudatos kapcsolat lehetősége együttjár létével: van benne valami, ami nem a föld terméke. Ezt a valóságot konkretizálta a kinyilatkoztatás a *szellemi lélekben*. Mindenesetre itt nem találjuk meg a testnek és a léleknek azt az erőteljes szembeállítását, amit a későbbi teológiából ismerünk és ami nagyrészt a görög filozófiai hatás eredménye. A Szentírás előadásában Isten embert teremt, akit köt a földi kapcsolat, de magában hordozza az Istennel fennálló párbeszéd lehetőségét.

A természettudomány nem állíthatja, hogy minden részletében igazolta a fejlődés elméletét, mégha úgy beszélnek is róla, mint magától értetődő dologról. Még kevésbé állíthatja, hogy igazolta az ember evolúciójának részleteit. A biológiai fejlődés *önmagában természet-tudományos* kérdés, ebben a teológia nem illetékes. De illetékes annak megállapításában, hogy egy természettudományos tétel nem mond-e ellent a kinyilatkoztatásnak. Amennyiben a természet és a kinyilatkoztatás egyaránt Istentől van, a kettő között nem lehet ellentmondás. Az ember azonban értelmezheti tévesen akár az egyiket, akár a másikat, s akkor már előáll az ellentét. Nem állíthatjuk, hogy akár az Egyház, akár a tudomány azonnal felismeri a teljes igazságot. Az ellentét leginkább akkor jelentkezik, ha az egyik vagy a másik túllépi hatáskörét, illetve nem a saját módszerével közeledik a tényekhez. Ha ma az evolúció nagyobb helyet kap a teológiában, az nem a természettudománynak tett engedmény a kinyilatkoztatás rovására, hanem a kinyilatkoztatás közvetítő forrásainak mélyebb megismeréséből folyik.

Amennyiben igazolva látjuk, hogy a Szentírás nem akart a teremtés lefolyásáról beszámolni, tehát nem kell magunkat ahhoz tartani, hogy Isten a lélekkel a szervetlen anyagot valóban közvetlenül elevenítette meg, az evolúciót kiterjeszthetjük az ember származására is, természetesen csak addig, amíg határozott kinyilatkoztatott igazságba nem ütközik. Abba ugyanis, hogy az egész fejlődés a teremtésből indult ki, tehát végső fokon Isten akaratára megy vissza, továbbá, hogy a szellemi lélek nem az anyag produktuma.

A teológus hűtlen lenne az ember egységének gondolatához, ha feltételezné, hogy testileg az állatvilágból fejlődött ki és Isten az ilyen állati egyedbe teremtette bele a szellemi lelket. A Szentírás az *ember*

teremtését hangoztatja, nem a szellemi lélekét. Nem osztja meg az embert, csak jelzi a benne levő testi-lelki kettősséget. Az evolúciót, a hominizációt úgy kell elképzelnünk, hogy a teremtő tevékenység mind a testre, mind a lélekre kiterjedt. Ha a biológiai fejlődés valóban végbement, az előkészület volt a lélek befogadására. Az ember belső egysége ellentmond olyan feltevésnek, hogy teremtését úgy tekintsük, mint két különböző valóság utólagos egyesítését. Az igazi kérdés ez: feltételezhető-e, hogy az emberre irányuló fejlődésben Isten teremtő ereje együtt bontakoztatja ki az állat testét és pszichológiai adottságait úgy, hogy annak eredménye a spontán öntudattal megáldott ember? Ezt még könnyebben elfogadhatjuk, mint azt a feltevést, hogy egy bizonyos pontig a természet maga bontakoztatja ki a testet és Isten csak azután lép közbe a lélek teremtésével.

* * *

A teológia ezen a ponton inkább csak a léleknek a testbe való beleteremtését hangoztatta, de a filozófiai leírás mindvégig váratott magára. Ma az antropológiai megállapítások szükségessé teszik az ember egységének erősebb figyelembe vételét, s ezt az egységet vissza kell vezetnünk a kezdeti állapothoz is. Elvben az Egyház tanította, hogy a lélek a test éltető formája (Viennei zs. DS 902), azért nem állíthatunk semmit a testről, ami egyúttal a lélekről is ne mondana valamit és megfordítva. Ugyanakkor tanítja az anyagi és szellemi valóság különbözőségét, s ezek egymásból nem vezethetők le (DS 250, 800, 900, 3896). A lélek olyan alkotó elem, amely az ember lényegét határozza meg. A lélek belső mivolta szerint halhatatlan (DS 1440), csak Isten teremtő tette hozhatta létre, s az anyagi feltételekhez mérten valami újat jelent (DS 3896). De mindez nem azt mondja, hogy a lélek különálló valóság, amely az emberi testre való vonatkozás nélkül is létezhet vagy megérthető lenne. Nem önálló létező, hanem az ember lényegét alkotó és meghatározó princípium.

A kinyilatkoztatás az emberről állítja, hogy földből való, nem csupán a testről. Tehát a földi eredet az egész embert meghatározza, jöllehet ez az eredet mást jelent a test és mást a lélek szempontjából.

Az igazi keletkezést úgy foghatjuk fel, mint önmaga fölé való emel-

kedést, saját magának a transzcendenciáját. Példának vehetjük a szellemi megismerést. A szellemi létező gazdagszik tudatában és létében, túllépi önmagát, többé válik. Valami ehhez hasonlót kell feltételeznünk, amikor a tudattalan élő lény szellemi világosságot és lelket kap. Nem valami külső valóság szorul bele, hanem belülről épül ki az öntudata, s ez az öntudat testi is marad.

Milyen ok teszi lehetővé az önmaga fölé való emelkedést? A folyamat aktív mozzanat, de az élőlény létének ezt a többletét nem adhatja pusztán magától. Csak az abszolút lét képesítheti erre, amely mint isteni teremtő erő jelen van mindenütt, mindent fenntart és működésre készítet. Isten mindenütt való jelenlétét úgy kell felfognunk, mint a világ aktív teremtő hordozását.

Az isteni és teremtményi ok együttműködését helyesen kell értelmezni. A teremtmény csak úgy múlhatja felül magát, ha az isteni ok belülről, a teremtmény lényegében fejt ki hatását, de mégsem válik belső alkotó elemmé. Ha belső alkotó elem lenne, akkor a teremtmény már birtokolná azt, amihez csak önmaga felülmúlása által jut el. Végül az isteni hatást nem szabad úgy szemlélni, mint ami a teremtményi hatás *mellett* működik, vagyis olyat tesz, amiben a teremtménynek nincs része. Éppen azt akarjuk magyarázni, hogy az egységes akcióból a teremtmény erejét túlszárnyaló hatás jön létre.

Ha az ember valóban evolúció által keletkezett az alacsonyabbrendű élőlényekből, akkor az evolúció menetét csak így értelmezhetjük. Isten nem a teremtmény mellett és nem kívülről működik, hanem a belső erőt emeli fel és képesíti arra, hogy többet hozzon létre, mint amit magától adhatna. Mivel az ember testi lény, az ilyen kibontakozás térben és időben játszódik le. Ezért a természettudomány is foglalkozhat vele. Természetesen csak a külső jelenségeket vizsgálja és elemzi. A teljes okság kikutatása a filozófia és teológia körébe tartozik (Overhage-Rahner: *Das Problem der Hominisation*, 55; Feiner: *Mysterium Salutis II*, 568).

Kérdezni lehet, hogy a fenti elgondolás eleget tesz-e annak a tételnek, hogy Isten a lelket közvetlenül teremti? Az egyházi kijelentés csak azt akarja mondani, hogy a lélek nem az anyag szüleménye, hanem létrejöttéhez szükség van az isteni hatásra. Viszont arról nincs semmi tekintélyi döntés, hogy ez a teremtői hatás milyen a valóságban

A MONOGENIZMUS

AZ EVOLÚCIÓ mai értelmezése természetesen fölvetette a monogenizmus, illetőleg a poligenizmus kérdését, vagyis azt, hogy az emberiség egy őstől származik-e vagy többtől. Egy ágon valósult-e meg a hominizáció, vagy egyszerre több ág érte el ezt a tökéletességet? Mi teológiai szempontból nézzük a problémát, tehát számunkra a poligenizmus azt jelenti, hogy Isten több ágnak a fejlődését vezeti és mindegyiknél a szellemi lélek teremtésével alakítja ki a hominizációt. A mai természettudomány erősen hajlik a poligenizmus felé. Fő érve az, hogy az ember szinte egyidőben jelenik meg a föld különböző pontjain. A természet próbálkozása történhetett egyszerre, kiválthatta bármilyen kozmikus hatás. Viszont a poligenizmus nehezen tudja megmagyarázni az emberi nem egységét. Hiszen különbségek csak külsőségekben vannak, a szellemi alkat, az értelmes kifejezés-mód, a biológiai törvényszerűség ugyanaz mindenütt, ezért a külső különbségek ellenére képesek egymással utódokat létrehozni.

A teológiai felelet azon fordul, hogy a Szentírásban az első emberen, Ádámon, egyedi személyt kell-e értenünk vagy általában az „embert”, függetlenül attól, hogy az élet egy egyeddel kezdődött vagy többel. Az Ádám név nem igazít el, mert akár „ember”-t értünk alatta, akár „földből való”-t, önmagában lehet egyedi személy és lehet általános megjelölés. Ha feltételezzük, hogy az asszony teremtésének leírása csak képe a házasságnak, illetve a férfi és nő egymásrautaltságának, akkor legalább egy pár állati élőlény kiválasztását és tökéletesítését el kell fogadnunk. Mindenesetre az Ószövetségtől nem várhatjuk a

probléma tisztázását. A szöveget úgy kezeltük, mint történeti etiológiát. A szerzőt az embernek az Istennel való kapcsolata érdekelte s ő az eredet kérdését nem az antropológia szemszögéből nézte. Esetleg az Újszövetségből hozhatnánk fel érveket, főleg az Ádám-Krisztus párhuzamot. De nem állunk-e szemben itt is olyan történeti etiológiával, amely csupán az üdvtörténet szempontjából tökéletesíti az őszövetségi leírást? A Szentírás ismeri a korporatív személyiség fogalmát; egy ember képviseli mindazokat, akik jogilag vagy más címen hozzátartoznak. A zsidó nép magát Ábrahám leszármazottjának tartotta, pedig akárhányan csak szolgáitól származtak vagy később olvadtak bele a népbe. Ilyen megfontolások alapján esetleg Ádám is lehetne az emberiség feje és képviselője akkor is, ha testileg nem mindenki tőle származik. Feltéve természetesen, hogy közvetlen isteni megbízatást kapott arra, hogy másokat a kegyelmi rendben képviseljen.

Egyesek hivatkoznak a takarékoság elvére. Ha Isten egy ős teremtésével létrehozhatja az emberiséget, miért alkalmazna többet? Viszont ki kellene fejteni azt is, hogy természettudományos szempontból elegendő-e egy ős. Az életet fenyegető ezernyi veszedelemben egyetlen őssel, illetőleg szülő-párral biztosítva van-e természetes módon a fennmaradás, vagy csak a csodák sorozatával érhető el? Ezek mind olyan kérdések, amelyeket a teológia eddig nem érintett. Ellenben eddig kétségtelenül előnyben részesíti a monogenizmust. Főleg az áteredő bűn tana miatt ragaszkodunk az egy őstől való származáshoz. A Humani generis enciklika (1950) még úgy nyilatkozott, hogy „a dogma és a poligenizmus összeegyeztetésének lehetősége egyáltalán nem nyilvánvaló”. Bár ezt a kijelentést egyesek úgy magyarázzák, hogy „még nem találták meg az összeegyeztetés világos módját, de nem tartják lehetetlennek”. A fejlődés gondolata a mai életben egészen előtérbe lépett: alkalmazzák a naprendszerekre, az anyag struktúrájának kialakulására, az élőlényekre és a közösségi intézményekre. Amint láttuk, hitrendszerünkben a poligenizmus kevésbé látszik összeegyeztethetőnek az eredeti bűn dogmájával. A Trentói zsinat kimondta, hogy „Ádám bűne, amely eredetében egy és származással, nem utánzással terjed, mindenki benne van, mint az illető saját bűne”. Az is biztos, hogy a zsinat Ádámot úgy emle-

geti, ahogy a Szentírásban és a vallási köztudatban szerepelt. A monogenizmusra és poligenizmusra azonban senki sem gondolt, mert akkor ez a kérdés még ismeretlen volt. A Szentírás szövegeiben kétségtelenül megtalálható a historizáló reflexió, ennek ellenére a későbbi könyvekben mégis feltűnően kevés az utalás az ősszülok történetére (Tób 8,8; Bölcs 2,24; Sír 25,24).

Pál Apostol a Róm 5-ben és az 1Kor 15-ben említi az Ádám-Krisztus párhuzamot. Következik ebből, hogy Ádám éppen olyan egyedi történeti személy, mint Krisztus? Mai teológusok így látják a kérdést: a Róm 5,12–21 didaktikus céllal írja le az emberi nem állapotát. Nem Ádámról és a bűnbeesésről akar beszélni, hanem a megváltás erejébe vetett hitet igyekszik felébreszteni. Ehhez a szokásos katechétikai módszert alkalmazza. Ádámot egyedi személynek mondja, aki vétkével bűnössé és halandóvá tett sokakat. De újból meg lehet kérdezni, hogy amikor az apostol Ádámot egyedi vétkező személynek tekinti, akkor *tanítja-e* az egyetlen Ádám történeti létét is, vagy pedig csak egy irodalmi témát használ fel Krisztus művének szemléltetésére és magyarázására. Ez az eljárás ismert volt a korabeli zsidók között (Flick-Alszeghy: Gregorianum 47,1966,208 kk). A Szentírásból tehát nem olvashatunk ki végleges feleletet. Az üdv-történetet az érdekelte, hogyan kezdődött az ember és Isten kegyelmi kapcsolata, nem pedig az, hogyan kezdődött a konkrét emberi történelem.

AZ ÉLET TOVÁBBADÁSA

AZ ÁLLATI ÉLETTEL szemben az emberi szellemi tevékenység mint többlet jelentkezik s ebből filozófiailag is következtethetünk a lélekre. Nem úgy, mint fizikai eszközökkel kimutatható okra, hanem mint anyagtalan tényezőre, ami a testet az öntudat hordozására képesíti. Ha a lelket fizikai eszközökkel kimutathatnánk vagy biológiailag megfigyelhetnénk, már nem volna szellem, azért csak úgy beszélhetünk róla, mint követelményről, aminek jelen kell lenni, különben nem kapunk magyarázatot a szellemi tevékenységre. A fogalomalkotás, az elvonatkoztatás, az ítélet, a logikus gondolkodás és általában a tudomány és művészet kifejlődése azt igazolja, hogy az embert valami belső alkotó elem emeli az állat fölé s ezt nevezzük szellemi léleknek. A testhez, illetőleg az anyaghoz való kötöttsége azonban olyan erős, hogy az emberben nincs külön testi vagy lelki tevékenység, hanem sajátosan emberi. Az érzéki működés szellemi világosságot kap a tudatban, viszont a szellemi ténykedés is képben, szóban fejeződik ki, tehát magán viseli a testi jeleget.

A kettősséget az egyedi élet keletkezésénél is figyelembe kell vennünk. A lélek oszthatatlan meghatározó és éltető elv. A szülők csak a testi sejtet adják tovább, de nem adhatnak egy részt a lelkükből. Hogyan lesz mégis a magzat testből és lélekből álló ember? Mennyiben kell minden új élet esetében a Teremtő közbelépését feltételeznünk?

Amíg az Egyházban nem alakult ki világos nézet a lélek szellemiségéről, addig ismétlődött a felfogás, hogy a lelket is a szülők nemzik.

Ezzel könnyen magyarázták az áteredő bűn jelenlétét. Ha ugyanis Isten közvetlenül teremtené a lelket, valahogyan a bűnös állapotot is vele együtt kellene létrehoznia. Görög hatásra feltűnt olyan nézet is, hogy előbb a lélek létezik és csak később kerül a testbe (Priscillianizmus).

A középkori teológusok már általánosságban úgy vélekednek, hogy Isten beleteremti a lelket az egyes ember testébe, de semmi közelebbit nem mondanak magáról a folyamatról. Ha manapság védelmezzük az ember belső egységét, a teremtő aktust nem gondolhatjuk el úgy, mintha kívülről hatna. „Amikor Isten új emberi lelket teremt, nem olyan teret tölt ki, ami az élet továbbadásánál nyitva maradt, hanem a biológiai tevékenységet belülről emeli fel és hatja át. Ezáltal az isteni hatás, ami itt jelentkezik, immanens természetű, bármennyire is transzcendens maga az ok. A Teremtő együtt működik a teremtménnyel és mint transzcendens ok aktivizálja azt” (Schmolders: Theologie und Evolution, Essen, 93). Isten teremtő akarata az egész Kozmoszban jelen van s átfogja az időt egész tartalmával együtt. Mindenütt kifejti hatását, ahol jelentkezik a teremtményi előfeltétel.

A hagyományos teológia feltűnő módon mindig csak az egyéni lélek teremtéséről beszélt, s azt is úgy fogták fel, mint kívülről beenyúló aktust, s ezzel a testi eredetet egészen átengedték a biológiának. Az egyházi tanítás a lélek teremtését fenntartja Istennek. De ezt magyarázhatjuk úgy is, hogy belülről hat, képesíti a teremtményt arra, hogy aktivitásában maga fölé emelkedjék, önmagát túlszárnyalja. Így az isteni okság immanens is lesz, de nem válik a természet részévé. Az élet továbbadását tehát nem úgy képzeljük el, hogy egyik részt a szülők adják, a másikat a Teremtő. A test és a lélek nem ilyen egymás mellé rendelt kapcsolatban van. A lélek belső éltető elv, ami a testnek értelmet, tudatot, emberi létet ad, a test viszont kifejezi, realizálja, tapasztalhatóvá teszi a lelket. Arról sincs szó, hogy Isten teremtő erőt kölcsönöz a szülőknek, a lélek teremtése az ő műve marad, de a beleteremtés módjában követi a természet funkcióit. A biológiai oksággal együtt ott van az isteni hatás és ennek erejében keletkezik a testből és lélekből álló ember.

Az ember egysége alapján kijelenthetjük, hogy a lélek nem valami idegen kiegészítő rész a test mellett, hanem belső lételev. Megjelenése

nem hoz törést a biológiai fejlődésben, tapasztalatilag nem mutatható ki, azért nincs semmi támpontunk annak megállapítására, hogy mikor teremődik bele a testbe. Az evolúciós gondolatnak a kibontakozó teremtés felel meg. Többet azonban nem mondhatunk, hiszen a biológiai folyamat belső titkait sem ismerjük. Az Egyház csak olyan nézet ellen tiltakozott, amely a lélek teremtésének időpontjául a születést (DS 2135), vagy az első értelmi aktust jelölte meg (DS 3220).

ANYAG ÉS SZELLEM

MÁR AZ EDDIGIEKBŐL kitűnt, hogy a testet és lelket nem tekinthetjük két „dolognak”, amelyből egy harmadik lesz. Az ember nem „ötvözet”, hanem egy anyagi és egy szellemi összetevő egysége. A kettő között a kapcsolat és az összefüggés dinamikus. A testnek a lélek által van emberi léte és tudata. A test kifejezi és mintegy foghatóvá teszi a lelket. Gondoljunk az arc értelmes kifejezőmódjára vagy akár a mozdulatok jelentésére.

A keresztény hagyományban még erősen érződik a régi görög fel fogás, amelyben élesen elhatárolták az emberben a két összetevőt. Ott a lélek a magasabbrendű principium, valamiképpen az istenek világából jön, a test a lélek börtöne s egyúttal a tévedésnek, a rossznak a forrása. Tapasztalati világunk csak durva vetülete, lenyomata a szellemi világnak, az ideák világának. Az anyag magától a zűrzavar, a rendtelenség hordozója. Ezt a platói tanítást Arisztotelesz enyhítette azzal, hogy a matéria-forma elméletet az emberre is alkalmazta. A lélek nemcsak lakik a testben, hanem belülről formálja és emberi létet ad neki.

Mielőtt a test és a lélek kapcsolatát teológiai értelemben kifejtenénk, előbb néhány szót általában az anyag és szellem különbözőségéről és egységéről. Ezt azért is meg kell tennünk, mert filozófiai irányzatok érveket sorolnak fel az anyag kizárólagos léte mellett, s a lelki jelenségeket csak úgy tekintik, mint az anyag funkcióját. A hagyományos teológia megelégedett azzal, hogy az anyag és szellem különbözőségét hangoztatta és a szellem forrását külön teremtő

aktusban jelölte meg. Ha azonban feltételezzük, hogy az igazság kimerítése nem egyszerű és nem könnyű, nem szabad visszarettennünk a régi megállapítások új átgondolásától, hiszen a természet-tudomány és a filozófiai irányok is felhívhatják új szempontokra a figyelmünket.

Karl Rahner (Schriften zur Theol. VI,185) azzal utal az anyag és szellem egységére, hogy közös az eredetük, történetük és céljuk.

Az anyag és szellem egymásra való rendelését a tapasztalásból is felismerjük. Testünk hordozza a szellemi képességeket és szellemi ismeretünk gazdagodását is az érzékelhető tárgyak megismerése jelenti. Már ez magában mutatja, hogy a kettő *teremtésében* volt valamilyen egységes elgondolás. Az anyag nemcsak mellékterméke a teremtésnek vagy olyan előzetes képződmény, ami kísérletre szolgált. Isten közvetlenül elgondolta és akarta ezt is, azért nem lehet a szellem ellenlábas. A Szentírás különben is egyszerre hangoztatja az ég és föld teremtését. Isten maga is szellem, de ő nem része a világnak. A teremtett szellem ellenben a mi világunkhoz tartozik és a maga rendjében éppen úgy véges és korlátolt, mint az anyag. De amennyiben az öntudatnak, a szabadságnak és a dinamizmusnak a hordozója, annyi-ban alkalmasabb Isten létének kifejezésére.

Ebben a világrendben az anyag és szellem *története* is közös. Az anyagi világot a maga fizikai és biológiai sajátágaival nem foghatjuk fel csupán úgy, mint közömbös színpadot, ahol a szellemi öntudattal bíró személyek tökéletesedése, kultúrája és üdvössége érik. A tudatos emberi élet hozzá van kötve a természethez, csak ebben a keretben játszódhat le és nem másban. Nem úgy vagyunk itt, mint idegen szférákból idevetődött vándor, aki eljátsza rövid szerepét és átmenekül az Isten szellemi világába. Az emberi élet kimondottan a természet erőinek és lehetőségeinek felhasználása. Szellemi értékeinket, elgondolásainkat csak anyagi valóságban fejezhetjük ki. Sőt a kinyilatkoztatás utalásaiból arra következtetünk, hogy az anyagi teremtmények is a mi világunkért vannak és életüknek ez ad tartalmat.

Az üdvösség, a tökéletesség, amit remélünk, nem megszabadulás a testtől, hanem a feltámadáson alapuló örök élet. Az első ember a világ anyagi érdekein keresztül fordult el Istentől s azóta is minden bűnben megtalálható a rendetlen ragaszkodás a teremtményekhez.

Az erkölcsi törvények sem csupán a lelkiületet érintik, hanem konkrét, tettekben megnyilvánuló követelményt is támasztanak, vagyis kifejezik szociális kötöttségünket és kötelességünket. Isten a megváltás művét is biológiai történésbe ágyazta bele, az Ige megtestesülésébe és kereszthalálába. Isten országa szociális keretek között valósul, látható intézmények és jelek által fejezi ki életét.

Innen már magától értetődik, hogy az anyag és szellem *célja* is közös. Mindkettő megdicsőül az új ég és új föld természetfölötti formáiban. Tehát a test nem csupán ideigvaló kísérője és foglalata a szellemnek, hanem mindörökre az emberi személy kifejezője marad. Üdvösség alatt nem olyan állapotot értünk, amit a test börtönéből kiszabadult lélek a maga erejéből elérhet, hanem olyat, amit az Isten az egész embernek ad, mint jutalmat és ajándékot. Különben is a kinyilatkoztatás nem egyéni üdvösségről beszél, hanem olyan állapotról, ahol „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28). Krisztus feltámadásában már meg is valósult az anyagi testnek ez a természetfölötti megdicsőülése.

Mindamellett az anyag és szellem két *különböző valóság*. A hivatalos egyházi nyilatkozatok és a teológia úgy beszél róluk, mint két ismert valóságról, de mibenlétüket közelebbről nem elemzi. Csak azt hangsúlyozza, hogy a szellemet nem lehet az anyagból levezetni, létrejöttéhez Isten teremtető beavatkozása szükséges. Ha egyiknek vagy másiknak a lényegét meg akarjuk határozni, akkor vesszük észre, hogy milyen nehézségek előtt állunk. Hogyan megy végbe a megismerés? Az ember magával és a világgal foglalkozik. Megéli az alany és a tárgy kettősségét. A megismerő alany és a tárgy viszonya nem cserélhető fel. A gondolkodó én fölötte érzi magát a tárgynak és szembenáll vele. Ha mindent anyagnak mondanánk, nem kapnánk magyarázatot arra, hogyan valósul meg az alany és tárgy kettőssége az egyetlen valóságban. A megismerő én az egész anyagvilág fölé helyezi magát és a lét végső gyökereit keresi. Tehát kell, hogy az anyagnál magasabbrendű valami hordozza az öntudatot.

* * *

Szellemnek tehát azt nevezzük, ami közvetlenül megtapasztalja és tudatosítja saját létét. Az anyagban nincs ilyen reflexió, azért mondjuk, hogy az anyag és szellem a lét rendjében, tehát fokozatilag és lényegileg különböznek egymástól. Viszont az is igaz, hogy a szellemről csak annyiban szerzünk tudomást, amennyiben az anyagvilágban lejátszódó jelenségekből *következtetünk rá*.

Amikor megállapítjuk, hogy a szellem nem vezethető le az anyagból, a kettőnek a viszonyát csak negatív módon fejezzük ki. A különbözőség ellenére is van közük egymáshoz. A megismerés aktusában egyszerre fordulnak elő s a szellemi tartalomhoz csak anyagi képeken át jutunk. Csak azért ismerjük meg a dolgokat, mert van valami létbeli rokonság a tárgy és a megismerő tudat között. Az ember a megismert tárgyat szellemi fogalommal fejezi ki, tehát minden dolog valamiképpen érthető, van benne elgondolás. Érzékeinkkel nem értjük meg a dolgokat, csak elvezetjük őket értelmünkhöz. A lét rendjében akkor éri el valami a teljes fokot, ha tudja is hogy létezik és visszatekint a végső okra, ahol létének magyarázatát keresi. Az anyag csak az emberben éri el ezt a létfokot, s a szellem képesíti rá.

Az anyagi dolgokat megismerem, kifejezem, nevet adok nekik. A fizika behatolt az anyag belsejébe és egyenletekben leírható törvényeket talált ott. Ezek alapján mondhatjuk, hogy az anyag bizonyos értelemben megmerevedett, érzékelhetővé vált elgondolás, szabály. Úgy is lehetne mondani, hogy megmerevedett szellem. Az *anyagban a lét korlátok közé szorul*; nincs tudata, szabadsága, reflexiója. Ez a belső korlát a lényegéhez tartozik, ezért nem gondolható el, hogy sajátos fejlődés következtében átalakul szellemi létezővé. Az anyag tevékenysége mindig ezen a korlátozott, tudat nélküli és szabadság nélküli fokon játszódik le. Ahhoz teremtő beavatkozás kell, hogy elérje az értelmi világosság szféráját.

A katolikus tanítás szerint a lélek a test formája, éltető elve. Ezért az emberben minden testi adottság egyúttal a lélek kifejezése is. Más szóval az ember testisége lehet a szellemivé válásnak egyik állomása. A test nem idegen a lélektől, hanem éppen a szellem kifejeződésének tere és lehetősége. Ha pedig a külső természetet úgy fogjuk fel, mint az ember kiszélesített testiségét, akkor arra is érvényes a megállapítás. Valóban az emberi szellem ebben a tapasztalható Kozmoszban

éli ki képességeit. Kérdés, hogy nem áll-e ez valamilyen formában az angyalokra is. Nagyon találó Rahnernek ez a megállapítása: „A szellem tökéletesedését nem foghatjuk fel úgy, hogy azzal együtt nő az anyagtól való távolsága, hanem úgy, hogy az anyagi világ tökéletesítése által saját magát keresi és találja meg” (Schriften zur Theol. VI,204).

A világ kulturális és technikai megmunkálása azt jelenti, hogy a szellem egyre jobban rányomja bélyegét a természetre. Az eredmény azért valósulhat meg, mert az anyag és szellem nem állanak idegenül szemben egymással.

A kinyilatkoztatásból még egy fontos mozzanatra mutathatunk rá. A megtestesült Ige a megváltás végrehajtása után nem vetközött ki az anyagi testből, hanem megdicsőítette azt és isteni fönségének is kifejezőjévé tette. Az anyag tehát alkalmas arra, hogy Isten kimondja magát benne teremtményi keretek között. Érdekes még az, hogy Pál apostol megjegyzése szerint nemcsak az emberek számára mondta ki így magát, hanem az angyalok számára is (1Tim 3,16). Ha valaki ezt úgy fogja fel, mint az anyag idealizálását, akkor ugyanolyan joggal beszélhet a szellem materializásáról is. Az igazság inkább az, hogy ez a két teremtett valóság a lét rendjében kölcsönhatásban van, egymás felé fordul, ezért lehet a test-lélek ember osztatlan egység.

A paleontológia tanúsága szerint az emberi szellem, mint a tudat és szabadság hordozója, a föld történetének csak későbbi fázisában jelentkezik. A fejlődéstudomány az ember belső egysége mellett éppen ezt használja fel annak igazolására, hogy amit szellemnek nevezünk, az is az anyag terméke. A keresztény filozófia viszont védi a tételt, hogy az anyag saját erejéből nem múlhatja felül önmagát. Ellenben el tudjuk gondolni Isten teremtő tevékenységét olyan formában, hogy nem kívülről szorítja bele a szellemet az anyagi testbe, hanem belülről működik s ezáltal azokat a képességeket is tovább vezeti, amelyek már az anyagban benne vannak. Így el tudjuk képzelni a fokozatos hominizációt és ugyanakkor az ember egységét is sértetlenül megőriznünk.

TEST ÉS LÉLEK

AZ ÓSZÖVETSÉGI Szentírás feltételez valamilyen kettősséget, amikor így írja le az ember teremtését: „Isten megalkotta az embert a föld porából és arcába lehelte az élet leheletét (nesamah) és az ember élőlény (nefes) lett” (1Móz 2,7). A szöveg nem azt mondja, hogy *testét* a föld porából alkotta, hanem egyszerűen az emberről beszél, de jelzi, hogy van benne valami, amit Isten külön ad. A Szentírás szövegei másutt is hasonlóak. Egyszerre jelzik az egységet és a kettősséget, de a testet és a lelket soha nem választják szét egymástól úgy, ahogy azt a görög gondolkodás megtette. A héber nyelvben három jellemző szó fordul elő:

A *nefes* jelentése torok, lélegzet, lehelet, továbbá testhez kötött élet vagy élőlény. A Szentírás nyelvjárásában igazában nem mondhatjuk, hogy az embernek van „lelke” (nefes), hanem maga az ember a nefes, azaz élőlény, aki kinéz magából, képes kapcsolatot keresni másokkal, sőt Istennel is.

A *ruah* szó fúvást, szellőt, lélegzetet, szellemet jelent, de nem értelmezhetjük úgy, mint a test ellentétét. Inkább az Isten és ember közötti dinamikus viszonyt jelöli. A Szentírás az Istentől adott karizmatikus erőt is *ruah*-nak mondja. A teremtéstörténetben ilyen értelemben lebeg az „Isten lelke” a vizek felett. A prófétákat is ilyen „lélek” ihleti szólásra. Az emberre vonatkoztatva a *ruah* jelenti az egész embert, amennyiben Isten kegyelmi irányítása alatt áll és az ígéreteket hordozza.

A *basar* első jelentése a hús, szemben a csonttal, azután jelenti a

testet, de nem úgy, mint a lélektől megkülönböztetett részt. Az egész ember test (basar), amennyiben tapintható és amennyiben tagja rokonságának és a választott népnek. Ugyanakkor az embert arról az oldalról is jellemzi, hogy gyenge és sebezhető vagy megfélemlszik az Istenhez fűződő szellemi kapcsolatról.

A Szentírás szerint az ember hal meg, nem a test. Az első bűnt megelőző parancs szankciója is így szól: „Amely napon arról eszel, meghalsz” (1Móz 2,17). A halál az erőtlenné válást, a feloszlást, az élelenség elvesztését jelenti. Az Istentől kapott életerő, a ruah, elhagyja az embert és visszaszáll őhozzá. De ez a ruah nem azonos a platói értelemben vett szellemi lélekkel. Nem a nefes vagy a ruah lesz az alvilág (Sheol) lakója, hanem a halott, de úgy mint önmagának az árnyképe. Igazában az egész ember meghal, de valamilyen formában mégis tovább létezik. A Sheolban csak az ember fátyolszerű mása lakik. Hiányzik az öröm, a társas kapcsolat, Isten szolgálata, vagyis mindaz, ami a hívő életnek tartalmat ad. Az Újszövetség sem a lélek szellemiségét hangsúlyozza a halállal szemben, hanem a Krisztus kegyelméből kapott örök életet, amibe beletartozik a test feltámadása is. Tehát az ember egysége ott is kifejeződik.

A Szentírásban tehát nyoma sincs a perzsa és görög dualizmusnak, amely a szellemet a jó forrásának tekintette, a testet a rosszénak. A Szentírás nyelvhasználatában a jó és a rossz forrása a „szív”, vagyis a szabadakaratú személyiség. A test, amennyiben fáradékony és halandó, a teremtményi jelleget fejezi ki.

Az Újszövetség folytatja az ószövetségi gondolatot, de amikor átveszi a görög nyelvet, a szavak jelentésében is előáll bizonyos módosulás. A lélek (pneuma) nagyobb önállóságot, függetlenséget kap. De azért az újszövetségi Szentírás sem osztja meg az embert. Legtöbbször mind a test, mind a lélek az egész emberre vonatkozik. Még az ilyen kijelentésekben is: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de lelke (psyché) kárt szenved” (Mk 8,36). Vagy más helyen: „Ne azoktól féljete, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják megölni, hanem attól féljete, aki a testet is, a lelket is a kárhozatba vetheti” (Mt 10,28). Krisztus nem a biológiai értelemben vett testet és lelket állítja szembe egymással, hanem a jelen és a jövő életet. A szöveget kétségtelenül alkalmazhatjuk a lélek szellemiségére

is, mert azt állítja, hogy van valami az emberben, ami a halál után sem menekül az isteni igazságszolgáltatás elől, de szavainak igazi értelme az, hogy a jövő életet nem szabad a jelen érdekeiért feláldozni.

Pál apostol nyelvezetében gyakran találkozunk a test és lélek (sarx és pneuma) szembeállításával, de ő sem úgy emlegeti azokat, mint két antropológiai fogalmat, hanem inkább az emberi gyengeségre és az isteni szellem erejére utal. Az ember két létformájáról beszél, élesen megkülönbözteti a testi embert a lelki embertől. Az első a kegyelemtől megfosztott és a bűnös kívánságoknak szolgáló állapot, a másik pedig a kegyelem és szeretet szabadságának a kifejezése. Ilyen értelemben szól a „test cselekedeteiről” és a „lélek gyümölcseiről ” is (Gal 5,19–24).

* * *

Végeredményben tehát megállapíthatjuk, hogy a Szentírás gondolkörében a test és a lélek inkább csak jelzi, hogy az ember anyagi és szellemi összetevőből áll, de nem határolja körül sem egyiket, sem másikat. A test a földi, szociális valóságra, a világhoz való kötöttségre utal, a lélek pedig a transzcendentális kapcsolatra.

A történelem folyamán az egyházi tanítóhivatal érthető módon inkább a szellemi lélek valóságáról nyilatkozott. Megállapítja, hogy a lélek nem létezik előre, hanem Isten beleteremti a testbe (DS 403). Nem a szülők adják gyermeküknek, hanem minden egyedi léleknél fel kell tételezni Isten teremtő közbelépését (DS 360). Nincs két lélek az emberben (DS 657), hanem a szellemi lélek közvetlenül élteti a testet, vagyis — az arisztoteleszi fogalmakkal kifejezve — a lélek a test formája (DS 902). Ez az egyedi lélek szellemisége miatt halhatatlan (DS 738).

Amikor teológiai szempontból tárgyalunk az emberről, nem térhetünk ki a lélektani és filozófiai problémákra. A test és lélek kapcsolatát sem szemléljük racionalisztikusan, mintha az ember nem lenne Isten partnere az üdv történetben. Minket végeredményben az érdekel, hogyan válik a konkrét ember az üdvösség rendjének hordozójává. Nem lelkével csupán, hanem egész emberi mivoltában. Saját testünk a magunk számára nemcsak megismert tárgy, hanem én-ünk

része. Ugyanezt kell a lélekről is megállapítanunk. A lélek nem valami benső réteg bennünk, hanem a test éltető elve. Az ember egész valóságában testi és egész valóságában lelki lény. Kifelé egészen a testiség jegyében mutatkozik. Így van jelen a világban és így tevékenykedik. De egész működését átjárja a szellem, a tudat. A lélek nem olyan értelemben láthatatlan rész, mintha rejtve és fogva volna, hanem úgy, hogy csak a testben fejeződik ki, s test nélkül nem is nyilvánulhat meg. Ezért mondtuk, hogy az anyaghoz való kötöttsége és a testre való ráirányulása a halál után is megmarad.

Ebből a kölcsönösségből következik, hogy a lélek nem hasonlít jobban az Istenhez, mint a test. Isten mindkettővel szemben egészen világfeletti. Csak az egész ember az Isten képe. Az üdvösség sem a lélekért van és nem a lélek szellemiségéből ered. Az üdvösséget a megtestesült Igétől, Jézus Krisztustól kapjuk testi valóságban, tehát az egész emberre vonatkozik. A megtestesülésből következik, hogy a kegyelmi rendnek is testi jellege van. Ezt már Tertullianusz meglátta annyiszor idézett kijelentésében: *caro cardo salutis*, — az üdvösség igazi tárgya az, hogy testi mivoltunkban birtokoljuk az örök életet.

Ezért az ember egységét valamilyen formában a halál után is fenn kell tartanunk. A lélekben megmarad a lényegi ráutaltság a testére. Nem menekül ki a világból, hanem inkább létében továbbra is a Kozmoszra támaszkodik és kegyelmi életét a feltámadt Krisztustól kapja, akiben a test már megdicsőült. Mivel az ember test és lélek együtt, eszkatologikus jövője sem lehet tisztán szellemi létmód. Anyagi élettér kell hozzá, amit megkap az új ég és új föld alakjában. Viszont érezzük, hogy az ilyen örök élethez az előkészület sem merülhet ki pusztá szellemi kontemplációban. Testi valóságban kell tevékenykednünk és az Isten országának szociális keretében kell elérni erkölcsi és kegyelmi tökéletesedésünket.

* * *

A szellemi lélek jelenléte az embert környezete fölé emeli. Befelé mindig több, mint amit kifelé mutat. Már a gyermektől megkérdezzük, mire viszi, mi lesz belőle? Az embert nem a külső körülmények határozzák meg, nem is a biológiai ösztön. Mérlegelni tudja helyzetét,

figyelembe veszi a következményeket, ennek ellenére mégis kiszámíthatatlan marad. Az állattal szemben ez teszi érdekessé, titokzatossá. Vannak kezdeményezései és mindig a maga egyedi módján nyilatkozik meg. A faji sajátosság nem nyomja el az egyedi öntevékenységet. Az ember nem gép és nem biológiai törvényszerűség. Az állat ügyességét, ösztönét, tanulékonyágát csak természetnek mondjuk, nem egyéniségnek. Az ember a meg nem ismételhető egyediségével áll benne a közösségben, de egyúttal ilyen egyedként hordozza üdv-történeti szerepét is.

A szellemi világról nincs külön tapasztalatunk, ezért amikor a lélekről beszélünk, hasonlatokra vagyunk utalva. Már említettük, hogy a lelket nem foghatjuk fel úgy, mint Isten világának ide vetődött szikráját. A lélek a mi világunkhoz tartozik, olyan adottság, ami által az anyag öntudatra ébred és visszatekint Teremtőjére. A szellemi lélek tehát közvetlen folytatása a testnek egy magasabb létrend felé. Ha arra gondolunk, hogy az anyag maga is csodálatos elgondolás, akkor jobban megértjük, hogy léte mélyén hogyan egyesülhet a szellemmel, illetőleg a szellem hogyan adhatja meg neki a végső létbeli tökéletességet, az öntudatot.

A lélek megközelítéséhez ilyen hasonlatok vezetnek: Ha előttem van öt betű és megfelelő sorrendbe rakom őket, értelmes szót kapok, pl. virág. Az anyagi betűn túl tehát mutatkozhat a szellemi jelentés. Ha a cukor molekulái bizonyos szabály szerint csoportosulnak, létrejön a kristály. Az élő sejtben szintén megkülönböztetjük az anyagi összetevőket és azt a törvényszerűséget, ahogy a molekulák csoportosulnak és egymásra hatnak. A növény, az állat teste sem halmaz, hanem szerves felépítésű rendszer. Az anyagot tehát mindenütt bizonyos törvényszerűség hatja át és mozgatja. Azonban sem a kristály, sem a növény vagy állat nem ismeri fel saját belső törvényszerűségét és létét. Funkciói belső sötétségben játszódnak le. Az emberben a tudat azt jelenti, hogy *felismeri saját emberi létét*, megkülönbözteti magát a környező világtól.

Ezek alapján a lélek teremtését valahogy úgy kell elgondolnunk, hogy a Teremtő sajátos létet ad annak a belső rendnek, szabálynak, törvényszerűségnek, ami a molekulákat, sejteket, szerveket egybe-

kapcsolja. Ezért mondjuk, hogy a lélek nem idegen elem, hanem olyan valami, ami az anyagnak sajátos emberi létet ad. Ezért a lélek mindig a testre mutat, mint ahogy a „virág” szó értelme is erre az öt betűre támaszkodik. A lélek az embernek a szellemi oldala, mint a szónál a jelentés. Azzal a hozzáadással, hogy az ember maga is megéli, tudatosítja ezt a jelentést. A lélek belső rendező elv, ami magasabbrendű létet kapott és mint anyaghoz kötött szellem létezik. Ha a kristályt széttöröm, elvész a formája, ha a betűket összekeverem elvész a jelentés, a lélek azonban olyan belső rendező elv, amely akkor is megmarad, a létben, ha a test meghal. De akkor is úgy marad meg, mint egy testnek a rendező és életető elve, vagyis *nem lehet független az anyagban teljesítendő szerepétől.*

Valahogy így értjük meg, hogy a lélek nem idegen a testtől és teremtését nem szabad csoda módjára elképzelnünk. Isten az emberben nem akarta összekeverni az anyagi és szellemi világot. Az ember nem ennek a két világnak az ütköző pontja, hanem természetszerű érintkezése. A szellemi lélek nem foglya a testnek, hanem végső jelentésének, céljának kifejezője. A teremtő azt akarta, hogy az anyag a lélek tökéletességi lépcsőfokán keresztül tudatosuljon és felismerje alkotóját.

Elméletileg felmerülhet a kérdés, hogy a világegyetem más pontján vannak-e emberi lények. Erre sem a természettudomány, sem a teológia nem tud feleletet adni. Annyit azonban látunk, hogy a földi ember egyre jobban felismeri a világegyetemet és úgy tekint vissza a Teremtőre, mint aki valóban az egész anyagvilágot képviseli. Különben azt sem tudjuk, hogy nem éppen ennek a mérhetetlen Kozmosznak az erőviszonyai és sugárzás-hatásai kellene-e ahhoz, hogy a Földön az emberi élet fizikai körülményei megvalósuljanak. Amikor az élet lehetőségeit másutt keressük, ilyen feltételekre is gondolnunk kell.

A keresztény filozófia és teológia az ember egysége alapján utasítja el a *lélekvándorlás* tanát is. A lélek nem olyan önálló valóság, ami szabadon változtatja ruháját. A lélek számára a test nem ruha, hanem érzékelhető tükre és kifejezője. Minden ember olyan egyed, aki mással nem cserélhető fel. Éppen azért, mert a test ezt az egyedi lelket vetíti bele a világba. A tekintet, szó, taglejtés, járás mind magán viseli

egyénségünk vonásait. Az ember szellemileg és erkölcsileg is a maga életét éli és így hordozza a felelősséget is. A lélekvándorlás tana az élet erkölcsi komolyságát kezdi ki, ezenkívül a személyiséget is lefo-kozza valamilyen kicserélhető alkatrészé.

AZ EMBER MINT SZEMÉLY

A TEOLÓGIÁBAN használjuk a hagyományos megkülönböztetést természetünk és személyiségünk között. Ha azt kérdezem, mi az ember, természetének alkotó elemeit sorolom fel. Ha azonban egyedi valóságát akarom megtudni, azt kérdezem: ki az ember? Erre azt felelem: személy, autonómiával rendelkező lény. De a személy nem választható el a természettől: a test-lélek ember a személy.

A személy szó minden nyelvben önálló, értelmes lényt jelent. A görög hypostasis az önálló létet emeli ki, a latin persona a beszélőt juttatja eszünkbe, a magyar „személy” szó pedig az értelmes tekintetet, de a többi jellemző vonást is belegondoljuk: az öntudatot, az éntudatot, az önrendelkezést és a felelősséget. Minket a teológiában az antropológiai szempontokon túl a személyes méltóság azért érdekel, mert az ember ezen keresztül válik az Isten felelős partnerévé az üdvrendben. Isten szóba áll vele, rábízta javait, döntést vár tőle. Az önrendelkezés arra képesíti az embert, hogy ítéletet alkosson a helyzetekről és elkötelezheti magát egészen a halálig. Választhat, hogy Teremtője felé forduljon vagy szembeálljon akaratával. Isten komolyan vette a párbeszédet és azt a tökéletesség fokára emelte, amikor emberré lett és közénk jött. Jelezni akarta, hogy a természetfölötti rendet az emberi élet kategóriái szerint alkotta meg s az emberi értékeken keresztül teszi elérhetővé.

Az Ószövetségben nem találkozunk a személy szóval, de az emberre mindazt alkalmazza, amit ebbe a szóba belefoglalunk. A keresztény teológiai reflexió is elég későn tér ki rá. Elsősorban a Szentháromság

titkának és a megtestesülésnek az értelmezésénél használja. A Kalke-doni zsinat már világosan elhatárolja a természet és a személy fogalmát (DS 308). A teológiában mindmáig Boethius meghatározása szerepel: a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia. Szent Tamás jobban hangsúlyozza az önállóságot, öncélúságot, azért inkább a „subsistens” szót használja. Sokan a közölhetetlenséget emelik ki, mint sajátos személyi jegyet, vagyis azt, hogy a személy nem lehet igazi értelemben vett része valaminek. Ezért pl. Krisztus embersége nem külön emberi személy, mert fel van véve az isteni személy lét-szférájába. Ma szeretik hangoztatni a közösségi vonatkozást, az én-te kapcsolatot, ami a személynek belső igénye. Az egzisztencialista filo-zófia a lét élményét nyomatékoztatja: a személy megéli saját létét, a világgal szemben magát ismerő és akaró alannak tartja.

Kétségtelen, hogy a személyiség kifelé a *társas kapcsolatban* feje-ződik ki. A közeledésben, a barátságban alapvető a kérdés: ki vagy? Mindkét fél megérti, hogy másik nem tárgy, hanem partner, ajándék és titok egyszerre. Egymásnak tudtára adják a megértést, együtt-érzést, ragaszkodást, értékelést. Az *én*-hez viszonyítva a másik *te* lesz. Mondhatjuk tehát, hogy a személyiség felismeréséhez nem elég az elméleti ismeret, igazi személyes élmény is kell hozzá. Már a gyer-mek egyéniségét is az anyai szeretet bontakoztatja ki. Igazi párbeszéd csak szeretetben valósulhat meg. Aki szeret, egész valóságában ki-tárul, közvetlen lesz és magatartása választ követel. A szeretet lekö-telez, mindkettő megszólítottnak, elkötelezettnek érzi magát, s így lehet egymást igazán nevéen szólítani. A kapcsolatban a személy nem vész el. A te mellett a másik egyre inkább én lesz. Ezért mondjuk, hogy a másakra való ráirányulás, a közösségi kapcsolat a személy belső alkotó eleme. A névnek itt egyre nagyobb szerepe van, azt fejezi ki, hogy a másik mit jelent számomra.

A teremtés hite alapján az én-te közösséget visszavezethetjük leg-ősibb forrásáig. A nevünkön szólítás ezért a legmélyebb valóság, mert a *létrehívás is ilyen megszólítás* volt: alkossunk embert képünkre és hasonlatosságunkra. A kép az eredetiről készül és visszatekint rá. Isten úgy teremt, hogy kimond, néven szólít és ezzel maga felé fordít. Ezért a személyes kapcsolat, önmagunk kimondása létünk mélyéről tör elő. Viszont azt is meg kell látnunk, hogy a teremtő szóra azzal

felelek leginkább, ha egyre jobban megértem személyes természetemet és azt tevékeny szeretetben kifejezem. Minden megértő és szerető ráirányulás a másik személyre, egyben részvétel a teremtő szóban, hiszen engem is, őt is hozzásegíti egyénisége kialakulásához. Minél jobban megértjük magunkat, minél jobban megtaláljuk helyünket a világban, annál többet adunk az emberiségnek. Az a feladatunk, hogy természetünk, viselkedésünk, magatartásunk egyre személyesebb legyen. Ezzel ugyan a földön soha nem készülünk el egészen, mindig „homo viator”, úton levő ember maradunk (Gabriel Marcel). Az Istennel és az emberekkel folyó párbeszédbe belevonjuk a világot is: nemcsak mint adottságot, hanem mint a tudomány, technika és művészet által átformált természetet. A kinyilatkoztatás pedig hozzásegít, hogy az örök cél szempontjai szerint is nyilatkozzunk egymás előtt és Isten előtt.

A katolikus teológia a személyi tökéletességet mindig úgy értékelte, mint *létbeli adottságot*, tehát személynek mondta az öntudatlan gyermeket is. Vagyis önálló emberi létünk miatt vagyunk személyek, nem pedig személyes tetteink miatt. Az utóbbiak már csak következményei a személyi létnek. A teológia arra hivatkozik, hogy Isten teremtő felhívása hordoz bennünket és mindenestül felelet vagyunk az isteni szóra. Csak így érthető a bennünk levő transzcendens törekvés, amellyel magunk fölé nyúlunk, túllépjük biológiai szükségleteinket és keressük az élet értelmét, célját. A transzcendenciát nem értelmezhetjük csupán úgy, „mint az egyén és közösség között feltételezett határ átlépését”. Az egyén nemcsak a társas kapcsolat vonalán lép ki magából, hanem az örök értékek vonalán is. Isten bennünk van teremtő tevékenységével és ő készítet állandó feleletre. A lelkiismeret szava és a felelősség átélése ennek a feleletnek a megfogalmazása.

A kinyilatkoztatás, a szövetség, a kegyelmi hatás erre a személyes struktúrára épül. Isten közeledése arra készítet, hogy *kitáruljunk* előtte. Az Atya Krisztusban végső szavát mondta ki felénk, azért a beléje vetett hitben felelünk neki tökéletesen. De Krisztus azonosította magát embertársaink érdekeivel s ezzel megnyitotta szemünket a személyes méltóság tökéletes felismerésére, ezért közösségi kapcsolataink vállalása által is Isten felé tárulunk ki. Érezzük azonban, hogy az öncélúság és a szeretet, a magunk féltése és az önátadás között

nem találhatjuk meg a teljes egyensúlyt. Igazában a tökéletes önátadás csak a halálban lehetséges, mert csak ott mondunk le egészen magunkról.

A személy kibontakozását mindaz akadályozza, ami ellene mond a szeretetnek: a bizalmatlanság, önzés magábazárkózás. A bűnben az ember megtagadja transzcendenciáját és magát tekinti célnak. Személytelen valamivé lesz és vágyainak kielégítésében megtagadja azt a közösségi kapcsolatot, ami horizontálisan embertársaihoz, vertikálisan a Teremtőhöz fűzi. Természetesen ezt a kapcsolatot is csak a halálban illetőleg a kárhozatban lehet véglegesen megtagadni. A földi élet feltételei arra készítetnek, hogy még a bűnös tetteinkben is személyekhez kapcsoljuk életünket, mégha ez a kapcsolat visszaélés is a személy méltóságával.

FÉRFI ÉS NŐ

A KINYILATKOZTATÁS úgy beszél a férfi és nő kettősségéről, mint a teremtésben megalapozott adottságról. Isten az emberi nem elterjedését és fennmaradását a házassághoz kötötte. Egyébként amit az ószövetségi szerző a férfi és a nő egymásra utaltságáról, illetőleg a házasságról elmond, azt saját korának üdvtörténeti tapasztalatából meríti. Nem is számíthatunk rá, hogy minden szempontot figyelembe vesz, ami ma minket a kérdéssel kapcsolatban érdekel.

A nemiség az egész embert áthatja, testileg és lelkileg egyaránt. Megvannak a testi jegyei, de jelentkezik a lelkületben, az érzéleml világban és az értékelésben is. Arra azonban nem könnyű felelni, hogy a Teremtő miért kötötte a szaporodást a kétneműséghez. Ha az egész teremtés az Alkotó dicsőségét hirdeti, akkor kell, hogy a férfi és nő kettősségének is meglegyen a mélyebb szellemi értelme. A természettudomány csak arra a kettősségre hivatkozik, ami végigvonul az anyagvilágon. A két szélsőség vonzza egymást, mint a mágnességben vagy elektromosságban, s a biológiában is ennek megfelelőjével találkozunk. A filozófia hozzáteszi, hogy a nemiség kétségtelen dinamizmust visz bele az életbe, de mélyebb megokolásra nincs módja. A teológia az egész teremtést a háromszemélyű egy Istenhez vezeti vissza. A Szentháromság benső életét az Atya, Fiú, Szentlélek különleges személyes kapcsolata tölti ki. A férfi és a nő egymásra utaltsága talán ennek a hasonlósága, hiszen belőle fakad a legszorosabb személyes kapcsolat a házasságban. A végtelen Istent nem lehet egyszerre kifejezni. Az egyes ember az ő képe, de a férfi és nő együtt is az, sőt

az egész emberiség is őt tükrözi. A két nem ragaszkodásában a szeretet erőteljes alapot kap, a kulturális lehetőség is növekszik és egymásnak, továbbá a gyermeknek a személyes szolgálatában olyan erkölcsi értékek valósulnak, amelyek az egész közösség szellemi színvonalát befolyásolják.

Természetesen a nemiséggel is vissza lehet élni, az is lehet a bűn forrása, de ez csak az egész ember gyarlóságára utal és nem kisebbíti a teremtető gondolat fönségét.

A kulturális, szociális és nevelési hagyományok mindig belejátszottak a férfi és nő *lélektani sajátosságainak* értékelésébe és talán a kialakításába is. A férfit inkább az erő, a nőt az érzelm képviselőjének tekintették. A férfi a tárgyi értékeket keresi, a nő fogékonyabb a személyes értékek iránt. A történelem azonban ismer kivételeket is. Ma már a nők előtt is megnyílt az út az értelmi pályákhoz és kifelé is éppúgy szerepet játszanak a társadalomban, mint a férfiak. Két biológiai különbségről azonban nem szabad elfeledkezni: Az új életet az anya hordozza és táplálja, s a magzat hosszú ideig igénybe veszi erőit, képességeit. Viszont a nőben meg is van a képesség és igény a gyermek gondozására, s ez lélektanilag is megkülönbözteti a férfitől. A másik különbség az, hogy a nemzőképesség a nőnél rövidebb ideig tart, mint a férfinél, de őt a sajátos biológiai folyamatok testileg, lelkileg jobban érintik. A nő közelebb áll az élet átadásának törvényéhez, mint a férfi, ezért a gyermek és család iránti érdeklődése is mélyebb marad. A kettő között azonban megvan az egymásra utaltság, ami vonzalomban is jelentkezik. Krisztus így fogalmazza meg ezt a vonzalmat: „Az ember elhagyja apját, anyját, feleségéhez ragaszkodik s kettő testben egy lesz” (Mt 19,6).

Régen az anatómiai ismeret hiánya a teológusokat is befolyásolta az értékelésben. Amíg a tudomány nem alkotott világos képet az ivarsejtek egyesüléséről és a kromoszomák jelentőségéről, addig a nőt nem tartották egyenrangú partnernek az élet továbbadásában. Úgy gondolták, hogy csak az életfeltételeket nyújtja a férfitől kapott ivarsejtnek, de a magából nem ad semmit. Erre a felfogásra vezethetők vissza pl. az ilyen teológiai kérdések: Lett volna-e áteredő bűn, ha csak Éva vétkezik?

A teljes emberi természet ellenére, a férfi és nő lélektanilag mégis

kiegészíti egymást, ezért lehet közöttük maradandó és bensőséges kapcsolat. Össznézetben talán azt mondhatnánk, hogy a férfi centrifugális beállítottságú, igyekszik szélesíteni a kört maga körül, a nő inkább centripetális, mindent összetart és maga felé irányít. Kivételek természetesen akadnak. Mindkettőnek a lelki alkata annyira belülről épül ki, hogy megfigyelési adatokból nem lehet összerakni. Dolgozik rajta az örökletes adottság, az anya hatása, a gyermekkori élmény, a környezet, a kulturális-szociális légkör és a kegyelem természetfölötti befolyása. A különbséget nem szabad tudatlanra vennünk még akkor sem, ha sok vonást kulturális hatásnak tartunk, nem belső adottságnak, hiszen a szerzett sajátságok épp úgy meghatározhatják a viselkedést, mint amelyek velünk születtek, s az egymásközi kapcsolat alakításában döntőek lehetnek. Egyébként az ember alkalmazkodó képessége át tudja hidalni a természetellenes szociális vagy kulturális hagyományokból adódó úrt is. Gondoljunk a soknejűsögre vagy a nő rabszolga helyzetére. Igazi szerelem és személyes hűség azonban még ott is kifejlődött.

* * *

Az ószövetségi Szentírásban a nő a férfi képe, segítőtársa. Benne talál orvoslást a megállapítás: „Nem jó az embernek egyedül lennie”. A házastársak az élet kiegészítését, teljességét jelentik egymás számára. A házasság azonban még erősen be van ágyazva a törzsi életbe, annak fennmaradását célozza, azért a magtalanság szégyen és szerencsétlenség. A gyermek a szülő támasza öregségében, s ameddig a kinyilatkoztatás nem tisztázta a túlvilági hitet, az ember utódaiban akart tovább élni. A termékenység, a nagy család Isten áldásának számított. A válás és a többnejűség a „szív keménységének” következménye, mellette azonban felcsillan az eszmény, az egynejűség és a tiszta szerelem, amit az is igazol, hogy a választott népnek Jáhvéhoz való viszonyát a házastársi kapcsolathoz hasonlították. A házasságtörésért halálbüntetés járt, de még hiányzott a kölcsönösség. A férfi elbocsáthatta feleségét, de az asszony nem hagyhatta el férjét. Így éltek a környező népek is, azért a kinyilatkoztatás egyelőre nem köve-

telt többet. A fejlődés azonban már elindult és Krisztus korában a zsidók már egynejségben éltek, bár a válás kérdését még lazán kezelték.

Jézus Krisztus visszaállítja az eredeti isteni elgondolást: az egység és a felbonthatatlanság kötelező törvény lesz. Ő gyökeresen orvosolja az emberi magatartást. Nemcsak a házasságtörést tartja bűnnek, hanem a házasság ellen irányuló bűnös kívánságot is. A kegyelem eszközeiben pedig gyógyulást nyújtott az ösztönös természetnek. Sőt magát a házasságot is szentségi rangra emelte, hogy a felek belülről, életszövetségükből kapják az isteni segítséget, illetőleg, hogy a kegyelem közvetítői legyenek egymás számára.

Pál apostol az Úr parancsára hivatkozva tiltja a válást (1Kor 7,10). A kereszténységben a férfi nem adhat váláslevelet s ezzel elvben helyreállt a férj és a feleség egyenjogúsága. A kifelé való megnyilatkozásban azonban még érvényes a keleti társadalmi felfogás. A férfi a közélet embere, az asszony inkább a családért van. Az apostol az is vezeti kijelentéseiben, hogy a papság mind az Ó-, mind az Újszövetségben a férfiak tisztsége, tehát az üdvrendben is ők a nyilvánosabb szereplők. Ebből a gondolatból kiindulva szerkeszti meg a házasság hierarchiáját. A férfi és a nő szövetsége jelképezi Krisztus és az Egyház viszonyát (Ef 5,22). A férfi elsőbbségét ebből a képből is kora társadalmi nézetének megfelelően vezeti le: az asszony engedelmeskedjék férjének (Kol 3,18). De az alárendeltséget enyhíti ezzel a felszólítással: a férfi szeresse feleségét, amint Krisztus szerette az Egyházat és magát adta érte (Ef 5,25). A házassági hierarchiát ebben a mondatban fejezi ki legvilágosabban: „A férfi Isten képmása és dicsősége, az asszony viszont a férfi dicsősége” (1Kor 11,7). A dicsőség (doxa) nála elsősorban kegyelmi tartalom, nem dísz. Ilyen értelemben „ragyog fel Isten dicsősége Jézus Krisztus arcán” (2 Kor 4,6). Az egyházban elsősorban a férfi hivatott az evangélium hidetésére, azért ő közvetlenül Isten dicsősége. Az asszony viszont mellette áll, segíti, tehát a kegyelmi hivatás benne is tükröződik. A kegyelmi hivatás azonban nem szorítja ki helyéről a természetes értékeket: az asszony egyúttal a férfi díszé is. Az Ószövetség ilyen értelemben beszél a jó feleségről (Péld 31,11 kk).

Az Ószövetségben a házasság nem volt szentség, de valami távoli jelképet láttak benne, ami a népnek Istennel kötött szövetségére

utalt. Szent Tamásnak érdekes gondolata az, hogy az egynejűség már akkor előre jelképezte Krisztus és az Egyház kapcsolatát, viszont a többnejűség a bűnös emberiségnek az Istennel fennálló viszonyát szimbolizálta, amit meg kell tisztítani a tévedéstől és megváltani a bűntől (Exp.in Gen. c.16).

A nemiség bármennyire alapja a házasságnak és az emberi nem fenntartásának, önmagában mégis csak az anyagi természet megjeleneési formája, s ezért osztozik annak fogyatkozásaiban. Előfordulhatnak rendellenességek, betegségek s ezek a lelkültre is hatással vannak. Az állatvilágban a nemi életet az ösztön irányítja, az embernél a szellemi akaratnak és a lelkiismeretnek kell irányítani. Amennyiben a nemi élet két személy bensőséges önatadását jelenti és természete szerint a gyermekre irányul, kizárólagos és maradandó kapcsolatot tételez fel, vagyis a házassághoz van kötve. Ott is kíséri a követelmény, hogy a személyes szeretetnek a kifejezője legyen. A szellem uralmát biztosítani kell az ösztön felett.

Az embernél az utód létrehozása nem állhat pusztán az ösztön irányítása alatt. A szülők emberi személynek adnak életet, tehát felelősséget vállalnak testi és lelki kibontakozásáért. Viszont a *gyermek* a lét rendjében tükre a szülőknek. Minden gyermekük külön egyéniség, ezért más és más oldalról mutatja be a szülőktől örökölt létet. Mivel az utódok létrehozása tudatos emberi tett, a családtervezést emberi jognak kell tartanunk. A gyermek vállalásában megnyilatkozik a házastársak kölcsönös szerelme, de megnyilatkozik a jövő gondjának vállalása is. Az Egyház ilyen irányelveket ad: „A házastársak keresztény felelősséggel töltsék be tisztüket. Isten iránti engedelmes tisztelettel, közös tervezéssel és igyekezettel alakítsák ki a maguk helyes álláspontját. Vegyék figyelembe saját javukat, gyermekeik javát, — azokét, akik már megszülettek és azokét, akik még születni fognak —, mérlegeljék továbbá mind a korviszonyok, mind a saját életkörülményeik-adta anyagi és szellemi létfeltételeket, végül pedig igazodjanak a közös szempontjaihoz a családjukban és az Egyházban is” (II. Vat. zs.: Egyház a mai világban).

Természetesen a nemiség, mint igazi emberi megnyilatkozás és mint az egész emberi nem javát érintő képesség, alá van vetve az erkölcs törvényeinek. Isten a maga akaratát kifejezésre juttatta a

természeti törvényben és a kinyilatkoztatásban. A kísértés abból ered, hogy a nemiség megnyilatkozásait gyönyör kíséri s az ember a gyönyört választja célnak, annak rendeli alá a magasabb személyes értéket. Az ösztönös tevékenységet kísérő gyönyör mindig csak természetes jutalom az élet- és fajfenntartó tettek vállalásáért, tehát ott van jogosultsága, ahol az ösztön is a tárgyi rend szolgálatában áll. Ezért nevezzük bűnnek a házasságon kívüli nemi életet, a házasságtörést, sőt magában a házasságban is azt a módot, amely kifejezetten kizárja a házasság igazi célját, a kölcsönös szerelmet és a gyermek nemzésének lehetőségét. Az emberi természet elesettségével, az áteredő bűn következményeivel itt is számolni kell. Nem szabad megfedkezni a nemi élet pedagógiájáról sem. Elsősorban az isteni elgondolás iránti felelősséget kell hangoztatni; az aszkézisnek és a felvilágosításnak erre kell irányulnia.

A TÁRSAS TERMÉSZET

AZ EGYHÁZATYÁK korának teológiája az üdvrendet még Isten országának egészében szemlélte, a középkorban ezzel szemben inkább az individuális látásmód lépett előtérbe. A kegyelem az egyénnek az Istenhez való kapcsolatát jelentette. Ma újra egyre jobban visszatérünk a közösségi gondolathoz. Az Egyház magát úgy tekinti, mint az „Istennel fennálló bensőséges kapcsolatnak és az egész emberiség egységének jelét és munkálóját” (II. Vat.zs.: Egyházzól szóló dekr. 1,9). Az egyén a kegyelmi állapotát és üdvösségét Isten népének közösségében éri el. Ma ez a közösségi gondolat magától értetődik, hiszen korunk megmutatta, hogy a gazdasági, politikai, kulturális és vallási kapcsolatnak mennyi szála fűzheti össze az embereket. A szociológus csak úgy foglalkozik a közösséggel, mint természetes jelenséggel és beszélhet róla úgy, mint a fejlődés eredményéről. A teológus azonban az embert a teremtés tükrében szemléli, mint létének végső gyökerében, tehát a társas jelenség magyarázatát is ott akarja megtalálni.

A keresztyén társadalombölcseletben is találunk árnyalati különbségeket az egyén és a közösség viszonyának meghatározásában. Akik a személy méltóságából és autonómiájából indulnak ki, azt keresik, hogyan segíti a közösség a személyes értékek kifejlődését. Mások nagyobb elsőséget juttatnak a közösségnek. Az ember a közösségben érzi magát igazán személynek, amikor a közjót keresi és vállalja benne a ráeső funkciót. Valóban vannak olyan értékek, amelyeket csak a közösség valósíthat meg, mint pl. a kultúra, civilizáció, technika, fej-

lett gazdasági élet és biztonság. Az egyén azonban nem válhat dologi résszé. A közösség csak annyiban előzi meg az egyént, amennyiben az egyén az egésznek a javát, mint rész hordozza, de személyi autonómiája nem veszhet el.

A teológiában a *közösségi lét ősforrását* keressük és azt csak a Teremtőben találhatjuk meg, aki tökéletes egysége mellett osztatlan közösség, személyi háromság. A teremtetett lét az isteni lét hasonlósága, az ember pedig kifejezetten az ő képe. A teológiának arra is hivatkoznia kell, hogy Isten nem valami semleges ős-ok, hanem teremtményeivel szemben az Atya, s az üdvtörténetben úgy nyilatkoztatta ki magát, mint szeretet (1Jn 4,16). A Szentháromságban az isteni személyek teljes önátadásban birtokolják az egyetlen isteni lényeket, ott az érték egy és osztatlan. A teremtmények ugyanazt csak hasonlóság szerint és sokféleségben birtokolják, de minden érték beletartozik a Kozmosz egységébe. Isten úgy alkotta meg az egyest, mint az egésznek a részét. Azért minden teremtmény egyoldalú és keresi a teljességet. Az emberben ez a vágy tudatosul, mint rászorulás a világra és mint összetartozás. A teljesség keresése azonban nem áll meg az emberi kapcsolatoknál, mivel szellemi képességeink minden elképzelhető igazság és érték előtt nyitva állnak és véges érték nem elégíti ki őket. A közösségi élet nem zárja be a kört az egyén előtt, hanem elősegíti a további cél keresését. A transzcendens igény ebben a vonatkozásban is jelentkezik.

Az üdvtörténet feltűnő módon utal az emberiség egységére. Egy összülő-pártól származtatja, hirdeti a *szolidaritást a kegyelemben és a bűnben*. Ádamban mindnyájan vétkeztünk, Krisztus mindnyájunkat megváltott és a végső állapot is a misztikus Krisztus teljessége lesz, kialakul a természetfölötti létrend Krisztus fősége alatt (Ef 1,10). Az egész emberiség együtt van hivatva arra, hogy mint átfogó kép tükrözze a végtelen isteni gazdagságot. Az egyén ennek a személyes közösségnek a tagja. Tehát amikor érzi, hogy másokra szorul, nemcsak saját szegénységét nyilvánítja ki, hanem azt is, hogy a közösséghez tartozik. Az egybetartozás, az egymásra utaltság tehát adomány, s mint adomány válik feladattá. Emberi hivatással kell munkálni az egész közösség javát s annak keretében elérni a természetes és kegyelmi kibontakozást. Láttuk, hogy a teremtés az üdvrend előfel-

tétele, azért a kettő között párhuzamot kell fenntartanunk. Az egyes ember a közösségen keresztül válik a szövetség részévé, hasonlóképpen mint az egésznek a része mondható Isten képének is, ahogy rászorul az értékek kicserélődésére, nem pedig elszigeteltségében. A személyes autonómia azonban megmarad, Isten előtt mindenki személyileg is felelős. Ő mindenkit ismer és nevén szólít. Az ember a szövetség alapján meg lehet győződve arról, hogy Isten őt nem uralomvágyból teremtette, hanem a szeretet adományainak hordozására. Ez az alapvető követelmény az embertársi viszonyban is. A jóakaró szeretetnek kell meghatározni magatartásunkat.

A közösség tehát nem csupán emberi vágyon alapszik, hogy a személyes értékeket kicseréljük, hanem a teremtető isteni szón és szereteten. Ezért nem lehet igazi ellentét az egyén és a közösség java között. A közösség kiteljesedése nem azonos a személytelen eltömegesedéssel. Szükség van szervezetre, tekintélyre, közös tevékenységre, de a törvénynek és hatalomnak nem szabad rideg tárgyi kapcsolatok szerint rendezni a személyek viszonyát. A közösségnek keretet kell szolgáltatnia a személyes értékek kibontakozásához. Természetesen tekintetbe kell vennie a rosszra, az ellentmondásra való hajlamot is és a széthúzó erők elé tilalmat állítani.

* * *

Amikor a társas természetet az istenképiségből vezettük le, abba belefoglaljuk a *testi létünket* is. Az embert nem szabad elspiritualizálni. „A lélek szellem ugyan, de csak annyiban van öntudata, amennyiben testét a világgal fennálló szoros kapcsolatban építi” (Mouroux: *Grösse und Elend des Menschen*, 55). A testiség magával hozza a történetiséget, hiszen az idő egymásutániségában éljük életünket. Az egyén a közösségen keresztül áll benne a történeti fejlődés folyamában. Ez áll az üdvtörténetre is, hiszen annak hordozója is a közösség, az Isten népe. Itt a közösség egyúttal a közvetítő szerepét játssza Isten és az egyéni ember között. Isten nem elszigetelt egyediségben üdvözít, hanem mások tanítása, példája és a közösségben gyakorolt erények által. A jelen üdvrendben a kegyelem is a közösségi élet meg-

valósítója, hiszen hozzáköt a főhöz, Krisztushoz és besorol misztikus testének tagjai közé. Az üdvtörténet be van ágyazva az emberi történelembe és annak új dimenziót kölcsönöz, egyben a végső cél felé tereli azt a belső nyugalanságot, amellyel az ember az élet értelmét keresi. A szociális képességeket így aktivizáljuk, s ezáltal érlelődik az egyén s halad előre a közösség. A hívő meg van győződve, hogy a transzcendentális cél serkenti a felebaráti szeretet gyakorlására, mások javának munkálására.

Természetfölötti ígéretre és szankcióra annál inkább szükségünk van, mivel magunkban hordozzuk a *bűn lehetőségét*. A bűn elsősorban Isten és ember közé emel korlátot, de megzavarja az emberi kapcsolatokat is. A Szentírás mély lélektani tapasztalással dolgozik, amikor képekben felvázolja a bűn hatalmának terjedését a földön. Az őszülők egymásra hárítják a felelősséget, mutatkozik a szégyen, a bűntudat, megromlik a belső lelki harmónia, az ember megéli a természet ridegségét, felébred az irigység, a féltékenység, ennek folyománya a testvérgyilkosság, a bosszú (Lamek fenyegetőzése). A hatalomvágy és az önzés esztelen vállalkozásokba sodorja (Bábeli torony) s az élet lassanként olyan képet mutat, mintha az ember csak test és ösztön volna (Vízözön története). Az ember alapélménye a béke és szeretet ugyan, de társas természete is meg van sebezve. A bűn oka nem a teremtés tökéletlensége, hanem eltérés attól az iránytól, amelybe az istenképesség mutat. A Teremtő előtti meghódolás helyére lép önmaga nagyságának szemlélete, a szeretetet veszélyezteti az uralomvágy és az önzés. Az ember a Kozmoszt is belevonja vállalkozásaiba. Rosszra használja fel a föld javait, erőit, a technika vívmányait. Csak az isteni gondviselés biztosíthatja mégis a rendet és a cél felé való törekvést. Az élet megváltásra szorul.

A természet minden viszonylatban inkább dinamikus képet tár elénk, nem sztatikus nyugalmat. Egyszerre jelentkezik benne az élet igénye és a halál fenyegetése. A közösségben is együtt hatnak az egysegítő és széthúzó erők. A családi és a törzsi összetartozás még a „vér szava”. A nemzetet már inkább a kulturális hagyományokon kialakult nemzeti öntudat tartja össze. A mai technika az egész emberiséget legalább is valamilyen rezonáló közösségbe fogja össze. Nemcsak azt teszi lehetővé, hogy egyes országok vagy kontinensek gazdasági,

politikai és kulturális jelenségei mindenütt ismertté válnak, hanem azt is, hogy ezek a jelenségek áttörjék a földrajzi, faji, nyelvi határokat és átformálják az emberek gondolkodását. Régen inkább csak a vallás játszotta ezt a szerepet. Egyetemes konvergenciáról azonban túlzás volna beszélni, hiszen a technikai lehetőségek az emberek közötti úrt is ki tudják szélesíteni. A bűn a jelen életben kérlelhetetlen valóság és nem látjuk a módját, hogyan lehetne természetes emberi eszközökkel kiiktatni történelmünkéből.

A kinyilatkoztatás azonban tanítja, hogy a *megváltás a közösségi életet is átfogja*. Krisztusban az Isten képmása jelent meg (Zsid 1,3), de úgy, mint a természetfölötti rend hatékony jelképe. Ő tükrözi az embert benső eszményi harmoniája, Istennel fennálló kapcsolata és társas viszonyulásai szerint, sőt megmutatkozott benne a Kozmosz fölötti uralom is. Mindezt úgy hozta, mint megváltást, mint az emberiségnek szánt kegyelmi ajándékot. Amit ő fölvelt magába, az részesül a megváltásban. Társas természetünket is beleállította az istengyermek-ség kegyelmi légkörébe. Istent úgy nyilatkoztatta ki, mint Atyát, az emberek felé pedig az a küldetése, hogy az Atya gyermekeivé tegye őket. Ami szétszóródott, azt összegyűjti, ami távol volt az Istentől, azt maga felé vonzza. Így építi ki a természetfölötti közösséget, Isten országát. Ez mint kegyelmi valóság rejtve marad, csak annyiban nyilvánul meg, amennyiben az ember hitén, reményén és szeretetén keresztül kifejezi, illetve amennyiben a vallási közösség életében kifejeződik, mint végső cél. A természetes erőket fel lehet használni jóra és rosszra, Krisztus ellenben arra a közösségre készít elő, ahol Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28).

A kegyelem közösség-alkotó erejét nem úgy kell értelmeznünk, hogy a természetes követelmények megvalósítása után valami újat ad, hanem úgy, mint a természetnek szánt előzetes adományt. A Szentírás gyakran emlegeti a szív megtérését, az ösztönös kívánságok fékezését, de feltételezi, hogy mindez már a kegyelem hatása alatt történik. A természetfölötti adományok a jelen üdvrendben egyszerre gyógyítják és fölemelik a bűn által sebzett természetet. Pál apostol a „Lélek gyümölcsei” alatt ezeket érti: szeretet, öröm, békesség, türelem, kedvesség, jóság, hűség, szelídség, önuralom (Gal 5,22). Nyilvánvaló, hogy ezek egyszerre alakítanak bennünket Istennel fennálló személyes

kapcsolatunkban és embertársi viszonylatban. De ahogy saját nevelésünkkel soha nem készülünk el, úgy a közösségi kapcsolat rendezése is feladat marad. Jézus Krisztus a szeretetre, türelemre, szolgálatkészségre azzal adta a legnagyobb biztatást, hogy saját magára vonatkoztatta mindazt, amit embertársainknak teszünk. Az ítélettel kapcsolatban is ezt a szankciót hangoztatta leginkább (Mt 25,40).

Az Újszövetség az örök életet mindig úgy emlegeti, mint közösséget: az Atya házát, Isten országát, a választottak sokaságát, a Krisztus fősege alatt egyesített léthierarchiát. Ez a végső cél azonban nem homályosítja el a természetes közösségek értelmét és sajátos feladatát. A család, a törzs, a nemzet, az állam, a gazdasági és kulturális közösségek mind a földi élet kibontakozásának a szolgálatában állanak és mindaddig szükség van rájuk, amíg tart a történelem. Az Egyház és a vallási közösségek szerepe szintén csak a földi történelem idejére szorítkozik. Az a feladatuk, hogy „szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket és fölépítsék Krisztus testét, amíg mindnyájan el nem jutunk a hitben és az Isten Fia megismerésében az egységre és meglelt emberré nem leszünk, elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,13). A természetes és a vallási közösségek tehát az élet két dimenzióját tükrözik, azért nem cserélhetők fel egymással, s egyik nem helyettesítheti a másikat. A maga rendjében mindkettő bizonyos önállóságot élvez és így kiszélesítik az ember számára a személyes tevékenység és szabadság kereteit. A hivatás, képesség, igény, érdeklődés és kezdeményezés túl változatos és gazdag ahhoz, hogy egyetlen keretben kibontakozzék. Mivel a közösségek mind az emberi természet igényeiből fakadnak, nem követelhetik maguknak a kizárólagosságot, hanem a kölcsönös segítség elve alapján kell állniuk.

A *történetiség* a társas életformára is rányomja bélyegét. Jól szemlélhető ez még az olyan alapvető közösségben is, mint a család. Mindig be van állítva egy szélesebb körű közösségbe és a funkciók elhatárolása nem könnyű. Primitív fokon a család alig önálló sejtje az úgynevezett patriárkális nagy-családnak. Később a törzsen belül már több önállóságot kap. A mai társadalom főleg a család gazdasági és kulturális zártságát szüntette meg. Hasonló módosulást látunk népek, illetőleg az államok életében. Az önálló törzs, majd a város-állam a maga módján ugyanazt a célt szolgálta, mint a modern állam.

Bizonyos fejlődési fokon már szükség van állami keretre, ahol a jogrend, a tekintély, a végrehajtó hatalom, a gazdasági és kulturális eszközök létrehozása szolgálja a közjót és a biztonságot. Az állam több, mint az alattvalók összessége, hiszen hatalma van arra, hogy a tagokat kényszerítse a közjó szolgálatára. De az is igaz, hogy az állam nem öncél, hanem alattvalóinak, mint emberi személyeknek a javáért van. Létének teológiai alapját az ember társas természetében kell megjelölnünk. Két szempont játszik döntő szerepet: az egyik az, hogy az egyén rászorul a közösség hathatós támogatására és védelmére, a másik pedig az, hogy magunkban hordozzuk a bűn lehetőségét és szükség van kényszerítő hatalomra, amely összhangba hozza a különböző érdekeket. A kényszer és büntetés csak a bűn ellen van, ilyen értelemben az állam is lehet az isteni hatalom hordozója a történelemben. Ez akkor is megvalósul, ha a hatalom hordozói nem tudatosítják magukban ezt a szerepet.

A technika ma már elyben lehetővé teszi a hatalom gyakorlását az egész földön, és antropológiai kérdéssé vált az is, lehet-e az emberiséget egy államban tömöríteni? Ha azt az állandó törekvést vesszük alapul, hogy az ember változatosságra, gazdagságra, újdonságra vágyik, akkor a jogrendnek, a kultúrának, gazdasági életnek az egységesítése leszűkítést és zárttságot jelent. Az élet dinamizmusa ilyen állapotot hosszú időn át nehezen viselne el.

AZ EMBER TEVÉKENYSÉGE

AZ EMBERT az állattól az különbözteti meg, hogy nem csupán része a természetnek, hanem cselekvő alany, aki felismeri és tudatosan alakítja a természetet. Az állat csak alkalmazkodik a környezetéhez, az ember ellenben saját elgondolását kényszeríti rá. A kinyilatkoztatás alapján úgy jelölhetjük meg az ember helyzetét, hogy két pólus között érzi magát: alatta van az anyagvilág, amely fölött uralomra van hivatva, de amit soha ki nem aknázhat, soha nem tehet egészen akarátának hordozójává. Fölötte pedig a másik pólus Isten, a mindenség ura, aki fizikai, logikai és erkölcsi törvényekkel szabályozta tevékenységét és akinek majd számot kell adnia viselkedéséről. Az ember a tapasztalati világban egyszerre megéli erejét és erőtlenségét. Gyönyörködik teljesítményeiben, de eredményei végesek, eszközei kimerültek. Az elődök vívmányain tovább épít, felméri a haladás fokát, de tudomásul kell vennie, hogy terveinek csak töredékét valósíthatja meg. Az ember tevékenységét a tudatosság, a szellem hatja át s ezt a személyes megnyilatkozást nevezzük *munkának*. A munkában az ember önmagát fejezi ki, nem mint természet, hanem mint személy. Az állatnak is van bizonyos ténykedése, de csak természetével fordul környezete felé, nem egyéni terveivel. Az állatot önfenntartó, fajfenntartó vagy játékos ösztöne vezeti. Az ember munkáját ellenben megelőzi a tervezés, az elgondolás és a megvalósítandó cél.

A kinyilatkoztatás a munkát Isten akarátának mondja anélkül azonban, hogy elméleti magyarázatot adna róla. Az embert egy „kertbe” helyezi, amit művelnie kell és az a hivatása, hogy hajtsa

uralma alá a földet. A bűn azonban megzavarja a közte és a természet között fennálló kapcsolatot. Azóta a munka nemcsak örömet, hanem sikertelenséget és verítéket is jelent. „A föld tövist és gazt terem számára” (1Móz 3,18).

A Szentírás itt sem ad rendszeres tanítást. Az ember és a természet viszonyát legtöbbször korának konkrét kulturális, politikai és erkölcsi vonatkozásaiban nézi. Sokszor hivatkozik arra, hogy ezt a viszonyt a bűn és szenvedés jellemzi. A természet Isten büntető hatalmát is hordozza és az embernek van alkalmja panaszkodni a csapás, sikertelenség, betegség és halál miatt. A megváltás reménye ennek ellenére nem csökken, sőt Izajás leírásában a végső állapot azonos a természet fölött való végleges uralommal. A földi élet fáradozásaival szemben a túlvilág a nyugalomnak, sőt Isten nyugalmanak a helye (Zsid 4,10; Jel 14,13). A hetedik nap nyugalma erre emlékeztet és egyben figyelmezteti az embert, hogy a földi kötöttségen túl Istennel fennálló kapcsolatára is gondoljon. Ez az értelme az aratási ünnepnek és a szüret utáni hálaadásnak is. Az Újszövetség csak általánosságban beszél arról, hogy a munka Isten dicsőítése. Krisztus a maga tevékenységét az Atya gondviselő munkájával hasonlítja össze (Jn 5,17), Szent Pál pedig kívánja, hogy a mindennapi élet tetteit is Isten dicsőségére végezzük.

A középkori teológia is inkább csak a munka terhes oldalát látta (labor=inogni a teher alatt). Szent Tamás annyit mond róla, hogy szükséges az élet fenntartásához, orvosság a tétlenség ellen, alkalmat ad az önmegtagadásra és lehetőséget a jótékonyagra (I—II, qu 187,a.3). Ma a szociológiában és a teológiában a munkát inkább a létrehozott eredmény alapján értékeljük (opus). A munka révén a szellemet beépítjük az anyagba s ezáltal új ismeret, új hatalom birtokába jutunk. Az anyagnak megvan a saját törvénye, mégis alakítható. A munkával átalakított természet új jelentést kap, mint ahogy a hangszerből kicsalt levegőrezgés dallammá válik, vagy ahogy a kimondott szó értelmes beszéd lesz.

Az alkotásban az ember megéli a Teremtőhöz való hasonlóságát, de elbizakodottá is válhat s akkor mindent magától vár vagy esztelen vállalkozásba fog (Bábeli torony). A történelmi fejlődés igazolja, hogy a munka mennyire *visszahat az emberre* és mennyire hozzájárul a társadalom alakulásához. Kezdeti fokon az ember csak táplálékot és ruhát szerez be, de már itt is benne van a családjáért vállalt felelősség. A munkaközösség új kapcsolatokat teremt, alkamat nyújt a szervezésre, kezdeményezésre, megbízhatóságra, találékonyságra és kifejleszti az érvényesülés szellemét. Egyéni szempontból ügyesebbé, kitartóbbá, leleményesebbé tesz, közösségi szempontból pedig megtanít arra, hogy egymás tudását és erőit elismerjük. A munkán keresztül kifejezésre jut a világ dinamikus jellege. Az anyag képes arra, hogy befogadja az ember szellemi elgondolásait és azt maradóan hordozza. Így az ember nemcsak szolgálatába állítja azt, hanem magasabbra is emeli. A modern kor valóban azzal változtatta meg a föld arculatát, hogy az érintetlen természet helyére a technika világát állította.

A *technika* különleges módon megmutatja a szellem beépítését az anyagba. Fő jellegzetessége az, hogy az ember az általa gyártott eszközökkel dolgozik, az eszközök egyre tökéletesednek s így a teljesítmény sokszorozódik. A termelési eszközök egészen különleges jelentőséget kapnak. Aki ezeket előállítja, birtokolja vagy alkalmazza, a gazdagság és hatalom birtokába juthat és ezáltal emberek fölött is uralkodhat. De az eszközök bizonyos mértékig önállósulnak. Előállításukhoz és folytonos tökéletesítésükhöz tőkére, kutató intézetekre van szükség. Előre ki kell számítani, hogy érdemes-e egyáltalán beszerezni őket. Egy modern technikai üzem már maga meghatározza a termelés legalacsonyabb fokát. Csak akkor gazdaságos, ha termékeit megfelelő mennyiségben el tudja adni. A kínálat és a verseny arra ösztönzi, hogy a termelési költséget csökkentse és termékeinek minőségét javítsa. A technika egy bizonyos fokon elérkezhet arra a pontra, hogy szinte öncélúvá válik és az embert a gépek függvényévé teszi. A modern gazdasági élet a technikán keresztül a legkülönbélebb foglalkozási ágakat kapcsolja egybe. Egyik a másiknak nyújt munkaalkalmat, de a kölcsönös függés veszélye is előállhat. A technika áldásának kell tartanunk azt, hogy az élet lehetőségei kibővültek, nagyobb

a kényelem, több tudásra tehetünk szert. Ahol azonban a technika fejlődésével nem tart lépést a társadalmi és erkölcsi fejlődés, ott jelentkezik a „technika démonja”. A veszély nem magában a gégesítésben van, hanem abban, hogy az ember visszaél a lehetőségekkel. Ennek a démonizmusnak a legfeltűnőbb jelensége a fejlett és elmaradott népek közötti különbség. A nemrég önállósult és primitív életmódból jövő nemzetek maguktól képtelenek arra, hogy a modern technika vívmányaival emeljék életük színvonalát, viszont a szerencsebb népek már az automatizálás korában élnek és technikájukat egyre jobban tökéletesíthetik. A különbség magával hozza a gazdasági függést, ami előbb-utóbb az elégedetlenségnek, gyűlöletnek és politikai bonyadalmaknak melegágya lesz. A kereszténységnek nemcsak az egyes emberek viszonylatában kell hirdetnie a felelősséget és szerepet, hanem a népek közötti kapcsolatban is.

Beszélhetünk-e *egyetemes haladásról* az emberiségben? A kérdést elsősorban a kultúrfilozófusok vetik fel. Mi itt a haladást is teológiai szemszögből nézzük. Kétségtelen, hogy korunkban a technika eszközei révén az általános műveltség nagy mértékben emelkedett. Egyes népek szinte átmenet nélkül léptek át a kőkorszakból a modern életbe. Mégsem lehetünk fenntartás nélküli optimisták. Az erkölcsi felelősség és emelkedettség lelki tényezők folyamánya, nem pedig a technikai és gazdasági lehetőségeké. Az ember visszaélhet minden értékkel és minden alkalommal. Az erkölcsi nevelést korok és egyének szerint mindig előlről kell kezdeni.

Azt mondtuk, hogy a technika tükrözi a szellem beépülését az anyagba. De a cél mindig a gyakorlati szükség, illetőleg a használhatóság. Az emberi tevékenységnek azonban van egy másik fajtája is, amit az intuíciónak, a játékos kedvnek és az érzelem irányít, ez a *művészet*. A technikánál magasabbrendű tevékenységnek mondjuk, mert az életet ünnepélyesebbé, emelkedettebbé teszi. A szellem mélységeit, igazi emberi érzéseket és sejtelmeket tár fel és tükröztet az anyagban. A földi dolgok „égi mását” keresi és ebben rokon a vallással. Ezért is jelentkezik a kettő mindig együtt a történelemben. Természetesen nem kizárólagossággal, hiszen az ember valamilyen fokon a mindennapi munkába és a technikába is beleviszi művészi érzékét. Először a

természet szépségét fogja fel és csodálja meg s ennek alapján igyekeznek a gondolat és eszme szépségét kifejezni.

A kinyilatkoztatás tanúsága szerint az ember az Isten képe. Ez nemcsak személyes létére, hanem tevékenységére is áll. A munka, az alkotás, a művészet bizonyítja, hogy az ember fokozottabb mértékben hordozza Isten dicsőségét, mint a természet. Kifelé is nyilvánítani akarja azt a gazdagságot, amit magában hordoz. Keresztény szempontból a munkát felfoghatjuk, mint kötelességteljesítést, mint Isten akaratának elfogadását, belevihetjük az engedelmességnek, dicsőítésnek és engesztelésnek a szellemét. Lehet a szeretet megnyilatkozása is, és akkor tisztítja az emberi kapcsolatokat. Belső mivolta szerint azonban a tevékenység azt jelzi, hogy az ember és a világ útban van valamilyen *jövő állapot* felé. Amikor többek akarunk lenni és többet akarunk megvalósítani, akkor igazában a megváltást keressük: a szabadulást a korlátoktól, a betegségtől, a haláltól és szeretnénk a külső világot is „emberivé” tenni. Az igyekezet sok kitartásnak, leleményességnek és hősiességnek a forrása, de egyben a bűn is kíséri, mint sötét árnyék. A bűn, a sikertelenség, a természet alapvető idegensége és az élet végessége meggyőző arról, hogy a végleges megváltás nem jöhet tőlünk, hanem csak Istentől.

AZ ISTEN KÉPE

A GENEZIS 1,26 az ember különleges kiváltságaként hangoztatja hogy Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette. A pogány kozmogóniák is kifejezik, hogy az ember több, mint bármelyik tapasztalati dolog, de eredetét többnyire panteista ízzel magyarázzák: az istenek magukból adnak valamit az ember létrejöttéhez. A Bibliában az ember Isten képe, nem ivadéka, tehát megmarad teremtményi sorban. Mint kép mégis visszatekint alkotójára és ez különbözteti meg a teremtett dolgoktól. A Szentírás a testből és lélekből álló konkrét embert teszi meg Isten képének. A hasonlóság abban áll, hogy az ember uralomra van hivatva és minden neki szolgál. A kép fogalmához az üdvtörténeti tapasztalás vezethette el a prófétákat. Az ember csak a magához hasonló emberrel tud beszélni, vele tart fenn kapcsolatot. Ha Isten szóba áll az emberrel, sőt szövetséget köt vele, akkor közte és az ember között meg kell lenni a személyi-hasonlóságnak. Ez a hasonlóság természetes lényegét határozza meg, azért a bűn után is megmarad. A Szentírás a bűnbeesés után is úgy emlegeti az embert, mint Isten képét (1Móz 5,3; 9,6).

Az Újszövetség nem sokat foglalkozik a természetes képpel, mint ahogy, a teremtről is keveset beszél. Az igazi kép Krisztus. Ő azért jött, hogy az emberekben helyreállítsa a bűnnel meghurcolt képet. Szent Pál teológiájában az 1Móz 1,26 csak prófétai bevezetése és előképe az igazi képnek, Krisztusnak, aki tökéletesen tükrözi az Istent. Az egész üdvrendnek az a célja, hogy a választottakban véglegesen kialakuljon Krisztus képe (Róm 8,29). A teljes hasonlóság a feltáma-

dásban valósul meg, amikor majd „átalakítja gyarló testünket és hasonlóná teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).

Az *egyházatyák* sokat foglalkoznak az istenképiséggel. Keleten a kép-fogalom különben is a lét magyarázatának fontos kelléke volt. Plátón elgondolása szerint a látható Kozmosz az ideák láthatatlan világának mintájára készült. Ezzel szemben a szemita gondolkodást nem érdekelte a lét magyarázata. A zsidóknál az Istenhez való hasonlóságot a törvény megtartása valósította meg. Az atyák teológiájában a következő irányokat találjuk:

Az ember ősképe a láthatatlan Logos, az Ige, aki tökéletesen tükrözi az Atyát. A képiséget az emberben elsősorban a láthatatlan lélek hordozza. A megismerőképeség tesz bennünket alkalmassá arra, hogy visszatekintsünk az igazi képre és azt szemléljük. Kifelé a hasonlóság az erények gyakorlásában valósul meg (Alexandriai Kelemen, Origenes).

Szent Ágoston magában a Szentháromságban látja az ősképet. Istenben egy a természet és három a személy. Ennek képe az ember lelke hármasságával, az értelemmel, akarattal és emlékezettel.

Tertullianus és Ireneus szerint az őskép a megtestesült Ige. Az embert az Atyának mintegy két keze, a Fiú és a Szentlélek formálja, de arra a mintára, ahogyan a Fiú emberi természetében teremtményi síkon kifejezte magát, mint az Atya képét. A mai teológusok leginkább ehhez a véleményhez nyúlnak vissza, mert ebben látják a Kol 1,16 igazolását.

Az egyházi hagyomány a kép fogalmát mindig dinamikusan értelmezte. Nem zárt adottság, hanem lehetnek fokozatai. A hasonlóság az erények és a kegyelem kibontakozásával állandóan nő és a megdicsőülésben éri el tetőfokát. A Gen 1,26 csak a kezdeti állapotról szól, s még nem is választja szét a természet és a kegyelem síkját. A középkori teológiában Ágoston véleménye uralkodik, ezért a krisztológiai szemlélet háttérbe szorul. A skolasztikusok szerint Krisztus mint kép elsősorban azt mutatja, hogy ki az Isten, nem pedig azt, hogy mi az ember. Azonban a teológiában ők kezdik élesen megkülönböztetni a természetes és természetfölötti rendet, a „képet és hasonlatosságot” is a két rend szerint értelmezik.

A kereszteny antropológia az ember lényegét és igazi méltóságát

látja az istenképiségben. Mint kép létében függ az eredetitől, de egyben utak is nyílnak belőle ősi forrásához. Az ember létének igazi értelmét az Istennel fennálló kapcsolatban találja meg és célja is csak ő lehet. Méltóságát és felelősségét az alapozza meg, hogy Isten a maga számára teremtette és lefoglalta, őt kell tükröznie. Ezt az adottságot ki kell fejleszteni, a tökéletesség fokára kell emelni. Az eszközt is megkaptuk hozzá Krisztus követésében. Ő mint tökéletes kép, mindenkinek mutatja az utat. A teológia az istenképiségre hivatkozva állítja, hogy az ember belsejéből tör elő az Isten keresésének vágya, legalább is úgy, mint a teljes igazságnak és szeretetnek a keresése. Ezzel együtt a vallás is az ember benső mivoltából folyik.

A kép által az Isten sokkal inkább *kinyilvánítja magát* az emberben, mint a többi teremtményben. Az embernek nemcsak léte, hanem kiléte, személyessége is Istenre mutat, mint ősokra. Az Isten képe nemcsak sajátosság bennünk, hanem ez alkotja személyiségünket. A magát egyéniségnek érző, erkölcsi döntésre képesített ember lehet csak beszélő és cselekvő partnere a teremtő Istennek. Személyisége miatt alkalmas arra is, hogy a természetfölötti rendnek, az isteni életnek hordozója legyen.

A testet és a lelket a kép viszonylatában sem szabad szétválasztani. Az ember úgy az Isten képe, ahogy a lélek élteti a testet. Testünk sajátosságosan emberi test. Amennyiben a lélek élteti, annyiban van kifejezése, értelmes nézése, képes cselekedni, uralkodni. Mindezek a képességek a bűnbeesés után is megmaradtak, csak a belső harmonia borult fel. Az ösztönösség ugyan most jobban kifejezi a földhözkööttséget, de az ember mégis megmaradt erkölcsi lénynek, így megváltása nem volt lehetetlen.

A kinyilatkoztatás tanítja, hogy az ember a természetes lehetőségeken túl kezdettől fogva az Istennel fennálló természetfölötti kapcsolatra volt híva. Ezt elsősorban az igazolja, hogy az egész teremtés, de főleg az ember, Krisztushoz van mérve (Kol 1,16). A hivatás a Szentháromsággal való élet-kapcsolat felé mutat, azért meghaladja a teremtett szabadakarat erejét. A természetes rendben nem tudatosulhatott, csak a kegyelem győz meg róla; maga a hivatás mégis olyan alapvető és kizárólagos, hogy visszautasítása az élet értelmének elvesztését jelenti.

A kegyelem a természetes képet emeli fel új magaslatra. Jézus Krisztus megjelenéséig a kép igazi értelme, az istengyermekségben megvalósult hasonlóság, rejtve volt. Az ő életében és megdicsőülésében teljes valóságában megnyilatkozott. Róla lehet és kell leolvasni, hogy mivé válhat az ember és mennyiben tükrözheti Isten dicsőségét.

AZ ÜDVTÖRTÉNET KEZDETE

AZ ÓSZÖVETSÉGI nép Ábrahámától kezdve hivatkozhatott arra, hogy megtapasztalta az Istennel fennálló szövetséget. Tanítást kap, saját történetében átéli a gondviselést és hordozza a kegyelmileg telített jövő ígérését. A Szentírás azonban arról tanúskodik, hogy az Ábrahámmal kötött szövetség sem teljesen új. Már annak is volt előzménye az emberi történelem kezdetén. A prófétai igehirdetés saját korából tekintett vissza a kezdetre és az első emberpár történetében megrajzolta az üdvtörténet kezdetét. Nem az első ember életét és körülményeit akarja leírni, hanem vallási igazságot fejez ki képekben. A szenvedés, halál és a bűn ellentétben áll azzal az ismerettel, amit a hívő nép a szövetségben Istentől nyert. Ő saját jószágából kiindulva mindent jónak teremtett és az embernek igazi életet, boldogságot ígért. Meg is adta hozzá a lehetőséget. A paradicsomi állapot azt szimbolizálja, hogy Isten akarata szerint tökéletes lét felel meg az embernek. Ezt a tökéletes létet azonban a prófétai igehirdetés csak úgy tudja érzékeltetni, hogy az öntözött kertben saját életformáját írja le, de kihagy belőle minden negatívumot: a bűnt, a szenvedést, a halált és a természet ártalmát. Így vált a kert az Istennel fennálló bensőséges kapcsolatnak és tőle kapott áldásnak a képévé.

Az Ószövetség későbbi könyvei nem sokszor nyúlnak vissza a paradicsomi állapothoz. Színeit főleg Izajás használja fel a megváltás teljességének megrajzolásánál. Az Újszövetség is úgy tekint vissza az első ember történetére, mint az üdvtörténet kezdetére, ami Krisztusban nyerte el teljességét. Az Ádámra való utalások Krisztus misztéri-

umát világítják meg, viszont Krisztus kegyelmi nagysága megmutatja, milyen érték volt a kezdeti természetfölötti adomány. Mivel a kezdeti szövetség adományai elvesztek és az emberiség az ősszülektől már a bűnnel terhelt állapotot örökölte, azért Ádám többnyire úgy szerepel, mint a bukott emberiség feje, aki a bűnt képviseli, míg vele szemben Krisztus a megváltást és az életet hozza. Szent Pál úgy jellemzi Krisztus művét, mint egy már meglevő rend visszaállítását, mint kiengesztelődést és mint az ellenségeskedés megszüntetését. Amit Ádám engedetlensége elveszített, azt Krisztus engedelmissége sokszorosán visszaszerezte (Róm 5,12–21). A Róm 7,9-ben az apostol szintén arra hivatkozik, hogy az ember valamikor törvény nélkül élt, tehát kegyelmben. De amikor jött a törvény, felébredt benne a vágy és az szülte a bűnt. Ádám tehát a bűnbeesés előtt birtokolta azt a kegyelmet, ami most a megváltás gyümölcse. De amennyivel Krisztus több az első embernél, annival magasztosabb a mostani kegyelmi rend, mint volt a kezdeti szövetségé.

Milyen volt az *ősi kegyelmi állapot*, amelyet az üdvtörténet kezdetének tekinthetünk? Az egyházi tanítóhivatal a pelágiánusokkal, a 16. századi hitújítókkal és a janzenistákkal szemben elsősorban az áteredő bűnről nyilatkozott, az ősi állapotot csak érintette. A Trentói zsinat állítja, hogy az első ember engedetlenségével elvesztette azt a „szentséget és igazságot, amellyel rendelkezett (DS 1511, 1512), bűnének következménye lett a halál és a bűnös hajlam, de szabad-akarátát nem vesztette el, mégha az meg is gyengült” (DS 1521). A zsinat nem mondja, hogy Isten már a teremtésben megadta az embernek a kegyelmi állapotot, hanem csak azt, hogy a bűn elkövetése előtt birtokolta. A teológusok azonban úgy vélekednek, hogy a kegyelem valóban az emberi lét elején jelen volt, mint ingyenes ajándék és mint a természetfölötti jövő eszköze és záloga. Az Egyház azonban nyomatékozza, hogy ez a kegyelmi állapot *nem tartozott az ember természetéhez*, ezért az elvesztése nem hozta magával az emberi természet belső megrongálását. Az első ember tehát nemcsak ígéretet kapott a természetfölötti célra, hanem valóságban birtokolta a kegyelmi rendet, mégpedig úgy, mint az egész emberiségnek szánt ajándékot. Jelentette számára az Istennel fennálló barátságot, amit a hitben, reményben és szeretetben gyakorolt, tehát erkölcsi döntése nem egy

felkínált értéknek és célnak visszautasítása volt, hanem annak a személyes kapcsolatnak a visszautasítása, amiben már benne élt. Isten azonban a bűn után sem vonta vissza tervét, hogy a természetfölötti cél legyen az élet megoldása, azért a következőkben legfőljebb annak visszaszerzéséről lehetett szó, nem újjal való helyettesítéséről.

A teológusok fel szokták vetni az elméleti kérdést, hogy vajon az ősszülők kiváltsága *Krisztus kegyelme* volt-e vagy a megváltás rendjét megelőző isteni kegyelem. Ha Krisztus eljövetelét úgy fogjuk fel, hogy csak a bűn orvoslására jött, akkor beszélhetünk tőle független isteni kegyelemről. Ha azonban figyelembe vesszük a Kol 1,16 állítását, hogy az Atya a világot Krisztusért teremtette és mindent feléje akart irányítani, mint elsőszülött felé, akkor azt kell mondanunk, hogy a teremtett világ számára a kegyelem egyáltalán a megtestesült Ige, akiben az Atya személyesen a világ felé fordult. Ha Ádám állapota független lett volna Krisztustól, akkor ő nem a „sajátjába” jött volna. Az üdvtörténet beteljesülése is az lesz, hogy Krisztus fősege alatt kialakul az ég és a föld kegyelmi rendje (Ef 1,10). Ott nyilvánvaló lesz, hogy mindenki az ő teljességéből merített. Természetesen a kegyelem forrásának nem szabad a keresztdozatot elkülönítve tekinteni, hanem magát Krisztust, ahogy tükrözte és megdicsőítette az Atyát.

* * *

Az üdvtörténet kezdete elindulás volt, nem valami felülmúlhatatlan csúcspont. Ami később történik, az nemcsak visszahozza a kezdeti állapotot, hanem tökéletességre emeli. Krisztus a végső dicsőséget hozza, nem a paradicsomi kiváltságot. Éppen azért az első ember kegyelmi állapotába nem szabad minden lehető tökéletességet belemagyaráznunk. Igazi gyengesége az volt, hogy el lehetett veszíteni. Isten az értelmét használni tudó teremtményt nem üdvözíti közreműködése nélkül. A szövetség gondolata az egyénre is érvényes. Partnerré kell válnia Isten országának munkálásában. Az ember a paradicsomban is úton volt a végső cél felé. Kegyelmeinek sajátságairól különben keveset tudunk. Az mindenesetre még nem volt

gyógyító hatású, hiszen az első embert az eredeti épség és belső harmonia jellemezte.

A keresztény tanítás hagyományos tétele az, hogy az első ember a kegyelemmel együtt megkapta a haláltól való mentesség adományát és természetének benső épségét, vagyis nem küzdött a rosszra való hajlammal, amit mi szüntelen megtapasztalunk. A teológia nem természetfölötti, hanem csak *rendkívüli adománynak* nevezi ezt a kettőt, mivel az embert saját emberségének keretén belül tökéletesíti, nem a kegyelmi rendben. A halál természetes velejárója a testi létezőnek, de a szellemi öntudat a megmaradást követeli és maga a lélek halhatatlan. A haláltól való mentesség tehát beleesik az ember igényeinek vonalába. Hasonlóképpen a rendetlen hajlamoktól való mentesség is. Bár a test-lélek emberben az ösztönök jelenléte és biológiai beállítottsága természetes adottság, de az eszményi állapot mégis az volna, hogy legyenek alárendelve a személyes döntésnek. Az első ember ilyen formában kapta meg a belső épség adományát. Annyira birtokolta magát, hogy képességeit egészen bele tudta vonni elhatárolósaiba és tetteibe. Ez volt az igazi személyes szabadság.

Az 1Móz 2,25 azzal mutat rá a belső harmoniára, hogy az ősszülők nem szegyenkeztek, vagyis nem jelentkezett olyan ösztönös vágy, ami nem állt volna akaratuk uralma alatt, s amit el kellett volna rejteniük. Az ismeret és az akarás náluk is az érzékeléssel kezdődött, az ösztön is jelentkezett, de azonnal be tudták állítani a személyes döntés irányába. Ha a jóra határozták el magukat, abba vitték bele egész egyéniségüket. De ez a lehetőség fennállt a bűnnel kapcsolatban is. A belső épség tehát önmagában nem volt a bűn ellenszere. A bűn kerülésére őket is csak az a szeretet ösztönözte, amely a kegyelemből folyt. Benső harmoniájuk inkább arra képesítette őket, hogy teljes összetettséggel tudjanak jók vagy rosszak lenni. A kegyelem és a szeretet azonban eleve a jó irányába fordította őket.

Pál apostol tanításában a rendetlen vágyakozás szorosan összefügg a bűnnel, sőt azt magát is bűnnek nevezi (Róm 6—7 fej). A Tridenti zsinat szerint ez a rendetlen hajlam (concupiscentia) azért nevezhető bűnnek, mert az eredeti bűn miatt van bennünk és a bűnre vezet bennünket. A kívánságok felébrednek és nem tudunk felettük kellő-

képpen uralkodni. Ezért Szent Pál szerint az isteni törvényt így lehet összefoglalni: Ne kívánd meg (Róm 7,7).

A haláltól való mentesség adománya is magyarázatra szorul. Már fentebb említettük, hogy a testi lényeknél a halál a természet velejárója. A Szentírás azonban következetesen úgy emlegeti, mint a bűn büntetését és következményét (1Móz 2,17; 3,19; Bölcs 2,14; Róm 5,12). Így beszél róla a Trentói zsinat is (DS 1511). De főleg az Ószövetség nem abban látja igazi szomorúságát, hogy véget vet a földi életnek, hanem hogy kizárja az embert az Istennel fennálló eleven vallási kapcsolatból (Iz 38,18; Zsolt 88,6). A halál ott inkább vallási valóság, amely mögött eltörpül a testi élet megszűnésének gondolata. Viszont a Szentírásban az élet sem a testi életet jelenti csupán, hanem az erények jutalmát, Isten barátságát, az ő áldásainak várását, a közösség javainak hordozását. Amikor a Bölcs 2,23 megállapítja, hogy „a halál a sátán irigysége miatt jött a világba”, első-sorban az Istentől való eltávolodásra gondol. Csak azoknak a sorsa ilyen, akik a kísértőre hallgatnak, „az igazak az Úr kezében vannak”.

A szövetség teológiájában az élet és a halál központi fogalmak. A törvény döntést követel: „Íme, ma eléd tárom az életet és üdvösséget, a halált és a romlást. Ha Uradnak, Istenednek a törvényére hallgatsz... akkor életben maradsz” (Dt 30,15). Az élet teljes értelemben az Isten életében való részesedésre utal, a halál pedig ennek elvesztésére, az örök halálra. A Róm 5,12-ben sem merül ki a halál fogalma a testi élet elvesztésében. Ha tehát a Szentírás a halált a bűn következményének mondja, egyúttal az isteni élet elvesztését is érti alatta. A testi halál igazában ennek a képe.

Az első ember kiváltságát, a haláltól való mentességet ebbe a keretbe kell beleállítani. A földi élet nála is véget ért volna és szükség lett volna valamilyen átalakulásra, amit most a feltámadásban kapunk meg, hiszen „a test és a vér nem örökölheti Isten országát” (1Kor 15,50). Csakhogy az az elváltozás és átalakulás nem lett volna a bizonytalanságnak, homálynak és az ítélettől való félelemnek a kifejezése. A földből alkotott, tehát természete szerint halandó ember ígéretet kapott az örök életre, amely magába foglalta volna a test megdicsőülését, mint engedelmességének gyümölcsét. Az ígéret

kegyelmi valóság volt és az életfelfogást éppúgy áthatotta, mint a végleges hazatérés gondolatát.

A teológusok alkalomadtán beszélnek a szenvedéstől való menteségről és a tudás adományáról is. A természet azonban a bűn után sem változott meg, tehát nem valószínű, hogy Isten az első embernél a csodák sorozatával gátolta meg a szenvedést. A küzdelem ott is hozzátartozott az érdemszerzéshez. Ami a tudás adományát illeti, biztos, hogy kapott kinyilatkoztatást természetfölötti céljáról és feladatairól, de ennek fokát nem ismerjük. Természetes ismereteit illetően pedig elég volt annyi megvilágosítás, amennyivel elindíthatta a tapogatózó emberi történelmet.

Amennyiben a Genézis első fejezeteit átiológiai módszerrel értelmezzük, tudomásul kell vennünk, hogy a képek csak az üdvtörténet *kegyelmi tartalmára* vonatkoznak. A paradicsom az ember kegyelmi hivatásának képe, ezért a kertet nem tekinthetjük történeti valóságnak. Éppúgy semmit sem tudunk az első ember testi megjelenéséről, életmódjáról vagy tartózkodásának földrajzi helyéről. Arról sem mondhatunk semmit, hogy meddig tartott az úgynevezett paradicsomi állapot vagyis az a kegyelmi időszak, amely megelőzte a bűnbeesést. A bűnt felfoghatjuk úgy is, hogy az volt az ember első tudatos tette. Szembefordult Isten tekintélyével, visszautasította a felajánlott kegyelmi rendet és saját erejéből akart nagyvá lenni. Így az eredeti ártatlanság igazában nem volt történeti állapot, hanem megmaradt lehetőségnek. Már Szent Tamás is elfogadta ezt a magyarázatot (II,II q 89,a6).

Még kevésbé tudunk választ adni arra a kérdésre, hogy mióta van ember a földön. Az üdvtörténeti előadást ez a kérdés nem érdekelte. A Szentírás elbeszélése a régi ember horizontjához igazodik. Ábrahám családfáját visszavezeti ugyan Ádámg, de ennek szimbolikus jellegét könnyű átlátni. Tíz nemzetséget kapunk Ábrahámtól Noéig és újabb tizet Noétól Ádámg. A határozott szám részben az emlékezetet segítette, részben arra mutatott rá, hogy Isten kitűzte mindennek az idejét és cél felé vezeti az emberiséget. A neveket vehették Ábrahám őseitől, hiszen a családfák felsorolása szokásban volt, de az visszafelé elvész az ősidők ködében. Ha ma a természettudomány több száz ezer esztendőtt vesz fel, a teológiának ez ellen semmi nehézsége nincs.

Az ősatyák feltűnő hosszú életkora is csak irodalmi kellék. Egyszerűen az időbeli távlatot akarja jelölni. Ezt abból is láthatjuk, hogy a vízözön előttieknek, vagyis a régebbieknek az életkora átlag magasabb, mint a későbbieké.

Az üdvtörténet tehát határozott kegyelmi kiáradással kezdődött, az ember azonban a maga módján felelt rá s ezzel elindult az a történelem, amely hivatva volt felszínre hozni az emberben szunnyadó jó és rossz képességeket, de egyben alkalmat adott Istennek is, hogy az atya türelmével és irgalmával nyilatkoztassa ki magát.

A BŰN AZ EMBER ÉLETÉBEN

A TEOLÓGIAI könyvek a szentírási teremtéstörténet alapján majdnem kizárólag csak az első ember bűnéről tárgyaltak és azzal világították meg az áteredő bűn dogmáját. A prófétai igehirdetés azonban éppen az ellenkező módszert alkalmazta. A kinyilatkoztatás fényében, illetőleg a szövetség keretében megtapasztalta a bűnt, vele együtt Isten igazságosságát, irgalmát, büntető és megbocsátó hatalmát s azután kereste a jelenség magyarázatát. Isten nem teremthette bűnösnek az embert, annak valahonnan el kellett indulnia s kiindulása csak a teremtmény lehetett.

Az Ószövetségben a bűn a törvény elleni vétiséget jelenti (a héber *hata* és a görög *hamartao* = hibázni, valaki ellen vétkezni), de a törvény a szövetség kifejezője, tehát a bűn egyúttal a szövetség megszegése. Csúcspontját a bálványimádásban éri el, mert azzal az ember teljesen elfordul Istentől. Benne van a kihívás, a megvetés és az engedtlenség, ezért büntetést érdemel. Az Újszövetség a bűn súlyosságát azzal jelzi, hogy kizár Isten országából. Különösen elmondható ez a „Szentlélek elleni bűnről”, amellyel az ember Isten személyes közledését utasítja vissza, mint azok, akik Krisztus világos bizonyítékait ördögi mesterkedésnek mondták.

Mivel Isten a Teremtő, azért a bűn a teremtet rendet is megzavarja. A teológia ezt a meghatározást használja: a bűn elfordulás Istentől és a teremtet értékhez való jogosulatlan ragaszkodás. Mivel azonban a természetfölötti rend megvalósításával a kegyelem, mint Isten szere-

tetének megnyilatkozása, mindenütt jelen van, a bűn egyúttal a szeretet visszautasítása is. Önmagában a bűn irányulhat a természetes rend ellen, mint pl. az embertárs jogának vagy életének sérelme, de amennyiben az ember Isten képe és az egész természetes rend fel van véve a természetfölötti rendbe, annyiban az ilyen bűnök is Isten akaratának megsértését jelentik. Mivel pedig Istennel fennálló kapcsolattunkat a hitben, reményben és szeretetben fejezzük ki, a bűn magába foglalja ezeknek az erényeknek a megtagadását is, különösképpen a szeretetét. A Szentírás mély pszichológiával dolgozik, mikor az első bűn gyökeréről a kevélységet, a függetlenítési vágyat jelöli meg: olyanná válni, mint Isten. A bűnben az ember mindig az autonómiáját hangsúlyozza, kivonja magát a Teremtő uralma alól és visszautasítja az örök célt, amit az erkölcsi rend szolgálatával kell kiérdemelnie. A túlzott autonómia értelmetlennek tekinti az ösztönök állandó ellenőrzését, azért elsősorban az ilyen kívánságoktól eredő bűnök szaporodnak (Róm 1,26–31). A mai szekularizált gondolkodásmód keveset emlegeti az Isten iránti kötelességeket, de az embertárs elleni vétséget bűnnek érzi. A lelkiismeret itt mozdul meg leghamarabb, azért Krisztus méltán emelte ki ezeket a bűnöket az ítéletről szóló beszédében.

Mivel az ember előtt csak a természetfölötti cél lebeg, azért Isten a természetes erkölcsi rend tiszteletben tartását is megtette az üdvrend próbakövének. Aki felelősségének tudatában visszautasítja emberi kötelességét, az a mindenség Urát utasítja vissza, mivel ő a lelkiismeret szavát tette meg hírnökének. Mivel pedig Isten Krisztusban fordult a világ felé és benne készített üdvösséget, azért a bűn az őbenne fennálló üdvrenddel is szembehelyezkedik. Így érthető, hogy az Atya őt tette meg a mindenség bírójának (Jn 5,22).

A bűn mint szabadakaratú állásfoglalás, mindig *személyes tett*. Ahol hiányzik a megfontoltság és a szabad döntés, ott nem beszélhetünk bűnről. Az Ószövetségben az elméleti fogalmak, a lelkiismeret és a felelősség még nem szerepelnek. De a próféták hangoztatják, hogy Isten a szívet nézi, vagyis a személyes tudatot. Krisztus is ezt a beszédmódot használja, amikor úgy fejezi ki magát, hogy az szennyezi be az embert, ami belülről, a szívből jön (Mk 7,23). Testi-lelki

kettősségünk miatt jogosult a belső és külső bűn megkülönböztetése. A külső tett a belső döntést hajtja végre, viszont a belső bűn ott is meglehet, ahol az ember képmutatással álcázza igazi ártó szándékát.

* * *

Mind a kinyilatkoztatás, mind az egyházi hagyomány feltételezi, hogy a bűnök *nem egyformán súlyosak*. A Szentírás egyes bűnökről megállapítja, hogy azok kizárnak a szövetségből, az Isten országából, Isten ítéletét vonják magukra. Szent János (I,5.16) megkülönbözteti azokat a bűnöket, amelyek „halált okoznak” vagyis a kegyelmi élet elvesztését jelentik és azokat, amelyek nem járnak ezzel a következménnyel. Krisztus is ilyen enyhébb bűnökre gondolt, amikor a Mi-
atyánkba beleszótt a bocsánatért való fohászt. Jak 3,2 szerint „naponta többször vétkezünk”. Kétségtelen, hogy ő is a bocsánatos bűnökre gondolt.

Az egyházi hagyomány a súlyos bűnök megbocsátásához szükségesnek tartotta a bűnbánat szentségét, a bocsánatos bűnök kiengesztelhetők bánattal, jócselekedettel, imádsággal. Az ősegyházban leg-súlyosabbnak ítélték a hittagadást, a gyilkosságot és a házasságtörést. Ezek alól többnyire csak egyszer adtak feloldozást. De vezeklést róttak ki azokra a bűnökre, amelyek a Szentírás úgynevezett bűn-listáin szerepelnek, pl 1Kor 6,9. A hagyomány mindig lényeges különbséget látott a súlyos bűn és a bocsánatos bűn között. De egy-
úttal azt is vallotta, hogy a megigazultak, akik a kegyelem állapotában élnek, őszintén és nemcsak alázatból mondják, hogy „bocsásd meg vétkeinket” (DS 230). Vagyis a bocsánatos bűn is megzavarja az Istennel fennálló kapcsolatot. A skolasztikus teológia azt az elméleti különbséget állította fel, hogy súlyos bűn a végső cél elvetése, a bocsánatos bűn pedig a célhoz vezető eszközök helytelen kezelése. Lélektani vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy a bocsánatos bűnnel az ember nem magát az erkölcsi rendet helyezi hatályon kívül, hanem csak engedményt tesz ösztönös vágyainak.

Amikor a súlyos bünt azzal jellemezzük, hogy az ember az örök céltól fordul el, nem tartjuk szükségesnek, hogy valakinek előzetesen

világos fogalma legyen az örök célról. Még azt sem, hogy meglegyen benne a tisztult istenfogalom. Elég, ha olyan értékeket tipor el, amelyek egész emberségét érintik és amelyeket a lelkiismeret szava véd. A döntő a *szándék*, az erkölcsi beállítottság. Csak azt az elhatározást, szót, tettet, vagy mulasztást mondjuk bűnnek, amely tudatosan a kötelező erkölcsi rend ellen irányul. Halálos bűn csak személyes döntésből születhet, a bocsánatos bűnben túlteng a természet, az ösztönös elhamarkodottság, a hiányos megítélés. A halálos bűn állapotának végső foka a megátalkodottság, a megmerevedés a rosszban. Valójában csak a halálban lehetséges, hiszen az embert egyébként az állhatatlanság jellemzi, sem a jóban, sem a rosszban nem tud kitartani.

A bűn megítélésénél a *tárgy súlyossága* is latba esik, hiszen a tárgyi rendben pl. más valakinek a szidalmazása és más az életének a veszélyeztetése. De csak akkor beszélhetünk valóban halálos bűnről, ha valaki tudatában van a tárgy súlyosságának és az belejátszik elhatározásába és szándékába. Kétségtelenül más lesz a lelkület ott, ahol valaki illetéktelenül megzavarja mások kedélyállapotát vagy ahol feldúlja családi életét.

A *bűn gyökere* teremtményi elégtelenségünk. Anyagilag és szellemileg többre vágyunk, mint amik vagyunk és könnyen túltesszük magunkat az erkölcsi rend követelményein. Személyes autonómiánkat nem tartjuk egyensúlyban teremtményi függésünkkel. Az Egyház főleg az ösztönök rendezetlensége miatt tanítja, hogy külön kegyelmi kiváltság nélkül senki sem lehet mentes a bocsánatos bűnöktől. Ezt a kiváltságot egyedül Szűz Máriának tulajdonítjuk (DS 1573).

A bűnt gyakran mondjuk Isten megsértésének. Világfelettsége miatt igazi sérelem nem eshet rajta. De személyes párbeszédet kezdett az emberrel és a bűn ezt a kapcsolatot tagadja meg. A Szentírás beszél Isten haragjáról, féltékenységéről, bánatáról. A kifejezések nem belső változást jelentenek nála, hanem a szövetségben megnyilvánuló tetteit tükrözik. A megtestesülés mutatja, hogy Isten mennyire komolyan vette a velünk való kapcsolatot. A Zsid 10,29 ebben a gondolatkörben mondja, hogy aki tudatosan elpártol a hittől, „az lábbal tiporja az Isten Fiát, semmibe veszi a szövetség vérért, amely megszentelte, és kigúnyolja a kegyelem Lelkét”.

A bűn mindig emberi tett, de hogyan egyeztethető össze Isten egyetemes jelenlétével és hatalmával, ami nélkül semmi sem történhet? Végtelen szentsége miatt csak megengedi a bűnt, de ő maga nem lehet oka. Viszont az is igaz, hogy mint a lét egyetemes oka, benne van minden tettben. Ezért a Szentírás őmellette a másodlagos okot, az emberi akaratot néha nem is említi, pl. Róm 9,18-ban: Megkeményíti azt, akit akar. Hasonló értelemben kérjük a Miatyánkban, hogy ne vigyen bennünket a kísértétsbe. A teológia főleg a tomista-molinista vitában igyekezett megoldás keresni Isten abszolút uralmának és a szabadakarat szembefordulásának magyarázására, de a titkot nem tudjuk feltárni. A bűn lehetősége abban a szabadságban van, amivel Isten a személyes teremtményt megajándékozta.

A BŰN KÖVETKEZMÉNYEI

A KINYILATKOZTATÁS pedagógiai célzatát kell meglátnunk abban, hogy az üdvtörténet a bűnt és a büntetést minduntalan összekapcsolja. Különösen megfigyelhető ez az Ószövetségben. A nép hitetlensége miatt jön az ellenség, pusztulás, halál. A történeti események Isten ítélő hatalmát hordozzák. De a büntetés ezen a világon nem teljes, a szenvedés és a halál nem az utolsó szó. A Szentírás ugyanolyan erővel beszél Isten irgalmáról és szeretetéről is. Már az első ember esetében rámutat arra, hogy Isten időt enged a bűnbánatra. A büntetés legtöbbször a bűn természetes következménye: a lelki ismeret nyugtalanságával (1Móz 4,11 kk; Iz 48,22) vagy az ösztön és szenvedély tobzódásával (Bölcs 14,12; Róm 1,24–26). Az ítélet csak azt hagyja jóvá, ami a bűnben már megvalósult: az ember kivonta magát az isteni szeretet éltető, és boldogító hatása alól. Ilyen kifejezések mutatják, hogy a büntetés a halálon túl is fenyeget: meghaltok bűnötökben (Jn 8,24), bűnötök megmarad (Jn 9,41).

A bűn azért eshet egybe büntetésével, mert lényege a belső, személyes állásfoglalás. Az embert azzá teszi, amit bűnével elkövet. Maga a személy bonyolódik bele a teremtmények rendetlen összefüggésébe. A bűn csak addig marad meg, amíg tart a személyes állásfoglalás. A megtérés, a bánat már magával hozza a bűnből való kiemelkedést. De a bűnös tett nem marad hatás nélkül a személyre. Az ember lélektani felépítéséből következik, hogy döntése, tettei új módozatokat hoznak létre viselkedésében. A bűnös magatartás nyoma, beidegződése megmarad. A tőlük való tisztulás mindig esedékes, még a

halál után is. A hagyományos tanítás ugyan inkább az ideigtartó büntetések visszamaradását emlegeti és ennek letöltését teszi a tisztítóhelyre, de a kérdést teológiaiilag nem mondhatjuk egészen tisztázottnak. Ha Isten elengedi az örök büntetést, miért nem engedné el az ideigtartó büntetést is már itt a földön? Az élet szenvedéseiben nem kell okvetlenül az ideigtartó büntetésekre gondolnunk. Megérthetők abból is, hogy a földi élet a küzdelem és érdemszerzés időszaka. Az erények átfogó gyakorlása csak ebben a küzdelmes életben valósulhat meg.

Magyarázatot adhatunk arra is, *mennyiben veszélyezteteti emberi létünket* a bűn, az Istentől, mint a lét értelmétől és céljától való elfordulás. Létünk személyes lét, egyéniségünk csak én-te közösségben, emberi kapcsolatokon keresztül bontakozik ki. A tapasztalat igazolja, hogy a teljességet életünk végéig sem érjük el, mindig nyitva maradunk a végtelen igazság és szeretet felé. A bűn már emberi viszonylatban is magabazárkózást, önzést jelent, tehát gátolja a lélek szabad kitérülését a szeretetben. A bűnnel együtt jár a partikularizmus, a titkolódzás, a bizalmatlanság. A halálos bűn elszakítja azt a szeretet-kapcsolatot, amit a kegyelem táplál a végtelen isteni személy iránt s egyben a kitérülés lehetőségének is útját állja. A kárhozatban ez a magabazárkózás és szeretet-nélküliség állandósul.

A bűn nem pusztán negatívum, nem a semminek a választása, hiszen az Isten akaratával való szembehelyezkedés mellett mindig benne van valamilyen földi érték követése. Az ember csak a lét síkján mozoghat és negatív irányba is csak pozitív tettekkel haladhat. De egyéniségét egyre jobban kimondhatja a tagadásban, az öncélúságban és ez a kevélység legmagasabb foka. A megátalkodás veszélye itt is fenyeget.

A hagyományos teológia az emberrel kapcsolatban inkább csak arról beszélt, hogy a bűn megsebzti természetünket. De ha arra gondolunk, hogy az üdvrend Isten szeretetén alapul, a szeretet pedig személyes kapcsolatot jelent, akkor a bűn romboló hatását erre a személyes síkra is ki kell terjesztenünk. A lelki látóhatár összeszűkül, nem nyúlunk át a transzcendens világba. Az ember megfosztja magát attól a közösségtől, amely legjobban kitölthetné személyes igényeit. A bűn tehát nem a létet mint olyat veszélyeztet, hanem a *lét teljességének megélését*. A bűnnel kapcsolatban állandó benső konfliktus kíséri az embert.

Egyrészt vágyódik a mély, személyes kitárulás és szeretet után, másrészt félti saját érdekét. Ennek a lelkiületnek filozófiai lecsapódását találjuk meg *Sartre* írásaiban. A szabadság nevében elutasít minden morált, minden kötöttséget és az emberi közösség terhét nevezi kárhózatnak. Viszont amikor tanait hirdeti a közösségben és a közönségtől visszhangot vár, ő is igazolja az alapvető igényt a szeretet és megértés után.

Amennyiben a bűn az öncélúság túltengése, elsősorban a *szeretet képességét rombolja* le. A természetes szeretetre is vonatkozik ez, nemcsak a természetfölöttire. A szeretetben az egész személy mondja ki magát, s a bűn partikularizmusa ezt akadályozza meg. Egyébként is az egyetemes emberszeretet elválaszthatatlan az Isten szeretetétől és a Teremtő előtti függéstől. A kegyelem, mint Isten szeretet-adománya, éppen ezt a kitárulást segíti bennünk, azért buzdít az Egyház a kegyelem eszközeinek felhasználására. Sőt hittételként tanítja, hogy szabadakaratunkat csak a kegyelem segítségével használhatjuk helyesen (DS 242) s a bűnt is csak annak hatása alatt kerülhetjük el (DS 225). Ennek ellenére valljuk a természet belső erejét, amit a bűn nem rontott le, ezért az ember saját élete síkján önmagától is képes jót tenni és nem mondható bűnnek minden olyan tett, amit nem a kegyelem váltott ki. Ezekkel a kijelentésekkel az Egyház a janzenista nézeteket utasította vissza (DS 1940, 2302).

Amikor a jó és rossz tettek alapjának a szabadakaratot tesszük meg, ügyelnünk kell arra, hogy a *szabadakaratot emberi mértékkel mérjük*. Rendelkezünk olyan szabadsággal, hogy általában felelősek vagyunk tetteinkért. Egyes esetekben azonban szabadságunkat köti a hangulat, figyelmetlenség, szenvedély, megszokás, félelem vagy a bizonytalanság. Állíthatjuk-e, hogy a bűn, illetőleg a bűnös élet visszahat az akarat szabadságára? Kétségtelenül nem semmisíti meg a fizikai képességet, hiszen a bűnös tett is akaratilag döntésből fakad, tehát az is végeredményben a szabadakarat gyakorlása. De a bűnös tettben mindig túlteng az ösztönösség, az önzés és így gyengül az akarat fogékonysága a magasabb értékek iránt. Gyengül a képesség arra nézve, hogy ezeknek a szempontjából ítéljük meg feladatunkat és viselkedésünket. Az ember megbarátkozik az ösztönök mértékével, ami kifejezésre jut az ilyen elvekben: szemet szemért, fogat fogért,

vagy: szeresd barátodat, gyűlöld ellenségedet. A belső harmonia csak úgy alakul ki, ha következetesek vagyunk az élet teljességét jelentő cél követésében. A bűnök hatása alatt egyre nagyobb lehet az úr a lelkiismeret szava és az ösztönös állásfoglalás között. Ezt a megosztottságot nem lehet tudatlanra venni. Magában a bűnben senki sem talál hosszú ideig örömet. A testi bűnöket követi a kiábrándulás, máskor kétségbeejtő magáraébredés következik, mint Judás vagy Othello esetében. A kiábrándulás azonban még nem azonos az üdvös megtéréssel. Ahhoz bizalom, hit és szeretet kell, amit csak a kegyelem ébreszthet fel.

Pál apostol a testi ember és a lelki ember elnevezését használja a két állapotra. Az ösztönösség túltengését azzal jelzi, hogy a testi ember testiekre vágyik (Róm 8,5). A kötöttség lehet olyan mérvű, hogy elvész Isten gyermekeinek a szabadsága, illetőleg ki sem alakul igazán. Az ember valóban a bűn szolgájává és rabjává válhat.

A VILÁG BŰNE

A MONOGENIZMUSSEL kapcsolatban már említettük, hogy a szentírási képek úgy hatnak ránk, mintha feltételeznék az emberiség biológiai összetartozását, vagyis az egy őstől való származást. De ez a kérdés nem kerül előtérbe. Ellenben annál világosabban áll előttünk az emberiség szolidaritása a bűnben és a kegyelemben. Az Ádám-Krisztus párhuzam minduntalan ezt juttatja eszünkbe: „Ha egynek bűnbeesése miatt sokan meghaltak, Isten kegyelme s egy embernek, Jézus Krisztusnak irgalmából nyert ajándék még inkább kiárad sokakra” (Róm 5,15). „Amint Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre kel” (1Kor 15,22). Ezt a közösségi szempontot sem a bűn, sem a kegyelem tárgyalásánál nem szabad elhagynunk.

Minket itt most a bűnben való szolidaritás érdekel. Nem olyan formában, mintha a bűnnek közösség-alkotó ereje volna, hiszen ennek éppen az ellenkezőjét láttuk. A bűn inkább az önzést, a széthúzást táplálja, de mivel az emberiség a kegyelmi hivatásban összetartozik, azért a kegyelem elvetésében vagyis a bűnben is megvan a közös felelőssége. Az Ószövetség első lapjairól megállapíthatjuk, hogy a bűn az ősszülők tettéből kiindulva egyre szélesebb körben terjed és átítatja az emberiséget. Kain testvérgyilkossága után Lámechnél bemutatja a vérbosszú gondolatát (1Móz 4,23). Noé idejében „Isten letekint a földre és látja, hogy mindenki a bűn útján jár” (1Móz 6,12). A Bábeli torony történetében már arról van szó, hogy az emberek összefognak Isten ellen és ki akarják sajátítani hatalmát. Érezzük,

hogy a Róm 5,12 a bűnnek erre a szétterjedésére gondol, amikor azt írja, hogy „egy ember által jött a világba a bűn”.

A közös felelősség gondolata is megtalálható a Szentírásban. Az emberek egész házanépükkel együtt nyerik el a jutalmat vagy büntetést (2Móz 20,50; 5Móz 5,9). Dávid és Salamon vagy akármelyik király bűnének következményét az egész nemzet hordozza. Krisztus is állítja, hogy kortársai hitetlenségükkel „betöltik atyáik mértékét” és az ő megölésével „rájuk száll minden ártatlanul kiontott vér, az igaz Ábel véréől Zakariás próféta véreig” (Mt 23,32–35). A bűn egyetemes elterjedése miatt a világ valamiképpen szembenáll Istennel. A Róm 1. feltárja a pogányok bűneit, a Róm 2. a zsidók törvényszegéseit, azután megállapítja, hogy mindenki vétkezett (Róm 3,9). A „világ” a Szentírás sok helyen egyszerűen az Istentől elfordult világot jelenti. A világ nem ismerte fel Krisztust (Jn 1,10), Krisztus nem nyilatkoztatja ki magát a világnak (Jn 14,19). A világ gyűlöli a tanítványokat, mert nem ismeri sem az Atyát, sem Krisztust (Jn 15,24). A világ kísértésül szolgál, mert táplálja a szemek kívánságát, a test kívánságát és az élet kevélységét (1Jn 2,16), ezért a hívő őrizze meg magát szeplőtelenül a világtól (Jn 1,27). A világ alakja elmúlik (1Kor 7,31) és ítélet alá esik (1Kor 11,21).

Ennyi utalás is elég annak érzékeltetésére, hogy a Szentírás a bűnt nemcsak úgy tekinti, mint az egyes emberek tetteit. A kísértés, a bűnös helyzet, a kegyelem hiánya, a rosszakarat mind egybekapcsolódik és ez a megváltásra szoruló világ. Krisztus azért jött, hogy „el vegye a világ bűneit” (Jn 1,29). A bűnnel kapcsolatban tehát az a benyomásunk, hogy betört az emberiségbe, szétterült, mint rohanó folyam és olyan hatalmat gyakorolt, hogy a személyes szabadság minden ereje ellenére senki sem vonhatta ki magát alóla. Úgy látszik, hogy a bűn is „fejlődik”, mint a lavina. Az általános szellemi kibontakozás növeli a felelősségtudatot és egyre több lehetőség adódik a kollektív döntésekre illetőleg arra, hogy az egyén ki legyen szolgáltatva a közösség hatásának.

Schoonenberg úgy magyarázza a világ bűnét, hogy az egy helyzetből adódó meghatározottságot ad az egyes embernek (Situert-Sein). Az ember helyzetét ugyanis nemcsak fizikai környezetéből kell magyarázni, hanem más személyekkel fennálló szellemi kapcsolatából is.

Sőt a jelen üdvrendben az isteni életnek abból a kitárulásából is, amit kegyelmi rendnek nevezünk és ami Krisztusban érte el teljességét. A személyek kölcsönhatása helyzetet, szituációt teremt. Az egyik ember szabad tettéből elindul a felhívás és a másik szabad tettel válaszolhat rá. A felhívás abban áll, hogy értékeket, szabályokat tár eléje jó vagy rossz irányba. Tettem nem közvetlenül váltja ki a visszahatást, hanem olyan helyzetbe hozza a másikat, hogy reagálnia kell. A Teremtő akaratából az emberiség egy közösséget alkot, amelynek nemcsak biológiai életformája van, mint az állatoknak. Sőt nem is csak valamilyen erkölcsi életformára rendelt közösség, hanem olyan, „amit a szeretetben a legmélyebb emberségre kell nevelni és vezetni” (Rahner). A tökéletességre való törekvés mint cél adva van személyes természetünkkel és ezt a tökéletesedést a közösségben kell elérni. Az egymásért való felelősség tehát a természetnek is követelménye. Bennünk van a felhívás és az adottság, hogy egymást az emberi cél felé irányítsuk. Ez a közvetítő szerep megmarad akkor is, ha Isten természetfölötti célt jelöl ki, sőt maga a közvetítés is új színezetet kap a kegyelmi rendben. Az üdvösség története igazolja, hogy az ember és a teremtett világ minden kegyelmi közlésben szerepet játszik. A kinyilatkoztatás ismeri a „korporatív személyiségeket”, akik Isten előtt az egész közösséget képviselik. Ábrahám „atyánk lett a hitben” (Gal 3,7), Keresztelő Jánosnak mindenki számára tanúságot kellett tennie (Jn 1,7), az Ádám-Krisztus párhuzam pedig az egyetemes közvetítést jelzi.

De akkor fordítva is áll a tétel: a kegyelem elutasításának, a bűnnek is megvan a fosztó hatása embertársakkal való viszonylatban. Olyan helyzetbe hozza őket, ahol hiányzik a kegyelem, amit éppen nekünk kellett volna közvetítenünk. Kétségtelen, hogy az első embernek különleges szerep jutott ennek a kegyelem nélküli helyzetnek a megteremtésében, de a bűnben való szolidaritás tétele alapján feltételezhetjük, hogy a *személyes bűnök növelték azt*, s így az egyes ember számára, sőt az egész emberiség számára előállt egy helyzetből adódó meghatározottság. Az Isten akaratával való szembenállás és a kegyelem visszautasítása a csúcspontját Krisztus kereszthalálában érte el, amit Guardini „második bűnbeesésnek” nevez. Tehát beszélhetünk

az üdvösség elutasításának történetéről is, nemcsak az üdvösség történetéről.

Mivel Krisztus minden kegyelem forrása, keresztfeszítésében teljesen és végérvényesen megtörtént a kegyelem visszautasítása. Ezzel tetőződött a világ bűne s a földi ember egészen magára maradt. A bűn helyzetéből adódó meghatározottság vonatkozik a gyermekekre is, hiszen ők is annak az emberiségnek a tagjai, amely szolidáris mind a kegyelemben, mind a bűnben. Továbbá, mivel az üdvrend egységes, elvileg az első bűntől kezdve megvolt a teljes visszautasítás, ezért kezdettől fogva érvényes volt, hogy aki beleszületik ebbe a közösségbe, emberi mivoltánál fogva nem birtokolja a természetfölötti életet. A lét dialektikája úgy alakult, hogy Ádám gyermeke a halál martaléka, az életet a Megváltó jelenti. A megigazulás úgy történik, hogy a keresztségben, ami a hit kifejezése, meghalunk a bűnnek és újjászületünk a természetfölötti életre.

AZ ÁTEREDŐ BŰN

AZ ÁTEREDŐ BŰN tana egyszerű mindennapi fogalmazásban azt jelenti, hogy az ősszülők vétke, amellyel áthágták Isten parancsát, átszáll minden utódjukra. Ennek a bűnnek a belső mivolta a kegyelmi rend hiánya, következménye pedig a halál és benső természetünk harmoniájának felborulása. Nem lehet tagadni, hogy az egyházi, vallásos életben ez a hittétel századok folyamán nagyon előtérbe lépett. Talán többet hangoztatták, mint a megváltást. Ma viszont kortársaink nehezen értik meg, hogyan játszhat egy kezdeti epizód olyan döntő szerepet az emberiség üdvében vagy kárhozatában; még hozzá olyan epizód, amelyet a Szentírás szinte naív színekkel, egy tiltott fának a gyümölcséből való evéssel vázol.

A tételt az atyák közül először Szent Ágoston dolgozta ki. A keleti atyák szívesebben foglalkoztak a megváltással, a Szentlélek kiáradásának győzelmes erejével. Ágoston kegyelemtanát részben saját tévelygő élete, részben a Pelagius naturalizmusa befolyásolta. Innen ered tanításában az a sajátság, amit *Rahner* így jellemez: „Ágoston az eredeti bűn tanát bizonyos pátosszal, az emberi lét bizonyos tragikus szemléletével és az üdvösségre vonatkozó partikularizmussal kapcsolta egybe, ami nem azonos magával a dogmával” (*Sacramentum mundi* I.1106). Az eredeti bűn a közfelfogásban valóban nem az emberi létnek olyan formáját jelentette, amit negatívuma ellenére mégis átfogott Isten egyetemes üdvözítő akarata és Krisztus kegyelme, hanem olyan helyzetet, amiből Isten utólagos kegyelme csak keveseket ment ki. Vagyis az eredeti bűn egyetemessége világosabb volt,

mint a megváltás egyetemessége. Pedig a kinyilatkoztatás alapján nem kétséges, hogy a megváltottság az egész emberi létet meghatározó mozzanat, nem pedig olyan orvosság, amely csak az egyéni megigazulásban kezd egyáltalán érvényesülni. A Szentírásnak azon a klaszszikus helyén, amelyből az áteredő bűn tanát kiolvasták, Pál apostol elsősorban a megváltásról és a kegyelem túláradásáról akar beszélni, s a bűnös állapotot csak háttérként rajzolta meg (Róm 5,12–21). Az itt felsorolt szembeállítások mutatják, hogy a bűn és a halál szomorú realitás, de méginkább realitás az az élet és megigazulás, amely Krisztus által kiárad az emberiségre.

A bűn elhatalmasodása, a természet belső meghasonlása és a halál, amit a kinyilatkoztatás kapcsolatba hoz az áteredő bűnnel, ma is az élet kegyetlen valósága. Amikor egyes teológusok arról beszélnek, hogy ezt a hittételt „új megvilágításba kell hozni”, nem arról van szó, hogy valami naív hiedelmet eltüntessenek az Egyházból, hanem arról, hogy egy misztériumot közelebb hozzanak a mai emberhez. Igaz, hogy egyesek a lét abszurditásával vagy végességével magyarázzák mindazt, amit mi az eredeti bűn tanába belefoglalunk, mások meg úgy tekintik, mint az élet árnyoldalait, amit majd a kulturális fejlődés megszüntet. De az eredeti bűn analógiái megtalálhatók az íróknál és filozófusoknál is, mint Heideggernél, Jaspersnél, Jungnál, Franz Kaffkánál.

Amikor egy dogma teljes értelmét keressük, először a hivatalos *egyházi döntéseket* kell figyelembe vennünk. Először a 418.-i Karthágói zsinat hozott idevágó határozatokat a pelagianizmus ellen. Ennek tanítását a Trentói zsinat belefoglalta határozataiba, tehát elég azt szemünk előtt tartani (DS 788–792): Az első ember a bűn előtt „szentségben és igazságban” élt; azt vesztette el „a maga és utódai számára”. A bűn által „magára vonta Isten haragját és a halált”, továbbá „testileg és lelkileg rosszabb állapotba jutott”. Engedetlenségével „nemcsak magának, hanem utódainak is ártott”, amennyiben „az Istentől kapott szentséget és igazságot a maga számára és a mi számunkra is elvesztette”. Nemcsak a halált, vagyis a büntetést, hanem „a bűnt is átszármaztatta utódaira”. A zsinat ezt az állapotot következetesen bűnnek (peccatum, culpa) mondja, nem pedig csupán rossznak vagy büntetésnek. Ezt a bűnös állapotot mindenki

úgy hordozza, mint sajátját, s „nem utánzással terjed, hanem leszámazással”, az élet továbbadásával, tehát az újszülött gyermeket is terheli. A keresztség, amelyben Krisztus megváltói érdeme működik, eltörli az eredeti bűnt, az ösztönös vágyak rendezetlensége (concupiscentia) azonban megmarad, tehát az nem azonosítható magával a bűnnel.

A Trentói zsinat nyitva hagyta azt a kérdést, hogy mi az eredeti bűn lényege. Csak azt állítja, hogy a keresztség eltörli mindazt, ami bűn volt. A döntést azok ellen hozták, akik az áteredő bűnt azonosították a rendetlen ösztönös vágyakkal, tehát valamiképpen biológiai síkra terelték a kérdést. A zsinat arról sem szól, hogy hol van az akarati mozzanat és a felelősség. Kétségtelen, hogy a gyermek nem lehet felelős állapotáért, mert hiányzik nála az egyéni elhatározás. A dogma szövege csak annyiban igazít el, hogy az utódok állapotát az első ember bűnével hozza kapcsolatba. A hagyományos teológia „az emberi természet bűnéről” beszélt. Ádám a maga és utódai számára kapta a kegyelmet, s mivel azt elvesztette, már ezt a „beszenyvezett” természetet adta tovább. Az egyén annyiban bűnös, amennyiben ezt a „bűnös” természetet örökli.

Rahner kerüli a „természet bűnének” emlegetését, inkább az emberi szolidaritásra hivatkozik (Sacramentum mundi I.1108.). Isten a kegyelmet az egyéni döntést megelőzően ajánlotta fel az egész emberiségnek, s mivel az most ennek az emberiségnek történetében lejátszódó ok miatt hiányzik, azért az egész közösség szembenáll ezzel az isteni akarattal, tehát állapota analóg értelemben bűnnek mondható. Vagyis Ádám gyermekeinek a maguk testi és történeti összetartozásában nem jár ki a kegyelem, születésükkel válnak az emberiség tagjává, tehát a bűnös állapotot is ott vonják magukra. A kegyelmet csak egy új természetfölötti közösségbe való beiktatás által szerezhetik meg.

* * *

Az áteredő bűn létét a Szentírás és a hagyomány együtt bizonyítja. A Gen 3-ban arról van szó, hogy az első emberpár vétkezett és bűnének következménye az Istennel fennálló kegyelmi kapcsolat elvesztése volt, továbbá a halál és a bűnre való hajlam felébredése. Az Ószövetség azonban sehol sem tanítja kifejezetten, hogy ez a bűn Ádám minden utódjára átszáll. Ellenben, amint láttuk, utal a bűn általános elterjedésére. Ha azonban alkalmazzuk az átiológiai magyarázatot, a szöveget úgy kell értelmeznünk, mint ahogy a prófétai ígéhirdetés az üdvtörténeti jelent magyarázza a kezdetről megrajzolt képpel. Vagyis, hogy a jelenben tapasztalható rossz kapcsolatban van az ősszülők bűnével. A körülmények ott valóban súlyos engedetlenségre mutatnak, amitől Isten a halálbüntetés fenyegetésével akarja őket visszatartani. Az Ószövetség későbbi könyvei inkább csak a halált emlegetik, mint a bűn következményét. A Bölcs 2,25 szerint Isten halhatatlanságra teremtette az embert és lényegének képmásává tette, de az ördög irigysége révén a halál a világba jött. Itt tehát a paradicsomi kígyó már kifejezetten a gonosz lélek. Már előbb, a 25-ik versben úgy nyilatkozik, hogy akik az ördögöt követik, vagyis bűnben vannak, azok megtapasztalják a halált. Nyilvánvaló tehát, hogy nem csupán a testi halálra gondol. A Sír 25,24 Éva szerepét emeli ki: „A bűn egy asszonnyal kezdődött, miatta kell meghalni mindnyájunknak”.

A Tridenti zsinat a dogma megfogalmazásánál a bizonyítékot a Vulgata alapján a Róm 5,12-ből veszi: „Egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn által a halál és a halál minden emberre átszáll, mert őbenne (ti. az első emberben) mindnyájan vétkeztek...” Hogy itt nem csupán a büntetés átörökléséről van szó, azt főleg a 19. vers igazolja: „Ahogy egy embernek engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltak...”

Ma sokan szeretik a Róm 5,12-t a görög szöveg alapján úgy olvasni, hogy „a halál minden embernek osztályrésze lett, mert mindnyájan vétkeztek”. A görög *eph ho-t* ugyanis kétféleképpen fordíthatjuk: *akiben* és *mivel*. Az első esetben, ahogy a Vulgata értelmezte, az átöröklés közvetlen, a másodikban nem annyira világos. De kétségtelen, hogy az egyházi tradíció mindig áteredő bűnről beszélt s a

kötelező tanítást már a pelágiánusok ellen megfogalmazta, mint említettem a 418-i karthágói zsinaton.

Nem kétséges, hogy a bűn lényegét az Isten akaratával való *szándékos* szembehelyezkedés adja. Az első ember esetében ez világos. De hogyan nevezhető bűnösnek pusztán az áteredő bűn alapján az, aki pl. még értelmét sem tudja használni? Az Egyház tanítja, hogy a gyermek is ezzel a *bűnnel* születik a világra. Biztos, hogy ez nem mondható benne személyes bűnnek, hanem inkább csak a bűn állapotának. Annyiban bűnös állapot, hogy hiányzik belőle az a kegyelmi kapcsolat, amit Isten akaratából az egész emberiségnek hordoznia kellene és amit az első ember bűnével visszautasított. A személyes bűnhöz viszonyítva tehát itt csak hasonlósági értelemben vett bűnről lehet beszélni. Ha pedig a szándékosság fogalmát is némiképpen tisztázni akarjuk, akkor csak arra hivatkozhatunk, hogy az első ember Isten akaratából mindnyájunkat képviselt és az emberi természetnek az Istentől való „elfordulása” az ő akaratára vezethető vissza.

Be kell vallanunk, hogy az áteredő bűn is beletartozik abba az üdvtörténeti jelenségbe, amit Pál apostol egyszerűen „a gonoszság titkának” nevez (2Tessz 2,6). A látszat az, mintha Isten a késői utódokon kérné számon az első ember engedetlenségét. Ilyen sablonosan azonban nem szabad magyarázni a dogmát. Az értelme nem az, hogy Istennek más elgondolása volt az emberiséggel, paradicsomi állapotot akart, de az ember elutasította ajándékát és azóta betegen és koldusként vándorol a történelem útján. Az értelmezésben nem szabad letérnünk arról az alapról, hogy Isten az embert partnernek teremtette az üdvösség rendjében, s ehhez valóban megadta neki a szabad állásfoglalás lehetőségét. Körülvette szeretetének ajándékaival, de az ember magához közelebb állónak tartja a tagadást, a kerülő utat, a kísérletezést, a saját lábán való járást. Isten ennek az önállóságnak a tiszteletbentartásáért megengedte a bűn lehetőségét, de az ember iránti szeretete és gondviselése nem szűnt meg. A megváltás kegyelmei továbbra is segítik az embert, de most már csak a kínos keresés, fáradozás, tévelygés és halál kerülőjével jut el oda, ahová könnyebb úton elérhetett volna. Ez a történelem is az üdvrendet hordozza, vagyis az üdvösség lehetősége nem szűnt meg, sőt ennek a

kerülőútnak a küzdelmei új lehetőséget nyújtanak az ember naggyálevéséhez és az Isten irgalmának a megnyilatkozásához.

A mai teológusok megkérdézik, hogy a dogma értelmezésében elegendő-e csupán az első ember bűnében való részesedésre gondolni, ahogyan azt a Tridenti zsinat kifejtette, vagy kereshetünk-e benne egyetemes közösségi kapcsolatot is. Más szóval, nem kell-e a „világ bűnével” fennálló kapcsolatra gondolni? A jelen üdvrendben a bűn nem lehet az első lépés, mivel bűn Isten természetfölötti közeledésének visszautasítása. Az első ember az egész emberiség számára birtokolta a kegyelmet, tehát elfogadhatjuk, hogy az áteredő bűn titka a kegyelem misztériumában keresendő. A kegyelem ingyenes adomány, vagyis megelőzi az egyén döntését. Isten maga közeledik és a teremtményt olyan lét-állapotba helyezi, amit magától nem érhetne el. Az ember visszautasíthatja ezt az adományt, de akkor az ő számára annak hiánya a lét megbolygatása, Isten akaratával való szembenállás lesz. Így ez a „bűnös” állapot is megelőzi a szabadakaratú döntést az egyes emberben és úgy szerepel, mint szomorú örökség.

Hozzávehetjük még mindazt, amit az előző fejezetben a világ bűnéről mondtunk. Az exegeták elsősorban a Róm 5, 14-re hivatkoznak, amikor a hagyományos felfogást ki akarják szélesíteni: „A bűn nem számítódik be, amikor nincs törvény. Ám a halál mégis uralkodott Ádámától Mózesig azokon, akik nem vétkeztek Ádám törvényszegéséhez hasonlóan”. Ha az apostol csak azt akarta volna állítani, hogy az emberek személyes bűn nélkül, tehát pusztán az eredeti bűn miatt is meghalnak, elég lett volna a gyermekekre hivatkoznia. De nem ezt teszi, hanem a Mózes előtti homályos kort idézi, hogy a halál ott is pusztított. Vagyis úgy látszik, nemcsak az eredeti bűnről akar beszélni, hanem azt állítja, hogy az emberek mindig bűnösök voltak, mert ahol nincs kifejezett isteni parancs, ott lelkiismeretük törvényét hágták át. Ebben a viszonylatban az első ember bűnét úgy foghatjuk fel, mint a *világ bűnének különleges kezdetét*. Kifelé, tapasztalható módon mindig a világ bűne szerepelt s az több volt, mint az egyes emberek személyes bűnének az összege. Az áteredő bűnnek tehát megvan a maga története a világ bűnének történetében, de azért azt nem szabad úgy tekinteni, mint az egyetlen és legnagyobb rosszat, amit felelőssé

teszünk minden bajért. Az Ádám-Krisztus párhuzam nem azt mondja, hogy Krisztus az első ember bűnét engesztelte ki, hanem csak azt, hogy ő a kegyelmi rendben éppúgy feje az emberiségnek, mint ahogy Ádám feje a testi rendben.

* * *

A Szentírás megmagyarázza, hogy a halál és a bűnös vágyak az eredeti bűn következményei, de nem tárja elénk, hogy milyen lett volna az élet folyása, ha nem következik a bűnbeesés. Ezért amikor a teológusok kiszínezték a paradicsomi életet, abban sok volt a fantázia. De megmarad a kérdés, hogy *milyen értelemben* következik a halál és a concupiscentia az eredeti bűnből? Feltételezhető, hogy amikor Isten kinyilatkoztatást ad a bűn büntetéséről, akkor csak a test halálára gondol? Nem kell nekünk az eredeti bűn misztériumát sokkal inkább a kegyelem misztériumából magyaráznunk, mint eddig tettük?

A megváltás kegyelmének végső hatása az egész ember üdve, a test feltámadásában és megdicsőülésében végbemenő győzelem a halál felett (Róm 8,11; 1Kor 15,45). A halál itt jelenti az örök halált és a test halálát. Ezért a kegyelem hiánya mindig a halált legyőző erőnek a hiánya. Mi a halál alatt az embernek mint biológiai-testi és szabad-akaratú-szellemi lény mostani életének természetes befejezését értjük. Azt azonban nem tudjuk megmondani, hogy mi ebben annak a konkrét „halálnak” az alakja, ami nem lenne meg, ha a kegyelem az első ember bűne nélkül szabadon kifejtette volna hatását. Ebből kell megértenünk, hogy a halál az eredeti bűn következménye. További kérdés azonban, hogy a halál „átélésében” mennyi szerepe van a személyes bűnöknek vagy a „világ bűnének”? Azt sem tudjuk, hogy bűnbeesés nélkül az ember biológiai életének nem lett volna-e valamilyen vége. E kérdéshez talán némi megvilágítást adhat még az is, hogy a halál saját természetünkhöz mérten természetes jelenség, másrészt a megigazultakban nem a bűn megjelenési formája többé, hanem a Krisztussal való együttlészenvedése, mint ahogy azt a keresztség is jelképezi.

A rendetlen ösztönös vágyakkal kapcsolatban hasonló megállapítást tehetünk. Ha az ember „természetéhez” mérjük őket, akkor ter-

mészertes jelenségnek számítanak, ha az ember felemelt kegyelmi állapotához, akkor ellentétben állanak az ember rendeltetésével, tehát a bűn következményei. Ezért igaz az a paradoxonnak látszó megállapítás, hogy bár a bűn következtében az emberi természet nem változott, mégis úgy tekinthető, mint ami meg van sebezve, hiszen a „megfosztottság” állapotában van.

Végül még egy szempontot figyelembe vehetünk. Az áteredő bűn és a megváltás nemcsak úgy állanak szemben egymással, mint betegség és orvoslás, hanem úgy is, mint a személyes szabadság két lehetőség. Az ember egyéni döntésével ratifikálhatja a bűn állapotát vagy a megváltottság állapotát. Ez a dialektikus helyzet a háttérre az ember tökéletesedésének a hitben és szeretetben.

* * *

Ma már találkozunk olyan konkrét teológiai véleményekkel, amelyek kísérletet tesznek az eredeti bűn tanának a poligenizmussal való összeegyeztetésére. Természetesen csak azt keresik, hogy a poligenizmus feltételezése nem mond-e ellen a dogmának. Elgondolható, hogy Isten az egész Kozmoszt mint fejlődő valóságot irányítja. Az anyag komplexitása révén megjelennek a különféle formák, az élők változatai és a hominizáció is több ágon indul el. Az emberi nem kialakulása hasonlít a gyermek kifejlődéséhez. A szellemi lélek már benne lehet a testben, de csak fokozatosan jut el az öntudatig. Isten az emberi ség elé a természetes kibontakozáson túl a természetfölötti kultúra kibontakozását tűzi. Amikor a fejlődés folyamán az első egyedben kialakul az öntudat és az egyéni szabadság, ez a történelem igazi kezdete. Személyes döntéssel visszautasítja a természetfölötti rendet, Isten uralmát s mivel ő Isten előtt az egész emberiség reprezentánsa, szava megállítja azt a fejlődést, amely a kegyelem segítségével a természetfölötti rend felé irányult. A természetes kibontakozás tovább folytatódik, de az emberiség mégis szembenáll Isten akaratával és a bűn szétterjed a világban. Mindenki ebbe a kegyelem-nélküli világba születik bele, tehát az áteredő bűn származással terjed. Megvan a kapcsolat az első ember bűnével is, amennyiben ő a közösséget

képviselte, de nem szükséges, hogy meglegyen a tőle való fizikai leszármazás is, hiszen a Tridenti zsinat sem úgy értelmezte a dogmát, hogy a nemzés fizikai oka magának a bűnnek. Külső szemlélő tulajdonképpen nem venne észre változást az általános evolúcióban, hiszen a természet a bűn után is megmaradt természetnek, de az emberiség mégis a kegyelemtől való megfosztottság állapotába került. Isten nem vonta vissza tervét, de a kegyelmi rendet már csak Krisztus megváltó tevékenysége szerezhette vissza. Az egész elgondolás mögött természetesen az áll, hogy a Gen 2,3-ban Ádám egyszerűen „az ember” konkrét kifejezése (Alszegehy Flick: Gregorianum 47, 1966, 215–16).

A MEGVÁLTÁSRA SZORULÓ EMBER

AZ APOSTOLI igehirdetés és az Egyház liturgiája többet emlegeti a Megváltó személyét, mint magát a megváltást. Nem annyira a rajtunk végbemenő változás érdekli, hanem a megváltás szerzője, aki egyben kegyelmi megigazulásunknak is ősmintája. Akik az Ószövetség gondolatain nevelődtek, azok is az Istennel való találkozásnak örülnek. Zakariás hálálkodik azért, hogy „Isten irgalmasságában meglátogatott minket a magasságból” (Lk 1,78). Jézus maga is ehhez a nyelvhasználathoz igazodik. „Boldog a szem, amely látja, amit ti láttok” (Lk 10,23). Akik szembeszegültek vele, azok nem kerülnek el az isteni felelősségre vonást, mert „nem ismerték fel látogatásuk idejét” (Lk 19,44). Még feltűnőbb, hogy Pál apostol, aki tulajdonképpen a megváltás teológiáját is kifejti, szintén többet foglalkozik Krisztus személyével, mint a megváltott és megigazult emberrel. Minden természetfeletti kiváltságunk a Krisztussal fennálló kapcsolatból adódik: „Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is... föltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben, hogy az eljövendő korokban Jézus Krisztusban kinyilvánítsa kegyelmének túláradó bőségét” (Ef 2,5–7). Ilyen előzmények után szinte természetes, hogy a nagyszombati szertartás így énekel: Boldog az a bűn, amely méltó volt arra, hogy ilyen Megváltója legyen. Mintha az Egyház szintén nem a bűn eltörlésének örülne, hanem annak, aki eltörölte a bűnt.

Éppen azért nem látszik szőrszálhasogatásnak, ha megkérdezzük:

valójában mire volt szüksége az emberiségnek: megváltásra vagy a Megváltóra? Más szóval: arra, ami bennünk végbement, vagy arra, aki mindezt köztünk véghezvitte? A megkülönböztetés azért nem szöszaporítás, mert nyilvánvaló, hogy Isten az ember üdvözítését sokféle módon véghezvihette volna, nemcsak a Fiú megtestesülése által. Miért éppen ezt a módot választotta? A hagyományos teológiai könyvek általában az Atya szeretetére utalnak, mint végső magyarázatra (Vö. Jn 3,16). De könnyű belátni, hogy a megbocsátás és felemelés bármilyen formája csak ebből a szeretetből fakadhatott volna. A teológiában sokszor hivatkozunk a takarékoság elvére: Isten a természetes világnak is ura, tehát amit elérhet természetes vagy egyszerűbb eszközökkel, azt nem valósítja meg természetfölötti módokkal. A teológusok nem tiltakoznak olyan vélemény ellen, hogy Isten engesztelésül elfogadhatta volna egy kegyelmileg felemelt teremtmény engesztelését is a világ bűneiért. Olyan értelemben ez is lehetett volna végtelen értékű, mint amilyen értelemben végtelen sértésnek mondjuk a bűnt. Ha tehát Isten a megváltást mégis *személyes találkozással* valósította meg, annak nemcsak őbenne lehetett meg az előzménye, hanem a teremtetten emberben is. Ma már a teológia a megtestesülést és a megváltást nem tárgyalja a teremtetstől függetlenül, hiszen maga az apostol hozza kapcsolatba a teremtetst Krisztussal: az Atya mindent általa és érte teremtetten, minden őbenne áll fenn (vö. Kol 1,15–16). Nem kell-e feltételeznünk, hogy ebben a Krisztusra irányított világban a bűn olyan negatívumokat hozott létre, amit éppen csak az Istenember megjelenése simíthatott el?

* * *

Max Scheler szerint „a keresztény vallás abból indul ki, hogy az ember megváltásra szorul s valóban olyan világban mondja magát vallásnak, amely minden megmozdulásában megváltás után sóhajt” (Werke III. 232). A teológia az eredeti bűn tanára támaszkodva magától értetődőnek vette ezt a módszert. Más kérdés azonban, hogy teljes képet adott-e arról, hogy a konkrét emberiség miért szorul megváltásra? A kinyilatkoztatás fogalma túl elméleti maradt; Isten tanítást

ad s az ember hitével igaznak tartja azt. Alig esett szó arról, hogy a hit egzisztenciális magatartás, vagyis belülről átformálja az embert. A bűnnel kapcsolatban is inkább csak azt emlegették, hogy az ember elvesztette a kegyelmi rendet. Ismételték ugyan a tételt, hogy „a bűn az ember természetét is megsebezte”, de ennek a sebnek a mértékéről nem adtak egységes magyarázatot. Úgy látszott, mintha a természet nem is szorulna igazi gyógyításra. Az erkölcsstan is inkább csak úgy nézte a bűnt, mint egyes tettet, nem úgy, mint elesett természetünk botladozását. Nem csodálkozhatunk tehát, ha még egy olyan rendszerező elme is, mint Teilhard de Chardin, a bűnt és a megváltást egyszerűen kihagyja filozófiai és teológiai világképéből.

Az igehirdetésben egyre jobban tapasztaljuk, hogy a megváltás is olyan vallási „fogalom”, ami nem váltja ki a tőlünk feltételezett visszhangot az emberekben. Korunk életfelfogását az *önbizalom* jellemzi, nem az elesettség tudata. A világ szervezhető, az erők alakíthatók, irányíthatók, összefogással a lehetetlennek látszó célt is elérhetjük. Ez az optimizmus fölöslegesnek tartja az isteni beavatkozást és nem is hagy neki helyet. Az a látszat, hogy a hitből nyert létbiztosságot más eszközökkel is el lehet érni. A tudomány és a technika bámulatos eredményei minden reményre feljogosítanak. Még a belső lelki ürességet sem kell okvetlenül a hit tanításával és vigasztalásával kitölteni, az irodalom, művészet, bölcsélet vagy a szórakozás lelki táplálékot is nyújt. Ami még megoldatlan probléma, az legfőképpen csak a fejlődés alacsonyabb foka. A valláslélektan sok művelője tartja, hogy a megváltás várása ott alakult ki, ahol a népek elnyomatásban éltek. A lélekelemzés és a mélylélektan igyekszik megszabadítani az embert nyomasztó érzéseitől. Tudományos módszereket dolgoznak ki arra, hogyan kell levetkőzni a bűntudatot, hogyan kell megtalálni önmagunkat, hogyan tehetünk szert belső integrációra, egyéni teljességre. Kétségtelen, hogy ilyen környezetben a régi szavak emlegetése nem elegendő. Amikor a figyelem az ember nagyságára terelődött, a Megváltó művét csak akkor fogják értékelni, ha meglátják benne az emberi élet igazi megoldását.

* * *

A *történeti tapasztalás* adatait is fel kell használnunk. Az élet lehetőségeiről szóló kijelentések nem tüntetik el a bajt, szenvedést és elégtelenséget, amit minden kor átél, mint eleven valóságot. Jellemző, hogy az egyes nemzedékek saját korukat hajlandók rossznak, dekadensnek tekinteni a dicső múlttal vagy a boldogabbnak ígérkező jövővel szemben. Az ember a vallástól függetlenül is rájön, hogy élete zaklatott, tele van kötöttséggel, szenvedéssel és menettel a halál felé. Belülről érzi, hogy ösztöneit, vágyait nem képes alárendelni személyes elhatározásainak, kívülről pedig környékezi a természet ridegsége, ártalma, a gyűlölet és igazságtalanság. Mindez lehetne másként is. Miért van így és lehet-e tőle szabadulni? Erre már csak a vallási tudat próbált felelni. A legtávolabb eső hagyományokban is megtalálható egy közös vonás: az emberiség életébe betört valami ártalom, valami ősi bűn, ez hozta ránk az átkot, a szolgaságot, az istenség haragját. De számunkra az ok megállapításánál is többet mond a védekezés *módja*. Ahol a szenvedést és halált végzetnek tekintették, már ebben a magatartásban is benne volt bizonyos vallási tisztelet: a kifürkészhetetlen hatalom előtt meg kell hódolni. Ahol pedig a megsértett istenséggel hozták kapcsolatba a szenvedést és a bűntudatot, ott megkezdődött az engesztelés, áldozat, könyörgés. Mégsem ezt mondjuk igazán emberi magatartásnak, hanem a módot, ahogyan csinálták. *Közvetítőket* használtak fel, akikről úgy gondolták, hogy személyesebben szólhatnak az istenséghez, vagy az istenség szól általuk. A vallási tanítók, papok, próféták vagy a maguk módján akár a varázslók jelenléte belső lelki orientáció jele: az ember bizonyosságot keres arra vonatkozólag, hogy az istenség nem hallgat, nem fordul el tőle. Természetünk olyan, hogy várja a megszólítást, a biztatást és ígéretet s ezt a vágyat nem lehet másodkézből jövő üzenetekkel kielégíteni.

Még az isteni küldetésben járó ószövetségi próféták is tudják, hogy szavuk elégtelen. Jeremiás olyan jövőről beszél, ahol az emberek már nem egymást tanítják, hanem maga az Isten írja szívükbe akaratát (31,33) s Keresztelő János is csak a pusztába kiáltó szónak tartja magát ahhoz képest, aki utána jön.

Tapasztalunk-e olyan jeleket, amelyek elárulják, hogy a modern ember sem közömbös a megváltás vagy a Megváltó iránt? Ma már

ismerjük a világ összetevőit, azért a természet nem a mitosz forrása többé. Nem látunk benne földöntúli erőket, sem jókat, sem rosszakat, azt azonban még nem sikerült igazolni, hogy az ember mindenestül beilleszthető a természet keretébe. Vannak ugyan filozófiai és lélektani törekvések, amelyek illúziónak bélyegeznek minden transzcendens megnyilatkozást. De akik az egyéniséget pusztán a belső lélektani erőkből akarják kiteljesíteni, mint C.G. Jung vagy Erich Fromm, minduntalan beleütköznek abba a gondolatba, hogy szabadságunk és minden lehetőségünk véges. Az élet pedig rövid és bele kell törődni, hogy nem készülünk el magunkkal. Akik pedig a jövőtől várják a megoldást, feltehetik a kérdést, hogy a vágyak nem futnak-e együtt az általános haladással s nem marad-e az ember a történelem minden fázisában kielégítetlen? Ma a sok megoldás mellett arról beszélnek, hogy rátaláltunk az emberi szenvedés igazi magjára (*Kernleiden*). Nem a látványos vagy ijesztő jelenségeket tartjuk a legnagyobb rossznak, nem is a testi szenvedést, hanem azt, ami belülről rág s amitől a gondtalan jószágban sem lehet szabadulni. Ezek legtöbbször a tudat alatt maradnak, mint sejtelmek és megérzések, de realitásukat nem vonhatjuk kétségbe.

Ilyen elsősorban az *egyedüllét*, mint végső emberi szükség. A technizált világ veszélye az érdektelenség, a sablon, a tömegkezelés. Számokat, adatokat, egyedeket regisztrál s a személyt csak ritkán szólítja meg. Az embereket funkcionális folyamatok kötik össze. Az egyén sokkal több szállal kapcsolódik a közösséghez, mint régen, de sokkal nagyobb a felelőssége is, mert egyéni élete helyett a közösség érdekeit szolgálja. Ez kétségtelenül lehet felemelő gondolat, de fárasztó és legtöbbször nincs kívül megosztani a felelősséget.

A *világ törékenysége*nek felismerése is világosabb lett. Azelőtt az ember hozzánőtt a természet ritmusához és életében ugyanazt a veszélyeztetettséget látta, mint a külső természetben. Ma a természetes alapzatra ráépítettük a technika lépcsőjét. Kétségtelenül magasabban állunk, messzebbre látunk, de az állvány szilárdságát is figyelniünk kell. Elég egy géphiba és leáll az élet vagy tömegek élete forog kockán. Amit Heine a világban tapasztalható törésnek nevezett, az ma is kicsillan Kaffka, Camus, A. Huxley, Brock műveiből és

mindazokéból, akik a technizált világ jövőjét próbálják megrajzolni. Nem az a döntő, hogy optimista vagy pesszimista szemmel nézik-e a fejlődést, hanem az, hogy nem tudják elgondolni a szenvedés kiküszöbölését. Az ember a túlszervezett világban is érzi, hogy rendelkezések, helyzetek, technikai kapcsolatok és hatalmi érdekek függvénye, mint ahogy azelőtt a természet erőinek kötöttségében állt. Nem is kell a filozófiai léthez mérni életünket, mint *Jaspers* teszi, hogy tisztában legyünk gyengeségével. Elég a mindennapi tapasztalat.

A *bűntudat* nem jelentkezik nyilvános vezeklésben és engesztelő vallási szertartásokban, bár ezek sem hiányoznak. Futólagos szemlélet alapján azt a benyomást kapjuk, hogy a mai ember a bűntudatot is levetkőzte, mint annyi sok régi hagyományt. Viszont azt is meg kell állapítanunk, hogy az irodalom, színház, film csak akkor tud érdeklődést kiváltani, ha az örök emberit, a bűn és erény összeütközését mutatja be. A hangvétel lehet fölényes vagy cinikus, de az sem egyéb, mint a sorsunk fölött érzett keserűség kicsordulása. Az általános szellemi beállítottságnak megfelelően egyes korok más és más mérték szerint mérik fel az egyes bűnök súlyosságát. Kétségtelen, hogy a szekularizált életforma könnyen túlteszi magát olyan mulasztásokon, amelyek az egyénnek Istenhez való viszonyára vagy a pozitív vallással fennálló kapcsolatára vonatkoznak, de annál inkább bűnnek érzik azt, amit a tömegek kénytelenek elviselni: a szabadság eltiprását, a félrevezetést, a háborút, a gazdasági kisémmizést. Komoly teológusok úgy látják, hogy az emberiség szellemi önmagára-eszméléséből ma is lehet arra az elesettségre következtetni, amit a kereszténység áteredő bűnnek nevez.

A vázlatos utalásokból kiolvashatunk egy felismerést: semmilyen haladás eszközeivel nem pótolhatjuk a *személyes értékeket*. Az orvost nem lehet orvossággal helyettesíteni, a meghitt otthont nem feledtetik a szórakozóhelyek, a pénz nem pótolja azt az önbecsülést, ami az áldozatos szeretetből fakad s az érdekkapcsolat nem azonos a barátok megértésével és hűségével. Csak erkölcsi tekintély juttatja az emberek eszébe, hogy szükségünk van önuralomra, türelemre, igazságosságra, megértésre és békességre. Amíg magunkban hordozzuk a telhetetlen ösztönt, a hatalomvágyat, kapzsiságot, féltékenységet,

addig ki vagyunk téve annak, hogy legszemélyesebb igényeink kielégítése nélkül ér véget életünk. Lesz-e valaki, aki mindent megmagyaráz, mindenért kárpótol vagy mindent megbocsát? A megváltás kérdése így válik a Megváltóval való személyes találkozás kérdésévé.

* * *

A Szentírás nem elméleti tanítást ad arról, hogy az ember rászorul a megváltásra, hanem bemutatja az embert a maga elesettségében és bemutatja Istent, aki megváltót küld. Milyen képet kapunk az emberről? Kezdjük az őstörténet jelképeivel. Az elveszett paradicsom első-sorban nem azt jelenti, hogy az emberre veríték, szenvedés és halál vár, hanem azt, hogy megszakadt a bizalmas kapcsolat Istennel, ami eddig külső és belső békéjének forrása volt. A tereméstörténet arról beszélt, hogy az ember Isten képe és hasonlatossága. Ebben a szerepében csak addig maradhat meg tévelygés nélkül, amíg módja van hozzámérni magát az ősképhez. Az elfordulás magával hozta, hogy egymásban sem ismerték fel ezt a képet. Megkezdődött az irigység, gyűlölet, testvérgyilkosság. Pál apostol így látja a következményt: „A halhatatlan Isten fönségét fölcserélték a halandó ember, a madarak, négy lábúak és csúszómászók képével. Ezért szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket. Isten igazságát hamissággal cserélték föl, s inkább a teremtmény előtt hódoltak, mint a Teremtő előtt” (Róm 1,23–25).

Az ószövetségi üdvtörténet azt igazolja, hogy a népnek prófétára, közvetítőre és királyra van szüksége. Eleinte a szabadulás várása még meglehetősen politikai ízű. Az Egyiptomból való menekülésnek, az új haza megszerzésének és a Babilonból való visszatérésnek a képe színezi azt a jövőt, amit a Messiás hoz. A bűn általános terhét mintegy konkretizálja az ellenséges elnyomás, a zsarolás és a szolgaság, tehát ettől szeretnének szabadulni. A próféták és a zsoltárok szövegei is ezt tükrözik, de már megtalálható a mélyebb gondolat, hogy ki kell emelkedni a bűnből és közelebb kell jutni Istenhez. Idők folyamán ez a gondolat egyre tisztul és Zakariás énekében már így alakul

a jövő vágya: megszabadulva ellenségeinktől szentségben és igazságban szolgálni Istennek (Lk 1,74).

Izajás látomásában a Messiás a vakok, bénák, leprások gyógyítója és a szabadulás örömhírének közvetítője (35,5). A Szentírás nem választja szét egymástól a testi betegséget és a lelki elesettséget. Végeredményben mindkettő az ősi bűn folyománya. Még Krisztus is alkalmazkodik ehhez a szóhasználatához, amikor a nyomorék asszonyról úgy nyilatkozik, hogy „a sátán immár tizennyolc éve megkötözve tartja” (Lk 13,16). Megváltásra nemcsak a test esékénysége miatt szorulunk rá, hanem az Istennel fennálló kapcsolatunk megromlása miatt is. Ennek a gyógyításához pedig nem elegendő akármilyen orvos. Olyanra van szükség, aki megföllebbezhetetlen tekintéllyel nyilatkozik az Isten nevében, mint ahogy Jézus meg is teszi, amikor a testi gyógyítást és a bűnök megbocsátását összekapcsolja (Mt 9,6). Izajás rámutat a megváltás lényeges jegyére is. A Messiás az áldozati bárány szerepét vállalja, magára veszi az emberek bűneit: ő hordozza betegségeinket, ő viseli fájdalmunkat... ”bűneinkért hordozza a sebeket és békességünkért van rajta a fenyíték” (53,4–6). A hangsúly nem azon van, hogy valaki vállalta az engesztelő szenvedést, hanem azon, hogy ez a valaki „Jáhve szolgája”, aki „nem cselekedett gonoszságot és álnokság nem volt a szájában” (uo. 9). Az Istenbe vetett bizalom csak akkor állhat helyre, ha meggyőződünk, hogy ő nem tehetetlen a bűnnel és szenvedéssel szemben. A küzdelmes élet, a szenvedés nemesítő hatásáról is csak úgy győződhetünk meg, ha olyan valaki járja előttünk ezt az utat, aki valóban önként vállalja, mert osztozni akar sorsunkban és maga mellé akar emelni.

A próféták már azt is látják, hogy a földi élet a mai alakjában nem hordozhatja a megváltottság állapotát. Szent Pál úgy fejezi ki ezt a gondolatot, hogy „a test és a vér nem örökölheti az Isten országát” (1Kor 15,50). Amíg az ösztön hozzátapad a földi értékekhez, amíg anyagiakon osztozunk, amíg a természettel szemben sebezhetők vagyunk s amíg csak jelképekből olvassuk ki az igazságot, addig érdekeink összeütköznek és szüntelenül érezzük létünk veszélyeit. A béke és a boldogság állapota csak valami egészen új lehet. A megváltáshoz nem elég a régi ruha foltozása. Izajás 60–66 már utal

erre az új állapotra, ahol a béke kormányozza a népet és igazság lesz az előjárója, a nap és a hold fényére nem lesz szükség, mert az Úr világoskodik népének. Az emberek a kadból ekevasat csinálnak és a vad természet meghódol előttük. Az ilyen ígéretek csak olyan valaki válthatta valóra, aki abszolút ura a természetnek. Csodákat az ószövetségi próféták is műveltek, de kicsinyek voltak ahhoz, hogy a hitet állandósítsák. A Zsid 12,2 az ember lelkéből beszél, amikor azt írja, hogy a hit szerzőjének és bevezetőjének csak olyan szabadítót tekinthetünk, aki, miután elszenvetde a keresztet, Isten trónjának jobbján ül.

Bővebben kifejti ezt a gondolatot a Gal 4,3—7: „Amíg kiskorúak voltunk, a világ elemeinek szolgálatában állottunk. De amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából és Isten fiaivá lehessünk. Tehát már nem szolgál, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten kegyelméből örökös is”. Itt ilyen ellentét-párok szerepelnek: kiskorúság-nagykorúság, szolgaság-fiúság, törvény-szabadság, világ elemeinek szolgálata — Isten szolgálata, nincstelenség-örökség. A világ elemeit fel lehet használni varázslásra, vagy pedig úgy, mint a technika elemeit; ha hiányzik a kellő lelkület, mindkét esetben a szolgaság eszközeivé válhatnak. A törvény zsákutcája abban nyilatkozott meg, hogy előírta a kötelelességeket és az embert ráébresztette erkölcsi gyengeségére. Azonkívül a vezetőknek alkalmat adott arra, hogy „elviselhetetlen terhet rakjanak az alattvalók vállára” (Mt 23,4). Amíg bennünk van ez a kettősség és ellentmondás, amiről a Róm 7,5—21 beszél, addig semmiféle törvény és szankció nem küszöböli ki az életből a bűnt. Ameddig pedig a Kozmosz is alá van vetve a „hiábavalóságnak”, ahogyan azt a Róm 8,18—25 elénk tárja, addig nem várhatunk teljes boldogságot. A reményt csak az táplálhatja bennünk, aki meggyőz, hogy Isten boldogságának örökösei vagyunk. Ezt pedig csak a Fiú tehette meg azzal, hogy testvéreivé fogadott, illetve saját főisége alatt titokzatos testének tagjává tett. Ezért mondjuk, hogy a megváltás tétele nem a földi haladásba vetett hit, nem mítosz, hanem a személyes Isten szeretetének közvetlen kitárulása az ember felé.

* * *

Személyes értékek kicserélésének vágya is a Megváltóra utal. A megváltás várása végső fokon az örök élet várása. Az egzisztencialista filozófia ugyan gyökerében támadja meg ezt a gondolatot. *Heidegger* szerint a pusztulás, megszűnés a létnek belső strukturális jegye. Van benne valami belső törés, erőtlenség, s ez az emberben ellentmondássá válik: megismerjük a létet, mint maradandót és megismerjük a halált, mint saját elmúlásunkat. *Jaspers* pedig arra mutat rá, hogy ha a megváltást úgy fogjuk fel, mint a világ fölé való emelkedést, az a semmibe való lépést jelenti és magával hozza valamilyen új világnak a kötöttségeit. Alkalmas e az ilyen lét az üdvösségre? Van-e benne képesség a harmóniára és a szabadságra?

A nehézség csak addig súlyos, amíg a kegyelmi rendet csupán tárgyi adottságnak vesszük, ami fölébe jön a természetünknek. Ez azonban csak külső kép. Isten mint teremtő, a létet belülről tartja fenn és természetfölötti adományait is létünk mélyén közli velünk. Hasonlóan ahhoz, ahogy Krisztus embersége *benne létezik* az isteni személyben. Nem azt érzi, hogy léteével a semmi fölött lebeg, hanem azt, hogy az isteni én végtelen létére támaszkodik. Emberi viselkedésében is csodálatos személyesség van, az irracionális megnyilatkozások háttérbe szorulnak. Mindig tisztában van az Atya akaratával, de azt is tudja, mi lakik az emberben (Jn 2,25), a természetet úgy szemléli, mint az örök isteni gondolatok hordozóját s a földi események úgy peregnék le szeme előtt, mint az örök életet kialakító próbálkozások. Személyessége mégis legjobban abban nyilvánul meg, hogy maradéktalan szeretettel tud fordulni mind az Atya, mind az emberek felé. A tökéletes szeretet feltételezi a teljes összeszedettséget: „teljes szívedből, teljes lelkedből, minden erődből”. Amikor az összhang kialakul, nem marad hely az irracionális tényezők számára.

A kinyilatkoztatás és a történelmi tapasztalás szerint az ember elesettsége abban nyilvánul meg, hogy minduntalan két úrnak akar szolgálni s nem képes arra, hogy a szeretetben megtalálja önmagát. Ez nemcsak a „természetünk” sebeztsége, hanem személyiségünk fogyatkozása. *Gabriel Marcel* több oldalról igyekezett kimutatni, hogy a személyiség csak a szeretetben integrálódik. Szeretetet pedig csak személytől lehet tanulni, illetőleg az nem is tanulással terjed, hanem ráhatással kiváltódik. Ez a folyamat megy végbe a kegyelem-

közlésben. Az Elsőszülött magához emeli és az Atya felé irányítja testvéreit. Ha az Atya a világot Krisztusért teremtette (Kol 1,17) és megtestesült Igéjében kimondta magát a teremtmények felé, akkor az emberben benne kell lenni a szeretet és a meghallás titokzatos orientációjának. A Megváltóban nemcsak azt várta, aki elégtételt nyújt bűneiért, hanem azt is, aki Isten irgalmával és szeretetével szól hozzá. Ezért lett a kegyelmi szóra adott válasz a megigazulás feltétele: „Akik benne hisznek, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekeivé legyenek” (Jn 1,12).

A KINYILATKOZTATÁST NÉLKÜLÖZŐ EMBERISÉG

A MODERN ÉLET, a hírközlő eszközök, az élet jelenségeinek lélektani és bölcséleti feldolgozása új megvilágításba állították a kereszténységen kívül álló népek és vallások hagyományos értékeit. Minden népnek megvan a lehetősége, hogy szellemi kincseit összehasonlítsa a többiével és az egyetemes emberi értékekkel. A nem-bibliai vallásokban is végbemegy egy belső filozófiai reflexió és saját értékeiket védelmezik a kereszténységgel szemben is, főleg olyan történelmi események miatt, amelyek a keresztény szellemnek különben sem váltak díszére. Tehát ezeket a vallásokat sem lehet elintézni azzal, hogy csupán az ember természetes vallási igényének megfogalmazásai és tele vannak tévedéssel. A valóság az, hogy az emberiség zöme mind a mai napig ilyen vallásokon keresztül kereste az élet célját és adott kifejezést az istenség előtti hódolatának.

Elvileg ugyan meg kell állapítanunk, hogy ha egyszer Isten maga ad kinyilatkoztatást, akkor tárgyilag az lesz az igaz vallás, amely erre a kinyilatkoztatásra épül és elvben megszűnik azoknak a vallásoknak a jogosultsága, amelyek egyszerűen emberi próbálkozásokon alapulnak. Gyakorlatban azonban mégis azt kell nézni, hogy a kinyilatkoztatás eljutott-e az emberek egy-egy csoportjához. Ahol ugyanis nincs kinyilatkoztatott vallás, ott nem maradhat légüres tér. Ezért a történelmi vallások jelentősége mindaddig megmarad, amíg a kinyilatkoztatást, nevezetesen az evangéliumot fel nem ajánlják az embereknek. Nem mondhatjuk *Barth* dialektikus teológiájával, hogy a kereszténység és a nem-bibliai vallások között áthidalhatatlan ellen-

tét van. Ezeket nem a vallási tételek alapján kell a keresztyénységgel összehasonlítani, hanem azt kell keresni bennük, *hogyan viszonylanak a Krisztusban megjelent üdvösséghez*. Ne feledjük, hogy ez az üdvösség Isten irgalmas szeretetének ajándéka, azért az irgalom hatásköréből nem zárhatjuk ki azokat, akik saját hibájukon kívül nem ismerték fel az isteni kinyilatkoztatást. Nem állíthatjuk, hogy a kárhozatra szánt tömegből Isten kiválaszt egy csoportot a tudatos hitre és ezzel eleget tesz irgalmasságának. A megváltás minden emberre vonatkozik és a kinyilatkoztatás egyetemes üdvözítő akaratról beszél: „Isten akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére. Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Jézus Krisztus, aki váltságdíjul adta magát mindenkiért” (1Tim 2,5).

Az Ószövetségben Izrael vallásilag ugyan elkülönült, de a pogányokhoz való küldetése nem homályosult el. Igazolnia kellett, hogy az egy Isten tisztelete a helyes út és erkölcstanával is meg kellett dicsőíteni Istent a pogányok szemében. Jónás könyve szinte nevetségessé teszi a vallási partikularizmust és kiemeli, hogy Isten rendkívüli eszközökkel is belenyúl a pogányok vallási életébe: tanítókat küld hozzájuk, csapások súlyával megtérésre kényszeríti őket. Sőt már az őstörténet arról beszél, hogy Isten nem adja ki kezéből a kezdeményezést, irgalmát sem vonja vissza. Kaint jellel látja el, hogy életben maradjon, bár halált érdemel. A vízözön történetében Isten „megbánja, hogy embert teremtett”, mégis meghagy egy törzset és szövetséget köt vele, sőt megígéri, hogy nem lesz végleges pusztulás. Az ószövetségi könyvekben másutt is látjuk, hogy tisztelettel emlékeznek meg az igazságot kereső pogányokról: Lótról, Melkizedekről, Sába királynőjéről, Jóbról. Előképe ez annak, amit Pál apostol az athéniokról mond, hogy ismeretlenül is tisztelik az Istent (ApCsel 17,23).

A mai teológia beszél a *névtelen* (anonym) *keresztyényekről*. Azt érti alatta, hogy ott is meg lehet találni az existenciális feleletet az isteni hívásra, ahol tudatosított hit nem jöhet létre. A II. Vatikáni zsinat lehetségesnek mondja, hogy Isten olyan utakon vezeti az embereket az üdvösségre, amelyeket csak ő ismer (Egyház 16, Egyház és világ 22, Missziók 7). Szent Pál Krisztus megjelenését az idők teljességének mondja, mert mindent megkaptunk, amit Isten a jelen

üdvrendben adni akart. De ahol még nincs teljesség, ott is van valami. Különösen vigasztaló, hogy az Újszövetség ismételtén Isten hosszú türelmét emlegeti (Róm 2,4; 3,26; 9,22; 2Pét 3,9). Abból a jóságból fakad ez, amely bűnbánatra vezet (Róm 2,4). Isten haragját és dicsőségét egyaránt kinyilvánítja azokon, akik a kinyilatkoztatást hordozzák és azokon, akik még nem kapták meg, tehát senki sem bizakodhat el, de reményét sem szabad elvesztenie (Róm 9,23).

Elméleti magyarázatot nehéz adni arról, hogy az a „burkolt hit”, amit a mai teológusok az úgynevezett névtelen keresztényeknél feltételeznek, egyáltalán hitnek nevezhető-e, de azt el kell fogadnunk, hogy a gondviselés órájuk is kiterjed és a cél felé irányítja őket. Az Isten és az ember találkozását sokkal egyetemesebbnek és emberibbnek kell feltételeznünk, mint ahogy arra az elméleti tételek alapján hajlandók vagyunk.

Mivel Krisztus egyetemes Megváltó, azért őbenne Isten egyszerre *igent* és *nemet* mondott minden emberi törekvés számára, tehát a vallások számára is (Stoeckle, *Mysterium salutis*, II. 1063). A vallásoknak mondott igen annyiban jogos, amennyiben azok kifejezik az ember törekvését az örök cél felé. Ha Isten a világot a teremtésben Krisztusra irányította (Kol 1,16), akkor minden vallás az utána való tapogatózást fejezi ki akkor is, ha sok benne a tévedés. Megcsillan bennünk a sejtelmes vágy, hogy közelebről találkozzanak vele s látható formában, az emberi élet kategóriáiban mutassa meg magát. A 2Tessz 2,4 a „bűn emberéről” mondja, hogy minden fölé emeli magát, amit Istennek és szentnek neveznek. A probléma tehát nemcsak a kereszténységet érinti, hanem minden valódi vallást. A Jelenések könyvében a kereszténység ellenlábasa szintén nem a pogány vallás, hanem a magát istenítő hatalom. Vagyis megmarad a lehetősége annak, hogy a pozitív vallásokban is meglássuk a kegyelem közvetítésének valamilyen lehetőségét.

Viszont az is igaz, hogy Krisztus megjelenése egyúttal *nemet* mondott a kezdetleges vallásoknak. Az apostol az 1Kor 10,22-ben arról beszél, hogy a pogányok a gonosz léleknek áldoznak, nem Istennek. Az Ef 2,12-ben pedig azt mondja, hogy megtérésük előtt „Krisztus nélkül, remény híján és Isten nélkül éltek a világban”. A Róm 1,18–32-ben is sötét képet fest a pogányok lelki állapotáról.

Hogyan egyeztessük össze a kétféle megnyilatkozást? Biztos, hogy csak mérsékelt összeegyeztetés lehetséges. Az apostol az utóbbi esetekben nem általában a vallásokról szól, hanem arról a konkrét dekadens megnyilatkozásról, amely a hellenizmus idején sokfelé bekövetkezett. A vallások nem csupán „természetes vallások”, hanem mindig annak az embernek a megnyilatkozásai, aki a megváltás rendjében él. Vannak elemei, amelyek a lélek igazi törekvését fejezik ki, de vannak olyanok is, amelyekben az intézményesített tévedés nyilvánul meg. A vallás is olyan sokrétű, mint maga az ember. A kifejezőmódban és a magatartásban objektiválódik a jó és a rossz. Kinyilatkoztatás hiányában nincs mérték a kettő szétválasztására s így ezen a vonalon is igazolódik, hogy az ember megváltásra szorul.

ÓSZÖVETSÉGI ÜDVTÖRTÉNET

MIVEL ISTEN kifejezett elhatározással az egész emberiséget természetfölötti célra irányította és a megváltásba is mindenkit belefoglalt, azért tulajdonképpen az egész emberi történelem az üdvösség története. Az emberiség Istentől indul el és hozzá kell visszatérnie. A teológiában mégis csak azoknak az intézményeknek a történetét nevezzük üdvtörténetnek, amelyek jelzik, hogy Isten különleges módon kinyilvánította magát. Az Ószövetségben ez az intézmény az Ábrahám utódaiból kialakult nép, amely magát Isten népének nevezi és a kinyilatkoztatást hordozza. A Biblia ezt az üdvtörténetet ismerteti meg velünk. Ezért három szempontból különbözik minden más történetírástól.

1. Csak azok az események érdeklik, amelyeken keresztül *Isten találkozik az emberrel*, illetőleg az eseményeket csak ennek a találkozásnak a leírásáért mutatja be. Egyáltalán nem magától értetődő dolog, hogy a Bibliát, mint vallási könyvet érdeklik a történeti események. A környező népek és minden primitív vallás az istenséggel való találkozás keretének a természet jelenségeit tekintették, nem a történelmet. Az emberi történetet inkább a végzet határozza meg, nem az istenség. A Szentírásban azonban Isten a történelem irányítója, az emberek az ő akaratát hajtják végre és a természet is neki engedelmeskedik. Semmiféle emberi megnyilatkozás nem független tőle, ezért mindegyiken keresztül kapcsolatba léphet az emberekkel.

2. A hagyomány, amely a történeti események természetfölötti vonatkozásairól értesít bennünket, egy nép körében él s a nép igényt

tart arra, hogy Isten népének tekintsék. A közösség az eseményeket úgy őrizte meg, mint saját életének egy részét, s a továbbadás is a nemzedékek életéhez tartozott. Nem úgy mint kritikai forráskutatás, hanem mint vallási meggyőződés. A Szentírásban ezt a *hagyományt* rögzítették le, mégpedig sajátos vallási szempontból. A szerzőt csak az érdekelte, aminek az üdvtörténet szempontjából jelentősége volt. Elhagyott olyan dolgokat, amelyeket a profán történetírás fontosnak tartott, viszont kiemelt olyan eseményeket és vonásokat, amelyeket a világi történelem alig méltat figyelemre. Ezért az események között hézagokat találunk s az emberek jellemzésében sem látjuk azt a „pártatlan” szemléletet, amit a világi történetírás emleget. A nagyság kritériuma az, hogyan állt bele valaki az Istennel fennálló szövetségbe. Mondhatjuk azt is, hogy a szent írók a sugalmazás hatása alatt Isten szemével nézik az eseményeket, azért a Szentírás szava Isten szava.

3. Mivel pedig a Szentírás Isten szava, az az értelmezés, amit az üdvtörténeti eseményeknek ad, *kinyilatkoztatás*. Isten magát nyilatkoztatja ki a történelemben, de az értelmezést embereken keresztül adja, akik az ő nevében beszélnek. Ezek a próféták, akik tudatában vannak hivatásuknak. A történeti eseményekben Isten felhívását és az ember feleletét látják. Isten kinyilvánítja akaratát s az ember vagy engedelmeskedik vagy szembefordul. A prófétai értelmezés szerint a történelem az embert döntés elé állítja, vagyis egyszerre benne van a kegyelmi adomány és az ítélet. De az ítélet is irgalmas figyelmeztetés. Azt is mondhatjuk, hogy a választott nép számára a történeti események jelek, amelyeken keresztül Isten kegyelme, hűsége vagy haragja mutatkozik meg. Minden kor az üdvösség vagy az elvetés korszaka. De az üdvösség még nem teljes, a végleges birtoklásra, a „nyugalomra” még várni kell.

Világossá válik az is, hogy Izrael nem lesz egyedüli birtokosa az üdvösségnek. Isten arra szemelte ki, hogy *közvetítő* legyen. Már Ábrahám úgy kapta az ígéretet, hogy ivadékában áldást nyer a föld minden népe. Aszerint, ahogy a nép teljesíti feladatát, megéli a kiválasztottságot vagy az elvetettséget. Az egyes személyek, intézmények, tettek és nemzedékek szolidaritásban vannak. Az egyes döntésekből

sokak számára fakad áldás vagy átok. De ezek sem a végzet erejével hatnak, hanem alá vannak vetve Isten akaratának.

Az üdvtörténet valójában a teremtéssel kezdődött és „Jahve napjával” ér véget, újszövetségi nyelven: Krisztus második eljöveteleivel. Az ószövetségi üdvtörténet eseményei előjelek: valami tökéletesebbet jelképeztek, aminek később kell bekövetkezni (Róm 5,14; 1Kor 10,6–11). A kettő között hasonlóság áll fenn, de a második az elsőhöz mértén két vonást hordoz: az újdonságot és a teljességet. A törvény tetteivel szemben követeli a szív megújulását (Mt 5,6), az új bort új tömlőbe akarja töltetni (Mt 9,17). Új panacsot ad, a szeretet parancsát (Jn 13,34), új és örök szövetséget köt (Lk 22,20). A kegyelmi hatás olyan, hogy az ember „új ember” (Kol 3,10), „új teremtmény” (2Kor 5,17) lesz. Az újdonság maga Krisztus, a Megváltó. Azért jött, hogy az élet bőségét adja (Jn 10,10), s hogy mint út és igazság az Atyához vezessen (Jn 14,6). A természetfölötti rend őbenne jelent meg, a vele kialakult kegyelmi kapcsolat jelenti mindnyájunk számára a megváltást.

A megváltás kegyelmi újdonságának értékeléséhez azonban egy megjegyzést kell fűznünk. A teremtés és megváltás rendjét nem szabad időben szétválasztani egymástól, mintha a megváltás kora és kegyelme csak Jézus Krisztus megjelenésével érkezett volna el az emberiséghez. Meg kell különböztetnünk az egész üdvtörténet időbeli lefolyását és annak kegyelmi hatását. Az üdvtörténet valóban időben játszódott le és Jézus Krisztusban érte el csúcspontját. De az általa hozott kegyelmi rend térben és időben egyetemesen kiáradt. Vagyis Krisztus megtestesülése és kereszthalála az üdvösség forrása lett az első embertől kezdve mindenkinek. Azoknak is, akik nem hallottak róla. Isten elővételezte a kegyelmet Krisztus előtt is és előlegezi mindenkinek azóta is, hiszen ő kezdeményezi az üdvösséget. A kegyelem felhasználásában azonban nem közömbös az a látható és igazolható intézmény, amit Krisztus és az Egyház jelent. A kegyelmi újdonság, mint belső megszentelés megvolt Krisztus előtt is, de az emberek kinyilatkoztatás hiányában nem tudtak róla. Mi már tudjuk értékelni, hiszen megvan róla a bizonyítékunk, a benső, istengyermeki állapotnak a tudatosítása. Meg vagyunk győződve, hogy a megváltás rendjében élünk s ez a tudat a reménynek és a gyakorlati vallásosságnak is állandó ösztönzést ad.

AZ ÚJ TEREMTMÉNY

A MEGVÁLTÓ ÉS A MEGVÁLTÁS

AZ APOSTOLOK idejében a keresztény hitet legrövidebben így foglalták össze: Jézus Krisztus az Úr (1Kor 12,3). Megvallották vele, hogy a Fiú, az Atya örök Igéje, önmagát kifejező szava, emberré lett s köztünk működött, mint Megváltó. Akik ismerték és hittek benne, azok meg voltak győződve, hogy benne az élet jelent meg, amely végérvényesen diadalmaskodott a halál felett és ők ezt az életet kezükkel tapintották, amikor a feltámadt Krisztussal együtt voltak (1Jn 1,1). Amikor pedig visszagondoltak földi működésére, kereszthalálára és feltámadására, akkor feltárult előttük, mit jelentett mesterük állítása: „Úgy szerette Isten, az Atya, a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16). Rájöttek, hogy Isten a kinyilatkoztatásban, és főleg Jézus Krisztus alakjában igazi mivoltát tárta fel. Pál apostol úgy látja, hogy „jóságát és emberszeretetét nyilvánította ki” (Tit 3,4), János pedig arra a megállapításra jut, hogy „Isten a szeretet” (1Jn 4,8). Ugyanakkor Jézus Krisztus emberi alakjában Isten hatalmát és méltóságát is képviselte, benne az Isten dicsősége ragyogott fel köztünk (2Kor 4,6).

Jézus Krisztus megjelenése két vallási igazságot tett nyilvánvalóvá. Egyik az, hogy Isten *teljességre emelte azt a párbeszédet*, amit az ószövetségi kinyilatkoztatásban megkezdett. Most már nemcsak üzent, nemcsak követeket küldött, nemcsak felvilágosító tételeket közölt az élet vonatkozásairól, hanem beleállt az emberi életbe és annak folyásában fejezte ki az Isten elgondolását életünk értelméről, értékéről. céljáról. A másik vallási igazság pedig az, hogy az emberi

természet a lét rendjében *alkalmas arra, hogy az Istent tükrözze*. Erről már előbb is szóltunk, amikor az emberről, mint Isten képéről beszéltünk. Jézus Krisztus alakját a Szentírás adatai alapján a teológia úgy világítja meg, hogy benne a Fiú, a második isteni személy magára vette az emberi testet és lelket, vagyis a teljes emberi természetet. De saját isteni én-jét fejezi ki ebben az emberségben. A názáreti Jézus megjelenése óta van egy ember, akire rá lehet mutatni és meg lehet vallani, hogy ő személy szerint Isten, emberi szavában az Isten beszél, tetteiben az Isten cselekszik. Ezért vele a kinyilatkoztatás teljes és végérvényes lett. Ez kétségtelenül a szeretet jele. De még inkább a szeretet kiadására vall az, hogy benne az Isten ereje, szentsége áthatotta földi természetünket s ezzel megmutatta, hogy mit kaphat az ember Istentől. A megváltás tehát nemcsak a bűnök bocsánata, nemcsak a halál legyőzése a feltámadásban, hanem részesedés az isteni életben. Ennek van földi rejtett alakja, de majd eljön a végső állapota, ahol „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28).

A hagyományos teológia a görög gondolkodás módszerét követte és elsősorban mindennek a *léte* érdekelte. Így Jézus Krisztusnak is elsősorban a kilétéről beszélt és a megtestesülés dogmájánál időzött, ahogy azt a Kalkedoni zsinat megfogalmazta. A mindennapi hitet azzal táplálta, hogy Krisztusban megkaptuk az emberi lét felemelését, felmagasztalását s a földi élet munkája, küzdelme, szenvedése mind a mennyei boldogságba torkollik bele. Ma új irányzat is jelentkezik, amit a *kereszt teológiája* névvel illethetünk. Az evangéliumok által megrajzolt eleven Krisztus-kép lebeg előtte s azt keresi, hogy rajta keresztül Isten milyen tettekkel nyúlt bele az ember életébe. Arra a megállapításra jut, hogy Isten Krisztus kereszttje és feltámadása által mutatta meg előttünk hatalmát és tervét. Krisztus a feltámadásban úgy áll előttünk, mint az Úr, mint az élet reménye, mint az ember hivatásának tükre.

Ratzinger (Einführung in das Christentum,185) megállapítása szerint a megtestesülés teológiája sztatikus és optimista szemléletű. A bűn úgy tűnik, mint kitérő, mint átmeneti állapot. A lényeg nem az, hogy az ember beteg és gyógyulásra van szüksége, hanem az, hogy részesedik az isteni életben (theosis). A kereszt teológiája kritikusabban nézi a világot és a dinamikus vonásokat emeli ki. Az ember

és a kereszténység állandóan a kereszt jegyében él, a mélységből kiált Istenhez és csak az eleven hit tölti el bizalommal. A hit arról győz meg, hogy az élet minden helyzete lehet alkalom Isten megdicsőítésére és az üdvösség kialakítására.

Érezzük azonban, hogy a két szemlélet inkább a határeseteket méri fel, a szintézist a kettőnek az egybevetése adja. A megtestesülés teológiájából kiindulva is meg kell látnunk, hogy az emberré lett Ige léte nem időtlen fogalom vagy adomány, hanem az örök isteni Szónak, az önmagát adni akaró Szeretetnek a realizálása az emberi élet keretei között. Benne van a küldetés, a szolgálat és a szándék a személyes kapcsolat kiépítésére. Ő a Fiú, aki visszanéz az Atyára, mindent feléje irányít, még egyéni áldozata révén is. Így a megtestesülés teológiája átmegy a kereszt teológiájába. Viszont ha arra gondolok, hogy Krisztus halálában és feltámadásában Istennek felénk irányuló tettét kell meglátnom, akkor is keresem az egyént, a küldöttet, akiben az Isten közel jött hozzám s aki által egyedülálló tettét végrehajthatta. Így ismét a megtestesülés teológiájánál kötök ki.

Szent Anzelm óta a skolasztikus teológiában megszoktuk, hogy meglehetősen szétválasztjuk a megtestesülés és a megváltás tanát. A megváltás lényegét beleszorítottuk a keresztáldozattal véghezvitt *elégtételbe*, mintha az ember csupán jogi kapcsolatban állna az Istennel s ezt a kapcsolatot az igazságosság mértéke szerint kellett volna rendezni. Pedig a megváltás nem azt jelenti, hogy Krisztus helyettünk kiengesztelte az Atyát, lefizette az adósságot s mi megkaptuk az üdvösség kiváltságát, amit majd örök békében élvezünk. *Gabriel Marcel* találóan állapítja meg, hogy Krisztusnál nem az emberiség javairól van szó, hanem igazi létéről, az örök életről. A hangsúly az *élet* szó van s a teremtmény élete nem lehet más, mint Isten megdicsőítése az örök értékek tudatosítása és megvalósítása által. Krisztus feladatra hívja azokat, akik hisznek benne, nem a kiváltság élvezésére. Pál apostol egy helyen (1Kor 15,45) Krisztust az első Ádámmal szemben „utolsó Ádámnak”, azaz végső, végérvényes embernek mondja. Benne megtörtént a teljesedés, hiszen a feltámadásban az isteni élet teljességének hordozója lett. Az életet pedig a tevékenység, a dinamizmus jellemzi s éppen ebben áll a halál feletti győzelem. A II. Vatikáni zsinat ezt a szemléletet rögzíti, amikor így tanít: „Az Isten Igéje,

aki által minden van, emberré lett, hogy a tökéletes emberi létben mindenkit megmentsen és mindent összefoglaljon. Az Úr az emberi történelem célja. Ő az a pont, amelyre a történelem és a kultúra törekvései irányulnak. Ő az emberiség középpontja, az emberi szív öröme és vágyainak teljesülése” (Egyház és világ 45).

Krisztust tehát joggal nevezzük *megváltónak*. Igazolta, hogy az isteni élet teljességét hozta nekünk. A teljesség megmutatkozott erényeiben, csodáiban, az Atya iránti bizalmában, az emberek iránti nagylelkűségében, szeretetében és végül kifelé is tapinthatóvá vált feltámadásában. Megszentelte törekvéseinket, munkánkat, szenvedésünket és halálunkat. Kiengesztelte a bűnt és megadta a lehetőséget, hogy Isten gyermekeivé váljunk. Megvalósította természetfölötti rendet, ahol a teremtmény az Istennel fennálló kapcsolatból él. Mint próféta a végleges tanítást hozta, amelynél magasabbrendűt és vigasztalóbbat senki sem adhat. Mint főpap áldozatával tökéletessé tette Isten imádatát a földön és a kegyelem kiárasztásával biztosította az ember megszentelését. Végül mint fő és Isten országának királya biztosított, hogy mindent magához vonz (Jn 12,32), mindent egyesít saját fősége alatt (Ef 1,10) és az idők végén ezt az országot adja át az Atyának (1Kor 15,28).

Ő tehát minden vonatkozásban az egész emberiséget képviseli. Az apostoli ígehirdetés vallotta is a meggyőződést, hogy nincs más név az ég alatt, akiben üdvözülhetnénk, csak az ő neve (ApCsel 4,12). Ha benne az elsőszülött és az emberi megdicsőülés ősmintája jelent meg, akkor nem állhat előttünk úgy, mint különlegesség, akiben Isten megmutatta, hogy mire képes. Ő valóságos fő, aki tükröződni akar tagjaiban. Az Atya örök terve is így szól: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fia képmását öltse magukra, így lesz ő elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29). Krisztus megjelelése tehát azt eredményezte, hogy az ember a megváltás rendjében él, de a természetfölötti javak birtoklása a vele való kapcsolattól függ.

IDŐ ÉS ÜDVÖSSÉG

A MEGVÁLTÓ megjelenése nem egyszerűen egy személy érkezése, aki az emberiség megrekedt szekerét kirántja a kátyúból és további haladáshoz segíti. Krisztus ezzel jellemzi az új helyzetet: Az idő betelt, az Isten országa elérkezett (Mk 1,15). Pál apostol pedig az idők teljességének mondja eljövételét (Gal 4,4). A megjegyzésekből első pillantásra is leszűrhetünk két megállapítást: egyrészt az ember üdvössége éppúgy időhöz van kötve, mint élete, másrészt lezárult az a korszak, amelyben a hitet homályossá tette a csak nagy vonalakban kivehető jövő. Amit eddig a jövőtől vártak, az itt van, mégpedig úgy, mint teljesség. Az üdvösség tehát az élet *időbeli tartalma*. Éppúgy meg kell élni, mint a körülöttünk és a bennünk lejátszódó eseményeket.

Az ember nem független a környezetétől. Ha úgy tekintem, mint testi lényt, rá van utalva helyre, táplálékra, külső gyámolításra. Ha úgy nézem, mint ismerő alanyt, szellemi élete is a környezettel fennálló kapcsolatból táplálkozik. A világ változása, az események egymásutánisága jelenti számára az élet keretét és tartalmát. Az ember benne áll abban a folyamatban, amit időnek nevezünk. Az idő a világ vissza nem fordítható haladása. Mindennek megvan az ideje. Nem szükségszerűen, hiszen lehetne másként is. De a valóság egyedi és megismételhetelen. Minden ismétlés már új helyzetet és lehetőséget teremt, tehát nem a régi jön vissza. A világnak és az egyénnek csak egy története van, ami elmúlt, nem ismétlődik. Az emberi lét időben jut kifejezésre. Az idővel együtt bontakozik és tart valamerre. A tartamot tudatosan felfogjuk és a jövőtől mindig várunk valamit, vagyis

az idő kiváltja a reményt. A jövő titokzatos ígélet még akkoris, ha félünk tőle. Ilyenkor attól tartunk, hogy mást hoz, mint amit szeretnénk. Tehát a negatívumban is átéljük az idő kettős jegyét: a múltból a jövőbe vivő tartamot és a benne levő eseményeket.

A görög nyelvnek két szava van az idő kettős jegyére, s ezt az újszövetségi Szentírás is átveszi. A *kronos* a mozgásnak, az egymásutániságnak a mértéke, a tartamnak a kifejezése. Annak az ellenállhatatlan erőnek, amely mindent magával ragad a nyitott jövő felé és amely bennünk is létrehozza a bizonytalanságnak, a kiszolgáltatottságnak, a hontalanságnak az érzését. A *kairos* ezzel szemben a megélt idő, az események sorozata. A szemlélődő ember számára az idő nem üres folyás, az élet nem üres járat. Mindig valami változik, valami telik, valami közeledik és főleg mi magunk változunk. Krisztus erről a kairos-ról mondja, hogy betelt. Nem azt állítja, hogy megállt vagy végetért, hanem azt, hogy teljes lett. A *kronos*, a tartam megy tovább, mintha semmi sem történt volna, de a *kairos*-nak, a történésnek a folyamában olyan esemény állt be, aminél nagyobb és jelentősebb nem következhet. Mégpedig azért, mert megérkezett az, aki a történés célja és aki a világ számára kiszabta az idő keretét. A világ és benne az idő a teremtéssel kezdődött s az a célja, hogy kikössön és megdicsőüljön Istennél, a lét teljességénél. Ha egyszer Isten, a lét teljessége belép az időbe, akkor egészen kitölti vagyis a célját és végső állapotát behozza a mindenkori jelenbe. De mivel Krisztus a szolga alakjában jelent meg (Fil 2,6) és isteni dicsőségét csak a hitben ismerjük fel, azért az idők teljessége is csak a hívő számára nyilvánvaló. A hívő számára az idő a teremtéssel kezdődik és a végső állapot az lesz, hogy az Isten dicsősége tapasztalhatóan betölt mindent (1Kor 15,28). A két végpont között pereg az üdvtörténet, aminek legbensőbb jegye az, hogy velünk az Isten (Immanuel). Krisztusban ez a gondolat történeti valóság lett, tehát az üdvtörténet csúcspontjára jutott. Felátadása már a végleges állapotot is belevetítette a jelenbe, azért a jövőtől már csak azt várjuk, ami rejtett formában itt van.

Istennek ezt a rejtett, dinamikus jelenlétét nevezzük természetfölötti, azaz kegyelmi rendnek. A jelenlét és a rejtettség alakítja ki a sajátos újszövetségi szemléletet. Az Ószövetséget a prófétaság, a jövőbe nézés, a jövőből való táplálkozás jellemezte. Ők várták az

üdvösséget, amit a Megváltó hoz; ott még minden „az eljövendő javak árnyéka volt” (Zsid 10,1). Az Újszövetség nem a prófétai jövőben keresi az eligazodást, hanem „felnéz a hit szerzőjére és bevégzőjére” (Zsid 12,2). A hit nem a jövőből táplálkozik, hanem abból a múltból, ami örök jelen lett, amiben benne élünk, mint az idők teljességében. A múlt és a jelen kötelez ugyan arra, hogy a jövőbe nézzünk, de onnan már azt olvassuk le, hogy *mivé kell válnunk*, nem pedig azt, hogy egyáltalán mi vár ránk. A világ jövőjét meghatározza az, hogy Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28), az egyes ember jövőjét pedig ez az elhatározás: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltse magukra” (Róm 8,29).

Az üdvtörténetnek a Krisztus feltámadása és második eljövetele közé eső szakasza az Egyház ideje. Tanúságot kell tenni Krisztusról a világ előtt az evangélium hirdetésével és megvalósításával. Újat nem mondhat és nem adhat, csak azt a teljességet nyújtja, ami Krisztusban megjelent. A teljességet úgy kell érteni, hogy a kegyelmi állapotban, a megigazulásban már benne van minden, ami ránk vár az örökkévalóságban: Isten kegyelme maga örök élet (Róm 6,23). A hittel és a keresetséggel Krisztusba öltöztünk és a megváltás misztériumait magunkon hordozzuk. Ezért ír az apostol ilyen hangnemben: „Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is... föltámasztott és maga mellé ültetett a mennyben” (Ef 2,5). A hitből fakadó életnek az a feladata, hogy ezt a bennünk levő kegyelmi magot kifejlessze és Isten országának külsőleg is tényezőjévé tegye. Az élet és vele együtt a történelem tehát új dimenziót kapott: mélységben visszanyúlik a történeti Krisztusig, magasságában pedig átnyúlik az örökkévalóságba. Számunkra az idő nem a végtelen ürességébe nyíló ajtó, hanem határozott út, amely Istenhez vezet. Számunkra az egész élet az „üdvösség napja” (2Kor 6,2), azért kell a világosság fiaihoz mért köteleességteljesítéssel felhasználni az időt.

Akik az ember személyiségével behatóan foglalkoztak, meglátták, hogy emberi tudatunk a történetiségben alakul és érik. Egyre jobban felismerjük magunkat, mint személyt, mint a közösség tagját, mint felelős és szabadakaratú tényezőt s keressük létünk értelmét. *Pascal*,

Schelling, Kirkegaard, Dilthey és Heidegger ilyen értelemben beszélnek az időről. Létünk időbeli lét: mulandó, törékeny, de tele van kérdésekkel és feladatokkal. Szent Ágoston talán még mélyebbre ment, amikor úgy nyilatkozott, hogy az időben a lét önmagát fejti ki (Conf. 11,13). Teológiai szempontból ehhez hozzáfűzhetjük, hogy a megtestesülés és megváltás következtében az egész lét fel van véve a kegyelem rendjébe, tehát az idő ennek a kegyelmileg telített létnek az önkifejtése. Az egyén számára az élet-folyam az, hogy „a külső ember romlásnak indul, de a belső szüntelenül megújul” (2Kor 4,16). A tudatos vallásosság azt követeli, hogy a belső ember értékeit egyre inkább felszínre hozzuk. Nem kétséges, hogy az erények gyakorlása, a kötelességben való helytállás, az erőslelkűség, az istenség előtti meghódolás és a bűnbánat szelleme mindig ennek a felsőbbrendű világ-nak a kicsillanása volt. Az egész történelem azonban mégis a természet vajúdásának állapotát tükrözi (Róm 8,22). Isten országának földi alakja folytatja Krisztus önküresítésének állapotát. A hit vonalán az élet skálája a közömbösségtől a karizmatikus megnyilatkozásig, a remény vonalán a kétségbeeséstől a teljes bizonyosságig, a szeretet vonalán a gyűlöletől a teljes önfeláldozásig minden árnyalatot mutat-hat. Ez a történelmi idő az igazi keret ahhoz, hogy minden egyénben kialakulhasson a személyes állásfoglalás. Mindenkinek fel kell ismer-nie benne Isten látogatásának napjait (vö Lk 19,44).

A KEGYELMI REND ANTROPOLÓGIAI VONÁSAI

MINDNYÁJAN egyedi személyként létezőnk, így éljük meg önünket, feladatainkat, terveinket, céljainkat. Azt nevezzük egyéniségnek, akiben az általános emberi képességek hozzáidomultak a helyzet követelményeihez, de aki mégis érvényesíti szabadságát velük szemben, mert a szellem magasabb szempontjai szerint ítéli meg őket. Akiben kialakult az egyéniség, arról azt mondjuk, hogy magára talált. Természetesen amíg élünk, addig fejlődésünk, kibontakozásunk nincs lezárva, mindig megvan a változás lehetősége jó vagy rossz irányba. A személyes tökéletesség szempontjából nem mellékes, hogy mivel töltekezzünk, kihez mérjük életünket, mit tartunk az élet céljának. A világnézeti rendszerek végeredményben mind ilyen szempontból akarják alakítani az embert.

Ma sokan panaszkodnak, hogy a technikára beállított életmód, a közösség túltengése károsan befolyásolja a személyiség alakulását, mert nem enged időt a befelé nézésre és a szellem szárnyalásának sem enged elég teret. Más oldalról úgy érzik, hogy túlteng körülöttünk a közösségi hatás s ennek következtében rengeteg bennünk az átfutó tétel. Több benyomást kapunk, mint amit képesek vagyunk megemészteni és sok olyan dolgot végzünk, amihez alig fűződik személyes érdek, legfőljbbe anyagi fenntartásunkhoz szükséges. Ha a vallás az embert az örök cél szempontjából akarja tökéletesíteni, első feladata az, hogy segítse az egyént önmagának a megtalálásában. Megteszi azáltal, hogy megvilágítja létének értelmét és földi feladatait, mint Isten akaratának teljesítését, személyes élménnyé teszi. Aki

elismeri Istenben a világ teremtmőjét, abban már megvan a lehetőség és a készség a vele való párbeszédre. Még elevebb lesz a párbeszéd a Megváltó elismerésével. Hiszen a fáradozással, kísértéssel, sikeretelenséggel és betegséggel teli életet Isten irgalmának és szeretetének tükrében ítéljük meg s eközben ajkunkra túlulnak a súlyos kérdések.

Az egyénnek emberi viszonylatban is külön képességre van szüksége, hogy kinyíljon a személyes én-te párbeszédre. Egyedek élhetnek egymás mellett szomszédságban, munkahelyen, sőt a családban is igazi személyes találkozás nélkül. Az egyik lehet a másik életében társadalmi, gazdasági vagy talán szexuális tényező, de a jelzett szempontokon túl nincs mondanivalójuk egymás számára. A személy csak akkor tárul ki a másik felé, ha elmondhatja, hogy nem a munkám, a pénzem, a tudásom vagy a testem fontos a másik számára, hanem én magam vagyok az. A szeretet gyakorlásának előfeltétele az a felismerés, hogy a másik nem tárgy, szám vagy adat számomra, hanem egyenrangú érző embertárs.

Ha az én-te kapcsolatot erősen színezi az ösztön, az érzelem vagy az érdek, előbb-utóbb megreked a partikularizmusban. Szellemisségét és előkelőségét csak akkor őrizhetjük meg, ha megtaláljuk kiegyenlítődsét a *mi-közösség* kapcsolatában. A csalódott, a bizalmatlan ember szeret félrehúzódní vagy távol maradni. A szolidaritás vállalása csak az önzés legyőzése árán sikerül. Minél szélesebb körben akarjuk az együttérzést és jóindulatot kimutatni, annál magasabbrendű és egyetemesebb elvekre van szükségünk. Az egyetemes felebaráti szeretet előfeltétele a teremtés és a megváltás hittétele. Elméleti humanizmus születhet a pusztá felismerésből is, de a gyakorlati magatartás megvalósításához serkentő erőre és igazi szankcióra van szükség. Az érdekek szükségszerűen ütköznek össze, hiszen véges javakon osztozunk és az élet rövideége mindenkit sürget.

Az élet zsákutcai, a szenvedés, megaláztatás, a rossz kifürkészhetetlen titka erősen befolyásolja az istenség elismerését, illetőleg a róla alkotott képet is. Aki bármilyen formában feltételez a világ fölött egy abszolút létezőt, az a világ bajait és saját csalódásait is kapcsolatba hozza vele. Ezért az istenség iránti magatartás éppen olyan *széles skálát* mutathat, mint az emberek iránti viselkedés: a

gyűlölettől a szeretetig minden árnyalatot tükrözhet. Ezért ha Isten megváltást akart adni és gyógyítani akarta elesett természetünket, akkor a kegyelmi rendet *hozzá kellett szabnia az emberi élethez*. Ennek bizonyosságát találjuk az Ige megtestesülésében. Maga az Isten emberként jött közénk s annyira ember lett, hogy az élet minden terhét magára vette. Nem tért ki a problémák elől, hanem bemutatta, hogy van olyan szellemi világosság és lelki erő, amely nyomasztó életkörülmények között is visszautasítja a bűnt és a célhozjutás reményével néz a jövőbe.

Krisztus a természetfölötti rend jele. De olyan jel, amely meg is valósítja mindazt, amit jelképez. Ő egész emberi alakjával az Istent, az Atyát jelképezi és egyben jelenlevővé teszi. De élő alakja annak is jelképe, ahogyan Isten a láthatatlan kegyelem révén az emberhez közeledik. Amilyen megértéssel, kitartással, önzetlenséggel és türelemmel irányította Krisztus az embereket az Atya felé, ugyanezt az élet-szerű hatást fejt ki a kegyelmi ajándék is a lélekben. Arra segít, hogy kiépüljön bennünk az én-te közösség Istennel és embertársainkkal s hogy ezt a közösséget ne veszélyeztessék természetünk irracionális tényezői. Világosságot gyújt bennünk, hogy Istent elismerjük felfoghatatlan misztériumnak, akinek útjai fölötte állnak emberi elgondolásainknak, de ugyanakkor elismerjük őt atyánknak is, aki kenyeret kérő gyermekeit nem kővel akarja kielégíteni. A kegyelem embertársi viszonylatban is Krisztus magatartását oltja belénk, a testvéri magatartást, amely magában foglalja a meggyőződést, hogy egy Atyának gyermekei vagyunk, azért el kell viselnünk egymást és felelősek vagyunk egymásért.

Nem szabad elfelednünk azt sem, hogy Krisztus a halálban vált végleges megváltónkká. Abban az áldozatban, amely kifelé a teljes *kiüresedést és tragédiát* jelentette. Ez is a kegyelmi rend képe. Az isteni életet vetíti belénk, de rejtett formában. Kifelé mindig a földi ember képét hordozzuk, nem a mennyei emberét. Megváltásunk reménybeli (Róm 8,24), a halálban mindent oda kell adnunk, amit földi értéknek neveztünk, hogy megdicsőülve kaphassuk vissza őket.

Vallási életünket tehát jellemzi a jövőre irányulás, az élet terheinek viselése és az Isten rejtett jelenlétéből merített öröm.

A *jövő várásával* megvalljuk, hogy a halálon túl örök hazát remélünk

és Istent tartjuk abszolút jövőnek. Csak az ő végtelen létgazdagsága adhat megnyugvást az igazságot és szeretetet kereső embernek. A jövőre-irányulással nem nézünk el a jelen feladatok fölött, hiszen a jövőben azt kapjuk vissza megdicsőült formában, amit itt kerestünk és megvalósítottunk. Aki nem kereste Istent, nem szomjazta az igazságot, nem szerette embertársait, az nem kaphatja meg ezeket az értékeket az abszolút jövőtől sem. Az élet folyama a teljesedés, a krisztusi nagykorúság megvalósítása.

Az *élet terheinek viseléséről* is keresztény szempontból beszélünk, nem valami tragikus hősiesség emlegetésével. Van olyan filozófia, amely szerint nagyobb bátorság kell az élet emberi alakításához akkor, ha nem reménykedem a túlvilágban, mint akkor, ha túlvilági illúzióval lelkesítem magam. A keresztény hit nem az elméleti lehetőségekről vitatkozik, hanem azt állítja, hogy Isten elénk jött atyai jóságával és a gyermeki örökség ígéretével öntött belénk erőt. Ennek az ígéretnek a megvalósulását látjuk a feltámadt Krisztusban. Az élet terhét tehát úgy viseljük, mint a naggyálevésnek, az érésnek a feltételét. Az apostol is a „fáradalmak kipihenéséről” beszél az örök jutalommal kapcsolatban (Jel 14,13).

Isten rejtett jelenlétéből erőt merítünk a gondviselés titkának elfogadására. A keresztény ember számára az egzisztenciális kérdés így hangzik: Bízhatok-e abban, hogy az idő az Úr kezében van? Bízhatok-e abban, hogy Krisztus az Atyánál van és közbenjár értem? A megváltás igazi jellemzője már az Ószövetségben az Immanuel-gondolat, Isten jelenléte az emberek világában. Az Újszövetségben ismételtén Krisztushoz, mint hatékony jelképhez kell fordulnunk: ami őbenne végbement, az valósul bennünk is. Az oltáriszentséggel kapcsolatban például ilyen ígéretet tesz: „Amint én az Atya által élek, úgy aki engem eszik, az is énáltalam él” (Jn 6,57). Ő megélte az Atya jelenlétét a nehéz órákban is. Szenvedése idején úgy nyilatkozott: „Nem maradok egyedül, az Atya velem van” (Jn 16,32). A tőle kapott kegyelemnek az a hatása is megvan, hogy egzisztenciális tartalommal teszi bennünk kijelentését: Veletek vagyok mindennap a világ végéig (Mt 28,20). A természetfölötti rend lényege tehát az Istennel fennálló személyes kapcsolat. Az ember itt is csak az én-te közösségben találhat magára.

A MEGTÉRÉS KRISZTUS TANÍTÁSÁBAN

MÁRK ÉS MÁTÉ tanúsága szerint Jézus működésének ezek voltak a bevezető akkordjai: „Az idő beteljesedett, közel az Isten országa. Térjete meg és higgyetek az evangéliumnak” (Mk 1,15; Mt 4,17). Mindketten a *metanoeite* szót használják, ami a sztoikusoknál is a magatartás megváltoztatását, vallásos értelemben az istenséghez való visszatérést jelentette. Árnyalatilag nem a bánatra és az engesztelésre utal elsősorban, hanem az odafordulásra, az Isten előtti lekötöttségre. Természetesen magával hozza a bűntől való elfordulást is. Az evangélisták kétségtelenül Krisztus lényeges követelményére akartak rámutatni a szó használatával.

A mai vallásos életben inkább azokra alkalmazzuk a szót, akik más világnézetből lépnek át a kereszténységbe, az Egyházon belül pedig csak az erkölcsi felfogás javítását értjük alatta. Ez érthető abból, hogy az elmúlt századokban általános volt a gyermekek keresztelese és azok keresztény környezetben növekedtek. Az első áldozás és a bérálás is jórészt a gyermekek szertartása maradt, a gyakori gyónás pedig az egyes hibák leküzdésének iskolája akart lenni. Ezért az igehirdetés legtöbbször elsíklott e fogalom fölött. Pedig Krisztus és az apostolok szájában a megtérés nem annyira a múlt bűneivel áll kapcsolatban, hanem inkább a keresztény lelkiület gyökeres és végérvényes átvételét jelenti. Pál aposol azt írja a galatáknak (3,5), hogy a Lélek közlése és a csodajelek mind „a hit elfogadtatását szolgálta közöttük”. Ma már érezzük, hogy a jelen sokrétű társadalomban ilyen tudatos fordulat nélkül az egyes ember nem állhat

meg a hitben. Ahol a vallás létét és értelmét kérdőjelezzik meg, ott a megtérés elsősorban nem az erkölcsi viselkedést célozza, hanem a vallás alapélményének elfogadását. Az embernek el kell ismernie saját ráutaltságát arra a titokra, akit Istennek nevezünk.

Az Ószövetségben a prófétáknál leggyakrabban a megtérés a bálványok elhagyását és az Istenhez, illetőleg a szövetséghez való visszatérést jelenti. Az ilyen vallási megújulás elejét veheti a nemzeti katasztrófának is (Ám 3,11; Oz 5,8; Iz 5,26). Jeremiás egészen bensőséges hangot használ felhívásában: térjenek meg, mint a gyermekek atyjukhoz és Isten visszafogadja őket. Nála és Ezekielnél már az egyéni bűnök ostromozását is megtaláljuk, ami azelőtt sem volt ismeretlen, amint azt Nátán próféta és Dávid találkozása mutatja. Jónás könyve azt igazolja, hogy az ószövetségi igehirdetés elvben a pogányok üdvösségét is lehetségesnek tartotta, ha bűnbánatot tartanak.

A qumrani iratok is hangoztatják a visszatérést a romlás útjáról, de valószínűleg megelégedtek a szekta tanainak és előírásainak elfogadásával. Keresztelő János ezzel szemben már a belső magatartást hangoztatja és főleg azt, hogy a szeretet tetteivel igazolják bűnbánatukat (Lk 3,4–14). Krisztusnál az az újdonság és többlet, hogy a bűnbánat mellett megköveteli az evangélium elfogadását. A megtérés *előfeltétele tehát a hit*, hiszen ez ad értelmet a lelki átalakulásnak. Különösen kitűnik ez a galileai városok elmarasztalásából. Igazi bűnük az, hogy a jelek ellenére sem hittek (Mt 11,20–23). A Szentlélek elleni bűnökből éppen azért nem lehet kivetközni, mert lehetetlenné teszik a hitet és Isten uralmának elismerését (Mt 12,31–32, 41–42).

Jézus saját személyében igazolta, hogy érdemes visszatérni Istenhez és hogy az út mindenki előtt nyitva áll. Amikor kijelenti, hogy a bűnösöket hívja, nem az igazakat, amikor a farizeusok botránykozása ellenére asztalhoz ül a vallásilag tudatlan, csetlő-botló emberekkel, akik a törvény ismerői előtt bűnösöknek számítottak, akkor viselkedése annak a kinyilvánítása volt, hogy az Atya kész a megbocsátásra, sőt azt bizonyítja, hogy rajta keresztül kezdeményezi a megbocsátást. Az ember tehát tegye félre kevélységét és közeledjék bizalommal. Amikor azt követeli, hogy olyanok legyünk, mint a gyermekek (Mt 18,3), akkor is az alázatot és gyöngeségünk elismerését akarja kiváltani

belőlünk. De a megtéréshez nem elég a magunkba-nézés. A változás akkor áll be, ha feltekintünk a mindenható és irgalmas Istenre. Ebben az értelemben mondta boldognak a szegényeket, a sírókat, az üldözötteket. A megpróbáltatások közepette is bíznak valakiben, aki megváltást szerez nekik. Az ilyen közeledés kapta meg a választ: menj, a te hited megszabadított téged (Lk 7,36; Mt 9,2). Lukács így adja vissza az apostolok küldetésének parancsát: „Nevében megtérést (metanoia) és bűnbocsánatot kell hirdetni minden népnek (24,47). A megtérés itt nem a bűn fájlalása, hanem a Krisztushoz való térés a hitben, amit Máté úgy fogalmaz, hogy „tegyetek tanítványommá minden népet” (28,19). Érdekes az is, hogy az apostolok a pogányok között először az igaz Istenhez való megtérést hangoztatják, viszont a zsidók között Jézus Krisztusnak mint Megváltónak az elismerését. A zsidók felelősek azért, hogy nem ismerték fel Jézust (ApCsel 3,17), a pogányok pedig azért mert nem ismerték fel Istent (ApCsel 17,23).

* * *

A megtérést *Isten kezdeményezi*. Ennek bizonyítéka Krisztus működése, aki azért jött, hogy keresse, ami elveszett. Az ingyenességet különösen Pál apostol hangoztatja, hiszen saját magán megélte azt a damaszkuszi jelenésben. A lelki átalakulás egyébként a húsvéti misztérium gyümölcse. „Isten (az Atya) feltámasztotta őt... és általa hirdetjük nektek a bűnök bocsánatát” (ApCsel 13,37). A megtérés a kerestségben kapott újjászületéssel éri el teljességét. Misztikus módon résztveszünk Krisztus halálában és feltámadásában (Róm 6,3). A kegyelem a megdicsőült Krisztusból sugárzik a megigazult ember felé, azért tudnia kell, hogy meghalt a bűnnek és köteles Istennek élni. Kifelé abban nyilvánul meg a változás, hogy tudatosan keresi az „odafent valókat” (Kol 3,1).

János evangélista a világ fiairól és a világosság fiairól beszél. A világosság szó nála is elsősorban a hitből kapott öntudatot, az Istennel fennálló gyermeki kapcsolatot jellemzi. Az ember tudja, hogy mi az értelme és célja életének, azért nem tapogatózik félhomályban. A sötétség és a világosság megkülönböztetése azonban ebben az

életben nem végleges. Mindvégig megmarad a szabad döntés lehetősége. A Jelenések könyvében a hívőket is ismételten figyelmezteti a bűn kerülésére és a bűnbánatra. A hívőnek állandóan hallgatnia kell Krisztusra, aki az ajtónál áll és kopog (3,20). A keresztény élet tehát a megtérés tudatos állandósítása. A szolgálta ébersége kell hozzá, hogy a szív el ne nehezdedjék az élvezetekben és a csalódásokban.

A Szentírás adataiból tehát a következő megállapításokat szűrhetjük le. A megtérés több, mint az erkölcsi magatartás megváltoztatása: benne van az *egész élet lekötése* Isten számára, aki Jézus Krisztusban meghirdette a bűnök bocsánatát és a kegyelmi rendet. Szabad elhatározásból fakad, tudatosság kell hozzá, de a legmélyebb indítéka az a kegyelmi ösztönzés, ami megelőzi az emberi reflexiót. Valójában azt mondhatjuk, hogy a megtérés felelet az isteni felhívásra, de a felelet már kegyelmi segítséggel születik. Az evangélium megvilágításában Jézus Krisztus az Atya nevében kínálja fel az Istennel fennálló barátságot és az örök életet, de feltétlenül követeli az elfordulást a bűntől és a beléje vetett reményt. Az embernek ki kell tárulnia Isten felé, benne kell meglátnia a célt és az abszolút jövőt. A véges kereteket áttörni a transcendencia, a végtelenre és a világlefettire való irányulás. A fordulat mégsem idegen természetünktől, hiszen szellemi képességeink korlátozás nélkül nyitva állnak a lét minden lehetősége előtt.

Az ember lélektani alkata mellett azonban elgondolhatunk *kevésbé tudatos megtérést* is. Már azért is, mert az evangéliumot nem ajánlják fel kifejezetten mindenkinek. A mai teológia beszél „névtelen” keresztényekről. Ahol valaki igenli egész emberi hivatását anélkül, hogy az élet végső céljáról tudatos ismerete lenne, továbbá igyekszik leküzdeni az önzést és embertársait is elfogadja szeretettel, ott már igazi megtérésről, az élet magasabbrendű lekötéséről beszélhetünk.

A keresztény értelmezés teljességéhez tartozik még annak a megemlékezése, hogy Isten Krisztus *keresztjében* ajánlotta fel véglegesen a bűnbocsánatot és a megtérés lehetőségét. A kereszt felidézi bennünk az elvesztett, illetőleg visszautasított örökség visszaszerzését és a megsértett erkölcsi rend kiengesztelését. Utal egyben Isten nagylelkűségére is, hiszen azt igazolja, hogy a bűnt elsősorban gyarlóságunk rovására írja. De benne van a felhívás komolysága is. Az örök cél megköveteli

a teljes személyes áldozatot. Krisztus követésében nem szabad a kereszthordozástól sem visszarettenni.

A megtérés komolyságát éppen a jóban való kitartás igazolja. Minden helyzetben meg kell látnunk az üdvösség lehetőségét és a lehetőséget meg is kell ragadnunk. Az apostoli tanítás ezt az intelmet adja: „Megjelent megváltó Istenünk kegyelme minden ember számára s arra tanít minket, hogy szakítsunk az istentelenséggel és az evilági vágyakkal, éljünk fegyelmezetten, szentül és buzgón ezen a világon. Várjuk reményünk boldog teljesülését: a nagy Istennek és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetelét, aki önmagát adta értünk, hogy minden gonoszságtól megváltson, megtisztítson és jótettekben buzgólkodó, választott népévé tegyen” (Tit 2,11–14).

A KRISZTUSRA ÉPÜLT KEGYELMI REND

AZ ÁTEREDŐ BŰN tárgyalásánál rámutattunk arra a szolidaritásra, amely mindnyájunkat egybefűz az első emberrel, Ádámmal. A Szentírás erről a szolidaritásról úgy beszél, hogy az a földi élet továbbadásával együtt a bűnt, szenvedést és a halált is közvetítette. A megváltás a földi egybetartozás ellenpólusa: a Krisztussal fennálló szolidaritás a kegyelemnek, a bűnbocsátnak és az örök életnek a forrása. Az ember annyira részesedik a megváltásban, amennyiben egyesül a Megváltóval, Krisztussal. A természetfölötti rendben ő a feje az emberiségnek, ő az út az Atyához, ő az örök élet közvetítője. Egyetemes szerepét az is mutatja, hogy amikor a vele való egységről beszél, mindig a közösséget emlegeti.

Az ősi apostoli katekézist Máté, Márk és Lukács evangéliuma őrizte meg számunkra. Itt a nyelvezet még egyszerű, hiányzanak a teológiai szakkifejezések, többnyire ószövetségi kifejezésekkel élnek. A Krisztussal való kapcsolatot ilyen adatok jelzik: a tökéletesség iskolája az ő követése (Mk 1,17), az apostolok az evangélium hirdetésével tegyék tanítványaivá az embereket (Mt 28,19). Abban az időben a tanítvány nemcsak mestere szellemi javait tette magáévá. Keresztelő János és a neves rabbik esetében látjuk, hogy követőik valóságos közösséget alkottak. A tanítvány vállalta a függést és a szolgálatot is. Jézus olyan követelményekkel áll elő, ami kétségtelenül meghökkentette hallgatóit: érte el kell hagyni mindent, s őt több szeretettel és odaadással kell körülvenni, mint azokat, akikkel a vér és a földi érdek fűz össze. Nem meghitt kis csoport lebeg szeme előtt, hanem azok a

milliók, akik majd küldöttei szavára hinni fognak benne s imádkozik értük, hogy egyek legyenek őbenne és az Atyában (Jn 17, 21). A benne hívőket nemcsak a tanítás és a parancsok elfogadása kapcsolja össze, hanem az ő személye: ahol ketten hárman összegyűlnek az ő nevében, velük van (Mt 18,20). Ez a közösség nem az ószövetségi intézmény folytatása. Krisztus Egyházának számít és Péter kiválasztásában sziklaalapot vet neki (Mt 16,18)

János már a Krisztussal való kapcsolat belső tartalmát is megvilágítja. Krisztus körül az üdvösség rendjében fennálló *közösség alakul ki*. Ő az út, igazság és élet (Jn 14,6), övéinek az örök életet adja (10,28) és az igazság Lelkét árasztja ki rájuk (14,17). Aki hisz benne, az Isten gyermeke lesz (1,12), aki pedig szereti őt, azzal megosztja életét: „Ha parancsaimat megtartjátok, megmaradtok szeretetemben, mint ahogyan én is megtartom Atyám parancsát és megmaradok szeretetében” (Jn 15,10). A kegyelmi élet Krisztushoz való kapcsolata legjobban rávilágít a szőlőtő és a vesszők hasonlata (15,1–5). Csak a tőle való függésben, kegyelmének erejével vihetünk véghez olyan tetteket, amelyek magukon hordják az örök élet jegyét. Azt is megtudjuk, hogy a belőle kiáradó és övét eltöltő élet annak az életnek a vetülete, ami az Atyából a Fiúba áramlik (6,57).

Pál apostol tanításában a megváltás ajándéka az, hogy a feltámadt *Krisztus élete mint kegyelem a miénk lesz* a megigazulásban. Nem tárgyi ajándék formájában, hanem személyes kapcsolat szerint. Akik megkeresztelkednek, Krisztust öltik magukra (Gal 3,27). A kapcsolat annyira dinamikus, hogy Krisztus egész megváltói misztériuma megelevenedik bennünk. Vele együtt áldozattá válunk a kereszten, hiszen úgy halt meg, mint fő, aki mindnyájunkat képviselt (Gal 2,19), a keresztség szimbolikusan, de kegyelmi valóságban megjeleníti bennünk sírbaszállását és feltámadását (Róm 6,4). Elvben a megigazultak már mennyei dicsőségének is részesei (Ef 2,5). Azért az üdvrend alapvető tétele, hogy ha „vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk” (Róm 8,17). Szent Pál leveleiben 164 esetben használja a „Krisztus Jézusban” vagy „Krisztusban” kifejezést. Krisztus bennünk van, mi pedig őbenne. Aki hisz és megkeresztelkedik, úgy ölti őt magára, mint egy új légkört, ezért úgy lehet jellemezni, hogy „Krisztushoz tartozik” (1Kor 15,23). Ez az állapot

elsősorban adomány: Krisztus él bennünk (Gal 2,20) s ez a megdicsőülésünk reménye (Kol 1,27). De az adományt fel kell használni, a kezdeti állapotot ki kell bontakoztatni a hit, remény, szeretet gyakorlásával: „Az ő alkotása vagyunk: Krisztus Jézusban jótettekre teremtett bennünket” (Ef 2,9). A kettősség végigvonul az apostol tanításán: a kegyelem által Krisztus bennünk van, de ugyanakkor keresztyén élet által ki kell alakítani magunkban (Gal 4,19). Meglett emberré kell válnunk, elérve a krisztusi teljességet (Ef 4,13). Ő annyira a magatartásunk normája, hogy találó kifejezéssel, egyenesen magunkra lehet öltetni (Róm 13,14).

Amikor arról van szó, hogy magunkra öltjük Krisztust vagy ő kialakul bennünk, tulajdonképpen két mozzanatra kell figyelniünk. A keresztyén élet tettei által egyre több lesz bennünk a természetfölötti hatás, amit hagyományos kifejezéssel a kegyelem növekedésének mondhatunk. Isten egyre jobban bevonja az embert szeretetébe és közvetlen élet-hatásába, s mindezt Krisztus emberségén keresztül teszi. Ebből következik a második mozzanat, hogy ösztönös, ellentmondásos természetünk egyre jobban engedelmeskedik a szeretettől irányított személyes döntésnek.

Az apostol tanításában a dinamikus egyesülés *kiterjed a szenvedésre is*. Valóban hiányos volna a megváltás gondolata, ha nem lennénk meggyőződve, hogy a szenvedés sem elvesztegetett idő és energia életünkben, hanem része a tökéletesedésnek. Az apostol a fáradalmak és bántalmak nyomaira gondolva azt állítja magáról, hogy Krisztus jegyeit viseli testén (Gal 6,17), a fogságban eltűrt nélkülözésekkel pedig kiegészíti testében Krisztus szenvedését (Kol 1,24). Az élet tehát új dimenziót kap. Az emberi problémák az Istenember problémái lesznek, illetőleg az ő misztériuma az ember életének tartalmává válik: „Amint bőven van részünk Krisztus szenvedésében, úgy bőven van részünk a vigasztalásában is” (2Kor 1,5). A főnek hatása tehát minden viszonylatban érvényesül titokzatos testének tagjaiban. A hatás azonban nem biológiai, nem is egyszerűen lélektani, hanem kegyelmi. Biztos, hogy mint természetfölötti ajándék megelőzi a szabadakaratú döntést, be a továbbiakban szükséges a tudatos elfogadás és együttműködés. Az üdvösség rendjében az ember nem válik mechanikus alkotórészé.

A kegyelmi közösségben levő tagokat az apostol egyszerűen *Krisztus testének* nevezi. Mindenki a hit és a keresztség által nyer beoltást ebbe a testbe. Az egyházi hagyomány a fő és a tagok közösségét „misztikus Krisztusnak” nevezte. A tagok alkotják a misztikus testet és a maguk módján folytatják a fő megváltói küldetését. A test elevenességét a Szentlélek kiárasztása biztosítja. A misztikus test szervezett közössége Krisztus egyháza. Már az ószövetségi Szentírás jegyesi kapcsolathoz hasonlította a választott népnek Istenhez való viszonyát. A szóhasználat átment az Újszövetségbe is (Ef 5,32). Tehát joggal levonhatjuk belőle a következtetést, hogy a kegyelem közlésének alapja az a gyengéd szeretet, amivel Krisztus átfogja a benne hívőket, akik hozzá tartoznak. Hiszen „saját testét senki sem gyűlöli, hanem táplálja és gondozza” (Ef 5,29). Az Újszövetség még „új választott népnek” (Gal 3,26–29) és Isten új templomának is nevezi ezt a közösséget, amelynek alapköve Krisztus (Ef 2,21).

* * *

Az Egyház hivatalos nyilatkozataiban hűségesen vállalja, hogy az *üdvösség egyetlen útja Krisztus*. A Trentói zsinat a megigazulás kérdéseivel kapcsolatban ilyen kifejezéseket használ: Az ember a Krisztusban való újjászületés által igazul meg s ott a megigazulás kegyelmét az ő szenvedésének érdeméből kapja (Ds 1523). Amikor az ember előkészül a megigazulásra, bíznia kell abban, hogy Isten Krisztusért irgalmas lesz iránta (DS 1526). A megigazulás érdemszerző oka Krisztus, aki a keresztfán elviselt szenvedésével kiérdemelte számunkra a megigazulás kegyelmét, és eleget tett értünk az Atyánál (DS 1529). A hit csak akkor egyesít Krisztussal és tesz testének tagjává, ha hozzájárul a remény és a szeretet (DS 1531). A megigazult ember azért vihet végbe Isten előtt érdemszerző tetteket, mert Jézus Krisztus, mint a fő a tagokba és mint szőlőtő a vesszőkbe, állandóan közvetíti feléje éltető hatását. Ez a hatás megelőzi, kíséri és követi az emberi tetteket s nélküle nem számíthatnak be az üdvösségre és nem lehetnek kedvesek Isten előtt (DS 1546). A zsinat ünnepélyesen tanítja azt is, hogy ezt a Krisztussal fennálló kapcsolatot a keresztség adja meg,

vagy legalább is a vágykeresztség, s ha valaki elvesztette, bűnbánattal, illetőleg a bűnbánat szentségével szerezheti vissza.

Korunkban a *Mediator Dei* c. enciklika (1947) elítélte azt a túlzó felfogást, mintha a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolatot a testi hatások mintájára kellene elképzelnünk. Krisztus jelen van testének tagjaiban, de nem sokszorozódik s az általa kifejtett hatás természetfölötti és dinamikus. A *Mystici corporis* (1943) enciklika bővebb magyarázatot ad erről. Az egyesülés is a Szentlélek által megy végbe, akit Krisztus kiáraszt ránk s működését is rajta keresztül fejt ki. A Szentírás arról tanúskodik, hogy akik birtokolják a Szentlelket, azok Krisztushoz tartoznak (Róm 8,10). Ennek alapján állítja az enciklika, hogy amit a Szentlélek művel bennünk, azt Krisztus is műveli. Az Egyház és tagjai a Szentlélek által kapják azokat az adományokat, erőket és karizmákat, amelyekkel Krisztus különleges módon rendelkezett s amelyekkel Egyházát is éltetni akarta. A tagok aszerint kapják ezeket, amilyen helyet töltenek be a misztikus testben.

A II. Vatikáni zsinat az Egyházat sokkal inkább természetfölötti oldaláról nézi, mint a korábbi megnyilatkozások, azért a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolat is központi kérdéssé válik. „A Fő gyarapítja az izekkel és izmokkal összekapcsolt egész testet isteni növekedésében (Kol 2,19). Testében vagyis az Egyházban állandóan ő osztja szét a szolgálat adományait: ezekkel szolgáljuk egymás üdvösségét az ő erejében, hogy igazságban éljünk és szeretetben teljesen egybenőjjünk vele, Fejünkkel (Ef 4,11 – 16). Hogy pedig szünet nélkül megújuljunk öbenne, Lelkéből adott nekünk. Egy és ugyanaz a Lélek lakik a főben és a tagokban. Úgy élteti, összetartja és mozgatja az egész testet, hogy tevékenységét az atyák ahhoz a szerephez hasonlították, amelyet az emberi lélek tölt be a testben” (Egyházzról szóló dekr.7). Más helyen a zsinat a fogadott fiúságot hozza kapcsolatba Krisztussal: Az Atya annyiban emel fel bennünket a fogadott gyermekek méltóságára, amennyiben szeret bennünket megtestesült Fiában. Őt elsőszülöttnak tartja a sok testvér között, azért teljességét kiárasztja az Egyházra. Mivel Fiában szeret bennünket, azért nekünk adja Fiának Lelkét, hogy az ő segítségével Istent atyánknak szólítsuk (vö. Egyház a modern világban 22).

Az ember természetfölötti felemelése tehát Isten közeledésének eredménye. Közel jött hozzánk Jézus Krisztusban, testvéreivé fogadott s kiárasztotta ránk a természetfölötti élet közvetlen forrását, a Szentlelket. Amit ez a személyes jelenlét létrehoz bennünk, azt nevezzük kegyelmi állapotnak. „A kegyelemben tehát elsősorban nem valami erőt vagy segítséget kell látnunk. Nem szabad úgy gondolkozni róla, mint elvont és személytelen dologról. A kegyelem az az eleven közösség, amely bennünket Krisztus szolgálatának, művének és dicsőségének részeseivé tesz s ami által már most bekapcsolódunk életébe, szeretetébe, áldozatába és imádságába” (P. Eméry: *Le Christ notre récompense*, 91).

ISTEN ATYASÁGÁNAK ÁTÉLÉSE

A KINYILATKOZTATÁS teljessége az volt, hogy a háromszemélyű egy Isten kitárta az ember felé belső életét: az Atya elküldte a Fiút és a Szentlelket. Azért küldte, hogy az embert fogadott gyermekévé tegye és törekvéseit maga felé irányítsa. Szent Pál a megváltás művét ebben foglalja össze: „Krisztus által a Szentlélekben útunk nyílt az Atyához” (Ef 2,18). A kegyelmi élet tehát a háromszemélyű Istennel jelent kapcsolatot, de nem mint egy Istennel csupán, hanem úgy, ahogy az egy Isten élete a három személyben végbemegy és felénk kitárul. Ma a kegyelem valóságának kifejtésében egyre jobban visszatérünk a Szentírás közvetlen szóhasználatához és a teológiai tartalom ismertetésénél igyekszünk figyelembe venni azt, hogy a természetfölötti élet olyan megnyilvánulásáról van szó, ami elvont fogalmakkal nehezen közelíthető meg.

Az elmúlt négy évszázad teológiájában a kegyelmet inkább úgy írták le, mint *teremtett adományt*, amely az embert felemeli a természetfölötti rendbe és mint Isten gyermekét tökéletesíti. Arisztoteleszi kategóriában kifejezve azt mondtuk, hogy a kegyelem természetfölötti sajátság bennünk, ami új milyenséget ad az emberi természetnek. Az újdonság abban áll, hogy az isteni természet részesévé válik, annak sajátságait hordozza. A részesedést nem úgy kell elgondolnunk, mintha Istenből kapnánk valamit, hiszen ő oszthatatlan és minden teremtmény számára világlefetti. A kegyelem teremtett valóság, amely hasonlósági értelemben belénk vetíti az isteni életet. Amit a teológia így elmondott a kegyelemről, az mind igaz, csak túlságosan

hozzá van kötve a fogalmi rendszerhez. A kegyelemnek, mint belénk öntött valóságnak a hangsúlyozása érthető volt a reformáció idején kezdődött vitákból, hiszen a másik oldalon csupán isteni kegyet láttak benne, nem az embert megszentelő és felemelő valóságot.

Ma a vallási életben jobban érdekel bennünket az Istennel fennálló *személyes kapcsolat*, azért igyekszünk a kegyelmet is erről az oldalról elemezni. Az apostoli tanítás a megigazult emberről azt állítja, hogy nem idegen és jövevény, hanem az Isten országának polgára és családjának tagja (Ef 2,19). Ez a kifejezés mód sokkal alkalmasabb arra, hogy a hitnek élményszerű tartalmat adjon, mint ha száraz logikai kategóriákat alkalmazunk. Amikor tehát Isten kitarul az ember felé, az otthonnak, a családnak, a barátságnak a hangulatát árasztja. A hangulat szót azonban a természetfölötti rendnek megfelelően kell értenünk. Az isteni hatásban benne van a mindenhatóság, a szentség és a szellemiség. Ha szeretettel kitarul az ember felé, azzal nem érzelmeinkre hat s ezért nem múló hangulatot idéz elő, hanem személyes létünket emeli saját létéhez. Először arra segít, hogy jelenlétét a hitben felfogjuk és mint ilyen szellemi tartalmat megéljük. A Szentírás nem ad rendszeres tárgyalást a kegyelem mibenlétéről és hatásairól, de néhány mozzanatot kiemel és azt akarja, hogy azok valóban tényezői legyenek hitbeli magatartásunknak. Főleg háromról akarok megemlékezni: a békéről, a barátságról és a bennünk lakásról.

1. Szent Ágoston a *békét* a rend nyugalmanak mondta s meghatározását ma sem tudnánk találóbbal helyettesíteni. Legföljebb hozzáfűzhetjük, hogy a tárgyi rend nyugalma mellett ismerünk olyan békét is, amit kiegyensúlyozott személyek sugároznak környezetükre. Kétségtelenül azért, mert szellemük megnyugodott az értékek birtoklásában és az emberhez méltó cél követésében. Amikor Krisztus megígéri, hogy saját békéjét árasztja ki ránk (Jn 14,27), feltétlenül gondolt a lelkiismeret nyugalma és arra a biztonságérzetre, ami csak a mindenható és jóakaró Atya mellett töltheti el az embert.

A béke gondolata már az ószövetségi vallásban is szerepet játszik. A *shalom*, béke veled köszöntéssé válik. Igaz, náluk ez a szó inkább a dolgok szerencsés kimenetelét jelentette. Ilyen értelemben a nép és Isten közötti szövetség a „béke szövetsége” (Ez 34,25). A Messiás a béke fejedelme, mert meghozza az óhajtott javakat. Természetesen

benne van a védelem az ártalomtól, hiszen Isten hűséges és hatalmas, megvédi népét, ezért lehet bizakodni benne. A gonoszoknak viszont nincs békéjük (Iz 48,22), nemcsak azért, mert a lelkiismeretük nem nyugodt, hanem azért is, mert nincs kiben reménykedniük. A későbbi bölcsességi irodalom már a túlvilág hangulatát is a békével azonosítja: „Az igazak lelke az Úr kezében van, a halál kínja nem éri őket... és békesség az osztályrészük” (Bölcs 3,1–3).

Az Újszövetségben a béke (eiréné) kegyelmi adomány. „Mivel a hit révén megigazultunk, békében élünk az Istennel, Urunk, Jézus Krisztus által” (Róm 5,1). A háttérben az a bizalom áll, hogy „Krisztus akkor halt meg értünk, amikor még bűnösök voltunk. Most, hogy vére árán igazzá váltunk, még sokkal inkább megment bennünket haragjától” (uo. 9). A békesség kezdeményezője az Isten. A kegyelem kiárasztását a kiengesztelődés előzte meg. Krisztus „a következőkkel ellenünk szóló adóslevelet eltörölte, az útból eltávolította és a keresztre szögezte” (Kol 2,14). Az isteni kezdeményezés lélektani hatása valóban az a meggyőződés, hogy Isten nem vádat akar emelni ellenünk, hanem gyermekévé fogadni (vö. Róm 8,33).

Szent Tamás a béke elemzésében visszanyúl Szent Ágoston meghatározásához. Ha a béke a rend nyugalma jelenti, az emberben *hármass rendet* kell figyelembe vennünk: önmagunk belső rendjét, az Istennel fennálló viszonyt és az emberekhez fűződő kapcsolatot. Magunktól egyiket sem valósíthatjuk meg, azért Istentől kell kérnünk. Sőt a földön mind a három befejezetlen marad (Comm. in Joannem c. 14,1.7). Ezért a béke nemcsak ajándék, hanem feladat is. A természetfölötti értékelés, az örök élet reménye és Isten akaratának keresése sokat segít bennünket rendetlen kívánságaink és hajlamaink megfékezésében, de amíg élünk, azok újra meg újra jelentkeznek. A belső békét mégis megközelítjük abban a tudatban, hogy a küzdelem, az önfegyelmzés már maga tökéletesség. Az Istennel fennálló kapcsolatunkat minduntalan megzavarja az öncélúság keresése és a gondviselés titokzatossága. Nehéz meglátni Isten akaratát, olyan dolgokban, amit az emberi bölcsesség hajlandó a kereszt balgaságának bélyegezni. Az emberek közötti békét pedig veszélyezteti az önzés, a hatalomvágy, a kapzsiság és féltékenység. Azt sem látjuk, hogyan lehetne földi viszonylatban mindenkinek igazságot szolgáltatni vagy

a javakat igazságosan elosztani. Hiszen az előbb említett vágyak és szenvedélyek legtöbbször irracionális motívumok után indulnak. Ezért a megelégedést és a mások iránti nagylelkűséget újra meg újra magunkra kell erőltetnünk. Főleg pedig utánózni kell a megbocsátást, amit az Atya Krisztusban meghirdetett. Ezért a béke megőrzéséhez elkerülhetetlenül szükséges a szeretet gyakorlása is, ahhoz pedig már természetfölötti segítségre van szükségünk. Ezért emlegeti az Egyház liturgiája is annyiszor a békét, mint Isten ajándékát.

* * *

2. Az Istennel fennálló *barátság* szintén úgy szerepel a Szentírásban, mint természetfölötti adomány és mint Isten közeledésének gyümölcse. Amikor erről beszélünk, szem előtt kell tartanunk, hogy a kinyilatkoztatás Istene abszolút világfeletti lény, akit a teremtmény a maga erejéből nem érhet el, akinek nem is életszüksége az emberrel fennálló kapcsolat. A transzcendenciának ezt a tisztult formáját a régi vallásokban sehol nem találjuk meg. Ezért barátság csak úgy jöhet létre, ha Isten leereszkedik és ugyanakkor felemeli magához az embert. Az ószövetségi hagyomány ilyen értelemben mondta Ábrahámot Isten barátjának (Jak 2,23). A későbbi időben a törvényt tartották közvetítő tényezőnek. Aki annak előírásait hűségesen követte, az kedves volt Isten előtt. Ahhoz viszont, hogy az ember fenntartás nélkül alávesse magát Isten akaratának, bölcsességre, új meglátásra volt szükség. A bölcsesség „Isten barátaivá és prófétákká avatta a kiválasztottakat” (Bölcs 7,27). A prófétaság már utal a bensőséges szellemi közösségre: Isten kinyilatkoztatást ad magáról, betekintést enged belső életébe.

Az Újszövetségben Jézus Krisztus ezt a gondolatot is teljessé teszi: „Barátainak mondalak titeket, mert mindent tudtul adtam nektek, amit Atyámtól hallottam” (Jn 15,15). A törvény megtartásán túl pedig az egyéni hűséget hangsúlyozza. Barátainak mondja azokat, akik kitartottak mellette egészen a vértanúságig (Lk 12,4). Legnagyobb a szeretete annak, aki kész életét is adni barátaíért (Jn 15,13).

Amint láttuk, a zsidóknál a törvény megtartása volt az Istennel

fennálló barátság alapja. A görögöknél a sztoikusok és az újplatonikusok a bölcséket tüntették ki ezzel a címmel. A kereszténység itt is újat hozott, amikor az emberi barátság mintájára a *szeretetet* tette meg alapnak. Ha az Isten Krisztusban emberként jelent meg, akkor szellemisége és világleltisége ellenére barátságában is van emberi vonás. A liturgia ugyan inkább szolgaként emleget bennünket, de ez csak a könyörgő nép szerénységének és alázatának kifejezése. Az Atya megszólítás eléggé mutatja, hogy Isten házanépe vagyunk. Annál erősebb volt a meggyőződés arról, hogy a barátság nem cím, hanem életnyilvánulás. A megigazulással kapjuk a keresztségben, de tudatosítani és fejleszteni kell. Krisztus maga is megkívánta a barátság igazolását parancsainak megtartásával (Jn 15,14).

A középkori teológia elemző módszeréhez híven kifejtette a barátság belső jegyeit. A következőkben Szent Tamás gondolatait adjuk (I–II,q.26 és 65). A barátság a szeretet legtökéletesebb megnyilatkozása. Két személy kölcsönös jóakarattal, állandó és külső tettekben is megnyilvánuló szeretettel fordul egymás felé. A barátság feltételezi az élet valamilyen megosztását, egyre szorosabb kapcsolatra tör és a kettő valamiképpen egynek érzi magát. Természetesen ezek a jegyek elméletiek. A valóságban az emberek között mindig fellépnek külső és belső zavaró mozzanatok. A kegyelmi rendben azonban alkalmazhatjuk e jegyeket, amennyiben a barátság Isten adománya. Az egyéni haszon alapján létrejött kapcsolat nem barátság. Erről csak akkor beszélhetünk, ha egyik azért keresi a másik javát, mert az valóban az ő java. Isten az önzés és az egyéni előny kizárásával szereti teremtményét. Viszont Krisztus példája és tanítása igazolja, hogy természetfölötti segítséggel mi is „kereshetjük mindenek fölött Isten országát és az ő igazságát”, kívánhatjuk dicsőségét, hirdethetjük nevének megszentelését. A kölcsönösség tehát nem lehetetlen.

A kegyelmi rendben a kezdeményezés mindig az Istené. Az ember akkor fog viszonyszeretni, ha meggyőződött Isten szeretetéről. Természetes szeretet létrejöhet azon az alapon, hogy az ember értékeli a teremtésben kapott jókat. A barátság azonban természetfölötti szeretet s ahhoz az embernek meg kell győződnie Isten személyes közeledéséről. Ennek útja a kinyilatkoztatás elfogadása hittel. Krisztus az Atya jóakarát ebbe a mondatba sűríti bele: „Úgy szeretted a

világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16). A hit elfogadása után lehetségessé válik az egyéni megtapasztalás is, amennyiben a Szentlélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk (Róm 8,16).

Isten részéről a szeretet szilárd és maradandó. Ő maga változatlan és az ember üdvözítésére irányuló terve örök. Mi viszont akkor szeretjük őt maradandóan, ha benső magatartással keressük akaratának teljesítését és elfogadjuk őt javunknak, célunknak, vagyis azt tesszük, amit a hit és a remény kíván tőlünk. De az öncélúság visszatart a teljes önátadástól, visszaretten a kiszolgáltatottság gondolatától, azért a szeretetben állandóan le kell győzni magunkat. Az állandósítás folytonos küzdelem következménye.

A szeretet belső mivolta szerint kifejezésre törekszik; kölcsönösen táplálni kell, különben elszorvad. A hitben valóban megtapasztalhatjuk a gondviselés útjait, főleg azt, hogy az élet küzdelmei javunkra válnak s ebben Isten szeretetének kifejezését találjuk meg. Magunk imával, áldozattal, jótettekkel és a bizalom erősödésével viszonzunk.

Az élet megosztása úgy jön létre, hogy a barátokat valamilyen személyes sajátság, értékelés vagy érdeklődési kör közös tevékenységre ösztönöz. Egymás szemével néznek, egymás érdekét tartják szem előtt. Isten világfelettsége és szellemisége miatt egészen birtokolja magát, nem fél, hogy bármit is elveszít, ezért egészen adhatja magát. Benne élhet teremtményében anélkül, hogy bármit is kiszorítana helyéről. Jelenlétét éreztetni is tudja és megadja a hitbeli öntudatot, hogy ő működik bennünk, illetőleg mi övele. Az apostol arra hivatkozik, hogy a megigazulásban a feltámadt Krisztus életét kapjuk és vele együtt Istennek élünk (Róm 6,11).

Mindez nemcsak lehetőség vagy felhívás, hanem a valóságos személyes jelenlét velejárója. Az elfogadásban és a viszonzásban mégis szabadok és igazi emberek maradunk. Azért a felelet sokféle lehet, mint ahogy azt a vallásos élet széles skálája mutatja. De az emberi gyarlóság ellenére is meg kell látnunk azt a sok őszinte erőfeszítést, amit az élet felszínre hoz bűnbánatban, kötelességteljesítésben, egymás felkarolásában és főleg kérő imában.

* * *

3. A harmadik természetfölötti mozzanatot a Szentírás azzal fejezi ki, hogy Isten *bennünk lakik*. A szeretet lényegéhez tartozik egymás jelenlétének a keresése és a jelenlétben való megnyugvás. Az isteni szeretet hatékonyságából következik, hogy ezt a jelenlétet a lét rendjében meg is valósítja. Mint a lét oka és fenntartója különben is betölt mindent, de itt olyan jelenlétről van szó, amelyben személyes szeretete, illetőleg szentháromsági életének kitárulása megy végbe. Tehát olyan többlet, amit a teremtettséghez viszonyítva mindenképpen természetfölöttinek nevezünk.

Az Ószövetség inkább csak azt hangoztatja, hogy Isten különleges módon odaadja népének, különösen a benne hívőknek, „nem szegyenli, hogy Istenüknek hívják” (Zsid 11,16) s jelenlétét külsőleg is megmutatja csodákkal, az ima meghallgatásával, próféták küldésével. Nyilatkozatait így vezeti be: Én vagyok atyáid Istene... Én vagyok a te Urad, Istened. Jézus Krisztus később ellenfeleivel szemben ezekből a kifejezésekből igazolja a feltámadás tételét. Ha az Úr magát az atyák istenének mondja, akkor azok az atyák élnek, hiszen az Isten párbeszédet kezdett velük. Ő nem halálra választja ki az embert, hanem életre (Mt 22,31—32). Az ószövetségi nép legalább annyit megértett ebből a nyelvhasználatból, hogy jövője Isten kezében van. Őt semmiféle hatalom nem kényszerítheti ígéreteinek megváltoztatására. A régi időben a teofániák, a szent sátor és a templom juttatta az emberek eszébe Isten különös kapcsolatát a választott néppel, a templom lerombolása után ez a szemlélet már szellemibb lett. A nép maga hordozza Isten dicsőségét (Ez 11,16) azzal, hogy hisz benne, imádja és ígéreteit valóságnak tartja.

Az Újszövetségben teljes lett Istennek és népének kapcsolata azáltal, hogy Krisztusban megvalósult az Immanuel-jövendölés. Isten visszavonhatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az emberrel legyen. Azáltal is, hogy Lelke a Messiáson nyugszik (Lk 4,18) és Lelkét kiárasztja övéire (ApCsel 2,17). De egyre több hangsúlyt kap az egyén kiváltsága. Aki megtartja Krisztus evangéliumát, azt az Atya is szereti, hozzá mennek és lakást vesznek benne (Jn 14,23). A megigazult ember Krisztus testének tagja s egyben a Szentlélek temploma (1Kor 6,19). A szeretet növekedése arra való, hogy az ember beteljék Isten teljességével (Ef 3,18).

Az egyházatyák már megkezdik a szentírási utalások teológiai kifejtését. A tétel főleg a keletieket érdekelte, hiszen náluk a megváltás gondolata az embernek az isteni életben való részesedése köré csoportosul (theosis). A Szentháromság tevékenységét szeretik úgy kifejezni, hogy az Atya a Fiú által cselekszik a Szentlélekben. Az ember felé is a Szentlélekben tárul ki, azért az igazi természetfölötti kapcsolatot a Szentlélek bennünk való lakása jelenti. A teológusok azóta is vitatkoznak azon, hogy a keleti atyáknál a kegyelmi kapcsolat a Szentlélek személyi sajátságából ered, vagy a három személy közös hatásából, amit azonban a Szentléleknek kisajátítanak.

Amikor a mai teológusok Isten lélekben-lakásának misztériumát közelebből vizsgálni akarják, szintén kénytelenek hasonló kérdéseket feltenni. Ez a jelenlét ugyanis a természetes rendhez viszonyítva új kapcsolatot jelent és a belső szentháromsági élet kitárulását hozza magával, tehát szeretnénk tudni valamit abból, hogyan hidalja át Isten azt a végtelen űrt, ami a világfeletti abszolút misztérium és az ember között van. *Galtier* az isteni tevékenységben látja a természetfölötti kapcsolat alapját. Isten különösképpen jelen van ott, ahol különös módon tevékenykedik. A megigazult embert arra képesíti, hogy különleges módon ismerje őt és szeresse, tehát jelen van mint a természetfölötti ismeret és szeretet tárgya. (*Galtier: Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs. Roma, 1946*). A nehézség viszont abban jelentkezik, hogy az ismeret és szeretet nem kíván valóságos jelenlétet. Továbbá Isten ott is jelen van, ahol nincs aktuális ismeret és szeretet, pl. a megkeresztelt gyermekben.

De la Taille és *Rahner* (Schriften zur Theologie 1, 347 kk) abból indulnak ki, hogy a kegyelmi jelenlét a mennyei színélátás hasonlósága és vetülete, vagy annak a jelenlétnek a mása, ahogy a Logos jelen van Krisztus emberségében. A színélátásban Isten közvetlenül jelen van, mégis megmarad a végtelen távolság közte és a teremtmény között. Közvetlen tárgya az ismeretnek és szeretetnek, tehát teológiai nyelven aktualizálja képességeinket, de nem formálja, azaz nem kezd úgy létezni, mintha a teremtmény befogadta és lekötötte volna. Krisztus emberségéről is azt tartjuk, hogy a Logos végtelen aktualizálja azt a létben, de nem válik alkotó elemévé. A háromszemélyű egy Isten egyetlen hatással hozza létre, hogy belső élete tárgya legyen

az emberi ismeretnek és szeretetnek, de az emberben mégis hármas viszony keletkezik. Az osztatlan isteni élet úgy válik ismeretének és szeretetének tartalmává, ahogy megjelenik az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben, személyes sajátságaiknak megfelelően (Lásd bővebben: Gál: Istenről beszélünk 146 kk).

Flick – Alszeghy (Anthropologia theologica II,239) még arra hívják fel a figyelmet, hogy itt is természetfölötti élet folyamatáról van szó, azért nem szabad csupán egy mozzanatra figyelni. A személyek közötti szeretet emberi viszonylatban is magában foglalja az örömet, bizalmat, hálát, szolgálatkészséget, megbecsülést. Istennek a lélekbenlakása is jelentheti azt, hogy az ember ráirányul az Atyára, mint minden lét forrására, a Fiúra, mint az élet teljességére és a Szentlélekre, mint a szentség és szellemiség kifejezőjére. Valószínűleg ilyen formában közelítjük meg azt a teljességet, amiről a Kol 2,9 beszél.

AZ ÖRÖKBEOFOGADÁS

TULAJDONKÉPPEN Isten atyaságának megélésével függ össze az is, hogy az ő gyermekei vagyunk. Mégis külön tárgyalunk róla, mert egyrészt a Szentírás úgy hozza, mint az idők teljességének nagy újdonságát. Amilyen hangsúllyal emlegeti Jézus Krisztus Isten atyaságát, olyan kitartással adja tudtunkra, hogy az ő közvetítése révén mi is ennek az Atyának gyermekei vagyunk. Valamit megsejt ebből az Ószövetség is, de a hasonlatokon alig megy túl. Isten az egész választott nép atyja (2Móz 4,22), tehát úgy kezeli őket, mint gyermekeit. Olyan személyek is megkapják az Isten fia címet, akik az egész népet képviselik. Különleges értelemben azonban csak a Messiás lesz Isten Fia. Az atyaság, illetőleg a gyermekség jogcíme a szövetség, amelyben Isten megígérte népének a védelmet és gondviselést. A zsoltáros (27,1) azért mer bizakodni, hogy Isten azt is felkarolja, akit apja és anyja elhagyott. A bölcsességi irodalomban a nevelés gondolatát ragadja ki az atya-gyermek viszonyból. „Az Úr azt feddi, akit szeret, azt a fiát sújtja, akit kedvel” (Péld 3,12).

Az Újszövetségben Krisztus egyetlen gondolatot sem fejt ki olyan aprólékosan, mint Isten atyaságát. Ezzel kinyilvánítja, hogy ő valóban a Fiú, aki egészen ismeri az Atyát, de magyarázatában az is benne van, milyen módon és milyen értelemben érezhetjük mi magunkat Isten gyermekeinek. Hiszen az atya és fiú viszonylagos fogalmak: egyik feltételezi és magával vonja a másikat. Ha Istenben az atyaság olyan vonás, amit legjobban megmutat, akkor bennünk a fogadott gyermekség is olyan vonás, amit Isten leginkább meg akar valósítani.

Az Atya látja titokban végzett imánkat, jótettünket, és számon tartja őket (Mt 6,4). Ismeri minden szükségünket, azért nem szükséges szóval figyelmeztetni, mint ahogy a pogányok imádkoznak (6,8). Jósága miatt kenyeret kérő gyermekét nem kövel fogja kielégíteni (7,9). Atyasága főleg a Lélek kiárasztásában nyilvánul meg (Lk 11,13), hiszen a Lélek erősíti bennünk az istengyermekség tudatát (Róm 8,16). A példabeszédek élénk tárják gondoskodását, erejét, jóindulatát, türelmét, amivel országát felállítja az emberek között. A megtérő bűnöst is visszafogadja előbbi jogaiba s úgy örül neki, mintha a halálból tért volna vissza. Viszont az atyai lelkiületnek megfelelőjét kívánja bennünk, gyermekeiben. Krisztus a Hegyibeszédben rajzolja meg ennek a lelkiületnek az alapvető vonásait. Különösen megkívánja a megbocsátást és az irgalmas szeretetet, hogy „fiai legyünk a mennyei Atyának, aki felkelti napját rosszakra és jókra egyaránt” (Mt 6,45). Amikor Krisztus az újjászületést jelölte meg, mint az Isten országába való belépés feltételét (Jn 3,5), nem hagyott kétséget aziránt, hogy a gyermekkéfogadás nem valami jogi aktus, hanem belső változást hoz létre az emberben.

Szent Pálnál már megtaláljuk a kérdés teológiai megvilágítását is. Kitér arra, hogy mit tesz Isten, amikor az embert gyermekévé fogadja és mi megy végbe az emberben. Mint minden kegyelem, ez is ingyenes adomány, amit az Atya Krisztus érdemeire való tekintettel osztogat és aminek végrehajtását öröktől fogva elhatározta. Az ő örök rendelkezése a megváltás forrása (Gal 1,4). „Krisztusban választott ki bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből eleve arra rendelt, hogy Jézus Krisztus által, akarata szerint, gyermekeivé legyünk; hogy magasztaljuk fölséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket” (Ef 1,4–6). Az újjászületést magát a hit és a keresztség adja meg, amelyben Krisztust öltjük magunkra (Gal 3,26). Az örökbe fogadás tartalma tehát *Krisztus hasonlóságának megvalósulása az emberben*. Ez is az Atya örök gondolata: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képmásához” (Róm 8,29). A lét síkján tehát így valósul meg az újjászületés. A természetfölötti hivatásnak megfelelő életet a Szentlélek táplálja: „Mivel

Isten fiai vagytok, Isten az ő Fiának Lelkét árasztotta szívünkbe” (Gal 4,6) és egyúttal erőt ad minden jó tetre és szóra (2Tessz 2,17).

Az Atya ajándéka megköveteli, hogy *elfogadjuk* és kellőképpen feleljünk rá. Az apostol nem szűnik meg hangoztatni, hogy a kereszténység nem a törvény vallása, hanem a lelkületé. Tudatában kell lennünk, hogy „egy Istenünk van, az Atya, akitől minden származik és akiért mi is vagyunk” (1Kor 8,6). A gyermeknek az a kötelessége, hogy egészen visszatekintszen az Atyára, minden kiváltságát neki tulajdonítsa és igyekezzék megdicsőíteni őt.

Meg kell figyelnünk, hogy az apostol fogadott fiúságunkat következetesen az Atyával hozza kapcsolatba, nem egyszerűen az Istennel. Azt akarja jelezni, hogy gyermeki méltóságunk a Szentháromság belső életében való részesedésből folyik. Azért vagyunk az Atya gyermekei, mert Krisztus megosztotta velünk saját Fiúságát és testvéreivé fogadott, továbbá ugyanaz a Szentlélek árad ki ránk, aki a Fiút eltölti. Ezt fejezi ki azzal is, hogy az Atya örökösenek és Krisztus társörökösenek mondja a megigazult embert (Róm 8,17). A természetfölötti hivatás mellett el kell homályosulni a régi különbségeknek. A faji, nyelvi, származásbeli és állapotbeli megkülönböztetést feledtetni az a tudat, hogy a kegyelmi újjászületés új teremtménnyé tett s az a döntő, mennyire valósítjuk meg a Krisztushoz való hasonlóságot (Kol 3,11). Mivel azonban a „rég ember” szokásai bennünk maradnak, állandóan „meg kell újulnunk a Teremtő képmására a teljes megismerésig” (uo. 10). A kegyelmi rendnek az a természete, hogy a lét síkján, misztikus módon átformál, de ezt a képet a hitből fakadó keresztény élettel kell felszínre hoznunk.

János apostol itt is kiegészíti Pál teológiáját. Az istengyermekséghez a hit vezet (Jn 1,12). Általa fogadjuk be Krisztust, azonosítjuk vele magunkat s az átalakulás olyan, hogy nemcsak Isten gyermekeinek neveznek, hanem azok is vagyunk (1Jn 3,1). A teljes kép azonban csak a feltámadásban, illetőleg Krisztus megjelenésekor alakul ki bennünk. Addig azzal teszünk tanúságot újjászületésünkről, hogy „az igazságot valósítjuk meg” (uo 2,29). A kegyelemnek és a Krisztushoz való hasonlóságnak élet jellege van. „Belső indíttatást ad a jóra és elfordít a bűntől”. „Akik az Istentől születtek, nem követnek el bűnt, mert az ő magja bennünk marad” (uo 3,9).

Az egyházatyák főleg az újjászületés fogalmát elemezték írásaikban. A keletiek itt is a Szentléleknek tulajdonítanak döntő szerepet. Ő az Atya és a Fiú Lelke, ő kapcsol egybe mindkét személlyel s ezáltal részesedünk az isteni életben (Alex. Kyrillos, PG 75,1230). Szent Ágoston jobban kifejti az egyes személyek sajátosságából keletkezett relációt: újjászületésünk a Szentlélek hatására megy végbe, de a Fiú részesít saját örökségében és így válunk az Atya gyermekeivé (PL 38,702).

A mai vallásos életben újra előtérbe lépett az istengyermekség értékelése, mivel legjobban eszünkbe juttatja az Istennel fennálló személyes kapcsolatot. A II. Vatikáni zsinat határozatai is olyan értelemben utalnak rá, mint az ember legnagyobb méltóságára és tökéletességére (Egyházról szóló dekr. 3,32, 40; Egyház és modern világ 32). Azért néhány szóban teológiai elemzést adunk róla. Szent Tamás (III, q 23, a 1) az örökbefogadást úgy határozza meg, hogy valaki jóságában egy idegen személyt javainak örökösévé tesz. Az ember Isten teremtménye és személyességénél fogva megvan az alapvető képessége, hogy gyermeki kapcsolatba kerüljön Teremtőjével, de ezt a képességet a természetfölötti rendben aktualizálni kell. Magunktól nem valósíthatjuk meg, hiszen Isten belső javaival nem rendelkezünk. Az ő irgalmasságából fakadó elhatározásra van szükség, hogy kiemeljen szolgálai állapotunkból. A felemelés végső célja Isten színélátása, illetőleg életében való teljes részesedés. A földön a kegyelmi állapot ennek valamilyen homályos elővételezése.

A fogadott fiúság állapota hasonló kapcsolatot teremt ahhoz, ami a Fiút az Atyához fűzi. A Fiú az Atyától születik, az ember pedig Isten teremtménye. A Fiú születése a Szentháromság életének belső, szükségszerű örök mozzanata, az ember örökbefogadása pedig kifelé való hatás. Ezért okságilag mind a három személy műve, jelentése szerint azonban az Atyára irányul. A mai teológia kifejezésével élve, itt is azt mondhatjuk, hogy a kegyelmi állapotot a három személy mint egy Isten teremti bennünk, de a fiúsági képességünket az Atya aktualizálja. Így hely marad arra, hogy a megtestesült Fiúnak valóban testvérei legyünk s a Szentlelket úgy kapjuk, mint az Atyára való ráirányulás állandó munkálóját.

AZ ISTENI TERMÉSZETBEN VALÓ RÉSZESEDÉS

AMIKOR a teológia elemezni akarja Isten személyes közeledésének az emberre gyakorolt természetfölötti hatását, megismétlődik benne a patmoszi látnok kínlódása. János apostol a Jelenések könyvében, a negyedik fejezetben érzékeltetni akarja Isten világfelettségét, szentségét és hatalmát. Hasonlatokhoz menekül, amelyek legalább valamit megsejtenek a kimondhatatlan misztériumból: „A trónon ült valaki, tekintete jáspishoz és karneolhoz hasonlított, a trón fölött szivárvány ívelt, mintha smaragdból lett volna... A trónból zengő, mennydörgő villámok csapkodtak...”

Mi is ki akarjuk fejteni, hogy Isten szeretetével magához emel, létrehoz bennünk valami olyat, ami túlszárnyalja emberi természetünket, azért Péter apostollal azt mondjuk, hogy „az isteni természet részeseivé válunk” (2Pét 1,4). A II. Vatikáni zsinat a többletet ebben látja: „Az ember a kerestségben a Fiú képét ölti magára, megkapja a Lélek zsengeit és ezek révén képes a szeretet új törvényét teljesíteni” (Egyház és modern világ 22). Az isteni természetben való részesedés tehát együtt jár a Fiú képének kialakulásával. Az ember már a teremtésben is Isten képe, de az a kép a személy autonómiájában jut kifejezésre. A természetfölötti hasonlóság lényeges jegyét abban kell keresnünk, hogy a megigazult ember a Fiúhoz hasonlóan tükrözi az Atyát. Ezért emlegette Krisztus a lelkiület kialakításában is az Atyához való hasonlóságot (Mt 6,48).

Az isteni természetben való részesedés régi állapotunkkal szemben valami újat hoz. A Szentírás erre az újdonságra utal, amikor a keresz-

séggel kapcsolatban a *megújulás* fürdőjéről beszél (Tit 3,4). Másutt úgy emlegeti az embert, mint akiben *új teremtes* ment végbe (2 Kor 5,17). A benső megújulást különben már az Ószövetség is azzal fejezte ki, hogy Isten új szívet és lelket teremt az emberbe (Ez 11,19; Zsolt 51,12). Péter apostol szerint az újjászületés élő reményre szól, mert a mennyben elpusztíthatatlan, tiszta és soha el nem múló örökség vár (1Pét 1,4).

Hogyan értelmezzük az isteni természetben való részesedést? Főleg az a kérdés, hogy már itt a földön elérhető-e vagy csak az örök életben? Péter szavai ugyanis így hangzanak: „Minden, amit isteni ereje nekünk az élethez és a jámborsághoz adott, annak a megismeréséből fakad, aki dicsőségével és hatalmával meghívott bennünket. Ezáltal kaptuk értékes és nagy ígéreteit, ezáltal lesztek részesei az isteni természetnek és menekültök meg a romlástól” (2Pét 1,4). Ha arra gondolunk, hogy más helyen Péter is valóságos újjászületésről beszél, akkor bizonyára ezt a részesedést is azonosítja vele. Főleg a jámbor élet emlegetése igazolja, hogy Isten adományai már most eltöltenek és képesítenek az erények gyakorlására. Egyelőre azonban még csak a remény bizonyosságával hordozzuk azt a végleges állapotot, amit Krisztus a feltámadásban magára öltött és amit megoszt velünk, mint örökséget.

Péter kijelentését először a keleti atyák kezdték elemezni. *Theosis* szóval, az embernek mintegy istenivé válásával magyarázták a természetfölötti változást. De vigyáztak, nehogy valaki panteista elgondolást vigyen belé. Az ember nem nyúlhat át Isten transcendens világába. A teremtmény a természetfölötti adományok birtokában is teremtmény marad. Amit kap, amit magára ölt, amit valóban sajátjának mondhat, az mind teremtett valóság. Isten bármennyire jelen van, bármennyire tárgya az ismeretnek és szeretetnek, lényege szerint mégis végtelen messze marad és felfoghatatlan. Mégis hogyan válhatunk természetének részesévé? Úgy, hogy az isteni hatás átjárja lényünket és hasonlósági értelemben saját dicsőségének hordozójává tesz. Kapunk valamit abból, ahogy ő ismeri, szereti és birtokolja magát. Ez az adomány a teremtett kegyelem bennünk.

Az atyák még csak általánosságban beszélnek a teremtett kegyelemről. Ők Platon filozófiája alapján inkább a *kép* jelentésével magyaráz-

zák a megigazult embernek Istenhez való hasonlóságát. A kép nemcsak tükrözi az eredetét, hanem valamit hordoz belőle. Amikor Isten szeretetében közel jön az emberhez, megeleveníti azt a képet, amit a bűn elhomályosított. Ez a megigazulás és újjászületés. A középkori teológusokat ez a magyarázat már nem elégítette ki. Főleg azért, mert ők Platon filozófiája helyett az arisztotelizmust vették alapul. Ők dolgozzák ki a *teremtett kegyelem* teológiáját. A kegyelem természetfölötti valóság, nem önálló létező, hanem járulék (*accidens*), ami áthatja az ember természetét és természetfölötti sajátságot kölcsönöz neki. Ma főleg azt hangoztatjuk, hogy a teremtett kegyelmet nem szabad a teremtetlen kegyelemtől, vagyis a magát nekünk adó Istentől elválasztani s attól függetlenül értelmezni sem szabad. Hiszen nem kapnánk feleletet arra, hogyan részesíthet egy teremtett valóság az isteni természetben, mégha természetfölötti sajátság is az. Csak Isten maga részesíthet természetének sajátságaiban, s azáltal részesít, hogy magához von. A felemelés tehát Isten *titokzatos jelenlétének a hatása*. A teremtett kegyelem már csak kifejezi felemelésünket, de nem okozza. A kegyelmet a Trentói zsinat a megigazulás formai okának nevezi, vagyis olyan dolognak, ami bennünk van, kifejezi megigazult állapotunkat. „A megigazulás egyetlen formai oka Isten igazsága (*justitia*); nem ami által ő maga igaz, hanem ami által bennünket igazzá tesz” (DS 1521).

Az isteni természetben való részesedés kifejtésénél az atyák és a teológusok ilyen hasonlatokat használtak: az ember Isten közelében az ő hatásával töltökezik. mint ahogy a fény átjárja a kristályt. A hasonlat hozzásegít a teremtett kegyelem szerepének megértéséhez: Isten hozza létre bennünk s csak addig van jelen, amíg ő szeretettel felénk fordul. De még tovább kérdezhetünk: Lehet-e arról szó, hogy valamilyen módon maga a *Szentháromság is tükröződik a lélekben*, hiszen a Szentírás egyesülést és bentlakást emleget? Amikor a Trentói zsinat előbb idézett határozatát kimondta, ezt a kérdést nem érintette. Csak azt szögezte le, hogy a megigazulás több, mint negatívum. Nemcsak azt jelenti, hogy Isten nem tudja be többé a bűnt és Krisztus érdemei miatt bennünket is igaznak nyilvánít, hanem valóságosan eltörli a bűnt és valóságos megszentelést ad. A zsinat ilyen kifejezéseket is használ: „Isten lemos, megtisztít, amennyiben

megjelöl és fölken a megígért Szentlélek által, aki örökségünk záloga” (DS 1529). Ebben pedig benne van a legközvetlenebb kapcsolat is.

A mai teológusok azt tartják, hogy a Szentháromság lélekbenlakása nem egyszerűen következménye a teremtettség kegyelem által eszközölt megigazulásnak. Hiszen maga a megigazulás éppen az isteni természetben való részesedés által megy végbe. A többi hatások, a bűnbocsánat és a fogadott fiúság már belőle erednek. Vagyis amíg nem részesedünk az isteni természetben, addig nincs megigazulás. De ahhoz, hogy létünk és tevékenységünk szerint részesedjünk az isteni életben, nem elég a teremtettség kegyelem. A Szentháromság valódi jelenléte szükséges hozzá. Csak így hordozhatjuk az eleven személyi hatást. Másrészt viszont ennek a hatásnak ki kell fejeződnie bennünk s mivel az természetfölötti, csak az ebbe a létrendbe tartozó sajátság fejezheti ki. A megigazulást tehát nem szabad egyszerűen a megszentelő kegyelemhez kapcsolni, hanem bele kell érteni mindig Istennek, mint teremtetlen kegyelemnek a jelenlétét. Itt is azt mondhatjuk, hogy Isten maga aktualizálja a természetfölötti rendben való létünket, a megszentelő kegyelem pedig formálja.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az isteni természetben való részesedés természetfölötti adomány. Közvetlenül nem változtatja meg emberségünket, semmit nem szorít ki a helyéről és nem a tapasztalati világ létezési módján van jelen. Csak a hitben érhetjük el s csak a hit, remény, szeretet közbejöttével befolyásolja viselkedésünket. Megadja az indítást a hitre, reményre és szeretetre, de a kibontakoztatás útja a tudatos emberi cselekvés. Kifelé mindenkiben annyira nyilvánul meg, amennyiben az erények gyakorlásával követi Krisztust.

A kegyelem nem a természet rendjében egészíti ki személyiségünket. Jelenlétével összeegyeztethető a betegség és minden olyan fogyatkozás, ami nem bűn. Sőt Isten akárhányszor az emberi gyarlóságon keresztül mutatja meg erejét. Jellemző példája ennek Pál apostol. Ő is „háromszor kérte az Urat”, hogy szabadítsa meg attól a kellemtelen „tövisről” amit egyenesen a sátán angyalának nevez, de azt a feleletet kapja, hogy elég neki az isteni kegyelem, mert az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében (2 Kor 12,8–9). Az apostol amellet is tanúskodik, hogy Isten nem az emberiség „elítjét”

választotta ki országának külső terjesztésére. Ami a világ szemében gyöngé, alacsonyrendű és lenézett, sokszor azokkal akarja megszégyeníteni az erőseket, bölcséket és gőgösöket (1Kor 1,27).

Krisztust nem mérhetjük csupán emberi mértékkel, bár a földi élet tartamára kiüresítette magát és valóságos emberi életet élt. Szent Pál életében azonban láthatjuk, hogyan vált tapasztalhatóvá a kegyelem: hűségesen kitartott Krisztus mellett minden szenvedésben, amit Isten országának terjesztéséért vállalnia kellett. A hit, a remény soha nem hagyta el, tudott üldözőiért imádkozni és tudott türelmes lenni. Ha szűkölködött, akkor is úgy érezte, hogy mindene megvan és sokakat gazdagít (2Kor 6,10). Az Isten országának földi története csak a keresztút lehet, mert csak ott van alkalom olyan erények gyakorlására, amelyek legjobban hasonlók Krisztushoz.

AZ ISTENI IRGALOM HATÉKONYSÁGA

A KEGYELEM ingyenes adomány. Az isteni irgalom elsősége a kinyilatkoztatás határozott tanítása. Isten nem pártatlan szemlélője és bírása tetteinknek, hanem teremtményeinek atyja. Közeledése azért is előfeltétele a vele való kapcsolatnak, mert a teremtmény magától nem hatolhat be Isten transcendens világába. Az emberben legfőbb annyiban találunk transcendens vonást, hogy állandóan túlnéz önmagán, kívülről vár feleletet a lét végső kérdéseire, de a felfoghatatlan misztériumot személyesen nem közelítheti meg.

Az Ószövetségben Isten előzetes érdem nélkül választ ki egy népet és vezeti a Messiásban megígért üdvösségre. Ő kezdeményezi a szövetséget is. A nép iránti magatartása annak a mintája, ahogyan az egyes embert és az egész emberiséget kezelni akarja. Ezért a hit az üdvtörténetből táplálkozik. A párbeszédet Isten indítja el, az ember köteles válaszolni. Tetteinek indítóoka ő maga, nem az ember. *Önmagáért irgalmas*, saját nevének dicsőségére kezdeményezi a jót, nem pedig azért, mert hiányzik valamije (Iz 43,22–25). Az 5Móz 7–10 fejezet minduntalan visszatér a gondolathoz, hogy Isten nem nagy tettei vagy erkölcsi kiválósága miatt hívta meg a népet, hanem azért, mert szerette az atyákat és utánuk ivadékaikat is. A szoltáros egyénileg is így fohászkodik: „Uram, a te nevedért bocsásd meg bűnömet” (25,11). „Te vagy sziklám és erősségem; nevedért vezess és irányíts engem” (31,4).

Az Újszövetség bemutatja, hogyan viselkedik az Atya Jézus Krisztusban a bűnösök iránt. Keresni jött, ami elveszett (Lk 15,1–7).

Ösztönzi a méltatlanokat, a visszahúzódókat is, hogy jöjjenek lakomájára, lépjenek be országába (Lk 14,15–24). Üzenetét nemcsak külső igehirdetéssel juttatja el az emberekhez, hanem belső kegyelmi megvilágítással is. Jézus említi, hogy az Atya titkait a kicsinyek és tudatlanok előtt is feltárja (Mt 11,25; 16,17). Az apostolok meg vannak győződve, hogy szavuknak azok hisznek, akiket Isten meghívott és előre rendelt az örök életre (ApCsel 13,14).

Pál apostol a megtérésnél a halált és az életet állítja szembe. Az ember a bűnben lelki halottnak számít, a test, a világ szokásai szerint él, bizonyos mértékig testi vágyainak, ösztöneinek rabja. Állapota főleg azért súlyos mert „születésénél fogva a harag gyermeke”. Itt az apostol minden bizonnyal az áteredő bűnre utal, amely megfoszt attól a kegyelmi élettől, amit Isten az összülődőkben az egész emberiségnek adott. Ebből az állapotból felsőbb segítség nélkül senki nem emelkedhetett ki. „De az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is” (Ef 2,5). Másutt hasonló érveléssel találkozunk: „amikor még erőtleneke voltunk, Krisztus alkalmas időben meghalt a bűnösökért. Pedig az igazért is alig hal meg valaki. Legfőljebb a jó emberért vállalják a halált. Isten azonban azzal tesz tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk... Mert ha Istent Fia halála kiengesztelte akkor, amikor még ellenségek voltunk, most, hogy kibékültünk vele, az ő életébe beoltódva még könnyebben megszabadulunk” (Róm 5,6–10). A teremtés és a megigazulás közötti párhuzam is arra utal, hogy kegyelmi felemelésünket éppen úgy *nem előzi meg emberi érdem*, mint a teremtést: „Az ő alkotása vagyunk: Krisztus Jézusban jótettekre teremtett bennünket; ezeket Isten előre elrendelte, hogy bennük éljünk” (Ef 2,10). Az alkotás és a teremtés (a görög szövegben: poiema, ktizo) egyaránt hatékony isteni tettet jelöl. A jótettek előre rendelése azt mutatja, hogy azok együtt járnak a kegyelmi hivatással és kötelezőek, de éppen azért végezhetjük őket, mert „Krisztusban” adja meg rá az erőt.

János apostol, saját stílusához híven, ellentétpárokkal világítja meg a megváltás rendjét. Gyakoribb kifejezései ezek: világ-Isten, halál-élet, sötétség-világosság, hazugság-igazság. A világ a bűnös,

az Istennel szembenálló emberiség; nem az örök élet, hanem az örök halál szolgálatában áll; ezért Isten világosságához viszonyítva sötétben van s a „hazugság atyjának” a gonosz léleknek befolyása alatt áll, azért nem birtokolja az igazságot (Jn 8,44). A szabadulást csak az hozhatja, aki nem ebből a világból való, hanem „felülről” jön (Jn 8,23). A szőlőtő és a szőlővesszők hasonlatából ugyanazt a következtetést vonhatjuk le (Jn 15,1–10). Határozottan kijelenti, hogy nélküle semmit sem tehetünk, ami örök célunkhoz közelebb vinne. Gyümölcsöt csak a tőle való függésben teremhetünk. Máskor az Atyának tulajdonítja a kezdeményezést: csak az közeledhet feléje hittel, akit az Atya vonz (Jn 6,44).

A kijelentések csak azt mutatják, hogy a természetfölötti rend kizárólag isteni ajándék, de nem akarnak arról meggyőzni, hogy az ilyen ajándék kivételes és ritka kegy. A kinyilatkoztatás „minden ember megvilágosításáról” beszél (Jn 1,9). Isten tehát úgy adja az üdvösséget, mint természetünk igényét és képességét felülmúló ajándékot, de ugyanakkor egyetemes célként is tűzte minden ember elé. Az ingyenesség tehát nem szűkíti le a szétosztásban megnyilvánuló nagylelkűséget.

* * *

A tapasztalati élet a megváltás ellenére inkább az elesettség, a félhomály, tapogatózás, sőt a bűn képét mutatja, nem a természetfölötti hivatás szolgálatát. Ha mégis fel akarjuk ismerni a *kegyelem jelenlétét a világban*, megfelelő szempontokra van szükségünk. Elsősorban arra, hogy a végső kifejelet a túlvilágon jelentkezik. A földi történet mindig a jó és a rossz küzdelmének színtere marad. A természetfölötti rend a hit tárgya, nem a közvetlen tapasztalásé. Hatékonyágát csak az látja meg, aki felméri, hogy mit jelent a megtérés a bűnből, a kitartás a jóban, mit jelent az önfeláldozó szeretet és a türelemben megnyilvánuló lelki erő. A kegyelem hatékonyságáról beszélhetünk abból a szempontból, hogy a földi életben valósítja Isten országát és abból a szempontból, ahogy az egyes embereket üdvözíti. Az utóbbiról még a hitben sincs tapasztalatunk, pedig a kegyelemnek ez a végső hatása. Azért többnyire meg kell elégednünk azzal, hogy

Isten irgalmának hatékonyságát elfogadjuk a kinyilatkoztatott tanítás alapján.

Az Ószövetség beszél arról, hogy Isten elfordítja arcát a bűntől, sőt eltörli, és tisztára mossa az embert (Zsolt 51,11), nem számítja be, befödi, nem emlékezik rá (Zsolt 32,2; 85,3), úgy mossa le, hogy kifehériti a lelket (Iz 1,18). A megbocsátás kizárólag Istennek a joga, s ő úgy gyakorolja, mint jóindulatának jelét. Az Újszövetségben a bűnök bocsánata Isten irgalmának legfeltűnőbb bizonyítéka. Krisztus azért jött, hogy tanúságot tegyen az Atya jóakarataról. Ő maga gyakorolta a megbocsátást (Mt 9,6) és Egyházát is felruházta ezzel a hatalommal.

Szent Pál a bűnök eltörlését a *megigazulás* fogalmával tisztázza. Az ószövetségi szóhasználatban a megigazulás bírói kijelentés volt, az ártatlanságot ismerték el vele. Az apostol ellenben Isten kegyelmi adományát érti alatta, ami magát a bűnös állapotot változtatja meg. Isten valóban megigazulttá teszi az embert s nem hagy benne semmit, ami ítélet alá esnék (Róm 8,1). A belső változásra legjobban rámutat az apostol az 1Kor 6,9–11-ben. Felsorol olyan bűnöket, amelyek kizárnak az Isten országából, azután hozzáteszi: „Néhányan bizony ilyenek voltak, de megtisztultak, szentek lettetek, megigazultak Urunk, Krisztus nevében, Istenünk Lelke által”. Tehát nem azt mondja, hogy Isten nem büntet bűneinkért, vagy majd a túlvilágon jutalmaz, hanem már most megszentel. Irgalmának hatása bennünk van, ezért mondhatja, hogy „kiragadott a sötétség hatalmából és áthelyezett szeretett Fia országába (Kol 1,13). Mindezt nem előzetes tettek alapján hajtja végre bennünk, hanem adományként nyújtja. Csak azt követeli, hogy hittel feleljünk közeledésére és működjünk együtt a kegyelemmel. A megigazulás valóságát főleg az mutatja, hogy hasonlítani lehet Krisztus feltámadásához. A keresztségben misztikus módon osztozunk halálában és feltámadásában. Vele együtt Istennek élünk (Róm 6,4). Az élet a messiási idők adománya (Róm 5,21; 1Pét 3,7). János apostol a megigazulás pozitív oldalát emeli ki amikor hangoztatja, hogy a kegyelem főleg a szeretet gyakorlásában jelentkezik: „Aki szereti testvérét, az a halálból átment az életbe” (1Jn 3,14).

Az Egyház a Trentói zsinaton a megigazulással kapcsolatban fejtegette ki tanítását az isteni irgalom hatékonyságáról. A vitatott kérdé-

seknek megfelelően csak azt tisztázta, *milyen hatást vált ki a kegyelem az egyes emberben*. Kifejezetten hangoztatja, hogy Isten nemcsak betakarja a bűnt, hanem eltörli, mégpedig a megigazulás kegyelme által. Az ember megtisztul mindattól, amit valódi értelemben bűnnek mondunk. A rendetlen hajlamok, a bűnös kívánságok megmaradnak a keresztség után is, de nem úgy, mint a bűn megjelenési formái, hanem mint az emberi természet velejárói és mint az erkölcsi küzdelem előfeltételei. A megigazulás valódi megszentelődés. A bűnösből igaz, az ellenségből barát lesz, aki egyúttal az örök élet reménybeli örököse (DS 1528). A kegyelem a krisztusi élet csírája. Mozgatja, serkenti, megvilágosítja és segíti az embert (DS 1525–26). A ható ok maga Isten, de Krisztus által és Krisztus miatt adja a kegyelmet, ő a megigazulás érdemszerző oka (DS 1333).

Bármilyen nagy változás is a megigazulás, nem szabad úgy értelmezni, mintha Isten magát a bűnös tettet tenné meg nem történtté. A bűn maradványait sem törli el. Megmarad a hajlam a teremtményekhez való önző ragaszkodásra és az ellentmondásra. A teremtményekhez való ragaszkodással megmaradhatnak a bocsánatos bűnök is. A kegyelem jelenléte ezt nem zárja ki. Ilyen értelemben katolikus szempontból is beszélhetünk arról, hogy az ember szent és gyarló, bűnös ember egyszerre.

A Szentírás elszórt utalásaiból tehát kialakul előttünk Isten irgalmának realizálódása az emberi történelemben. Öröktől fogva elhatározza az ember felemelését, gyermekkéfogadását a Fiú megtestesülése által. Mivel az ember bűnös, a Fia áldozatában megváltást készít. A kezdeményezés kizárólag az övé. Az egyes ember megigazulásánál és üdvözítésénél hasonló a helyzet. Isten közeledik, ő ajánlja fel a bűnök bocsánatát. Az ember megszentelése valóságos, mert Isten eltörli a bűnt és a feltámadt Krisztus életének hordozójává tesz. Isten irgalmának kiadásában tehát Krisztus dicsőül meg. Ő úgy jött, mint próféta, mint legfőbb tanító. Szava nem maradhat visszahang nélkül, azért az Atya mindig sokakat vonz a hithez. Úgy is jött közénk, mint főpap, aki áldozatával kiengesztelte a bűnöket. Mint főpap akkor dicsőül meg, ha sokan közelednek hozzá őszinte bűnbánattal és ha megvan a reményük, hogy mellette teljes megszentelődést nyernek. Végül, ha királyi szerepére gondolunk, kegyelme akkor

hatékony, ha sokan vállalkoznak evangéliumának életté váltására, főleg a tevékeny szeretet gyakorlására.

Igazában a teremtés céljára is az irgalom oldaláról kell visszatekin-
tenünk. Ha Isten öröktől fogva elhatározta, hogy irgalmát gyakorolja,
akkor őt nem érheti meglepetés és csalódás. A bűnt megengedte,
mert szabadakaratú embert teremtett és számolt vele, hogy ösztö-
nösségében és rövidlátásában az örök értékeket felcseréli múló örö-
mökkel. A kegyelem kiárasztása nem azt jelenti, hogy Isten még meg
akar menteni valamit ebből a veszébe rohanó világból, hanem azt,
amit az apostol így fejez ki: Isten türelmes, elnéző és irgalma bűnbá-
natra akar vezetni (Róm 2,4). Irgalma akkor is eléri célját, ha az
ember életének utolsó órájában, a halál borzalma előtt ismeri el ezt
az atyai magatartást.

A TERMÉSZETES KÉPESSÉG ÉS AZ ÜDVÖSSÉG

A KEGYELMI RENDET úgy emlegetjük, mint ingyenes és természetfölötti adományt. Végső és egyetlen célunk Isten teljességének bírása a színjátásban s ennek az állapotnak elővételezését kapjuk a megigazulásban. Mivel a végső cél felülmúlja természetünk igényét és erőit, azért tisztán természetes eszközökkel nem érhetjük el. Nem elegendő hozzá a pusztán emberi ismeret és a természetes szereteten alapuló erkölcsiség. Hitből fakadó ismeret kell hozzá és az a szeretet, amellyel Isten maga fordít bennünket örök célunk felé. Azt viszont állítjuk, hogy az egyetemes megváltás következtében a kegyelmi erők ott is működnek, ahol az emberek nem jutottak el a kinyilatkoztatáson alapuló kifejezett hithez, de megvan bennük az őszinte vágy az igazság keresésére és a helyes életre.

Most röviden kitérünk azokra a véleményekre, amelyek a történelem folyamán kifejezésre juttatták az embernek a végső céllal fennálló konkrét viszonyát.

A *pelagianizmus* abban tért el a katolikus tanítástól, hogy tulajdonképpen elmosta a különbséget a természetes és a természetfölötti rend között. Hirdetői Pelagius és két tanítványa: Coelestius és az eclanumi Julianus voltak. Tanításukat inkább csak ellenfeleik írásából és a hivatalos egyházi állásfoglalásból ismerjük. Úgy látszik, hogy Pelagius maga a hitbeli kérdéshez alig nyúlt hozzá, őt az ember erkölcsi magatartása érdekelte. Az elméleti tanítás két tanítványától származik. A vita elsősorban az afrikai kereszténységet mozgatta meg, mert Coelestius Karthágóban telepedett le, de itt talált legnagyobb

ellenfelére is Szent Ágostonban. Pelagius az ember méltóságát és felelősségét azzal kívánta megalapozni, hogy a szabadakarat teljes függetlenségét hirdette. Nincs benne semmi elesettség, amely a rossz felé húzná, de ahhoz sincs különös segítségre szüksége, hogy a jót válassza. A jutalmat és büntetést aszerint kapja, ahogy természetes képességeit felhasználja. A kegyelem legfőljebb megkönnyíti a jó választását. Ádám azzal ártott, hogy rossz példát adott; Krisztus megváltásának az a lényege, hogy példájával segít a jó megvalósításában. A keresztség a gyermekeknél nem az áteredő bűnt törli el, hanem csak beiktatja őket Isten országába. Tanítványai tovább fűzték gondolatait és eljutottak a természetfölötti rend tagadásáig. Az ember saját erőiből képes üdvözülni, természetes tetteivel érdemli ki az örök életet. Így lett a pelagianizmus a természetes és individualista üdvrend hirdetője. Sem a bűnben, sem a kegyelemben nem tartozunk össze, nincs szükségünk arra a gyógyító és felemelő hatásra, amit Krisztus megváltói tevékenységének tulajdonítunk.

A *szemipelagianizmus* az előbbi nézet enyhébb változata. Isten egyetemes üdvözítő akaratát és az embernek az üdvösség iránti felelősségét azzal okolja meg, hogy az üdvösségre való kiválasztás egyedül az emberi akarat állásfoglalásától függ, nem pedig Isten örök tervétől. Az értelmük használata előtt keresztség nélkül meghalt gyermekek üdvössége is attól függ, hogy életbenmaradásuk esetén milyen jótetteket vagy bűnöket követtek volna el. Isten látja ezt a feltételes jövőt és aszerint ítéli meg őket. Ha egy néphez nem jut el az evangélium, az annak a jele, hogy úgyis visszautasították volna. Ahhoz, hogy valaki mindvégig megmaradjon a jóban, nincs szüksége kegyelmi segítségre, elég az akarat szilárdsága. A megigazulás terén is az első lépést az embernek kell megtennie. Megvan a képessége arra, hogy felébredje magában a hit-készségének elhatározását, s ha ezt megtette, a további segítséget ennek jutalmaként nyeri el.

Ezekkel az állításokkal szemben a katolikus álláspontot az Oráni zsinat tisztázta 529-ben (DS 370–400). Mivel a kegyelem teljesen ingyenes és természetfölötti adomány, annak szétosztása és mértéke elsősorban Isten örök elhatározásától függ, nem az emberi akarattól. Isten a valóságos érdemek szerint jutalmazza az embert és a ténylegesen elkövetett bűnök miatt bünteti, nem pedig aszerint, hogy a jövőben

hogyan viselkedett volna. Az üdvösség természetfölöttiségéből következik, hogy ezen a téren a kezdeményezés csak Istentől jöhet. A Szentírás valóban ezt tanítja, amint azt az előbbi fejezetben kimutattuk. A hit kezdetéhez is segítő kegyelemre van szükségünk, azaz csak ilyen segítséggel mondhatjuk, hogy készek vagyunk meghallani Isten szavát, ha az eljut hozzánk. Ezekben a határozatokban nem az ember koldusságáról van szó, hanem a természetes és természetfölötti rend különbségéről. A kegyelem azért szükséges, mert a végső cél magasabban áll, mint a teremtetett természet. Ez a felemelés Isten szeretetének következménye, aki meghívott bennünket a saját életében való részesedésre. Ebből a szempontból a kegyelem nem bot és műláb, aminek a segítségével végigsántikáljuk az életet, hanem Isten gyermekeinek méltósága és az annak megfelelő képességek kialakítása.

Míg a pelagiánizmus és a szemipelágiánizmus az ember természetes erőit értékelte túl az üdvösség vonalán, addig a *16-ik századi reformátorok* az áteredő bűn rombolását, illetőleg természetünk sebzettségét tartotta annyira végzetesnek, hogy abból a földi élet folyamán nem is lehet kigyógyulni. Isten legfőljebb azzal mutatja meg szeretetét választottai iránt, hogy nem tudja be nekik a bűnt, de teljes megszentselődést csak odaát érhetnek el. Az áteredő bűn következtében az emberiség kárhozatra méltó tömeg lett. Isten egyformán megmutatja hatalmát és irgalmát azzal, hogy némelyeket Krisztus érdemei miatt üdvözít, másokat a megérdemelt kárhozatra rendel. Ezt a merev beállítást ugyan enyhíti a hit közbejötté. Az embernek nem kell bizonytalanságban élnie sorsa felől, hanem hinnie kell, hogy Krisztus érdemei órá is vonatkoznak, s ez a hit megigazulttá teszi, vagyis Isten nem tudja be vétkeit. Az áteredő bűn annyira megrontotta természetünket, hogy az erkölcsi rendben nem maradt meg az akarat igazi szabadsága. Nem tagadták ugyan, hogy a megigazulásban az ember a Szentlélek hatására megváltozik, hiszen a Szentírás elég világosan beszél róla, de fenntartották azt, hogy a megigazulás mögött megmarad a régi elesettség is: az ember egyszerre valóban bűnös és igaz. Üdvösségét csak Isten irgalmának köszönheti, tetteinek nincs érdemszerző ereje. Már azért sem, mert az ilyen érdem kisebbitené Krisztus megváltói érdemeit. A katolikus tanítás elkerüli ezt a szembeállítást, hiszen az ember érdemeit a szőlőtő és szőlővessző össze-

függéséből magyarázza. Üdvösségre szóló érdemet csak a kegyelem állapotában szerezhethetünk, vagyis amennyiben Krisztus életét hordozzuk magunkban, mint testének tagjai. A tagokban a fő dicsőül meg, azért az emberi érdemet nem lehet az övével szembeállítani, hanem inkább annak alá kell rendelni.

A *janzenisták* (Michael de Bay 1589, Cornelius Jansen 1585) is úgy vélekedtek, hogy az ember a kegyelemmel szemben csak passzív viselkedést tanúsíthat. A szellemi áramlat történeti háttére az, hogy a reneszánsz kor túlságosan kiemelte az ember méltóságát és értelmének erejét. A janzenisták ezzel szemben az ember erkölcsi tehetlenségére mutatnak rá. Magától a természet rendjében sem tehet jót, kegyelem nélkül nincs igazi emberi élet, mivel az áteredő bűn megfosztott az akarat erkölcsi szabadságától. Az ember ösztönös vágyainak szolgálja: tettei érzéki vágyból, új ismeret vágyából és feltűnési vágyból születnek. Szabadságnak csak a külső kényszertől való mentességet mondhatjuk. Jótett csak akkor jöhet létre, ha értelmünk Istenre irányul, őt önmagáért szeretjük és azért, mert az örök életben boldoggá tesz. Ez a szándék feltételezi a hitet. A hitetlen vagy a nemhívó legalábbis szándékának fogyatékosága miatt minden tétével vétkezik. A kegyelem viszont minden esetben hatékony, az akarat nem utasíthatja vissza. Megadja azt az égi hangoltságot (*delectatio coelestis*), amellyel kiragadjuk magunkat az ösztön kötöttségéből.

Az Egyház ezzel szemben is hangoztatta az akarat alapvető szabadságát, a természet lényegi jóságát és azt a képességet, hogy kegyelem nélkül is gyakorolhatjuk a természetes erényeket (DS 1903–1907). Sőt az akarat szabad olyan értelemben is, hogy ellenállhat a kegyelemnek. Az Egyház tanításának anthropologiai jelentőségét abban találjuk meg, hogy az embert valóban Isten partnerének mutatja az üdv-történetben. Az áteredő bűn romboló és a kegyelem gyógyító hatása nem másítja meg magát a természetet. Az ember autonom személy és a kegyelmi rend méginkább azzá teszi.

A KEGYELEM ÉS AZ EGYETEMES ÜDVÖZÍTŐ AKARAT

A KEGYELEM szükségességéről azért beszélünk, mert természetünkhez viszonyítva természetfölötti célt kell elérnünk. Láttuk, hogy Isten saját irgalmasságából kiindulva fordul az ember felé és fogadja gyermekévé, nem pedig azért, mert az ember előzetes tetteivel lekötölte őt magának. Isten szabadon rendelkezik saját javaival, szabadon is osztogatja. Krisztus a szőlőművesekről szóló példabeszédben arra hivatkozik, hogy egész napi bérrel jutalmazza azokat is, akik csak egy órát dolgoztak. Egyenlővé teszi őket olyanokkal, akik az egész nap terhét hordozták. Megokolásul azt hozza fel, hogy sajátjával azt teheti, amit akar és amit tesz, jóságából teszi (Mt 20,15–16). De milyen terjedelemben osztogatja javait? Hogyan realizálódik irgalma az egész emberiséghez viszonyítva és hogyan felel állhatatlan természetünk megnyilatkozásaira? Más szavakkal így fogalmazhatjuk meg a kérdést: Mi az üdvösség lehetősége azoknál, akik a kinyilatkoztatás ismeretének hiányában nem *juthatnak el a kifejezett hithez* és mi azoknál, akik egyszer vagy többször *már visszautasították* a kapott kegyelmet?

1. A mai teológiai szemlélet eléggé kiszélesítette a régebbi felfogást, amely az üdvösséget a kifejezett hithez kötötte. A hit kezdeti fokának tartották a Zsid 11,6 követelményét: „Hit nélkül nem lehet senki kedves Isten előtt; aki ugyanis őhozzá járul, annak hinnie kell, hogy ő van és megjutalmazza azt, aki őt keresi”. Ma a kérdés megoldásánál az a gyakorlati felismerés is vezeti a teológusokat, hogy az emberiség nagy része eddig kívül állt a kinyilatkoztatás hirdetésének körén.

Ahol pedig nem ajánlják fel az Istenről szóló tanítást, ott nem beszélhetünk a kifejezett hit megfogalmazásáról. Másrészről senki sem merné állítani, hogy az emberiség eme nagyobbik része meg volt fosztva az üdvösség lehetőségétől, hiszen az 1Tim 2,5 világosan hirdeti Isten egyetemes üdvöztető akaratát.

A II. Vatikáni zsinaton hivatalos megfogalmazást is kapott ez a szemlélet. A nyilatkozatok hivatkoznak arra, hogy az Istennel fennálló párbeszéd nem csupán természetfölötti adomány, hanem a jelen üdvrendben az emberi lét követelménye. „Az ember már eredetétől meghívást kapott az Istennel fennálló párbeszédre: hiszen csak azért létezik, mivel Isten szeretetből teremtette és szeretetből fenntartja, s csak akkor él az igazságnak megfelelően, ha ezt a szeretetet szabadon elismeri és meghódol teremtője előtt’ (Egyház a modern világban 8). Krisztus azért alapította az Egyházat, hogy „látható szentsége legyen az üdvösségszerző egységnek az emberiség és az egyes ember számára” (Egyház 9). Isten eleve senkit sem zár ki az üdvösségből, azokat sem, akik látszólag nélkülöznek minden természetfölötti útmutatást. „Az isteni gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges támogatást, akik saját hibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de —valószínűleg nem az isteni kegyelem segítségével nélkül— igyekeznek elérni a helyes utat. Mert ami igaz és jó náluk, azt az Egyház úgy értékeli, mint az evangéliumra való előkészítést és Isten adományát. Attól kapták, aki megvilágosít minden embert, hogy végül is örök életük legyen” (Egyház 16).

Az üdvösség lehetőségének ez a szélesebb körű értelmezése a dogmafejlődés eredménye. Az Egyházat is a külső körülmények készítetik, hogy a kinyilatkoztatott tanítást az új szempontoknak megfelelően és az élet jelenségeinek megfelelően újra meg újra megvizsgálja és mélyebben megértse. A jelen esetben az *alapot* megtaláljuk a Szentírásban. Az Ószövetség Isten irgalmát kiterjeszti a pogány népekre is. Az erények példaképeként mutat be olyan embereket, akik nem tartoznak a választott néphez, mint pl. Jób és Melkizedek. Jónás próféta könyve felhívás a pogány népekhez, hogy az igaz Isten előtt tartsanak bűnbánatot és őt ismerjék el bírójuknak. A Bölcs 11,24 szerint Isten ezeknek is haladékot ad a bűnbánatra. Az Újszövetségben Krisztus, mint bíró, mindenkit tettei szerint ítél meg, nem származása

szerint. Ha evangéliumát minden népnek szánta, akkor bizonyára az üdvösség lehetőségét is nyitva tartja előttük. Különben is a kárhoz-tató ítélet nem lenne jogos, ha az ember egyénileg nem dönthetne a végső cél mellett vagy ellen.

Sokkal nehezebb azt a tételt megvilágítani, hogy az egyes emberben mi az üdvösség útja akkor, ha hiányzanak a külső feltételek a hit létrejöttéhez. Ha ugyanis a Zsid 11,6 alapján valljuk, hogy hit nélkül lehetetlen Istenhez közeledni, akkor vagy arra kell gondolnunk, hogy a belső kegyelem pótolja a külső tanítást és létrehozza az emberben a hit kifejezett aktusát. A valóságban azonban kevés jel mutat arra, hogy ez az üdvrend rendszeres jelensége lenne. Ezért a teológia inkább a burkolt hitben látja a megoldást. A II. Vatikáni zsinat szövegei nem érintik a vitás kérdéseket, inkább csak a kegyelem titkára utalnak: Isten el tudja vezetni az ilyen jóakarátú embereket az üdvösségre olyan módon, amit egyedül ő ismer. A teológiában és az egyházi életben a középkor óta vallották azt a megnyugtató igazságot, hogy Isten tagadja meg kegyelmét attól, aki megteszi, ami erejétől telik.

2. Az isteni irgalom hatósugarát nemcsak szélességben kell vizsgálni, hanem mélységben is. A végtelen irgalom kifejezés számunkra azt jelenti, hogy azt Istennek semmiféle külső megnyilatkozása nem múlhatja felül. Kétségtelen az is, hogy Isten irgalma mellett végtelenül igazságos is, sőt a kettő benne tökéletes egységet alkot. Ezért kereshetjük azt is, hogyan viselkedik azokkal szemben, akik *már bűneikkel visszautasították meghívását*. Mennyiben marad meg az üdvösség lehetősége a bűnös ember számára? Krisztus ezen a téren csak egy utat zárt le: hangoztatta, hogy aki a Szentlélek ellen vétkezik, annak bűne nem nyer bocsánatot sem ezen, sem a másvilágon (Mt 12,31; Mk 3,29; Lk 12,10). Szentlélek elleni bűnnek nevezte azt az elbizakodottságot, amellyel a farizeusok visszautasították a Messiás tanításában, csodáiban, jótéteményeiben megnyilvánuló isteni szeretetet. Benne volt a megátalkodottság és a kevélység is. Az ilyen bűn magában hordozza a megátalkodottság jegyeit, azért nem érvényesülhet vele szemben az irgalmasság. Egyébként azonban a Szentírás visszhangzik a bűnbánatra való felhívástól s ez nemcsak annak a jele, hogy Isten kész a megbocsátásra, hanem annak is, hogy bensőleg

ő a kezdeményező kegyelme által. Az Ószövetség minden könyvében megtaláljuk a meggyőződést, hogy Isten irgalmas népe iránt és bűnei ellenére sem vonja vissza ígéreteit. Ezekiel az egyén esetében is hirdeti, hogy Isten nem akarja a bűnös halálát, hanem, hogy megtérjen bűnös útjáról és éljen (33,11). Az evangéliumok Jézust úgy mutatják be, mint akinek egész viselkedésében az Atya irgalmassága tükröződik. Magát a betegek orvosának mondja és olyan pásztornak, aki keresi az elveszett bárányt. Sőt megátalkodott ellenfeleivel szemben is elmegy a türelem végső határáig, hogy meggyőzze őket helytelen magatartásukról. Tehát legalább annyit mondhatunk, hogy Isten a döntő helyzetekben felajánlja kegyelmét a bűnös embernek, vagyis amíg élünk, az üdvösség lehetősége nyitva marad számunkra.

De vigyáznunk kell arra, hogy ezt az elvet ne úgy valljuk, mint Isten irgalmasságából közvetlenül levont állítást. Hiszen az üdvösség, Isten színelátása abszolút természetfölötti állapot, aminek megadására Isten nincs kötelezve. Az áteredő bűn után még kevésbé. A személyes bűnökben pedig mindig benne van irgalmának a visszautasítása, tehát nem köteles a kiengesztelődést újra meg újra kezdeményezni. Azt sem állíthatjuk, hogy a világot az ember boldogságáért teremtette s ezért a célért mindent latbavet. A világ elsősorban az ő dicsőségét hirdeti, tehát egyformán alkalmas arra, hogy megnyilvánuljon benne hatalma, igazságossága és irgalma. Ha mégis azt valljuk, hogy irgalma különösképpen a gyarló emberre irányul, azt csak a kinyilatkoztatásban feltűnő jelek alapján tehetjük. Flick-Alszeghy: (Anthropologia theol. II,346 kk) alapján a következő motívumokra támaszkodhatunk.

A megtestesülés titka igazolja, hogy Isten az emberi nemet *egy családnak*, összetartozó egységnek tekinti. Ha a Megváltó beleszületett, azáltal minden taggal rokonságba került és szentsége az egész emberi nemre hatással van, ezért Isten nem hanyagolhatja el az egyes ember üdvét. Krisztusban Isten jósága és emberszeretete jelent meg (Tit 3,5), s ez a szeretet akkor átfogó és hatékony, ha az üdvösség lehetőségét adja meg. A megváltás módja, a kereszthalál pedig arról tanuskodik, hogy a szeretet a baráti együttérzés legmagasabb foka volt s így a kegyelem széttöztetésében is ugyanaz az együttérzés vezeti.

Továbbá a jelen üdvrendben az ember sorsa csak vagy üdvösség

vagy kárhozat lehet. A kárhozatot az kerüli el, aki üdvözüi. Az életre tehát ránehezedik a legkomolyabb *felelősség*. Viszont végzetből senki sem kárhozhat el, csak személyes bűnök miatt. Csak akkor érezzük igazoltnak az ítéletet, ha minden embernek megvult az alkalma arra, hogy a felelősségét a végső céllal szemben is kimutassa. Itt nem elegendő az általános hívás és az általános eszközök megteremtése, hanem arra kell lehetőséget adni, hogy az ember egyéni helyzetében döntsön, ezt pedig csak a kegyelem felhasználásával vagy visszautasításával teheti meg.

Legfeltűnőbb az az érvelés, amelyet Isten *irgalmának utánzásából* merítünk. Az evangélium kötelez bennünket a megbocsátásra, sőt arra, hogy ne fáradjunk bele a megbocsátásba (Mt 18,22). Ezzel utánózzuk a mennyei Atya magatartását (Mt 5,48). Bizonyára azért rendelkezett így, mert maga is így tesz velünk. Vagyis újra meg újra megbocsát és kitarja előttünk az üdvösség kapuját. Ez felel meg változékony természetünknek is. Amíg élünk, állhatatlanságunk miatt sem a jó, sem a rossz mellett nem kötjük le magunkat véglegesen.

Végül megjegyezzük, hogy az üdvösség ilyen konkrét lehetőségét feltételezzük a Krisztus előtti emberiség számára is. Isten elővételezte a megváltás kegyelmét s az elég volt az egyéni üdvösségre akkor is, ha nem is volt meg az Egyház, a kegyelem intézményes közvetítője.

AZ EMBER SZEREPE A MEGIGAZULÁSBAN

A MEGIGAZULÁS értelmezése évszázadokon át egyik fő vitatétele volt a katolikus és protestáns teológiának. Már a Trentói zsinat is kiadósan foglalkozott vele, mivel Luther alapvető tételei is innen eredtek. A vita különösen azért volt heves és állandó, mert filozófiailag körülhatárolt fogalmakat állítottak egymással szembe s ezek kevés lehetőséget adtak a nézetek összehangolására. Ma a kegyelmi rend tárgyalásánál szintén emlegetjük a meghonosodott fogalmakat, a szabadakaratot, a hitet, az elégséges és hatékony kegyelmet, de arra is gondolunk, hogy az ember egész emberi mivoltában áll Isten előtt, aki szintén személyesen közeledik, tehát az élet és személyes hatás egész keresztmetszetével kell számolnunk. A megigazulást értékelhetjük az ember egyedi állapotában is, és úgy tekintjük, mint átmenetet a szolgai állapotból az istengyermekségbe, mint a bűnösnek valódi megszentelődését. De igazában Isten országának a valósulásáról és terjedéséről van szó, amely Krisztusban megjelent. A megigazulás által az ember tagja lesz Krisztusnak, a főnek, és vele együtt — a tőle való függésben — hordozza Isten országát. Az a hivatása, hogy életével, tetteivel tanúságot tegyen róla.

Láttuk, hogy a természetfölötti rendben Isten a kezdeményező s a kegyelem az ő ingyenes ajándéka. Az első kegyelmet, amely megigazulttá tesz, nem lehet kiérdemelni. Természetes képességeinkkel nem tehetünk semmi olyan jót, ami miatt Isten köteles volna gyermekévé fogadni. Gyermekké „fogadásról” van szó, nem valamilyen velünk született jog kiharcolásáról. A gyermekek keresztségeinek hagyományos

alkalmazása azt mutatja, hogy ez a megigazulás végbemehet egyéni hozzájárulás nélkül is, de csak azokban, akik nincsenek eszük használatának birtokában. A keresztség az ő számukra is a hit szentsége, de ők még az Egyház hitével hisznek, s ezt a hitet képviselik azok, akik konkrét helyzetben képviselik számunkra az Egyházat: a szülők, keresztszülők és környezet. A felnőtteknél azonban Isten tudatos megtérést követel. A megtérés azonban nem előfeltétele a megigazulásnak, hanem maga a megigazulás. A katolikus tanítás éppen azt hangoztatja, hogy a bűn megbocsátása és az Isten felé való fordulás a *kegyelem hatására* történik. A bűn eltörlése és a kegyelem kiárasztása csak két szempontja a megigazulásnak, de nem két külön mozzanata. Maga a kegyelem törli el a bűnt, hiszen a kegyelem nem más, mint Isten személyes szeretetének kiáradása az emberre.

De a természetfölötti hatás nem változtatja meg a természetet, hanem új létsíkra emeli. Az emberben mindent a maga helyén hagy s a lelki átalakulás a tudatos tettek törvényszerűségét követi. A kezdeményezés ugyan Istené, tőle jön az első megvilágosítás és ösztönzés, sőt az egész folyamat a kegyelmi hatás alatt megy végbe, de mégis emberi folyamatról beszélünk, hiszen az ember tér meg, ő válik Isten gyermekévé. *Mit ad az ember a sajátjából* ehhez a természetfölötti folyamathoz, vagy egyáltalán adhat-e valamit? Hiszen már többször idéztük a Szentírás kifejezéseit, amelyek a bűnös ember állapotát a halálhoz hasonlítják, amiből Isten elevenít meg bennünket. A hívők ilyen figyelmeztetést kapnak az apostoltól: „Kegyelemből részesülnetek a megváltásban a hit által, ez tehát nem a magatok érdeme, hanem Isten ajándéka. Nem tetteiteknek köszönhetitek, hogy senki se dicsekedhessék” (Ef 2,8). Vajon az ember csak passzív viselkedést tanúsít, amikor befogadja a kegyelmet? A Trentói zsinat atyái ilyen felfogást olvastak ki a reformáció teológusainak írásaiból, akik annyira hangoztatták az áteredő bűn romboló hatását, hogy az akarat erkölcsi szabadságát is kétségbe vonták. Más oldalról viszont Isten mindenhatóságát, abszolút uralmát emelték ki, ami mellett az emberi akaratnak nem sok szava van. Különben is a megigazulást úgy értelmezték, hogy az ember alapvető bűnössége megmarad, legfőlegbb Isten nem tudja be neki Krisztus érdemei miatt. Ha pedig nincs belső változás, együttműködés sem szükséges. Egyetlen emberi tettet

mégis szükségesnek tartottak: a hitet, hiszen Pál apostol eleget ismétli, hogy az ember hitből igazul meg. Úgy látszik azonban, hogy ez a hit inkább csak bizalmas ráhagyatkozás akart lenni Isten irgalmasságára. Kétségtelen, hogy a hitben ez az alapvető vonás, de a kinyilatkoztatás más irányú utalásait is figyelembe kell vennünk.

Az Egyház annakidején elutasította a szemipelágiánus véleményt és azóta is hirdeti, hogy a megigazulásban Isten a kezdeményező. Ő azonban a kegyelmet az emberi tettekhez adja. A katolikus tanítás megkülönbözteti a segítő és a megszentelő kegyelmet. A *segítő kegyelem* az az isteni megvilágosítás és ösztönzés, amelynek hatása alatt az ember kezd hinni, *kezd Isten felé fordulni* és alkalmassá válik a megszentelő kegyelem befogadására. Előkészületről azért kell beszélnünk, mert mind az Ó-, mind az Újszövetségben találkozunk hitre, bűnbánatra való felhívással és buzdítással. Az előkészület magában foglalja a megbocsátás reményét, a megjavulásnak, az élet megváltoztatásának szándékát. De ezek már a hit világosságában alakulnak ki. Az embernek először meg kell ismernie Istent, aki hív és az ígéretet adja. Pál apostol abból az ószövetségi környezetből jött, ahol két dolgot tartottak szükségesnek: a választott néphez való tartozást és a mózesi törvény megtartását. Az apostol ezzel állítja szembe a hitet. Csakhogy nála a hit Jézus Krisztus elfogadását jelenti. El kell ismerni, hogy ő az Úr (1Kor 12,3) és az ő követése az üdvösség útja. Az apostol nem elemzi a hitet, de biztos, hogy elismeri benne az értelmi elemet, vagyis a kinyilatkoztatás elfogadását s az akarati elemet, az ígéretekre való ráhagyatkozást. Erre vall a Zsid 11,6 megállapítása is: hinni kell, hogy Isten van és megjutalmazza azt, aki őt keresi. A Szentírás azonban a hit mellett hol az Úr félelmét emlegeti úgy, mint a bölcsesség kezdetét (Sir 1,16), hol pedig a szeretetet teszi meg a bűnök eltörlőjének (1 Pét 4,8), tehát a megtérésben mindenképpen összetett, az emberi lélektannak megfelelő folyamatot lát.

* * *

Az egyházi tanítás így *részletezi a megigazulást*. Nem elég hozzá a természetes erőfeszítés, sem az ószövetségi törvény (DS 1521). Az ember szabadon elfogadhatja vagy visszautasíthatja a kegyelmet, az elfogadás tehát aktív magatartás, de azt sem magától teszi, hanem a Szentlélek megvilágosítására és sugallatára (DS 1525). A természetes erkölcsi tettek lehetnek értékek önmagukban, de nem érdemszerzők a megszentelődéshez. A Trentói zsinat határozata leírja a megigazulás egymásutáni mozzanatait, ezzel azonban nem a kegyelmi rend tapasztalhatóságát akarja hirdetni, hanem az általános emberi magatartást, illetőleg a lélektani szempontokat veszi alapul. Az első aktus a hit: az ember szabadon elfogadja, amit Isten kinyilatkoztatott és megígért. Elsősorban azt, hogy Jézus Krisztus megváltói kegyelmével magához akar emelni bennünket. Azután üdvös félelmet érez Isten előtt, akinek engedelmességgel tartozik. Majd reméli, hogy Isten irgalmas lesz hozzá Jézus Krisztus miatt és végül kezdi szeretni Istent, az irgalmasság forrását s ez a szeretet a bűn elhagyására készíti, de benne van a keresztség elfogadásának szándéka és az új életre való elhatározás (DS 1526).

Bár az előkészítő tettek a segítő kegyelem hatása alatt mennek végbe, mégsem okai a megigazulásnak, hanem csak az embert teszik alkalmassá a megszentelő kegyelem befogadására. A zsinat így akarta ellensúlyozni azt az állítást, amely „egyedül a hitben” látta a megigazulás forrását (*sola fides*). Bár ha arra gondolunk, hogy az előkészítő tettek mind a hitből folynak, lehet katolikus értelmezést is adni a kijelentésnek.

Ha a megigazulás mibenlétének kifejtésénél teljességre törekszünk, nem állhatunk meg annál a változásnál, amit a megszentelő kegyelem előidéz az emberben. A kegyelmi állapotot eddig is úgy írtuk le, mint Istennel fennálló gyermeki és baráti kapcsolatot. De mivel a természetfölötti rend nem esik tapasztalatunk alá, belső reflexióval sem állapíthatjuk meg a bennünk végbemenő változást. *Rahner* szavai szerint a megigazulás nem lehet „saját magunk felmentő ítéletének kifejezése, hanem Isten irgalmas ítéletének a hitben és reményben megélt elfogadása” (*Sacramentum mundi* IV,43). Az istengyermeeki kiváltságot annyiban birtokoljuk, amennyiben Isten megteremti köztünk és maga közt a természetfölötti kapcsolatot, illetőleg amennyi-

ben benső életét kitarja felénk. De ez a jelen életben csak rejtett módon van jelen, azért egyúttal mindig a remény tárgya is marad. Sohasem rendelkezünk vele úgy, mint saját tulajdonunkkal. Legföljebb annyit tapasztalunk meg belőle, hogy képesek vagyunk a hitben, reményben, szeretetben Isten felé fordulni, de kegyelmi állapotunkat csak annyiban biztosíthatjuk, hogy minduntalan az ő irgalmához menekülünk. Hiszen állhatatlanságunk következtében ki vagyunk téve a bűnnek. Tehát a megigazulás megtartásában, állandósításában is szükséges az emberi együttműködés. Ez azonban már könnyebb, mert a kegyelem állapotában végzett tettek érdemszerzők és ilyen értelemben a további kegyelemnek okai lehetnek.

Egyáltalán megigazultnak *tarthatja-e magát az ember* Isten előtt? Jézus Krisztus a farizeusokban éppen azt kifogásolta, hogy elbizakodottak, magukat igaznak tartják és lenéznek mindenkit, aki nem ismeri a törvény alkalmazásának sokféle lehetőségét. Mivel ők ismerték és tanították a törvényt, azért valamilyen formában Isten képviselőinek tekintették magukat. Nélkülük nem volna senki a földön, aki Isten dicsőségét keresi. Magatartásuk tehát nem az Isten irgalmában való szerény bizakodás volt, hanem saját fontosságuk hangsúlyozása. Kétségtelen, hogy ez ellene mond az igazi vallásosságnak. Pál apostol Krisztus követőjének tudja magát, de még ő is így nyilatkozik: „Nem érzem ugyan magam semmiben sem bűnösnek, de ez még nem jelent megigazulást. Az Úr mond fölöttem ítéletet” (1Kor 4,4).

Az alapvető bizonytalanság tehát megmarad és mégsem élünk bizonytalanságban. A Trentói zsinat hangoztatta, hogy külön ki nyilatkoztatás nélkül senki sem lehet biztos kiválasztottsága felől, de ezzel csak azok véleményét utasította vissza, akik ezt tanították: hinnem kell, hogy kiválasztott vagyok az üdvösségre és akkor Isten oda is sorol engem. De sem a Szentírás, sem az Egyház nem utasítja el azt a megnyugvást, azt az emberi bizonyosságot, ami a reményből és a szeretetből folyik. Megteszem, amit Isten kíván tőlem, tehát egészen rábízhatom magam irgalmas szeretetére. Az apostol erről a reményről mondja, hogy nem csal bennünket (Róm 5,5).

AZ ELŐKÉSZÜLET SZÜKSÉGESSÉGE

AZ EMBER együttműködéséről szóló fejtegetés csak addig juttatott el bennünket, hogy a kegyelmi állapot az Isten részéről ajándék, de olyan ajándék, amely azt is adja, hogy tudatosan előkészüljünk rá és elfogadjuk. Így a megigazulás mindenkinek *sajátjává válik*. Isten úgy térít meg bennünket, hogy mi magunk térünk hozzá. Így csak Isten működhet együtt akaratunkkal, mert egészen világlefeletti és mégis egészen belülről hat, mint létünk oka és fenntartója. A megszentelő kegyelem befogadását tehát megelőzi a segítő kegyelemmel végzett előkészület, amely a lelket mintegy ráhangolja Istenre. A teológusok itt felvetnek egy elméleti kérdést: az előkészület szükségessége a dolog természetéből fakad, vagy csak Isten rendelkezéséből. Ha csak isteni parancsra hivatkozunk, akkor úgy tűnik, hogy annak teljesítése bizonyos jogcímet kölcsönöz az embernek arra, hogy megkapja a megigazulást. Ez a jogcím azonban nem érdem, ezért a megigazulás kegyelmi ajándék marad. Ha ellenben azt állítjuk, hogy az előkészület a dolog természetéből fakadóan szükséges, akkor a segítő kegyelemmel végrehajtott tetteket úgy foghatjuk fel, mint az ember fokozatos tökéletesítését.

Az a véleményünk, hogy az előkészület a *dolog természetéből kifolyólag szükséges*. Isten ugyanis az embert szabadakaratú lénynek alkotta és meghívta, hogy az üdvrendben cselekvő társa legyen. Ellentmondás volna, ha Isten olyan valakit tenne partnerré, aki nem akar vele együttműködni és olyat fogadna gyermekévé, aki nem akarja alávetni magát atyai tekintélyének. A megigazulás akkor valóságos,

ha a tárgyi rendet fejezi ki. Az ember, mint értelmes teremtmény akkor felel meg létének, ha tudatosan örök célja felé fordul. Ez megvalósul az értékelésben és szeretetben. Az ember szabadon csak akkor indul el a végső cél irányába, ha azt felismerte a maga számára a legnagyobb értéknek. Isten egyik tétével nem rontja le a másikat. Ha az embert szabadnak teremtette, akkor az üdvrendben is tiszteletben tartja szabadságát. A szeretet alapkövetelménye a szabadság és a kölcsönösség. Nem lehet arra hivatkozni, hogy az átéredő bűn következtében megromlott a természetünk, azért sem a szabadságra, sem a szeretet igazi viszonzására nem vagyunk képesek. A kinyilatkoztatás a szabad állásfoglalást, a szeretet tudatos viszonzását követeli, tehát feltételezi, hogy természetünk sebzettsége nem olyan fokú, hogy Isten nem tehetne bennünket igazi partnerré. Az előkészülethez adott segítő kegyelem különben is egyszerre gyógyít és fölemel, hiszen minden kegyelemnek az a hatása, amit Jézus Krisztus működése tükrözött. Végül még megemlíthetjük, hogy a megigazulás nem más, mint az Istennel fennálló barátság kialakulása s ennek is ellene mondana az erőltetés. Isten előbb arra hangol, hogy akarjuk a vele fennálló kapcsolatot. A kegyelmi jelenlét már teljesülése annak a váagnak és keresésnek, amit az ébredező hit és bűnbánat kiváltott. A megtérést tehát mindig úgy kell néznünk, mint egyéniségünk érését, mint közeledést a krisztusi nagykorúsághoz. A teológiában megszoktuk, hogy pl. a bűnbánat szentségének lényeges alkotó elemét a feloldozásban lássuk. Lehet, hogy a szentségben mint „jelben” ez a helyzet, de az emberben mégis lényegesebb a bánat és a vele kapcsolatos lelki megújulás.

Isten szabadon osztogatja kegyelmeit és a közlés formáját is fenn tartja magának. A szél ott fúj, ahol akar (Jn 3,8). Átalakíthatja az embert viharos élmény alakjában, mint Szent Pált, de engedheti éveken át vívódni, mint Ágostont. A kegyelem ezen a téren is valószínűleg alkalmazkodik természetünkhöz. Sokkal nehezebb kérdés az, hogy emberi megítélés szerint miért maradnak meg olyan sokan *félúton*. Tetteik akárhányszor feltűnően keresztények, de azt nem tudják kimondani, hogy „hiszek”. Lehetséges, hogy valakinek az egész élete keresésben telik el és csak a végén tölti el a hit világossága. Ha az ilyen dolgokra magyarázatot keresünk, egyrészt hivatkozhatunk

a külső és belső tényezők hatására, öncélúságunk dédelgetésére, a szellemi létrend titokzatosságára, másrészt Isten akaratának abszolút függetlenségére, amelynél fogva adományait úgy osztogatja, ahogy akarja. A hitnek, a keresésnek, kételkedésnek és közömbösségnek ebben a változatosságában érlelődik az egyéni magatartás. Az ember állandó szellemi küzdelmet folytat magával, környezetével, a felmerülő eszmékkel s közben állandó alkalma van a kegyelem felhasználására. Mivel az istengyermekség kegyelmi kapcsolat, tehát elsősorban a szeretetre épül, azért Isten megadja az alkalmat, a lehetőséget, hogy aki elérkezik a kifejezett hithez, az teljes szabadsággal adja beleegyezését. Csak akkor mondhatja el magáról, hogy egész személyiségét lekötölte és beállította Isten szolgálatába.

Az Egyház a mai technikai szellemű világban is az emberi méltóság lényeges jegyének tekinti a szabadakaratot. A II. Vatikáni zsinat tanításában a felelősségnek ez az alapja. Krisztus az embert mint önmagával rendelkező személyt váltotta meg, így hívja követésére és Isten országának építésére. Mindezt úgy kell vállalnunk, mint személyes feladatot. A kegyelem is úgy irányít bennünket, hogy szabadságunkat tisztítja az ösztönös kötöttségektől, felemeli, emberivé teszi. Arra képesít, hogy egész személyiségünkkel elfogadjuk az isteni és emberi értékeket s ebben találjuk meg tökéletesedésünket és boldogságunkat. A zsinat követi Pál apostol stílusát, aki a megigazulást úgy is tekinti, mint a bűn szolgaságából való kiemelkedést. Az ember akkor éri el igazi személyes szabadságát, amikor kiszabadítja magát a szenvedélyek hálójából, amikor saját célját a jónak a követésében határozza meg és teljes erejéből igyekszik megfelelő eszközök birtokába jutni. Kegyelem nélkül azonban nem sikerül vállalkozása, mert a bűn megebezte természetét (Egyház és modern világ 17). Az Újszövetség a bűn szolgaságával szemben Isten gyermekeinek szabadságát állítja, mint a megváltás ajándékát. Az ajándékot megkapjuk, de úgy, mint feladatot. A rendetlen hajlamok megtagadása, az önzés háttérbe szorítása, a jó tudatos választása, tetteink következményének viselése a legjobb iskola arra, hogy a szabadságban ne a feladatok elől való menekülést lássunk, hanem az életnek, mint az örök cél felé vivő útnak a vállalását.

A SZABADAKARAT ÉS AZ ÖRÖK ÉRTÉKEK

AKARATNAK azt a képességet nevezzük, ami a jót, az értéket ragadja meg. Értelmünk az igazra, a megismerhetőre irányul, s amit jónak tüntet fel, az tetszik, ahhoz ragaszkodunk, bírni akarjuk. Ez a ráirányulás az akarat munkája. Az akarat szabadsága alatt azt értjük, hogy válogathat a különféle értékek között. A szabadság alapja a szellemi lélek. Az állat biológiai szükségszerűséggel követi az érzékei által megismert dolgokat; képtelen arra, hogy magasabb szempontokat belevigyen a választásba. Az ember közvetlen testi igényeivel szemben követhet szellemi célokat és egyéni érdekeit feláldozhatja a köz javáért. Meg is tudja ítélni azokat a helyzeteket, amelyek az ilyen áldozatot megkövetelik tőle. Megéli magában a lelkiismeret szavát, amely arra készíti, hogy válasszon az erkölcsi jó és rossz között. Ezzel pedig már saját világával szemben megkülönböztet egy felsőbbrendű világot, amely a „kötelesség” fogalmát vetíti elé. A kötelességhez nem elég a közösségre hivatkozni, mintha az alakítaná ki bennünk a felelősséget. A kötelesség akkor is jelentkezik, ha egyedül vagyok és életem értelmét keresem, sőt akkor is, ha a közösség olyat követel, ami sérti erkölcsi meggyőződésemet.

A teológiában az akarat szabadságát olyan értelemben is megfogalmazzuk, hogy választhat *Isten és a teremtmény* között, a végtelen jó és a véges javak között. Szellemisségénél fogva túlnő az egyes tárgyakon, sőt azok összességén, nyitva áll a lét teljessége, a legnagyobb érték felé, azért válogathat a véges javak között. Amit a tapasztalati világból anyagilag vagy szellemileg birtokolunk, az mind nem tölti

ki egyéniségünket, mindig érezzük, hogy többet is befogadhatunk. A lét teljességét, az abszolút értéket Istennek nevezzük és állítjuk, hogy az akarat végső fokon feléje tapogatózik, csak nála talál haza. Isten nem olyan értelemben tárgya az akaratnak, mint a többi dolog. Ott van minden választás mögött, mint végső érték és mint a szabadság végső hordozója. Az állat azért nem szabad, mert nincs fogalma a végső értékről és nem tudja ahhoz hasonlítani a dolgokat. A szabadságot önmagában nem lehet megtapintani, kimutatni, hiszen az öntudat mélyén rejtőzik, mint a személyiség benső jegye. Egyszerűen átéljük a meggyőződést, hogy most választás előtt állunk, átadjuk-e magunkat egy értéknek vagy tartózkodunk tőle. A szabadakarat titka az, hogy a szabadsága Istennel szemben is fennáll. Ha Isten csak egy lenne a dolgok közül, a szabadság nem volna titok. De ő a lét hordozója, az akaratnak is végső oka, ezért a teremtményben a tőle való elfordulás belső ellentmondást jelent. Ezért lehet a bűn a kárhozat, az örök halál forrása.

Mivel Isten ott van minden érték mögött s így ő képviseli az erkölcsi rendet, azért a szabadakarat által megvalósított önrendelkezésbe bele van építve az üdvösség vagy kárhozat. Az ember egész életéről, egész egyéniségéről dönt és arról ad számot. Mivel azonban megismerésünk mindig csak részleteket fog fel, azért az egyes akarati elhatározásokba sincs beleszorítva az egész élet feletti döntés. Konkrét esetekben az akarat előtt csak részletértékek jelennek meg. A Szentírás mesterien utal arra, hogy Isten a „szívet” vizsgálja, a szív pedig az egész embert jelenti, amennyiben személyiségének kifejezője. A szabadság a személyiség belső alkotó eleme, ezért azt nem lehet csupán az egyes tettekre korlátozni. Tetteinkben olyan jók vagy olyan rosszak lehetünk, hogy bennük eldöntjük üdvösségünket vagy kárhozatunkat. De mi magunk válunk méltóvá az üdvösségre vagy kárhozatra, nem tetteink. Ebből következik, hogy amikor állást foglalunk a tárgyakkal szemben, abban már benne van az *erkölcsi rend öréhez való személyes viszonyunk* is, azért tulajdonképpen mellette vagy ellene döntünk. Ezt ilyen világosan csak a hit mondja ki, de az ember attól függetlenül jó vagy rossz tettein keresztül ezt a végső személyes döntést közelíti meg.

Az ember nem képességeinek és tetteinek összege, vagyis nem természet, hanem személy, s mint személy dönt magáról. Mindig a

személy cselekszik, ezért a szabadakarat sem a képességeinkben lejátszódó folyamat, hanem az én önrendelkezése. Az ember önmagához mond igent vagy nemet. Amikor a tárgyak között választ, önmagát fejezi ki. Mindez azonban időben szét van szórva, ezért az élet egyes fázisaiban önmagunk megértése hiányos marad. Ahogy *Rahner* megjegyzi, a személy szabadsága nem azonosítható az egyes tettekkel, bár azokban realizálódik. Nem azonosítható a tettek morális jegyével sem, bár az is benne van. A konkrét szabadság a magát egész létében kifejezni akaró alany egységében jelentkezik (*Schriften zur Theol.* VI, 223). Természetesen arról az emberről beszélünk, aki a jelen üdvrendben a kegyelem hatása alatt áll s így szabadságának kifejezéséhez is megkapja az isteni segítséget.

* * *

Az akarat szabadsága végső fokon arra képesíti az embert, hogy más személyekkel a *szeretet alapján párbeszédet kezdjen*. A személyre irányuló tettben ugyanis tudatosabban, határozottabban, összeszedettebben fejezzük ki magunkat, mint más cselekvésben. „Ha azt kérdezzük, mi az emberben az alapvető aktus, amely összegyűjti egész lényegét és életét, boldogságát és kétségbeesését, ünnepélyes és köznapi elhatározásait, bűneit és erényeit, múltját és jövőjét, a felelet nem magától értetődik. Mégis azt mondhatjuk, hogy csak az Istenre irányuló szeretet képes mindent átfogni és csak ez egyedül” (*Rahner, uo.*). A sokféleséget egybefogja anélkül, hogy felszívná őket. A szeretet képesíti az embert arra, hogy elfeledkezzék magáról és úgy nyilatkozzék, olyannak mutassa magát, amilyen. Csak a szeretet váltja meg a múlt sötét emlékeitől és bátorságot ad, hogy bízunk az irgalmas Istenben. A szeretet nem tart meg magának semmit, azért arra képesít, hogy egészen a jövő felé forduljunk vagy, hogy jövőnket új irányba tereljünk.

A szeretetnek és a szabadságnak az összefüggését az is igazolja, hogy mindkettő csak akkor válik ismertté, ha már megvalósult. Külső tettekben kell megnyilvánulnia ahhoz, hogy valóban létezzék, mert csak ezáltal ver hidat a másik személy felé. Mégis úgy tűnik,

mintha a kereszténységben a szabadakarat és a szeretet összeütköznék egymással. A szabadság a személyes választás, önrendelkezés, a szeretet pedig az önmagunkról való lemondás, odaadás. Sőt a kinyilatkoztatás a teljes szívből, teljes lélekből és minden erőből megvalósított szeretetet kívánja. Ezzel pedig együtt jár a legtökéletesebb önküiresítés és Isten akarátának feltétlen elfogadása. Itt már nem marad hely az alkudozás, a mérlegelés számára, minden tett és döntés a saját kiszolgáltatottságának a jele.

A megoldást abban látjuk, hogy Isten a lét teljessége és az abszolút jó, akinél akkor is megtaláljuk az életet, ha érte elveszítettük, s százannyit kapunk mindenért, amiről érte lemondtunk. A teljes lemondás a teljes szabadság jele és kifejezése. A szeretet önmagunk szabad átadásában nyilvánul. Valójában nem valami meghatározott teljesítmény, amit pontosan körülírhatunk, hanem személyes odafordulás. De mindig abban a tudatban, hogy a másik éppen olyan személyes döntéssel fordul felém, tehát az önátadásban nem veszítem el lényemet.

Csak ilyen alapon lehet megérteni, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás a szeretetet emlegeti, nem az erkölcsi normák tiszteletbentartását. Az embernek testi természete miatt szüksége van arra, hogy szeretete a parancsok sokaságában, illetőleg azok megtartásában realizálódjék, de a szeretet több, mint a parancsok teljesítése: állandó készség arra, hogy a személyes igénynek megfeleljen. Isten életünk végéig igényt tart arra, hogy feléje forduljunk, hogy nyitva álljunk előtte. A szeretet azonban nem vesz el a világfeletti ürességben. Isten végtelensége ellenére sem személytelen létező, hanem élő Isten s az embernek minden tette lehet felelet az ő felhívására. De az iránta való szeretetet is kézzelfoghatóan konkretizálta. Ahogy a végtelen isteni szó véges formában jut el az emberhez, úgy *saját végtelenségét is helyettesítette véges emberi kapcsolattal*. A végtelen személy mellett én-ünknek tapasztalható ellenpólusra is szüksége van, akivel én-te kapcsolatot létesít. A földi személy itt az örök személy helyett áll, hiszen az ő képe és hasonlatossága. Isten szeretete az embertárs szeretetében fejeződik ki. A felebaráti szeretet az az eredeti és a lélek mélyéről előtörő magatartás vagy tett, amelyben az ember legjobban megéli az élet valóságát és legközelebről megtapasztalja

Istent. Ennek bizonyítéka a lelkiismeret viselkedése. A segítség, megbocsátás, az önzetlen szolgálat okozza a legtisztább benső örömet, viszont a bűn rosszását is legjobban megérezzük az embernek okozott szenvedésben. Az akarat szabadságát sok irracionális tényező befolyásolja. Szellemiségére és függetlenségére legjobban a szeretet tisztaságából és szellemiségéből lehet következtetni.

Az ember szabadakarata tehát a teremtményi szabadság kifejezője. Azért titokzatos, mert Istentől ered és Őrá irányul. A szabadság a cselekvő alanyban van, aki magát a tárgyaktól függetlenül szabadnak tudja és állapotára belső bizonyossággal reflektál. Ezért a szabad-akarat tulajdonképpen nem is lehet a kísérleti pszichológia tárgya, mivel az ilyen kísérlet csak a tapasztalás keretei között lejátszódó jelenségek kapcsolatát állapítja meg, nem pedig a cselekvő alany tudattartalmát.

Teremtményi szabadságról beszélünk azért is, mert a *célját* nem maga alkotja meg: az már előre adva van az abszolút jóban. Ezért bármit akarunk, mindig saját javunkat keressük vele. A cél megközelítése azonban az adott helyzet körülményei között megy végbe. Csak meglevő tárgyak és helyzetek között választhatunk, a lehetőségek tehát kötöttek. A döntés előfeltétele a megismerés és a megfontolás. Mivel alá vagyunk vetve a tévedésnek és magunkban hordozzuk az önzés motívumait, szabadságunkkal adva van a visszaélés, illetve a bűn lehetősége. Azt mindenki megtapasztalja, hogy az ösztönösség mennyire befolyásolja a szellemi megfontolást és a tiszta látást. A szabadság megvalósításához tehát szükségünk van arra a gyógyító megvilágosító és megerősítő hatásra, amit kegyelemnek nevezünk. A kegyelem pedig úgy működik, hogy szeretetre képesít. Isten mint személy közeledik, felébreszti a csodálatot, a ragaszkodást és az ember kezdi az ő abszolút értékéhez mérni a tárgyakat. Az abszolút értékhez való igazodás sokszor olyan embereknél is megtalálható, akik a kifejezett hithez nem tudtak eljutni, ezért a személyes istenfogalom rejtve marad előttük. De ha mi a hit oldaláról nézzük viselkedésüket, ott mindig feltételezhetjük a kegyelem hatását, ahol igazi emberi felelősséggel és jóakarattal találkozunk. Isten a természetfölötti rend kiárasztásában is teremtő erejével működik és az embert a lét síkján előbb ragadja meg, mint az öntudat síkján.

ISTEN ABSZOLÚT URALMA ÉS AZ EMBER SZABADSÁGA

JÉZUS KRISZTUS a kegyelmi rendről szóló tanítást Isten országának keretébe foglalta bele. Ha egyszer a magot elvetették, az kicsírázik, kalászt ver és beérik az aratásra akkor is, ha a magvető nem gondol vele (Mk 4,26–29). Isten háza megtelik vendégekkel akkor is, ha egyesek visszautasítják a meghívást (Mt 22,10). Krisztus azt akarja, hogy akiket az Atya neki adott, vele együtt legyenek dicsőségében (Jn 17,24). Isten tehát tudja, hogy mit akar és tervét következetesen megvalósítja. Ennek ellenére a természetfölötti rend szeretetből fakadó ajándék és annak elfogadásában az ember szabad marad. A titok nem az ajándék elfogadásában vagy visszautasításában van, hanem az elfogadás vagy a visszautasítás *módjában*. Isten nem valami tárgyat vagy kiváltságot tesz elénk és kínál elfogadásra, hanem ő maga közledek. Személyi hatása már a cselekvésre irányuló reflexiót megelőzően bennünk van, mint segítő kegyelem, ezért az elfogadás az ő segítségével megy végbe, a visszautasítás pedig a meglevő ösztönzés semmibevétele. A probléma tehát az, hogyan maradhat az ember szabad az egész létet átjáró isteni hatás ellenére?

Arról a hatásról beszélünk, amit a teológiában segítő kegyelem néven emlegetnek, s amit Isten azért ad, hogy kiváltsa és célhoz vezesse tetteinket. Mivel a tettek az értelem megismeréséből és az akarat erejéből születnek, a kegyelem mindkettőt átjárja. Hozzá kell még vennünk, hogy az értelem és akarat is be van ágyazva természetünk egészébe, azért a kegyelmi hatást a tudatalatti és ösztönös tényezőkre is vonatkoztatnunk kell. Isten az egész emberre hat, nemcsak

erre vagy arra a képességére. A kegyelem megvilágosító hatása alatt az értelem nem új igazságokat kap, mint a kinyilatkoztatásban, hanem arra válik képessé, hogy az adott helyzetet az üdvösség szempontjából felmérje. Isten ugyanakkor a külső körülményeket is felhasználhatja megvilágosításunkra és figyelmeztetésünkre. A külső segítséget azonban csak átvitt értelemben mondjuk kegyelemnek. Amennyiben a szeretet személyes megszólításra törekszik, Isten pedig ismeri egyéniségünket, biztosra vehetjük, hogy a tőle kapott segítség hozzá van mérve lelki alkatunkhoz és helyzetünkhöz.

A kegyelem gyógyító hatása abban jelentkezik, hogy ösztönös szét-szórtságunk ellenére kiváltja a lelkiismeret józan ítéletét, az Isten előtti meghódolás gondolatát és arra késztet, hogy állásfoglalásunk egyre inkább személyes legyen. A felemelő hatás pedig abban nyilvánul meg, hogy a kiváltott tettek már átnyúlnak a természetfölötti rendbe: bennük van a hit, a remény, az őszinte bánat. Mondhatjuk, hogy a kegyelem fizikailag és erkölcsileg segíti képességeinket, hogy a magasabbrendű motívumokat kövessük.

Istennek tehát megvan a lehetősége arra, hogy akaratumk szabad-ságának megtörése nélkül csatlakozhatatlanul véghezvigye bennünk és általunk saját akaratát. De a kinyilatkoztatás olyan eseteket is említ, amelyekben Isten a maga részéről mindent megadott, az ember azonban nem használta fel a kapott segítséget. Ennek alapján a teológia régtől fogva megkülönbözteti a hatékony és az elégséges kegyelmet.

A *hatékony kegyelem* létét ilyen utalások igazolják: „Megteszem, hogy törvényem szerint fogtok járni, ítéletemet meghallgatjátok és követitek (Ez 36,27). A zsoltáros (119,33–40) Istentől kéri, hogy parancsait megtarthassa. Jézus Krisztus állítja, hogy akiket az Atya neki adott, azokat senki sem ragadhatja ki a kezéből s ő az örök életre vezeti őket (Jn 10,25–29). Pál apostol a kiválasztást Isten örök rendelkezésének tulajdonítja. Ő tehát tudja, hogy kik működnek együtt kegyelmével és gondoskodik arról is, hogy együttműködjenek (Ef 1,4–6). Abszolút uralmáról az üdvrendben sem mond le: azon könyörül, akin akar (Róm 9,15). Ő viszi véghez bennünk az akarást és a végrehajtást is (Fil 2,13). Az üdvösség rendjében az ő műve vagyunk, Jézus Krisztusban jótettekre teremtett bennünket (Ef 2,10).

Mégis mindezt úgy hajtja végre, hogy nem veszi el az ember sza-

badságát. A Trentói zsinat hittételként vallja, hogy az akarat a kegyelem hatása alatt is szabad marad, sőt visszautasíthatja azt (DS 814). Isten föltétlen uralmának és az akarat szabadságának összeegyeztetése az isteni mindenhatóság titka. A teológusok próbálkoztak a megoldásokkal, de egyik sem elégít ki bennünket. Csak arra valók, hogy a titkot még mélyebben lássuk. A tomisták úgy gondolják, hogy a kegyelem fizikailag előre beállítja és meghatározza az akaratot. Mivel pedig az akarat természete szerint a jóra irányul, a kegyelmi meghatározás nem jelent számára féket, a meghatározás szabadságának megfelelően történt. A tomisták jobban hangsúlyozzák Isten uralmát, azért az akarat szabadságának fenntartása nem annyira világos. A molinisták a másik irányból indulnak ki. A kegyelem nem határozza meg előre az akaratot, hanem együttműködik vele. Isten előre tudja, hogy ki hogyan használja fel a segítséget, ezért inkább erkölcsileg befolyásolja akaratát, hogy az általa kitűzött célt kövesse.

A misztérium megoldásához ma sem jutottunk közelebb, de néhány antropológiai követelményt világosabban látunk. Vallanunk kell, hogy igazában nem a kegyelem és az akarat együttműködéséről van szó, hiszen mindkettő csak fogalom, hanem Isten és ember személyes együttműködéséről, ahol Isten a világfeletti, végtelen ok, az ember pedig teremtmény, ezért tökéletesen alá van rendelve Isten uralmának. A másik követelmény az, hogy a kegyelmet ebben a viszonylatban sem szabad csupán teremtett fizikai valóságnak venni, ami közvetlenül befolyásolja szellemi képességeinket, hanem az isteni szeretet reális hatásának, ami az egész emberre, egész személyiségünkre hat. Az ember testi és lelki, ösztönös és szellemi, egyéni és közösségi élete szerint kapja a kegyelmet. Isten mint az egész lét ura irányít bennünket, tehát a lehetőségek egész dandárjával rendelkezik ahhoz, hogy szabadságunk épségben tartása mellett is a kitűzött cél felé irányítson.

* * *

Hogyan kell mégis felfognunk azokat az eseteket, amelyekben a kegyelem „meghiúsul”? — vagyis az ember ellenállása folytán az üdvyszerző tett nem jön létre. Ez az elégséges kegyelem kérdése. Már az Ószövetség felhoz olyan eseteket, ahol Isten számonkéri kegyelmének elsikkasztását. Iz 5,1–7-ben a próféta a népet szőlőhöz hasonlítja, amelynek Isten mindent megadott, de a termés mégis elmaradt. Krisztus saját fáradozásait úgy mutatja be, mint kegyelmi ajándékot, amire hittel kellett volna válaszolni. Olyan gondoskodással fordult az emberek felé, ahogy a tyúk a szárnya alá gyűjti csibéit, de a nép érzéketlen maradt (Mt 23,37). Az apostolok is feltételezik, hogy nem mindenki engedelmeskedik az evangéliumnak, aki hallgatja azt (Róm 10,16). A csupán elégséges kegyelem problémája legjobban kiütözik két tétel szembeállításából: Isten egyetemes üdvözítő akarata azt jelenti, hogy mindenkinek megadja a szükséges segítséget az üdvösségre (1Tim 2,5), ennek ellenére a kárhozat is valóság. Ezekben tehát a kegyelem hiábavaló volt.

Az Egyház mindig vallotta, hogy az üdvösség lehetősége Isten ajándéka. Az Oráni zsinat tanításában ilyen tételek fordulnak elő: Isten akarja, hogy tőle kérjük az erőt jótettek véghezvitelére (DS 246). Isten a szerzője minden jó hatásnak és tettnek, minden törekvésnek és erénynek, amelyekkel a hit kezdetétől kiindulva Isten felé tartunk (DS 248). Később az Egyház elítélte a janzenista felfogást, hogy a megigazultak számára a jelen életben néha hiányzik a kegyelem, amelylyel megtarthatnánk Isten parancsait. Vagyis az egyházi tanítás szerint Isten nem kíván lehetetlent, az ember kap elég kegyelmet kötelességeinek teljesítésére. Természetesen hozzá kell venni azt, amit Szent Ágoston már meglátott, hogy a törvény akárhányszor figyelmeztetés. Arra int, hogy kérjük Istentől a kegyelmet a megtartására.

Mindenesetre tartanunk kell, hogy Isten a maga részéről eleget tesz atyai szeretetének és megadja az eszközöket az üdvösségre. Ha ez egyes esetekben mégsem termi meg gyümölcsét, mi az oka: az ember ellenállása vagy a kegyelem milyensége? Az elégséges kegyelem már eleve olyan, hogy Isten megmutatja jószándékát, de nem lendíti át akaratunkat a tett irányába? Vagy benne van minden, de az akarat ellenállt neki? Isten minden esetben tudna másfajta kegyelmet is adni. Miért nem adott hatékony kegyelmet ott, ahol az

ember elégtelennek bizonyult? Ezek is olyan kérdések, amelyek meghaladják tudásunkat. A hagyományos tomista-molinista elmélet itt sem gyűjt világosságot. Legfőljebb megmutatják, hol van a misztérium: Isten végtelenségében és az ember végességében. A végtelen és véges lét együtt való létezése már önmagában misztérium: hogyan lehet a lét teljességén, a magától való végtelen léten kívül még teremtet, véges lét? Még nagyobb misztérium a kettőnek együttműködése. Az emberi gondolkodás hajlandó arra, hogy a végtelen előtt semmibe vegye a végest, vagy pedig, hogy ezt a végest érthetősége miatt a végtelen helyére állítsa. A kettő együttműködésében nem szabad rész-okokat megjelölnünk: minden az embertől van és egyúttal minden az Istentől. Ilyen jelenséggel a tapasztalati világban nem találkozunk, azért hiányzik róla minden elképzelés.

Amikor kijelentéseket teszünk, hogy Isten egyes esetekben az „elégséges” kegyelem helyett adhatott volna hatékony kegyelmet, ezek *csak emberi megállapítások*. Nem tudjuk, hogy az élet folyamán a bűn, illetőleg az általa kiváltott nagyobb jó, hogyan illeszkedik be Isten országának egészébe. Isten csak azért engedhette meg a bűnt, mert az a teremtett világban valami hiányt, valami űrt jelent, amit mindig egy nagyobb jó tölt ki, végső esetben az ő irgalma vagy igazságossága. Ezért Istennek megvan az oka rá, hogy hol és miért osztogat elégséges vagy hatékony kegyelmet. Nehezebb a probléma akkor, ha az elégséges kegyelmet a kárhozattal hozzuk kapcsolatba. Az is megkapott mindent az üdvösségre, aki életét a bűnben való megátalkodással fejezi be. Biztos, hogy csak a szabadakarat felelős érte. Ha azt kutatjuk, hogy Isten miért nem irányította életét hatékony kegyelemmel, az a látszat, mintha bennünk több volna a részvét, mint Istenben. Ilyen pedig nincs. Mi nem szerethetjük úgy embertársainkat, nem is akarhatunk nekik olyan önzetlenül jót, mint Isten, aki valóban atyának mutatta magát.

Konkrét esetben soha nem tudhatjuk, hogy ki kárhozott el, azt sem tudjuk, hogy sokan vannak-e vagy kevesen. De arról már előbb volt szó, hogy az üdvösség kérdését a megváltás alapján jogunk van optimista értelemben tárgyalni. Ha Isten irgalmát akarta kinyilvánítani az üdvrendben, akkor biztos, hogy kegyelmét is ennek megfelelően osztogatja. A kárhozat csak azt fenyegeti, aki ebből a vég-

telen irgalomból tudatosan kizárja magát. A hatékony és elégséges kegyelem problémáját nem szabad úgy néznünk, hogy van az emberi-ségnek egy szerencsétlen rétege, amely ugyan kapott útravalót, de végeredményben mégis arra van hivatva, hogy Isten hatalma mutakozzék meg rajta. Isten mindenhatóságának és az emberi szabadságnak az összeegyeztetése lehet teológiai kérdés, hiszen a teológia elméleti megoldásokat keres. A hit talaján maradva azonban inkább azt kell hangoztatnunk, hogy Isten szeretetének és az ember szabadságának problémája előtt állunk. Azért marad mindig hely a remény számára.

ÉLET KRISZTUSBAN

A KEGYELMI ÉLET újjászületéssel kezdődik; a feltámadt Krisztus életében részesedünk, sőt az apostol azt hangoztatja, hogy benne élünk. Ugyanakkor a földi lét minden viszontagsága, bizonytalansága, nehézsége is megmarad. Ismeretünk töredékes, homályos, akaratunk állhatatlan és kapkodó. Ennek megfelelően kegyelmi életünk is törékeny, ingatag és az átmeneti állapot jegyeit hordozza. Végző tökéletesedése felé mutat, de azt valósítani kell. Krisztus úgy van bennünk, mint a természetfölötti élet forrása, táplálója, de természetünk még faragatlan, érdes, tele van ellentmondással, ösztönösséggel. Mindezt alá kell vetni Isten uralmának, meg kell benne teremteni a természetfölötti rend összhangját. A megigazulás tehát nem a beérkezetttség állapota, hanem kiindulás: az önnevelésnek, önuralomnak, Krisztus tudatos magunkra-öltésének a kezdete. „A tagoknak a főhöz, Krisztushoz kell idomulniok, amíg ő ki nem alakul bennük. Magunkon hordozzuk életének misztériumát, hozzá igazodunk, vele együtt halunk meg és támadunk föl, míg majd együtt is uralkodunk vele. Amíg a földön vándorolunk, gyötrelem és megpróbáltatás közepette haladunk nyomdokain és úgy társulunk szenvedéséhez, mint a test a főhöz. Vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (II. Vat. zsinat, Egyház, 7). Az apostol egyszerre utal a kegyelmi élet rejtettségére és Krisztussal való kapcsolatára, amikor így ír: „Életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben. Amikor majd Krisztus, a mi életünk megjelenik, vele együtt ti is megjelentek dicsőségben” (Kol 3,4).

A kegyelmi élet tehát két pólus közt feszül. A keresztség beöltöztetett Krisztusba, új teremtménnyé tett, levetettük a régi embert, misztikus módon meghaltunk a bűnnek (Róm 6,6), mégis szüntelenül meg kell újulnunk és magunkra kell öltöznünk az új embert (Ef 4,21–24). Ezt a kettősséget egyszerre hordozzuk magunkban s mindkettő egyszerre jelenkezik. Az apostol a külső és belső ember képét emlegeti (Róm 7,22; Ef 3,16). Az újdonság, a természetfölötti ég már valóság, de rejtett állapotából felszínre kell hozni hittel, reménnyel, szeretettel és az erkölcsi erények gyakorlásával. Ezzel nemcsak igazoljuk megigazulásunkat, hanem tökéletesítjük. A régi ember ennek ellenére megmarad és állandóan kísért. A keresztény élet feladata a szintézis, a belső harmonia kialakítása.

Keresnünk kell tehát, *hogyan állandósítható ez a természetfölötti újdonság, hogyan emelhető a legmagasabb tökéletességre és mik a belőle folyó köteleességek.* A feleletet megadja az apostoli felhívás: „Az Atya Krisztus Jézusban jótettekre teremtett bennünket; ezeket az Isten előre elrendelte, hogy bennük éljünk” (Ef 2,10). A megigazult ember tettei érdemszerzők, általuk növekszik bennünk a kegyelem, az istengyermeki egyéniség és a túlvilági örökség.

Már a zsoltáros (119) arról beszél, hogy az igaz ember életének tartalma Isten törvényének megtartása. A köteleesség egyúttal a szövetségnek is folyománya. Istent elfogadták uruknak, védelmezőjüknek, azért engedelmességgel tartoznak neki. A törvény megtartása az üdvösség záloga, hiszen Isten a jót jutalmazza, a rosszat bünteti (Dt 11,26). A parancsok megtartása az Újszövetségben is elsődleges követelmény: az örök élet elnyerésének feltétele (Mt 5,17; 7,21). Isten igazságos, tetteink szerint jutalmaz vagy büntet (Mt 16,27), de a jutalom végső magyarázata mégis az ő jósága. Nem földi értékkel gazdagít, hanem országának javaival (Mt 5,3), illetőleg személyes együttléttel (Mt 25,32).

Szent Pálnál a megigazulás fő tényezője a hit; az igaz a hitből él (Róm 1,17), de a hit magába foglalja az Isten előtti meghódolást, az engedelmisséget (Róm 1,5; 6,17). Az üdvösséget nemcsak várni kell, hanem félelemben és rettegésben munkálni (Fil 2,12). Isten ugyan hűséges és irgalmas, de mi állhatatlanok vagyunk s ez a félelem alapja. A törvény megsértői nem öröklik Isten országát (1Kor 6,9–

10; Gal 5,19–21). Mindez nem mond ellent annak, hogy a megigazult ember fölszabadul a törvény alól, mint ahogy a házastárs is szabaddá válik a másik fél halála után. Az apostol csak a mózesi törvény igájára gondol, amelyről Péter is úgy nyilatkozik, hogy sem atyáik, sem ők nem bírták viselni (ApCsel 15,10). A Krisztusba vetett hit megszabadít a „halál törvényétől”, de az élet törvénye kötelez. A hit elvezet a szeretethez, és Isten gyermekeinek a szabadsága abban áll, hogy engedelmességével a mennyei Atyát dicsőíti meg. Ha az evangélium ugyanazt parancsolja is, mint az ószövetségi törvény, de másként parancsolja: a fogadott gyermektől kéri a szeretet viszonzását. A mózesi törvény személytelen norma volt, a krisztusi személyes barátsághoz viszonyítva. Az a belső meggyőződés vezet, hogy vele együtt küzdünk és vele együtt dicsőülünk meg. Amikor azonban a törvényt és az evangéliumot szembeállítjuk, nem szabad arról megfeledkezni, hogy a kegyelem az Ószövetségben is Krisztus kegyelmének elővételezése volt. Lélekben megadta a személyes örömet azoknak, akik engedelmeskedtek. De maga az írott törvény rideg norma maradt az evangéliumhoz viszonyítva. Az Újszövetség törvénye maga Krisztus, minden előírásnak az a tartalma, hogy őt kövessük. A mózesi törvény az egyes eseteket írta körül, Krisztus törvénye a lelkiületet formálja. Kötelességünket azzal a meggyőződéssel kell teljesítenünk, hogy mi magunk tökéletesedünk általuk. Nem a tettek halmozása a lényeg, hanem az ember alakítása. „Éljetek úgy, mint a világosság fiai. A világosság gyümölcse csupa jószág, igazságosság és egyenesség. Azt keressétek, ami kedves az Úr szemében” (Ef 5,9).

* * *

Az is buzdít bennünket, hogy a jótettekre *jutalom* vár. Isten mindenkinek megfizet tettei szerint (2Kor 5,10). Ez is az üdvrend emberi vonásait mutatja. Teremtményi fogyatékoságunk miatt egész életünkön át töltekezni akarunk s erőnket csak ott vetjük be, ahol megfelelő cél kecsegtet. Ezért beszél a Szentírás is jutalomról, berről, koszorúról, visszafizetésről. Isten igazságos bíró (2Tim 4,8) azért nem

kell félnünk a csalódástól. Krisztus azt is számontartja, ha valaki csak egy pohár vízzel felfrissítette embertársát (Mt 10,42).

Amellett az örök élet Isten kegyelmi ajándéka marad, hiszen a jó tettekre is a kegyelem képesít. Az apostol saját érdemeit a kegyelemmel való együttműködésnek tulajdonítja (1Kor 15,10). A természetfölötti jutalom felülmúlja a tetteket; különösen ha arra gondolunk, hogy az örök élet végeredményben Isten teljességének a bírása. Ezért vallanunk kell, hogy „a jelen szenvedések össze sem hasonlíthatók azzal a dicsőséggel, amely majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,18). A gyermeki és a baráti lelkülethez hozzátartozik, hogy tekintetünk az egyéni jutalom túl a személyes kapcsolatra irányuljon. „Barátaim vagytok, ha megteszitek, amit parancsoltam nektek” (Jn 14,15).

A szőlőtő és szőlővesszők hasonlata eleve elvette annak a félelemnek a jogosultságát, hogy az emberi érdem hangoztatásával *gyengítjük Krisztus egyetlenes megváltói érdemeit*. Ő maga ahhoz kötötte a gyümölcsöt, hogy eleven kapcsolatban maradjunk vele. Csak a belőle kiáradó isteni élet képesít bennünket természetfölötti értékű, vagyis érdemszerző tettekre. Ő maga akart megdicsőülni azáltal, hogy titokzatos testének tagjai bővelkednek az Isten előtt is kedves tettekben. Ezért a Trentói zsinat az örök életet kegyelmi ajándéknak mondja, de egyúttal jutalomnak is, amit Isten irgalmából a jótettekért megígért (DS 1545). Az igaz ember jótettei érdemszerzők az örök életre, mivel abból a kegyelemből fakadnak, amit Krisztus állandóan kiáraszt a megigazultakra, továbbá mivel ezek a tettek a jelen élet állapotában megegyeznek Isten törvényével és mivel Krisztus jutalmat ígért értük (DS 1546). A jelen élet állapotára való hivatkozás a tettek emberi sajátságára vonatkozik. Az egyéni összeszedettség, a buzgóság foka, a szeretet tisztasága más és más lehet. Ezért a jótettek között is van fokozat. A kegyelem arra segít, hogy Isten gyermekeinek lelkületével éljünk, de tudatos hozzájárulásunk is szükséges. A tökéletesedés útja az, hogy tetteink egyre inkább a hitből és a szeretetből fakadjanak.

Mi teszi tetteinket érdemszerzővé vagyis olyanná, hogy Isten kedvét találja benne és jutalomra érdemesnek tartsa? Nem a tett fizikai valósága, nem is a beléje fektetett erő, hanem a gyermeki hódolat. Ettől kapja személyes és istentiszteleti jellegét. Kötelességteljesí-

tésünk nem bér-szolgalat. Isten előtt a lelkiület számít, nem a külső látszat vagy a külső teljesítmény. Ebből következik, hogy a súlyos bűn állapotában, illetőleg ilyen lelkiülettel véghezvitt tettek nem szereznek érdemet Isten előtt. Hiányzik belőlük a lényeges jegy, a gyermeki hódolat. De ezt is emberi mértékkel kell mérni. Már beszéltünk arról, hogy valaki kifejezett hit hiányában is lehet „névtelen keresztény”, illetőleg megigazult ember, ha keresi az igazságot s követi lelkiismerete szavát. Az ilyenek nem juthatnak el a kifejezett gyermeki hódolathoz sem, de ha úgy vállalják emberi kötelességüket, mint valódi kötelességet, abban már megtalálható a meghódolás az „ismeretlen Isten” előtt. A jutalom ígérete mindenkire vonatkozik, aki megteszi, ami tőle telik. A rejtett kegyelem bennük is az egyetemes Megváltónak, Krisztusnak az ereje.

SZILÁRDSÁG ÉS TÖRÉKENYSÉG

GABRIEL MARCEL a *Homo viator* c. könyvében azt fejtegeti, hogy a földi élet labirintusában az örök cél felé törekvő ember számára a remény az Ariadne-fonal, amely arról biztosít, hogy nem tévedünk el az értelmetlen sötétségben. A kinyilatkoztatás valóban úgy beszél az emberről, mint aki úton van, akinek nincs itt maradandó hazája, hanem csak keresi a jövődőt (Zsid 13,14). Az Isten országa itt van, de elrejtve, a kegyelem titokzatos valóságában, azért még imádkozni kell eljöveteleért. „A végső idő elérkezett hozzánk, Isten visszavonhatatlanul elhatározta a világ megújítását, sőt valamiképpen már elővételezte a földi rendben, hiszen az Egyházat már itt jellemzi az igazi, bár nem tökéletes szentség. Amíg azonban meg nem valósul az új ég és az új föld, amely az igazság otthona (2Pét 3,13), addig a földi Egyház — erre az időszakra vonatkozó szentségeiben és intézményeiben — a világ múlandó alakját hordozza, és maga is ott él a teremtmények között, amelyek a világ végéig sóhajtoznak, vajúdnak és várják az Isten fiainak megnyilvánulását (Róm 8,19—22). Fennáll a kapcsolatunk Krisztussal az Egyházban, megjelölt bennünket a Szentlélek, aki örökségünk foglalója (Ef 1,14), ezért valóban Isten fiainak hívnak bennünket és azok is vagyunk (1Jn 3,1), de még nem jelentünk meg Krisztussal együtt abban a dicsőségben, amelyben hasonlókká válunk Istenhez, mivel látni fogjuk őt úgy, amint van. Amíg tehát vándorként élünk testünkben, távol járunk az Úrtól (2Kor 5,6), bár a Lélek zsengeit hordjuk magunkban” (II. Vat. zs. Egyház 48).

Kegyelmi életünk tehát minden nagysága, fönsége ellenére az *ideiglenesség* jegyeiben mutatkozik. A természetfölötti rend még nem szüntette meg a természet korlátait és nehézségét. Istengyermeki állapotunk alakulóban, fejlődőben van s a földi helytállásban kell kialakulni örök vonásainak. Szükségünk van a hitből fakadó tevékenységre, jótettekre, hogy növekedjék a Krisztussal fennálló hasonlóságunk. Sőt a természet annyira természet marad bennünk, hogy bűnre vihet és megfoszthat a kegyelmi állapottól. Ezért az apostol figyelmeztet, hogy öltük magunkra az Isten fegyverzetét: az igazság övét, a megigazulás páncélját, a hit pajzsát, a remény sisakját, saru gyanánt pedig a készséget a békesség evangéliumának hirdetésére (Ef 6,13–17).

Az erkölcsi kettősséget mindenki megtapasztalja önmagában. Más törvényt lát tagjaiban és más lelkiismeretében (Róm 7,14–24). A természetnek és a természetfölöttinek a kettősségét azonban csak a hit alapján ismerjük fel. Hordozzuk az első ember örökségét, az áteredő bűnt és a belőle fakadó rendetlen hajlamokat, ugyanakkor megkaptuk az „utolsó Ádám” ajándékát, hogy a földi ember képe alól kicsillanjon az égi ember képe is (1Kor 15,49). Megtapasztaljuk magunkban a „testi embert”, aki testi dolgokra vágyik és óckodik az Isten törvényétől, de érezzük a „lelki ember” hajlamát is arra, hogy a lélek gyümölcsit teremje: a szeretet, türelmet, békességet, jóságot, hűséget, szelídséget, önuralmat (Gal 5,22). Átélik az élet múlandóságát, erőink felőrlődését, de amíg a „külső ember romlásnak indul bennünk, a belső napról napra megújul” (2 Kor 4,16). A megváltás lehetőséget adott arra, hogy szenvedéseinkkel is dicsekedjünk, mert „tudjuk, hogy a szenvedésből türelem fakad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből reménység. A remény pedig nem csal meg, mert a nekünk adott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (Róm 5,4–5).

A kegyelmi rend tehát valóság, de „kincsünk cserépedényben van, hogy a nagyszerű erőt ne magunknak tulajdonítsuk” (2Kor 4,7). „Most még folyton-folyvást testünkben hordozzuk Jézus szenvedését, hogy egyszer az ő élete is megnyilvánuljon testünkön” (uo. 10). A kettősség miatt egyszerre tölt el a remény és a félelem. A reményt az táplálja, hogy Krisztus szeretetéből semmi nem szakíthat ki bennünket (Róm 8,39), a félelmet pedig az teszi indokolttá, hogy magunk

gyengék és állhatatlanok vagyunk. Ezért vándor-állapotunk adottságaiból a következő megállapításokat szűrhetjük le:

1. A megigazulást a földön még *elvezethetjük*, vagyis a kegyelmi élet nem azonos a jóban való megerősítéssel. Már az ószövetségi próféta komolyan figyelmeztet: „Ha az igaz elfordul igazságától és gonoszságot követ el... vajon élni fog-e? Nem fognak többé emlékezni igaz tetteire (Ez 18,24). Az Újszövetség többször említi azokat a bűnöket, amelyek kizárnak Isten országából. Nemcsak Isten gyűlöletét, vagy a hitetlenséget tartja ilyennek, hanem általában a parancsok semmibe vételét (1 Kor 6,9; Gal 5,19–20). Krisztus átkozottaknak nevezi azokat, akik a szeretetet visszautasították (Mt 25,41–46). Más helyen az elszáradt vesszőkről tesz említést, amelyeket le kellett vágni, mert nem hoztak gyümölcsöt (Jn 15,6). Az apostoi a „világosság fiait” inti, hogy ne legyen részük a sötétség meddő tetteiben (Ef 5,11).

A földi élet a küzdelem színtere marad. Versenypályához lehet hasonlítani, ahol hervadatlan koszorú a jutalom. Nem elég hozzá a „levegőt csapkodni”. még az sem elég, ha valaki másokat tanít, hanem saját testét, saját bűnös vágyait kell megtagadnia. A jutalom elnyeréséhez „szabályszerű küzdelem kell (2Tim 2,5), csak akkor tekinthet reménnyel az örök cél felé, ha a hitet megtartotta és jó harcot harcolt (uo. 4,7). Kísértésül szolgálhat a „test”, a „világ” és a gonosz lélek. A test azoknak a vágyaknak a kifejezője, amelyek ellene mondanak a lelkiismeret szavának, illetve a kegyelem magasabbrendű indíttatásának. János apostol a szemek kívánságáról, a test kívánságáról és az élet kevésységéről beszél (1Jn 2,16). A „világ” mindannak a gyűjtőfogalma, ami kifejezi az ember öncélúságát, önzését, anyagiasságát, érzékiségét. A környezet nem közömbös az egyén lelki fejlődése szempontjából. Különösen azoknál, akik gyengék a hitben. Ezért Krisztus a botránkoztatás bűnét feltűnő szigorúsággal bírálta el (Mt 18,7–11). A gonosz léleknek is megmaradt bizonyos befolyása földi életünkre. Ennek nagyságáról, körülményeiről semmi közelebbit nem tudunk. Semmi lehetetlen nincs abban, hogy a teremtett létrend az ember fölött folytatódjék a tiszta szellemek világával, akiknek jó és rossz hatását Isten egyaránt bekapcsolta üdvrendünkbe.

2. Amennyiben a megigazulás a feltámadt Krisztus élete bennünk, azt csak az *ő segítségével állandósíthatjuk*. A keresztény élet nem tragédia. Isten nem olyan feladat elé állított, amelyhez hiányoznának erőink. A világban valóban kiáradt a bűn, ennek tapasztalati bizonyítékát is látjuk, de a megváltás következtében „túláradt a kegyelem” (Róm 5,21). A szőlőtő hasonlata mutatja, hogy Krisztussal eleven kapcsolatban kell maradnunk. Ő a maga részéről állandóan éltet és erőt ad a bűn kerüléséhez. De a benne való bizalmat ki kell fejeznünk állandó imádsággal. A kísértés legyőzésének lehetőségét éppúgy kell kérnünk, mint a mindennapi kenyeret (Mt 6,13). Számítanunk kell arra, hogy a test akkor is erőtlén, ha a lélek kész (Mt 26,41). Krisztus a kegyelem legfontosabb eszközét, az Oltáriszentséget is az étel és ital, a kenyér és bor alakjában rendelte. Mindezekből következik, hogy a bűnök kerüléséhez és a kitartáshoz a megigazult embernek is állandó segítő kegyelemre van szüksége, viszont Isten hajlandó is újra meg újra megadni ezt a segítséget. Hiszen arra választott ki, „hogy magasztaljuk fölséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket” (Ef 1,6). De az Egyház vallja, hogy „külön kiváltság nélkül senki sem őrizheti meg magát a kisebb hibáktól” (DS 1537). Ezt a kiváltságot egyedül Szűz Máriának tulajdonítjuk, akiben a kegyelem teljessége a legtökéletesebb megszentelést hozta létre. Az egyes bocsánatos bűnöket esetenként elkerülhetjük, de az áteredő bűn következménye, a belső szétszórtság, a rendetlen hajlam lehetetlenné teszi azt az önfegyelmézést, megalkuvás nélküli szeretetet, amely maradandóan felvértezne a kisebb gyarlóságok ellen. A tökéletlenség, a bocsánatos bűn jelenléte alázatosságra int és figyelmeztet, hogy ne magunkban bízunk, hanem Isten segítségében.

3. Hasonló kiváltság a *mindvégig való megmaradás a jóban*. Ez már tulajdonképpen az üdvösség biztosítása. Abban a reményben élünk ugyan, hogy üdvösségünk biztosítva van. De más valamit reményben birtokolni és más valóságban. A Trentói zsinat a mindvégig való megmaradást a jóban „nagy ajándéknak” nevezi, amit csak Isten adhat meg, aki képes megszüldíteni azt, aki áll és képes felállítani azt, aki elesett (DS 1541). Mivel a jövővel nem rendel-

kezünk, nem számíthatjuk ki, hogy a halál órája milyen állapotban talál. Viszont a Szentírás Isten kegyének tulajdonítja azt a halált, amely elejét veszi a bűn romboló hatásának (Bölcs 4,10). A vég alapvető bizonytalansága kitűnik az apostol figyelmeztetéséből is, hogy félelemmel és rettegéssel munkálják üdvösségüket (Fil 2,12), aki áll, vigyázzon, hogy el ne essék (1Kor 10,12). Imádságaiban azt kéri, hogy Jézus Krisztus napja, vagyis az ítélet, ne találja készületlenül a hívőket (1Kor 1,8; Fil 1,6; Kol 1,11). Végső sorsunk tehát Isten kezében van. A magunk részéről, ha mindent megtettünk is, csak annyit mondhatunk, hogy a szolgák köteleességét teljesítettük (Lk 17,10). A Krisztus melletti helyeket az Atya osztogatja (Mt 20,23).

A teológiában ez a kérdés már a pelagiánusokkal folytatott vitában fölmerült. Szent Ágoston könyvet írt „A jóban való megmaradás adományáról.” A Trentói zsinat is dogmaként hirdette, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet biztos végső kiválasztottsága felől. Még sincs semmi okunk arra, hogy ezt a bizonytalanságot az isteni szeretet hiányának számlájára írjuk. Isten itt is természetünknek megfelelően kezel. Az élet törvénye a kibontakozás, az alkotás, a bennünk levő képességek kifejtése. A kegyelmi élet is kibontakozásra törekszik, meg akarja valósítani a Krisztushoz való hasonlóság legmagasabb fokát. Kegyelmi állapotunkról és üdvösségünk eléréséről annyi bizonyosságot szerezhethetünk, amennyi bennünk a hit, a remény és a szeretet. A hit állandóan meggyőz Isten irgalmáról, a remény nem csal meg (Róm 5,5), a szeretet pedig nem szűnik meg (1Kor 13,8). Amíg ezzel a lelkiüettel járunk Isten előtt, addig nem kételkedünk irgalmasságában, sőt arra törekszünk hogy a személyes kapcsolat még erősebb legyen. Ezért az őszinte vallásossággal együttjár a lelki béke és az aktivitás. Az elrejtett titok nem dermesztő bizonytalanságot vált ki belőlünk, hanem azt a meggyőződést, hogy sorsom a mindenható Atya kezében van, aki Jézus Krisztusban Megváltót adott nekem, a gyarló embernek. Ezért van értelme az előrenézésnek és minden igazi emberi vállalkozásnak.

4. Ha a kegyelmet a Krisztussal fennálló személyes kapcsolatból vagy az istengyermekségből vezetjük le, akkor megértjük az Egyház hagyományos tanítását az *érdemek felújulásáról*. Arról van itt szó, hogy a súlyos bűnnel mindent elveszítünk, amit előbb szereztünk.

Az őszinte megtérés azonban visszahozza előbbi állapotunkat és örökségünket. Természetesen sokat nyom a latban a megtérés őszintesége, a szeretet és a jóvátétel szándéka. De amikor az érdemek felújulásáról beszélünk, nem szabad azokat valamilyen betét módjára elgondolnunk, ami az örök élet kincstárában vár ránk. Érdemeink bennünk vannak mint személyes istengyermeki értékek, mint a Krisztussal fennálló barátság és hűség jegyei. Tehát a megtérésben annyiban élednek fel, amennyiben mi magunk igyekszünk ugyanazok lenni, mint előbb, sőt még jobbak. Az igazi megtérésben benne van a vágy a megsértett szeretet kiengesztelésére, a megrendült bizalom helyreállítására, s amennyiben azt az ember komolyan veszi, többet kaphat vissza, mint amit elvesztett. Krisztus példabeszédében a tékozló fiú is visszakapja minden javát és jogát, sőt nagyobb szeretet veszi körül, mint előbb.

Isten tehát nem könyvvitellel regisztrálja üdvösségünket. Neki az ember a fontos, akit nevén szólít és akit komolyan vesz. Gondviselése arra terjed ki, hogy küzdelmeinken és bukdácsolásainkon keresztül is a krisztusi nagykorúságot érzük el. Nem attól kell tehát félnünk, hogy bármennyire igyekszünk, a végén még becsúszhat valami hiba, hanem arra kell törekednünk, hogy egyéniségünk gyarapodjék a rendületlen hit és a türelmes, tevékeny szeretet által.

KRISZTUSI ÉLET ÉS ERKÖLCS

ISTEN szentségéből következik, hogy a vele fennálló kapcsolat erkölcsi magatartást követel az embertől. Az Ószövetségben a szövetség része lett a törvény megtartása. Az Újszövetség kegyelmi struktúrája a Krisztusba való beojtás, az ő főségének elismerése. Ez pedig nemcsak azt jelenti, hogy a keresztségben újjászülettünk Isten gyermekeivé, hanem azt is, hogy magunkévá kell tennünk Krisztus lelkületét. Magatartásunkban, viselkedésünkben is Isten gyermekeivé kell válnunk. Ezért az újszövetségi erkölcs tan egyszerűen Krisztus követése.

Krisztus magát útnak, igazságnak, életnek nevezte (Jn 14,6), vagyis olyan útnak, amely az igazsághoz és az élethez vezet, ezért az ő követése tökéletesen eligazít Isten akaratának keresésében és teljesítésében. Megjelenése azonban újdonság volt, másrészt az ószövetségi törvény is Isten akaratát közvetítette, azért tisztázni kellett az új követelménynek az Ószövetséghez való viszonyát. Ez áll előttünk a hegyi beszédben. Krisztus nem azt mondja, hogy a régit újjal cseréli ki, hanem azt, hogy tökéletesíti. A betű helyére állítja a szellemet, a külsőség helyére a lelkületet. Nem az írott törvény és a viselkedés megegyezése a döntő, hanem az istengyermeki lelkület, amely a mennyi Atya kedvét keresi. Saját követését azért teheti meg tárgyi normának, mivel mindenben az Atya akaratát cselekszi s ez biztosítja számára az Atya szeretetét (Jn 15,10). A bőjt, az imádság, a jótegykodás akkor értékes, ha az Atya iránti tiszteletből végezzük. Aki saját hasznát és dicsőségét keresi általa, annak tette bezárva marad a

természet rendjében, nem válik az atya és gyermek kapcsolatának tényezőjévé.

Az *erkölcsi motívum* kérdése tehát már a Hegyi beszédnek is problémája. De itt az újdonság még csak Isten atyasága. Azt kell utánozni, annak a tetszését kell keresni. Legyetek tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes (Mt 6,48). Egyelőre Krisztus az ószövetségi környezetben nem is mondhatott többet. Az apostolok azonban már látják, hogy az Újszövetség igazi újdonsága nem Isten atyasága, hanem maga Krisztus. Azért lett atyánk, mert elküldte nekünk Fiát, sőt áldozatul adta értünk. Hogy pedig a gyermeki lelkületet táplálja bennünk, azért elküldte Fiának Lelkét (Gal 4,6). Ezzel magában az emberben történt változás. Az erkölcsi felelősség új motívumokkal bővült. Pál apostolnak egész szótára van ezekből a motívumokból: Ha feltámadtatok Krisztussal, azt keressétek, ami odafent van (Kol 3,1). Tekintsétek magatokat úgy, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Jézus Krisztusban (Róm 6,11). Mint Istennek szent és kedves választottai, öltétek magatokra az irgalmasságot, a jóságot, a szelidséget és a türelmet. Ahogy az Úr megbocsátott nektek, ti is bocsássatok meg egymásnak (Kol 3,12–13). Öltétek magatokra Krisztust és ne dédelgessétek testeteket, nehogy bűnös kívánságokra gerjedjen (Róm 13,14). Karoljátok fel egymást, ahogy Krisztus is felkarolt titeket (Róm 15,7). Testetek Krisztus testének tagja, a Szentlélek temploma, azért ne szennyezzétek be a parázñaság bűnével (1Kor 15–20). Lélek szerint éljete, akkor majd nem teljesítitek a test kívánságait (Gal 5,16). Mindenki beszéljen őszintén embertársával, hiszen tagjai vagytok egymásnak (Ef 4,24). Éljete szeretetben, ahogy Krisztus is szeretett minket (Ef 5,2). Férfiak szeressétek feleségeket, ahogy Krisztus is szerette az Egyházat (Ef 5,25). A legátfogóbb motívum pedig ez: Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban is megvolt (Fil 2,5). A megokolás tehát többé nem az, hogy „írva van”. Az Ószövetség elmúlt, a hívőnek tudnia kell, hogy az erkölcsi rend indítékát magában hordozza. Isten gyermeke lett, a Szentlélek temploma és Krisztus tagja. Ha ebből a motívumból cselekszik, átéli Isten gyermekeinek szabadságát. Természetesen a hit világossága és az indító ok tudatosítása nagyon is különböző.

De ha a tanítás kívülről ezt hangoztatja, akkor biztos, hogy a kegyelem belülről is ebben az irányban segít.

* * *

Krisztus az erkölcsi élet *tartalmát is kiszélesítette*. Nem az előírások szaporításával, hanem a magatartás tökéletesítésével. Mivel a megigazult ember az ő példája után indulhat és a kegyelem eszközei rendelkezésre állnak, azért vállalhatja azokat a köteleességeket, amelyekre csak a lelki ember képes. Az Ószövetségben még sok volt a kezdetlegesség. A „szív keménysége” miatt a törvény eltúrta a többnejűséget és a válást, a partikularizmus a szeretet parancsát leszűkítette a honfitársakra, az ellenség gyűlöletét természetes dolognak tartotta. Krisztus az erkölcsstanában következetesen alkalmazza az elvet, hogy az ember útban van az örök élet felé, annak javait, mint Isten országát már elővételezve birtokolja, tehát erkölcsi élete kell, hogy Isten gyermekeinek tökéletessége legyen. Az ösztönnek tett engedményt visszavonja. Mivel egy Atyának gyermekei vagyunk, a szeretet mindenki iránt kötelez, még az ellenség iránt is. A jóakaratot, a segítséget senkitől nem szabad megtagadni. Az erkölcsi magatartás nem az egyéni büntelenség igazolása, hanem Isten országának terjesztése. Nem elég, ha az ember függetleníti magát másoktól és elfordul bűneiktől, hanem tudatosan kell kezdeményezni a jót: amit kapni akarunk másoktól, azt előbb mi adjuk nekik. A kiengesztelődésnek és a jó terjesztésének legfontosabb eszköze a megbocsátás, Isten irgalmának utánzása. Ez fontosabb és előbbrevaló, mint az istentiszteleti cselekmény. Valóban nem kell sok pedagógiai érzék ennek az igazságnak a belátásához. Isten olyan áldozatot követel tőlünk, amely bennünket átalakít, nem olyat, amelyet anyagi javainkból adhatunk. Ki is jelenti, hogy irgalmasságot akar, nem áldozatot (Mt 9,13).

Az egyetemes szeretet törvényét úgy hirdeti ki, mint „új parancsot” (Jn 13,34). Újdonsága az egyetemességben és a szellemiségben van. Az embereket nem önmagukért kell elviselni, segíteni és szeretni, hanem Istenért. Önmagukban legtöbbször nem szeretetre-

méltók, vagy bennünk jelentkezik az ellenszenv. A szeretet parancsa ott kezdődik, ahol eltekintünk az egyéni érzelemtől és valóban Isten jóakarátát utánozzuk. A szeretet tehát alapvető magatartás az erkölcsi életben. Minden törvény és parancs beletorkollik az istenszeretetbe és az emberek szeretetébe. Természetesen nem érzelmi beállítottságot, ráhangoltságot kell érteni alatta. Krisztus ilyen hasonlattal magyarázta a szeretet értelmét: Ha csak barátaitokat szerettétek és üdvözlétek, ha csak azokat vendégeltétek meg, akik viszonzózzák nektek, vajon mi nagy dolgot tesztek? Nemde ugyanezt megteszik a vámosok és pogányok is? (Mt 6,46; Lk 14,13). A szeretet abból a tudatból fakad, hogy a végtelen Isten felénk fordult, leereszkedett hozzánk, országának részesévé tett bennünket, azért benne mindent megkaptunk. Ez a magatartás ösztönöz arra, hogy lemondjunk földi érzelmeinkről, előnyeinkről. Amikor a hit feltárja előttünk a természetfölötti rend gazdagságát, akkor tudunk megbocsátani, tudjuk az önérzet lázadását elfojtani, tudunk nagylelkűek és türelmesek lenni. Ezért lehet a szeretet minden törvény foglalata. Az evangélium tehát nem érzelmességet emleget, hanem egy új világot tár fel előttünk, amiért érdemes az új magatartást vállalni.

Itt van a felelet arra, hogy a Hegyi beszéd és általában az evangéliumi erkölcsstan időszerű-e még, van-e mondanivalója a mai ember számára? A dilemma az evilágiságban és a hitben van. Aki hisz Istenben és az örök életben, az ebben a magasabb tükörben szemléli magát s könnyen megérti, hogy önzésünk, ösztönösségünk miatt az „Isten országa erőszakot szenved” (Mt 11,12) s azt is megérti, miért kell a keskeny utat választania. Sőt azt is belátja, miért adott Krisztus külön tanácsokat azok számára, akik a nagyobb tökéletességet keresik, vagyis akik a szeretetért még több áldozatot akarnak hozni. Az ő keménynek látszó kijelentéseit is a szeretet alapján kell értelmezni. Azt kívánja pl. hogy aki apját, anyját nem hagyja el, vagy nem mond le mindenről és nem veszi magára keresztjét, az nem lehet tanítványa. Aki parancsot adott arra, hogy ellenségeinket szeressük, kétségtelenül megkívánja a szülők és barátok szeretetét is. Valakit elhagyni és valamiről lemondani is úgy kell, hogy az igazi szeretetet ne sértsük meg. Amit pedig Istenért és az igazságért el kell viselnünk, azért az örök életben sokszoros kárpótlást kapunk.

Mivel Krisztus a megtestesült Fiú, ő jelenti számunkra a kegyelmi rendet. Ahogy látható formában viselkedett, azt nyújtja láthatatlan formában a kegyelem kiárasztásával. Ha tehát az érdekel bennünket, hogyan oltja belénk a kegyelem a hitet, reményt, szeretetet és az erkölcsi törvényeket, hogy erősít meg a Szentlélek ajándékaival, akkor azt kell néznünk, hogyan buzdított ezeknek az elfogadására és megvalósítására. Ő nem az emberre hivatkozott, hanem Istenre, aki az ember ősmintája és atyai segítője. Nem humanizmust hirdetett, hanem az isteni élet megvalósítását emberi keretek között. Ennek a mértéke ő maga volt. A humanizmus emlegetése arra jó, hogy kapcsolatot találjunk olyanokkal, akik idegennek tartják maguktól az Isten világát. De gyengéje az, hogy mindenki saját elgondolása szerint értelmezheti. A másik gyengéje az, hogy az eszmény éppen olyan véges, színtelen, mint maga az ember. Semmit sem ígér abban az irányban, hogy erkölcsi erőfeszítésünk kapcsolatban állhat örök személyes vágyunkkal, a lét teljességének birtoklásával.

A kegyelem erkölcsi hatás tekintetében is Isten országának sajátosságait hordozza. Krisztus nem ígérte meg, hogy nem lesz bűn vagy, hogy a földön valaha is mindenki az evangéliumi erkölcs szerint él. De megígérte, hogy Isten országa *kovász* lesz és az embereket emberi természetük szerint irányítja az örök cél felé. A bűnnel szembenáll a bánat és bűnbocsánat, s a gyarlóságból fakadó kísértésekkel szemben jelentkezik az erények követésének őszinte vágya. Egyáltalán nem magától értetődő dolog, hogy az emberiség az élet rövideége és az ösztön követelődzése ellenére sem tud napirendre térni a bűn, az örök élet és a világleletti Isten problémája fölött. Sőt állandóan feszeget olyan kérdéseket, mint az igazságosság, jóság, szeretet, megbocsátás, a gyengék felkarolása. A kegyelem erkölcsi hatását éppen abban kell keresni, hogy minden nemzedék újra kezdi ezt az erőfeszítést s nagyon sokan azzal a világos meggyőződéssel, hogy Krisztust követik.

KÖZÖSSÉG KRISZTUSBAN

A TERMÉSZETES és kegyelmi rend ugyanattól az Istentől származik. Előbb láttuk, hogy az ember természeténél fogva közösségi lény, mert a Szentháromság képe és személyes teremtmény szó hívta a létbe. Ezért várja a megszólítást, hogy felelhessen. Láttuk azt is, hogy megvan benne a tapogatózás a világleletti végtelen személy után, akinek a lét végső kérdéseit szeretné feltenni, de ugyanilyen belső hajlamtól vezettetve fordul az emberi személyek felé is, hogy az élet konkrét kérdéseiben megteremtse velük az én-te és a mi-kapcsolatot.

Megállapítottuk, hogy a természetfölötti rend Istennek belső, személyes kitárulása, azért ha a kegyelem az egész embert emeli fel és tökéletesíti, akkor a közösségi kapcsolatokat is aktualizálnia kell mind Isten, mind embertársai felé. A kegyelem a Szentháromság belső életébe kapcsol bele, ezért lényege szerint személyes és társas adomány. Az Ószövetségben már az „Isten népe” elnevezés jelezte a természetfölötti közösséget. Az összetartozás tudata a kiválasztottságból, az Istenbe vetett hitből és a tőle megígért jövő várásából táplálkozott. Az egyén mint a nép tagja érezte magát a szövetség hordozójának. Az Újszövetségben *Krisztus személye a közvetlen kapocs az Atya felé is és egymás között is*. Ő azonban a Szentlélek kiárasztásával teszi elevenné ezt a kapcsolatot. Azért vagyunk az Atya házanépe, mert „Krisztus által az egy Lélekben szabad útunk nyílt hozzá” (Ef 2,18). Egymással pedig azért tartozunk össze, mert „a keresetséggel egy Lélekben egy testté lettünk” (1Kor 12,13). Ezt az egységet

még növeli Krisztus áldozati testében való részesedés: „Egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből eszünk” (1Kor 10,17).

Az egységnek kifelé is meg kell nyilvánulnia. A hit megvallásából nem hiányozhat a tudat, hogy „az Atyával és a Fiúval vagyunk közösségben” (1Jn 1,3). Krisztus főpapi imájában azért könyörgött, hogy a hívők közössége egy legyen az Atyában és a Fiúban s a világ előtt ez legyen a természetfölöttiség bizonyítéka (Jn 17,21). Szent Pál még részletesebben felsorolja az egység jegyeit: „Viseljétek el egymást szeretettel. Törekedjétek rá, hogy a béke kötelékével fenntartsátok a lelki egységet. Egy a test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek föltötte áll, mindent áthat és mindenben benne van” (Ef 4,4–6).

A végső állapot, a Szentháromság életében való teljes részesedés csak a túlvilágon valósul meg. De az Egyház kegyelmi egysége ennek a végső állapotnak valódi elővételezése. A közös hit, a közös remény, az egyetemes szeretet, a belőle fakadó türelem, béke és öröm már az örök élet jegyeit viselik magukon. Természetesen itt még mindez együtt feladat is, hiszen a természetfölötti rendet a kísértés, a testi-ség, a bűn veszélyezteti. Megsemmisíteni és tudatlanra venni azonban többé nem lehet. A kegyelmi élet jelenleg ugyan még rejtett valóság, de igazi élet, sőt isteni élet, aminek megvan a lendülete és belső ereje. Ezért a II. Vatikáni zsinat joggal mondhatta, hogy az Egyház kegyelmi tartalmánál fogva jele és munkálója annak a végső egységnek, ami az emberiséget az üdvösségben összegyűjti (Egyház 1).

A kegyelmi életet tehát teológiai elemzésben sem szabad úgy tekinteni csupán, mint a lélek megszentelését célzó adományt, amit mindenki az Istennel fennálló egyedi kapcsolatában értékel. Az egyéni kegyelem részesedés abban az osztatlan isteni életben, ami a teremtmény számára az üdvösséget jelenti. Ezért, akik ebben a kegyelemben részesednek, szükségszerűen eleven közösséget alkotnak. Végső formája a Krisztus fősége alatt kialakult egység lesz (Ef 1,10), ahol a misztikus testben minden teremtmény megtalálja a maga boldogító helyét és szerepét. Ha a kegyelmi rendet az örök élet elővételezésének tekintjük, akkor szervességét, rendezettségét, strukturáltságát is

vonatkoztatnunk kell a jelenlegi állapotra. A kegyelem tehát nemcsak megigazulttá teszi az embert, hanem megjelöli helyét és feladatát Isten népében és országában. Pál apostol már világosan kifejtette ezt a misztikus testről szóló tanításban. A középkori teológia túlságosan szétválasztotta az egyéni kegyelmet és az Egyház jogi rendjét. Pedig a valóság az, hogy a jogi berendezkedést is a kegyelmi tagoltság alapozza meg és hordozza. Elég ilyen szentírási helyet idézni: „Ő némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat evangélistává, pásztorrá és tanítóvá tett, hogy szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket és fölépítsék Krisztus testét, amíg mindnyájan el nem jutnak a hitben és az Isten Fia megismerésében az egységre és meglett emberré nem leszünk, elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,11–13). A szerepek különbözőségének a célja tehát az egység, az élet egysége. A test csak különböző szervekből, a templom csak különböző kövekből épülhet föl, de mindegyiknek megvan a sajátos szerepe a közösség életében.

* * *

Szent Pál ezt a közösségi rendeltetést *karizmának*, kegyelmi adománynak nevezi, de használja rá a lelki adomány, a szolgálat és az erőnyilvánulás kifejezést is. A hagyományos teológiai könyvek túlságosan megkülönböztették a megszentelő kegyelmet a karizmáktól, pedig a kettő igazában csak két szempontja annak a Krisztusból kiáradó, hatásnak, ami biztosítja Isten népének, mint természetfölötti közösségnek az életét. A karizmánál jobban kifejezésre jut a közösségi rendeltetés, a kegyelemnél inkább az egyéni megigazulás. De arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a megszentelő kegyelem hatása a szeretet adománya. A szeretet pedig kimondottan közösségi tényező. Valóban Szent Pál úgy is beszél róla, mint legnagyobb karizmáról (vö. 1Kor 13). Semminek nem lehet nagyobb hitvédelmi jelentősége, semmi nem győzi meg jobban az embereket arról, hogy az Egyházban természetfölötti erők működnek, mint a tevékeny szeretet. Már János apostol arra hivatkozik, hogy ők is elsősorban annak a szeretetnek hittek, amely Krisztusban megnyilatkozott (1Jn 4,16).

Ma ismét előtérbe lépett a keresztyén élet karizmatikus jellegének hangoztatása. A II. Vatikáni zsinat tanítja, hogy akiket a hit és a keresztség beolt Krisztusba, vagyis akik Isten népének teljes jogú tagjai, azok a maguk módján részesednek főpapi, prófétai és királyi küldetésében. „Ezenkívül a Szentlélek különleges kegyelmeket is oszt szét a különböző rendű-rangú hívek között. Ezekkel alkalmassá és készségessé teszi őket arra, hogy különféle munkáikkal és feladataikkal az Egyház megújhódásáért és továbbépítéséért fáradozzanak, amint az apostol mondja: a Lélek ajándékait kiki azért kapja, hogy szolgáljon (1Kor 12,17). Ezeket a karizmákat, akár legragyogóbbak közül valók, akár egyszerűbbek és általánosabbak, hálával és vigasztalódással kell fogadni, mivel kiváltképpen alkalmasak és hasznosak az Egyház élete szempontjából” (Egyház 12). Tehát nemcsak a rendkívüli jeleket, csodatevést, jövendölést nevezzük karizmának, hanem minden igazi helytállást, a hitnek, a szeretetnek és minden olyan erénynek a gyakorlását, amely által a keresztyén ember tanúskodik Isten országa mellett, vagyis Krisztus kifejezésével só és világosság lesz mások számára. A karizmatikus erők igazolják, hogy az Egyház valóban Krisztus teste és hasonlít a főhöz. Gondoskodnak arról, hogy ne fogyjanak el a hasonlóság nagy megnyilvánulásai sem: a rendkívüli jelek és az erények hősi gyakorlása, főleg a szeretetnek az a foka, amely az életet is oda tudja adni barátaiért (Jn 15,13). Isten megdicsőítésén kívül ezek elsősorban egymás megerősítését szolgálják.

Krisztus egyetlen Megváltó, tehát kegyelmének közösség-alkotó ereje szélesebb körben hat, mint a benne való tudatos hit. A megváltás azokra is vonatkozik, akikhez földrajzi helyzetük, életkörülményeik, neveltetésük vagy környezetük előítélete miatt még nem jutott el az evangélium. A közösség legerősebb erkölcsi tényezője az igazságosság és a szeretet. Ahol ez megtalálható, ott feltételezhetjük a kegyelem láthatatlan jelenlétét. A békességesekek, akik össze tudnak férni egymással, mindenütt az Isten fiai (vö. Mt 5,9). A keresztyéneknek azonban a hitből kiindulva kell a szeretetre és egységre törekedniük. Az ember már természetes adottságai miatt is keresi a megértést, a bizalmat, hűséget és támaszt. Azonkívül az egész emberiség mindig a megváltás rendjében élt, a kegyelem mindig működött, tehát a

széthúzó és irracionális erők ellenére is újra megszervezte a maga kiegyenlítő közösségeit. A modern technika, gazdasági élet és a szellemi hatások terjesztésének lehetősége még közelebb hozza egymáshoz a népeket. A józan belátás is arra int, hogy az igazságosság és szeretet követelményeit nem szabad figyelmen kívül hagyni. A „mindenki háborúja mindenki ellen” csak filozófiai fikció volt és az is marad. Ezen belül azonban végigkíséri a történelmet az egyéni tragédiák és a népek tragédiáinak sorozata, tehát az eszmény hangoztatása és valósítása kötelesség.

Mivel pedig Krisztus a láthatatlan kegyelem hatását intézményesítette az Egyházban, azért az Egyház is megmarad, mint tudatosan köréje csoportosuló közösség. Nem azért, hogy a világtól elzárkózzék, hanem hogy egészen nyitva álljon előtte és az Istentől kapott termésmészetfölötti javakat szeretettel közvetítse feléje.

IRODALOM

(Újabban megjelent fontosabb művek az egyes tételek további elmélyítéséhez)

A teológiai fogalmak tisztázásához használható lexikonok:

Sacramentum mundi, Herder, I—IV k. 1967—69.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)

Vocabulaire de theologie biblique (Léon-Dufour)

Haag: Bibellexikon.

Lexikon für Théologie und Kirche.

Rahner-Vorgrimler: Kleines theologisches Wörterbuch

Egyéb művek:

Adler: *Der Mensch in der Sicht der Bibel*, München 1965

Alszeghy—Flick: *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, *Gregorianum* 47,1966,202 kk.

Alszeghy—Flick: *Anthropologia theologica I—II*. Roma 1967/68

Barett: *From first Adam to Last*, London 1962

Barthélemy: *Dieu et son image*, Paris 1963

Balthasar, Urs von: *Das Ganze in Fragment*, Einsiedeln 1963.

Balthasar, Urs von: *Herrlichkeit*, I—III. Einsiedeln 1958—69

Balthasar, Urs von: *Der Begriff der Natur in der Theologie*, ZFT,75, 1953,452 kk

Bart: *Kirchliche Dogmatik*, III, Zürich 1950

Brüning: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1960

Bienert: *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1956

Brockmüller: *Industrielle Kultur und Religion*, Frankfurt 1964

Boros: *Mysterium mortis*, Olten 1962

Buber: *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954

Bouttier: *En Christ, étude d'exegese et de théologie paulinienne*, Paris 1962

Beuner: *Die persönliche Sünde, Theologie und Glaube*, 13,1953,81k

- Bruck*: Das Verhältnis von Natur und Übernatur, Theologie und Glaube, 46, 1956, 79 kk
- Cerfaux*: Le Chrétien dans la Théologie paulinienne, Paris 1962
- Cramer*: Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt 1965
- Congar*: Das Problem des Übels, Köln 1963
- Cunningham*: The Indwelling of the Trinity, Dubique, 1955
- Cullmann*: Heil als Geschichte, Tübingen 1965
- Dubarle*: Die Erbsünde in der hl.Schrift, Düsseldorf 1963
- Émery*: Le Christ, notre récompense, Neuchatel 1962
- Feiner—Löhrer*: Mysterium salutis, II.k.Einsiedeln 1968
- Fraine*: Individu et Société dans la Religion de l'Ancien Test. Biblica 33,1952, 324 kk.
- Fortman*: The Theology of Men and Grace, Milwaukee 1966
- Fransen*: Gnade und Auftrag, Wien 1961
- Galtier*: Le Saint Esprit en nous d'après les pères grecs, 1946
- Gross*: Die Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I—II. München 1960—3
- Haag*: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttgart 1966
- Häring*: Ehe in dieser Zeit, Salzburg 1960
- Höffner*: Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1963
- Höffner*: Ehe und Familie, Münster 1965
- Hockel*: Christus der Erstgeborene, Düsseldorf 1965
- Heidegger*: Die Frage nach der Technik, Pfullingen 1954
- Köhler*: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1966
- Kuss*: Sünde und Tod. Der Römerbrief, Regensburg 1957
- Küng*: Rechtfertigung, Die Lehre K.Barths und eine kath.Besinnung, Einsiedeln 1957
- Lubac*: Le drame de l'homme athée, Paris 1965
- Lubac*: Le Mystère de Surnaturel, Théologie 64, Paris 1965
- Laloup*: Hommes et machines, Tournai 1958
- Langesfeld*: Adam und Christus, Essen 1965
- Lämmli*: Vom Chaos zu Kosmos, Basel 1962
- Lyonnet*: De peccato et redemptione, Roma 1957
- Lyonnet*: La vie selon l'Esprit, Roma 1965
- Lyonnet*: Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen, Concilium 12, 1969, 768 kk.
- Mackey*: Life and Grace, Dublin 1966
- Mausbein*: Im Würgegriff des Fortschritts, Frankfurt 1961
- Marcozzi—Selvaggi*: Problemi delle origini, Roma 1966
- Metz*: Caro cardo salutis, Hochland 55, 1962, 97 kk.
- Muschalek*: Urmensch—Adam, Berlin 1963
- Overhage—Rahner*: Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961
- Overhage*: Die Evolution des Lebendigen, I—II, Freiburg 1964
- Otto*: Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit, München 1964
- Rahner*: Natur und Gnade, Schriften zur Theol. IV, 209 kk

- Rahner*: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, Schriften I, 222 k
- Rahner*: Theologisches zum Monogenismus, Schriften I, 253 kk
- Rahner*: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, Schriften V, 183 kk.
- Rahner*: Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, Schriften I, 347 kk.
- Ratzinger*: Gratia supponit naturam, Christ und Glaube, Freiburg 1962
- Ratzinger*: Einführung in das Christentum, München 1968.
- Fries*: Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962
- Röper*: Die anonymen Christen, Mainz 1962
- Renkens*: Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1964
- Rondet*: Notes sur la théologie du péché, Paris 1957.
- Rondet*: Theologie der Arbeit, Würzburg 1956
- Ohm*: Machet zu Jüngern alle Völker, Freiburg 1962
- Scheffczyk*: Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966
- Scheffczyk*: Der Moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild, Freiburg 1964
- Scharbert*: Solidarität in Segen und Flucht im Alt. Testament, Freiburg 1964
- Sander*: Leib—Seele Dualismus im Alten Testament, Zeitschr. für alttestamentliche Wissenschaft, 77, 1965, 329 kk
- Seckler*: Das Heil in der Geschichte, München 1964
- Söhngen*: Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1952.
- Schoonenberg*: Theologie der Sünde, Einsiedeln 1966.
- Stoeckle*: Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz. Ettal 1955
- Riedlinger*: La royauté cosmique du Christ, Concilium 11, 1966, 95
- Pesch*: Der Sohngedanke in der Predigt Jesu, München 1955.
- Teilhard de Chardin*: La Phénomène humain, Paris 1955.
- Thils*: Théologie des réalités terrestres, Bruges, 1946.
- Tresmontant*: Biblisches Denken und hellenische Überlieferung, Düsseldorf 1956
- Schillebeeckx*: Approches théologiques I. Bruxelles 1965
- Volk*: Gnade und Person; Gott alles in allem, Mainz 1961
- Willing*: Geschaffene und ungeschaffene Gnade, Münster 1964
- Wildmann*: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft, Wien 1961

TARTALOM

A TEREMTMÉNY

A teológia az emberről	— — — — —	9
A kezdet kérdése	— — — — —	16
Teremtéstörténet és irodalmi műfaj	— — — — —	21
A kinyilatkoztatott tanítás a teremtéstörténetben	— — — — —	25
A teremtés és az üdvtörténet	— — — — —	32
A teremtor szó	— — — — —	36
A teremtés mint isteni kiváltság	— — — — —	41
A semmiből való teremtés	— — — — —	44
A világ fenntartása és kormányzása	— — — — —	47
Természetes és természetfölötti világrend	— — — — —	54
Az ember mint teremtmény	— — — — —	58
A monogenizmus	— — — — —	63
Az élet továbbadása	— — — — —	66
Anyag és szellem	— — — — —	69
Test és lélek	— — — — —	74
Az ember mint személy	— — — — —	81
Férfi és nő	— — — — —	85
A társas természet	— — — — —	91
Az ember tevékenysége	— — — — —	98
Az Isten képe	— — — — —	103
Az üdvtörténet kezdete	— — — — —	107
A bün az ember életében	— — — — —	114
A bün következményei	— — — — —	119
A világ büne	— — — — —	123
Az áteredő bün	— — — — —	127
A megváltásra szoruló ember	— — — — —	136
A kinyilatkoztatást nélkülözö emberiség	— — — — —	147

AZ ÚJ TEREMTMÉNY

Ószövetségi üdvörtörténet	— — — — — — — — — —	151
A Megváltó és a megváltás	— — — — — — — — — —	157
Idő és üdvösség	— — — — — — — — — —	161
A kegyelmi rend antropológiai vonásai	— — — — — — — — — —	165
A megtérés Krisztus tanításában	— — — — — — — — — —	169
A Krisztusra épült kegyelmi rend	— — — — — — — — — —	174
Isten atyaságának átélése	— — — — — — — — — —	180
Az örökbefogadás	— — — — — — — — — —	189
Az isteni természetben való részesedés	— — — — — — — — — —	193
Az isteni irgalom hatékonysága	— — — — — — — — — —	198
A természetes képesség és az üdvösség	— — — — — — — — — —	204
A kegyelem és az egyetemes üdvözítő akarat	— — — — — — — — — —	208
Az ember szerepe a megigazulásban	— — — — — — — — — —	213
Az előkészület szükségessége	— — — — — — — — — —	218
A szabadakarat és az örök értékek	— — — — — — — — — —	221
Isten abszolút uralma és az ember szabadsága	— — — — — — — — — —	226
Élet Krisztusban	— — — — — — — — — —	232
Szilárdság és törekenység	— — — — — — — — — —	237
Krisztusi élet és erkölcs	— — — — — — — — — —	243
Közösség Krisztusban	— — — — — — — — — —	248
Irodalom	— — — — — — — — — —	253

65,- Ft