

DR. GÁL FERENC



DOGMATIKA



DR. GÁL FERENC · DOGMATIKA

DR. GÁL FERENC

DOGMATIKA

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KIADÓJA

BUDAPEST, 1990

MINDEN JOG FENNTARTVA

ISBN 963 360 550 4

C DR. GÁL FERENC, 1990.
SZENT ISTVÁN TÁRSULAT BUDAPEST, 1053 KOSSUTH LAJOS U. 1.
FELELŐS KIADÓ: DR. ÁKOS GÉZA IGAZGATÓ
MŰSZAKI VEZETŐ: NÉVERY TIBOR
TIPOGRÁFIA: SZVOBODA D. GABRIELLA
KÉSZÜLT 22 A/5 ÍV TERJEDELEMBEN

IV. RÉSZ

A MEGVÁLTÁS KEGYELMI RENDJE

A KEGYELEM INGYENES ADOMÁNY AZ ÜDVÖSSÉG RENDJÉBEN

A krisztológia kimutatta, hogy Jézus Krisztust joggal nevezzük megváltónak. *Igazolta, hogy az isteni élet teljességét hozta nekünk.* A teljesség megmutatkozott erényeiben, tanításaiban, 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 a természetfölötti rendet, ahol az ember az Istennel fennálló kapcsolatból él. Mint próféta a végleges tanítást hozta, amelynél magasabbrendűt és vigasztalóbbat senki nem adhat. Mint főpap áldozatával tökéletessé tette Isten imáadását a földön, s a kegyelem kiárasztásával biztosította az ember megszentelését. Végül mint fő és az Isten országának királya, biztosított, hogy minden embert magához vonz (Jn 12,32), mindent egyesít saját fősége alatt (Ef 1,10), és az idők végén majd ezt az országot adja át az Atyának. (1Kor 15,28). Az ember tehát Krisztus által új kapcsolatba került Istennel, és ez a kapcsolat az egész emberi lét felemelését jelenti. Ezt az ingyenes adományt nevezzük összefoglalóan kegyelmi rendnek. Bevezetésül a *főbb sajátságait* emeljük ki.

1. *A kegyelem elsősorban Isten és az ember személyes kapcsolata, amit Isten kezdeményez, és amire az embert képessé teszi.* Az ember saját erejéből nem emelkedhet a pusztán teremtményi kapcsolat fölé. A kegyelmi rend úgy jött létre, hogy Jézus Krisztus a földre hozta az Atya és a Fiú örök párbeszédét, amely a Szentlélekben megy végbe. Amikor saját fiúságának részesévé tesz bennünket, akkor bekapcsol ebbe az örök párbeszédbe, ahogy azt az apostol kifejezi: „Mivel Isten fiai vagytok, a Fia Lélekét árasztotta szívünkbe az Isten, aki őt így szólítja: Abba, Atya” (Gal 4,6). Az Atya megszólítást tehát a Szentlélek teszi lehetővé. Ennek a párbeszédnek a célja az üdvösség, a hazaérkezés: „Krisztus révén az egy Lélekben szabad utunk van az Atyához” (Ef 2,18).

2. *Krisztus a kegyelmi rendet úgy valósította meg, mint az Atya örök tervét.* Krisztus úgy jött közénk, mint „elsőszülött a teremtmények közül” (Kol 1,15) és mint az emberi megdicsőülés ősmintája, azért nem úgy

áll előttünk, mint különlegesség, akiben az Atya megmutatta, hogy mire képes. Krisztus a második Ádám, valóságos fő, aki tükröződni akar testvéreiben. Az Atya örök terve így szól: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fia képmását öltsek magukra, s így lesz ő elsőszülőt a sok testvér között” (Róm 8,29). Krisztus megjelenése tehát azt eredményezte, hogy az ember a megváltás rendjében él, de a természetfölötti javak birtoklása a vele való kapcsolattól függ.

3. *A személyes kapcsolat mellett a kegyelem tárgyi adomány is*, amelyet megkapunk, magunkban hordozunk, és amely felemel és átalakít bennünket. Más szóval a kegyelem Istennek irántunk való kegye, szeretete, jóakarata, de olyan kegy, amely bennünket belülről átalakít: újjászületünk Isten gyermekévé (1Pt 1,23; Jn 3,5), megigazulunk (1Kor 6,11) és megszentelődünk (1Kor 1,30). A kegyelem által Isten működik bennünk, megvilágosít, ösztönöz, gyógyítja elesett természetünket, belénk önti a hitet, reményt, szeretetet, hogy Krisztus követésével érdemeket szerezzünk az üdvösségre. Ezt az adományt a halálos bűnnel elveszítjük, jótettekkel, imádsággal és a szentségek vételével viszont növelhetjük, s a növekedés által a Krisztushoz való hasonlóság tökéletesedik.

4. *Az Ószövetség még nem beszél úgy a kegyelemről, mint teológiai fogalomról*, de világosan feltünteti Isten szeretetéből fakadó gondoskodását és tevékenységét, amellyel az embert természetfölötti javakban részesíti és barátságába fogadja. Már a paradicsomi állapot is ennek a jele. Istenben megvan a szabad, személyes leereszkedés és a kegyet osztogató jóakarata (Ter 6,8; Kiv 33,12). Istennek ebből az irgalmas magatartásából megbocsátást, szabadulást, jövőt remélni (Kiv 33,19; Zsolt 4,2; 6,3; 9,14; 41,11; 51,3; 86,10). A kiválasztott néppel kötött szövetség is Isten barátságának és adakozó jóságának a jele. A szövetség megtartásában kimutatja jóságát (heszed) és hűség (emet). Az egész szövetségben végigvonul irgalma, amellyel megbocsátja népének bűneit és amellyel jövőt, szabadulást ígér (Iz 54,7; 63,7; Jer 16,5; Oz 2,21; Zsolt 40,12). Irgalmának forrása saját jósága, nem pedig a nép érdeme, tehát a kegyelem ingyenessége vitathatatlan.

5. *Az Újszövetségben a kegyelem szót (kharis) a szinoptikus evangélisták közül csak Lukács használja*, de maga a kegyelem tartalmilag benne van Jézusnak az irgalmas Atyáról való tanításában és Isten országának adomány jellegében. Pál apostolnál a kegyelem valójában Isten eszkatologikus, egyetemes üdvözítő tevékenységének a kifejezése, amelyet Jézus Krisztusban megvalósított (Róm 5,15—20). Jézusban Isten leereszkedő és irgalmas szeretete öltött testet, ezért beszélhetünk Jézus Krisztus kegyelméről (2Kor 13,13). A kegyelem legfontosabb hatása a bűnös embernek az ajándékba kapott megigazulása (Róm 3,21—26). A zsidó felfogással szemben — hogy az ember a mózesi törvény megtartása révén igazul meg — Pál határozottan tanítja a kegyelem ingyenességét (Róm 3,24; 11,16) és egyetemes kiáradását (Róm 4,14; 5,18). A kegyelemben az ember megkapja a fogadott gyermekséget (Róm 8,16), részesedik Isten di-

csőségében (Róm 5,2) és az örök életben (Róm 5,21; 6,23). Megtaláljuk azt a kijelentést is, hogy a kegyelem az Isten szeretetének realizálódása az emberben (Ef 2,4—9; Tit 3,4—7). Az egyház közösségében pedig mint Krisztus titokzatos testében a kegyelem úgy is jelen van, mint a krisztusi életet biztosító karizmák összessége (Róm 12; 1Kor 12). Ezekben a kegyelmekben benne van az Atya, Fiú, Szentlélek személyi hatása is (1Kor 12,4—6).

6. *Dogmatörténetileg* a kegyelemről szóló tanítás más utat vett keleten és nyugaton. A keleti egyházatyáknál a vezető gondolat az, hogy a kegyelem az isteni élet hasonlóságát önti belénk, és mintegy átisteníti természetünket (theosis). Ireneus ki is mondja: „Isten emberré lett, hogy az ember istenivé váljon” (Adv. Haer. III,19,1). Athanáz és Nisszai Gergely a Fiú és a Szentlélek istenségét is azzal bizonyítják az eretnekekkel szemben, hogy megadják nekünk az isteni természetben való részesedést. A kegyelem tehát azonos a háromszemélyű Isten üdvtörténeti hatásával. Nyugaton Ágoston a pelagiánusokkal szemben fejti ki a kegyelem tanát. A kegyelem elsősorban olyan belső ajándék, amely elesett természetünket gyógyítja, felemeli és üdvszerző tettekhez segíti. A kezdeményezés mindig Istentől jön, a kegyelem ingyenes, és az is a kegyelem hatása bennünk, hogy felhasználjuk és gyümölcsöztessük. A középkori skolasztika is a magáévá teszi Ágoston lélektani módszerét, de amellett már az arisztotelészi kategóriákat is felhasználják a kegyelem mibenlétének szemléltetésére. Szent Tamás szerint a kegyelem természetfölötti járulék a lélekben, amely mint minőség és maradandó habitus működik.

7. *A kegyelmet azonban a fogalmi kifejezések ellenére nem szabad úgy elgondolni, mint sztatikus adományt.* Az mindig Isten személyes közlekedésének a hatása, sőt Istennek üdvszerző működése bennünk. A kegyelem valamilyen elővételezése és hasonlata az örök életnek, az Isten életében való részesedésnek, azért abban benne van az élet elevensége és aktivitása. Továbbá a hagyományos teológiai tárgyalás inkább azt nézte, hogy a kegyelem mit hoz létre az egyéni emberben, hogyan munkálja benne a krisztusi életet. Ez a szemlélet jogos, de hozzá kell venni, hogy a kegyelmet úgy kapjuk, mint Krisztus tagjai, akiket a Szentlélek hat át, azért a közösségi vonásokról sem szabad megfeledkezni. Az újabb dogmatikák valóban együtt tárgyalják a kegyelmet az egyház misztériumával. Hiszen az egyház éppen annak a kegyelmi rendnek a hordozója és közvetítője, amelyet a megváltás megszerzett.

AZ IDŐ KEGYELMI TELÍTETTSÉGE

Jézus így jellemzi létének három fázisát: „Eljöttem az Atyától, a világba jöttem, de most itt hagyom a világot és visszatérek az Atyához” (Jn 16,28). Neki tehát megvolt az örök léte az Atyánál, azután benne élt a mi világunkban, majd emberségét is felvitte az Atya örökkévalóságába. De nem úgy jött, mint érdektelen látogató, hanem mint az Atya szere-

tetének a záloga, akinek áldozatával kellett az ember üdvösségét megszerezni. Amikor visszatért az örökkévalóságba, magával vitte megdicsőült emberi természetét, hogy az is részesedjen az örökkévalóságban. *Ezzel bemutatta, hogy az ember idejének hol kell kikötni.* Ugyanakkor azt is megígérte, hogy velünk marad a világ végéig (Mt 28,20), sőt azt is, hogy a Szentlélek velünk marad (Jn 14,16). Érthető, ha az apostoli igehirdetés arról beszél, hogy Jézussal beköszöntött az idők teljessége (Gal 4,4). Isten mindent megadott, amit földi keretek között megadhatott saját életéből az embernek. Ezért mondhatta Pál apostol, hogy az éjszakai sötétthez viszonyítva ez a nappali világosság, s életünk feladata és kiváltsága az, hogy „magunkra ölthetjük Urunkat, Jézus Krisztust” (Róm 13,14).

Az ember benne áll abban a folyamatban, amit időnek nevezünk. Az idő a világnak vissza nem fordítható haladása. Itt mindennek megvan az ideje, nem szükségszerűen ugyan, hiszen lehetne másként is. De a valóság egyedi és megismételhetetlen. Minden ismétlés már új helyzetet és lehetőséget teremt, tehát nem a régi jön vissza. A világnak és az egyénnek csak egy története van, s ami elmúlt, az nem ismétlődik. Az emberi lét időben jut kifejezésre, az idővel együtt bontakozik és tart valamerre. A tartamot tudatosan felfogjuk, és a jövőtől várunk valamit, vagyis az idő kiváltja a reményt. A jövő titokzatos ígéret még akkor is, 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 törő *tartamot* és a benne levő eseményeket, *az idő tartalmát.*

1. *A görög nyelvnek két szava van az idő kettős jegyére, s ezt az újszövetségi szentírás is átveszi. A kronosz 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 érzetét. A kairosz 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. Jézus erről a kairosz-ról mondja, hogy betelt (Mk 1,15). Nem azt állítja, hogy megállt vagy véget ért, hanem azt, hogy teljes lett. A kronosz, a tartam megy tovább, mintha semmi sem történt volna, de a kairosz-nak, a történésnek a folyamában olyan esemény állt be, aminél nagyobb és jelentősebb nem következhet. Mégpedig azért, mert elérkezett 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 kiköszön, megdicsőüljön Istennél, a lét teljességénél. Ha egyszer Isten, a lét teljessége belép az időbe, akkor egészen kitölti, vagyis a mindenkori jelenbe belehozza az idő célját és végső állapotát. 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 hívó számára nyilvánvaló. A hit szerint az idő a teremtéssel kezdődött és végső állapota az lesz, hogy Isten dicsősége tapasztalhatóan betölt mindent (1Kor 15,28). A két végpont között pereg az üdvtörténet, aminek legbensőbb jegye az, hogy velünk van az Isten (Immanuel). Krisztusban ez a gondolat történeti való-*

ság lett, tehát az üdvtörténet csúcspontra jutott. Feltámadása azután már a végső állapotot is belevetítette a jelenbe, ezért a jövőtől már csak azt várjuk, ami rejtett módon itt van.

2. *Istennek ezt a rejtett, dinamikus jelenlétét nevezzük kegyelmi rendnek.* A jelenlét és a rejtettség alakítja ki a sajátos újszövetségi szemléletet: a „már igen” és a „még nem” titokzatos valóságát. A régi szövetséget a prófétaság, a jövőbe nézés, a jövőből való táplálkozás jellemezte. 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 ki, hogy *mivé kell válnunk*. Nem pedig azt, hogy egyáltalán mit várhatunk. A világ jövőjét meghatározza az a bejelentés, hogy „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28), az egyes ember jövőjét pedig ez a döntés: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képét öltse magukra” (Róm 8,29).

3. *Az üdvtörténetnek 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 nyújthat, csak azt a teljességet adhatja, ami Krisztusban megjelent. A teljességet úgy kell érteni, hogy a kegyelmi állapotban, a megigazulásban már benne van minden, ami az örökkévalóságban ránk vár: „Isten kegyelme maga az örök élet” (Róm 6,23). A hittel és a keresetséggel beöltözzünk Krisztusba, s vele együtt a megváltás misztériumába. Ezért ír az apostol ilyen hangnemben: „Az irgalomban gazdag Isten azaz 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 új dimenziót kapott: mélységében visszanyúl a történeti Jézusig, magasságban pedig átnyúl az örökkévalóságba. Számunkra az idő nem a végtelen ürességbe 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.

4. *Az emberi tudat történetiségben alakul és érik.* Ezt tudják mindazok, akik az ember személyiségevel behatóan foglalkoznak. Egyre jobban felismerjük magunkat mint személyt, mint a közösség tagját, mint felelős és szabadakaratú tényezőt, és keresük létünk értelmét. Pascal, Schelling, Kirkegaard, Dilthey és Heidegger ilyen értelemben beszéltek az időről. Létünk időbeli lét: múlandó, törekeny, de tele van kérdéssel és feladattal. 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 a 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 folyama 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 erőlelkűség, az Isten előtti meghódolás és a bűnbánat szelleme mindig ennek a felsőbbrendű világnak a kicsillanása volt. Az egész történelem azonban mégis a természet vajúadásának 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 szeretet vonalán a gyűlöletől a teljes önfeláldozásig minden árnyalatot mutathat. Ez a történelmi idő az igazi keret ahhoz, hogy minden egyénben kialakulhasson a személyes állásfoglalás. Mindenkinél fel kell ismerni benne Isten látogatásának napjait (Lk 19,44).

A KEGYELEM FOGALMI RÉSZLETEZÉSE

Formai szempontból a kegyelmet úgy határozhatjuk meg, hogy az Isten ingyenes ajándéka az üdvösség rendjében. Az ajándékot azonban nem szabad csupán tárgyi értelemben venni. A kegyelem elsősorban Istennek személyes közeledése, s mivel ez ingyenes, azért lehet ajándéknak venni. Közeledése azonban bennünk is kivált valamilyen természetfölötti hatást, amely minket alakít és emel fel új kapcsolatba Istennel, s a teológiában leggyakrabban ezt a belénk öntött szellemi hatást, kvalitást mondjuk kegyelemnek. *Tartalmilag a kegyelem Isten élethatása bennünk,* az ő belső életének a teremtetten hasonlósága, azért az lényegében mindig ugyanaz. De hatásában lehet különböző, és ebből a szempontból beszélünk többfajta kegyelemről. A skolasztikus teológia a következő megkülönböztetéseket hagyta ránk.

A nem teremtetten kegyelem maga Isten, ahogy hozzánk jön és barátságába fogad. A szentírás beszél arról, hogy az Atya és a Fiú lakást vesznek bennünk (Jn 14,13). és hogy a Szentlélek is bennünk lakik és Isten templomává tesz (1Kor 6,19). Az ő jelenlétének hatása bennünk a *teremtetten kegyelem*, amely képessé tesz arra, hogy Isten közelségét felfogjuk és szeretetét viszonzzuk.

Ez a teremtetten kegyelem lehet *Isten kegyelme*, amely az őszülöket fel-emelte Isten gyermekeinek a méltóságára. Vagy lehet *Krisztus kegyelme*, amely a megváltásból fakad, s amely most a bukott embert nemcsak fel-emeli, hanem gyógyítja is természetének elesettségét. Egyes teológusok ezt a megkülönböztetést azonban kétségbevonják azon az alapon, hogy az Atya már a teremtetten Krisztusra való tekintettel határozta el, ő volt az ősmintája mind a teremtettennek, mind a kegyelmi tökéletesítésnek, azért az első ember kegyelmét is lehet Krisztus kegyelmének mondani. Az

azonban nem kétséges, hogy a bűnbeesés után minden kegyelem Krisztus keresztdozatából fakad.

Beszélhetünk továbbá *külső kegyelemről*, mint pl. Krisztus vonzó példája, tanítása, hitre indító csodája, és *belső kegyelemről*, amely belső képességeinket hatja át és úgy munkálja bennünk az üdvös tetteket.

A belső kegyelem célozhatja *saját megszentelésünket* (gratia gratum faciens) vagy alkalmassá tehet a közösség szolgálatára, mint *karizmatikus adomány* (gr. gratis data).

Megszentelő kegyelemnek nevezzük azt a természetfölötti adományt, amelyet a megigazult ember kap, s amely őt Isten gyermekévé teszi. Ez maradandó sajátság, habitus, amely képesít a hitre, reményre és szeretetre, s amely egyúttal az örök élet kezdete bennünk. Mint maradandó állapot egész személyiségünket megszenteli, s csak a halálos bűn által vesztethető el. Vele szemben *segítő kegyelemnek* (gratia actualis) nevezzük azt az átmeneti segítséget, amelyet a megtéréshez, a hit kialakulásához vagy az üdvös cselekedetekhez kapunk. Benne van a megvilágítás és az ösztönzés, hogy meglássuk teendőinket és azt meg is valósítsuk. Ilyen segítő kegyelmet a bűnös ember is kaphat megtéréséhez, sőt a megtérést csak Isten kezdeményezheti az ilyen kegyelmekkel. A tettekhez mérve a segítő kegyelem lehet megelőző, kísérő és együttműködő. „Isten maga ébreszti bennetek a szándékot, s hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően” (Fil 2,13).

A hagyományos teológia beszél még a *hatékony* és az *elégséges* kegyelemről. Az előbbin azt érti, amelynek hatása alatt az üdvös tett vagy tettek létrejönnek, az utóbbin pedig azt, amely önmagában elegendő ugyan a tettekhez, de azok nem valósulnak meg. A megkülönböztetés alapja az, hogy pl. az 1Tim 2,5 szerint Isten mindenkit üdvözíteni akar, és meg is adja hozzá a segítséget, de feltehető, hogy nem mindenki használja fel a kegyelmet és így nem üdvözülni. Ezekben a kegyelem csupán elégséges, és nem hatékony. Itt felmerül a kérdés, hogy mi teszi a kegyelmet hatékonná, és miért marad csak elégséges? A tomisták erre úgy válaszoltak, hogy magában a kegyelemben van a különbség. A hatékony kegyelem olyan, hogy biztosan vezeti a szabadakaratot a megfelelő tettek elvégzésére, az elégséges kegyelemben nincs benne ez a győzelmes lendítő erő, bár önmagában az is elegendő és a szeretet jele. A kegyelem ingyenes adomány, Isten nem tartozik vele senkinek, azért osztogathatja azt tetszésének megfelelően. A molinisták válasza viszont az volt, hogy a kegyelem akkor válik hatékonná, ha az ember felhasználja, s akkor marad elégséges, ha nem használja fel. Csak hozzá kell venni, hogy a felhasználás is a kegyelemből fakad; nem az ember önálló döntéséből. Ezek a megoldások azonban csak próbálkozások. A kegyelem hatása mélyebb misztérium, mint hogy mi azt fogalmainkkal kimeríthetnénk.

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, a halált, és a szenvedést is közvetítette. A megváltás a földi egybertartozás ellenpólusa: *a Krisztussal fennálló szolidaritás a kegyelemnek, a bűnbocsátnak és az örök életnek a forrása*. Az ember olyan mértékben-részesedik a megváltásban, amilyen mértékben azonosul a Megváltóval, Krisztussal. A természetfölötti rendben ő a feje az emberiségnek, ő az út az Atyához, ő közvetíti az örök életet. Egyetemes szerepét az is mutatja, hogy amikor a vele való egységről beszél, mindig a közösséget emlegeti. A következő lépésekben bemutatjuk, hogy az egész kegyelmi rend hogyan épül őrá.

1. Az ősi apostoli katekézist *a szinoptikusok* (Máté, Márk, Lukács) őrizték meg számunkra. Itt a nyelvezet még egyszerű. Hiányzanak a teológiai kifejezések, s többnyire ószövetségi fogalmakat használnak. A Krisztussal való kapcsolatot ilyen adatok jelzik: a tökéletesség iskolája az ő követése (Mk 1,17), az apostolok az evangélium hirdetésével tegyék az embereket az ő tanítványaivá (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 követelménnyel állt elő, amely kétségtelenül meghökkentette hallgatóit: érte el kell hagyni mindent, s őt több szeretettel, odaadással kell körülvenni, mint azokat, akikkel a vér és a földi érdek fűz össze. Nem meghitt kis csoport lebeg a szeme előtt, hanem azok a milliók, akik majd küldöttei szavára hinni fognak benne. Ezekért imádkozik, hogy legyenek egyek az Atyában és őbenne (Jn 17,21). A benne hívőket nemcsak a tanítás és a parancsok elfogadása kapcsolja egybe, hanem az ő személye: ahol ketten-hárman összegyűlnek az ő nevében, velük van (Mt 18,20). Ez a közösség nem az ószövetségi intézmény közvetlen folytatása. Krisztus saját egyházára gondol, amelynek Péter személyében sziklaalapot vet (Mt 16,18).

2. János evangéliuma már *a Krisztussal való kapcsolat belső tartalmát* is megvilágítja. Krisztus körül az üdvösség rendjében fennálló közösség alakul ki. Ő az út, az igazság és az élet (Jn 14,6), övének 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, azaz megosztja életét: „Ha parancsaimat megtartjátok, megmaradtok szeretetemben, mint ahogy én is megtartom Atyám parancsait és megmaradok szeretetében” (15,10). A Krisztussal való kapcsolatot legjobban megvilágítja a szőlőtő és a vesszők hasonlata (15,1—5). Csak a tőle való függésben, kegyelmének erejével végezhetünk olyan tetteket, amelyek magukon hordják az örök élet jegyét. Azt is megtudjuk, hogy a belőle kiáradó és övéit eltöltő élet annak az életnek vetülete, ami az Atyából a Fiúba áramlik (6,57).

3. *Pál apostol tanításában a megváltás ajándéka az, hogy a feltámadt Krisztus élete a mienk lesz mint kegyelem 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 bennük. Vele együtt áldozattá válunk a kereszten, hiszen ő úgy halt meg, mint fő, aki mindnyájunkat képviselt (Gal 2,19). A keresztség szimbolikusan, de valóságban megjeleníti bennünk a sírba szállást és a feltámadást (Róm 6,4). Elvben a megigazultak már a mennyei dicsőségnek is részesei (Ef 2,5). Ezért az üdvrend alapvető tétele az, hogy „ha vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk” (Róm 8,17). Pál apostol a leveleiben 164 esetben használja a „Krisztus Jézusban” vagy „Krisztusban” kifejezést. Krisztus bennünk van, mi pedig őbenne. Aki hisz és megkeresztelkedik, úgy ölti magára, mint egy új légkört, azért lehet állítani róla, 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 minket” (Ef 2,9). A kettőség végigvonul az apostol tanításán: a kegyelem által Krisztus bennünk van, de ugyanakkor keresztény élet által ki kell őt alakítani magunkban (Gal 4,19). Meglett emberré kell válnunk, elérve a krisztusi teljességet (Ef 4,13). Ő annyira normája magatartásunknak, hogy találó kifejezéssel egyenesen „magunkra ölthetjük” (Róm 13,14). Amikor azonban arról van szó, hogy magunkra öltjük Krisztust vagy ő kialakul bennünk, tulajdonképpen két mozzanatra kell figyelnünk. A keresztény élet tettei által egyre több lesz bennünk a természetfölötti hatás, amit hagyományos kifejezéssel a kegyelem növekedésének mondhatunk. Isten egyre jobban bevonja természetünket szeretetébe és természetfölötti élethatásába, s mindezt Krisztus emberségén keresztül teszi. Ebből következik a második mozzanat, hogy ösztönös, ellentmondásos természetünk egyre jobban engedelmeskedik a szeretettől irányított döntésnek.

4. *Az apostol tanításában a dinamikus egyesülés kiterjed a szenvedésre is.* Valóban hiányos volna a megváltás gondolata, ha nem lennének meggyőződve, hogy a szenvedés nem elveszett idő és energia életünkben, hanem része lehet a tökéletesedésnek. Az apostol a fáradalmak és bánalmak nyomaira gondolva azt állítja magáról, hogy Krisztus jegyeit viseli testén (Gal 6,17), s a fogságban eltűrt szenvedésekkel pedig kiegészíti testében Krisztus szenvedését (Kol 1,24). Az élet tehát új dimenziót kap. Emberi problémáink a megváltó Krisztus problémái lesznek, illetőleg az ő misztériumai a mienkké válnak, hiszen testének tagjai vagyunk: „Amint bőven van részünk Krisztus szenvedésében, úgy bőven van részünk a vigasztalásában is” (2Kor 1,5). A fő hatása azonban minden viszonylatban érvényesül testének tagjaiban. A hatás azonban nem biológiai, nem is egyszerűen lélektani, hanem kegyelmi, amit csak a hitben fogunk fel. Biztos, hogy mint természetfölötti ajándék megelőzi a szabadakaratú döntést, de

a továbbiakban szükséges a tudatos elfogadás és együttműködés. Az üdvösség rendjében nem válunk mechanikus alkotórészzé.

5. *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, akik a testet alkotják, a maguk módján folytatják a fő megváltói küldetését. A test elevenségét a Szentlélek kiáradása 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, amellyel 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 azt a közösséget, amelynek alapköve Jézus Krisztus (Ef 2,21).

6. *Az egyház hivatalos nyilatkozatai is hirdetik, hogy az üdvösség egyetlen útja Krisztus.* A tridenti zsinat a megigazulás kérdéseivel kapcsolatban ilyen kifejezéseket használ: Az ember a Krisztusban való újjászületés által igazul meg, s ott a megigazulás kegyelmét Krisztus 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, s 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 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, s 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 a vágykeresztség. Ha pedig valaki elveszítette, bűnbánattal, illetve a bűnbánat szentségével szerezheti vissza. A misztikus test természetének értelmezésénél még utalunk arra, amit a Mediator Dei enciklika (1947) hangsúlyoz, hogy a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolatot nem lehet a testi hatások mintájára elképzelni. Krisztus jelen van testének tagjaiban, de nem sokszorozódik, s az általa kifejtett hatás természetfölötti és dinamikus. A Mystici corporis enciklika (1943) már kellő magyarázatot adott erről. Az egyesülés a Szentlélek által megy végbe, akit a fő kiáraszt egyházára, s működését is rajta keresztül fejti ki. A szentírás szóhasználat az, 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.

7. A II. vatikáni zsinat az egyházat sokkal inkább természetfölötti oldalról nézte, mint a korábbi megnyilatkozások, azért ott a Krisztussal fennálló kapcsolat központi kérdéssé vált: „A fő gyarapítja az ízekkel és ízmokkal összekapcsolt egész testet isteni növekedésében (Kol 2,19). Testében, vagyis az egyházában állandóan ő osztja szét a szolgálat adományait: ezekkel szolgáljuk egymás üdvösségét az ő erejében, hogy igazságban éljünk és szeretetben teljesen egybenőjünk vele, fejünkkel (Ef 4,11—16). Hogy pedig szünet nélkül megújuljunk benne, Lelkéből adott nekünk. Egy és ugyanaz a Lélek lakik a főben és a tagokban. Úgy élteni, összetartja és mozgatja az egész testet, hogy tevékenységét az atyák ahhoz a szerephez hasonlították, amelyet az emberi lélek tölt be a testben” (Egyházról szóló határozat 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 tartjuk a sok testvér közül, azért teljességét kiárasztja az egyházra. Mivel Fiában szeret bennünket, azért nekünk adja Fiának Lelkét, hogy az ő segítségével Istent atyának szólítsuk” (Egyház a mai világban 22).

Az ember természetfölötti felemelése tehát Isten közeledésének az eredménye. Közel jött hozzánk Jézus Krisztuban, aki testvéreivé fogadott és kiárasztotta ránk a természetfölötti élet forrását, a Szentlelket. Amit ez a személyes jelenlét létrehoz bennünk, azt nevezzük kegyelmi állapotnak. „A kegyelem tehát elsősorban nem valami erőt vagy segítséget jelent. Nem szabad úgy gondolkodnunk róla, mint elvont és személytelen dologról. A kegyelem az az eleven közösség, amely bennünket Krisztus szolgálatának, művének és dicsőségének részesévé tesz, s ami által már most bekapcsolódunk életébe, szeretetébe, áldozatába és imádságába.” (P. Eméry, *Le Christ notre récompense*, 1962,91).

A KEGYELMI REND ANTROPOLÓGIAI VONÁSAI

Ha Isten megváltást akart adni, gyógyítani akarta elesett természetünket és életünket célhoz akarta vezetni, akkor a kegyelmi rendet hozzá kellett szabni az emberi élethez. *Ennek bizonyosságát találjuk az Ige megtestesülésében.* Maga az Isten emberként jött hozzánk, s az élet minden terhét magára vette. Nem tért ki a problémák elől, hanem bemutatta, hogy van olyan szellemi világosság és lelki erő, amely a nyomasztó életkörülmények között is visszautasítja a bűnt és a célhoz jutás reményével néz a jövőbe.

Ma sokan szóváteszik, hogy a technikára beállított életmód és a közösségi hatás túltengése károsan befolyásolja a személyiség alakulását, mert nem enged időt a befelé nézésre, s a szellem szárnyalásának sem enged elegendő teret. Túl sok bennünk az átfutó tétel. Több benyomást kapunk, mint amennyit képesek vagyunk feldolgozni, és sok olyan munkát végzünk, amihez alig fűződik személyes érdek, s legfőlőbb 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 azzal, hogy megvilágítja létének értelmét, és földi feladatait személyes élménnyé teszi, amennyiben úgy értékeli azt, mint Isten akaratának teljesítését. Emberi viszonylatban is külön képességre van szükségünk, hogy kinyíljunk az én-te párbeszédre. Egyedek élhetnek egymás mellett szomszédságban, munkahelyen, sőt a családban is igazi személyes találkozás nélkül. 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 szeretetnek az 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, akkor előbb-utóbb megreked a partikularizmusban. *Szellemiségét és előkelőségét csak úgy őrizhetjük meg, ha megtaláljuk kiegyenlítődsét a mi-kapcsolatban.* A családott, a bizalmatlan ember félrehúzódik vagy távol marad. A szolidaritás vállalása csak önlegyőzés árán sikerül. Minél szélesebb körben akarjuk az együttérzést és a jóindulatot kimutatni, annál magasabbrendű és egyetemesebb elvekre van szükségünk. Az egyetemes felebaráti szeretet előfeltétele a teremtés és a megváltás hittétele. Elméleti humanizmus születhet pusztá felismerésből is, de a gyakorlati megvalósításhoz serkentő erőre van szükségünk. Hasonló nehézségek előtt állunk az istenség elismerése terén. Aki bármilyen formában feltételez egy világfeletti abszolút létezőt, az a világ bajait és saját csalódásait kapcsolatba hozza vele. Ezért az istenség iránti magatartás éppen olyan széles skálát mutat, mint az emberek iránti viselkedés: a gyűlöletről a szeretetig minden árnyalatot tükrözhet. Ezért nem közömbös, hogy milyen pozitív segítséget kaptunk a megváltásban azzal a természetfölötti erővel, amit kegyelemnek nevezünk. A következő szempontok igazítanak el bennünket:

1. *Krisztus a természetfölötti rend jele*, de hatékony jel, amely meg is valósítja, amit jelképez. Egész emberi alakjával az Istent, az Atyát jelképezi és élénk is vetíti. Élő alakja továbbá 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 életszerű hatást fejti ki a kegyelem is a lélekben. Arra segít, hogy kiépüljön bennünk az én-te kapcsolat Istennel és embertársainkkal, s hogy ezt a közösséget ne veszélyeztessék természetünk irracionális tényezői. Világosságot gyújt bennünk, hogy Istent elismerjük felfoghatatlan misztériumnak, akinek útjai fölötté állanak véges elgondolásainknak, de ugyanakkor elismerhetjük őt atyánknak, aki „kenyeret kérő gyermekének nem ad követ.” A kegyelem embertársi viszonylatban is Krisztus magatartását oltja belénk: mint egy Atyának a gyermekei el kell viselnünk egymást és hordoznunk kell egymás terhét.

2. Látni kell azt is, hogy *Krisztus a halálban vált véglegesen 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. Így Krisztusból mint jelképből kiindulva azt kell mondanunk, hogy vallási életünket jellemzi a jövőre irányulás, az élet terheinek viselése és az Isten rejtett jelenlétéből merített öröm.

3. *A jövő várásával megvalljuk, hogy a halálon túl örök hazát remélünk,* és Istent tartjuk abszolút jövőnek. Csak az ő végtelen gazdagsága adhat megnyugvást az igazságot és szeretetet kereső embernek. A jövőre való irányulással nem nézünk el a jelen feladatok fölött, hiszen a jövőben azt kapjuk vissza megdicsőült formában, amit kerestünk és megvalósítottunk. Aki nem kereste Istent, nem szomjazta az igazságot, nem szerette embertársait, az nem kaphatja meg ezeket az értékeket az abszolút jövőben sem. Az élet folyama a teljesedés, a krisztusi nagykorúság megvalósulása.

Az élet terhének viseléséről is keresztény szempontból beszélünk, nem valamilyen tragikus hősiesség emlegetésével. Van olyan filozófia, amely szerint nagyobb bátorság kell az élet alakításához akkor, ha nem reménykedem a túlvilágban, mint ha a túlvilági illúzióval lelkesítem magam. A keresztény hit nem elméleti lehetőségekről vitatkozik, hanem 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 naggyá levésnek, az érésnek a feltételét. Az apostol is a „fáradalmak kipihenéséről” beszél az örök jutalommal kapcsolatban (Jel 14,13).

Isten rejtett jelenlétéből erőt meríthetünk a gondviselés titkának elfogadására. A hívő 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 is az Immanuel-gondolat, Isten jelenléte az ember világában. Mi pedig már Krisztushoz mint hatékony jelképhez fordulunk: ami őbenne végbement, az valósul bennünk is. Az oltáriszentséggel kapcsolatban például ilyen ígéretet tesz: „Amint én az Atya által élek, úgy aki engem eszik, általam él” (Jn 6,57). Ő megélte az Atya jelenlétét nehéz órákban is. Szenvedése idején így nyilatkozik: „Nem maradok egyedül, az Atya velem van” (Jn 16,36). A tőle kapott kegyelemnek az a hatása is megvan, hogy egzisztenciális tartalommal teszi bennünk kijelentését: „Veletem vagyok mindennap a világ végéig” (Mt 28,20). A természetfölötti rend lényege tehát az Istennel fennálló személyes kapcsolat. Az ember csak itt találhat végleges támaszt és csak ez az én-te kapcsolat adhatja meg a teljességet.

A KEGYELEM ISTEN IRGALMÁNAK A FOLYOMÁNYA

A jelen üdvrendről beszélünk, amelyben Isten az elesett, bűnös embert karolta fel és hívta meg saját életközösségére. Isten nem pártatlan szemlélője és bírója tetteinknek, hanem teremtményeinek atyja, aki „úgy sze-

rette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16). A kegyelem az ő ingyenes adománya. Közeledése azért is előfeltétele a vele való kapcsolatoknak, mert a teremtmény magától nem hatolhat be az ő transzcendens világába. Az emberben legföljebb annyiban találunk transzcendens vonást, hogy túltekint önmagán, kívülről vár feleletet végső kérdéseire, de a felfoghatatlan misztériumot nem közelítheti meg. Az *üdvösség történetében Isten sokszorosán tanúsítja irgalmát.*

1. *Az Ószövetség idején* Isten előzetes érdem nélkül választ ki egy népet, hogy a messiási hit és remény hordozója legyen. Ő kezdeményezi a szövetséget is. A nép iránti magatartása annak a mintája, ahogyan az egyes embert és az egész emberiséget kezelni akarja. A párbeszédet is ő indítja el, s az embernek képességet ad a válaszra. Tetteinek indító oka önmaga, nem az ember. Önmagáért irgalmas, saját nevének dicsőségére kezdeményezi a jót, nem pedig azért, mert hiányzik neki valami (Iz 43,22—25). A MTörv 7—10 fejezet minduntalan visszatér a gondolathoz, hogy Isten a népet nem nagy tettei vagy erkölcsi kiválósága miatt hívta meg, hanem azért, mert szerette az atyákat és utánuk ivadékaikat is. A zsoltáros 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).

2. *Az Újszövetség* bemutatja, hogyan viselkedik az Atya Jézus Krisztusban a bűnösök iránt. Keresni jött, ami elveszett (Lk 15,1—7). Ösztönzi a méltatlanokat, a visszahúzódotkat is, hogy jöjjenek a lakomára, lépjenek be Isten országába (Lk 14,15—24). Üzenetét nemcsak külső igehirdetéssel juttatja el az emberhez, hanem belső kegyelmi megvilágítással is. Jézus említi, hogy az Atya feltárja titkait a kicsinyek és tudatlanok előtt is (Mt 11,25; 16,17). Az apostolok meg vannak győződve, hogy szavuknak azok hisznek, akiket Isten meghívott és az örök életre rendelt (ApCsel 13,14).

3. *Pál apostol* a megtérést és megigazulást a halálból való életre keltéshez hasonlítja. Az ember a bűnben lelkileg halottnak számít, a test és a világ szokásai szerint él, s bizonyos mértékig rabja vágyainak és ösztöneinek. Állapota főleg azért súlyos, mert „születésénél fogva a harag gyermeke”. Itt az apostol minden bizonnyal az áteredő bűnre gondol, amely megfoszt attól a kegyelmi élettől, amelyet Isten az összülőkben az egész emberiségnek adott. Ebből az állapotból felsőbb segítség nélkül senki sem emelkedett 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 erőtlenekek voltunk, Krisztus alkalmas időben meghalt a bűnösökért. Pedig az igazért is alig hal meg valaki. Legföljebb a jó emberért vállaljuk a halált. Isten azonban azzal tesz tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, amikor 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 nem előzi meg semmi érdem, mint ahogy a teremtetést sem előzte meg. „Az ő alkotása vagyunk: Krisztusban jótettekre teremtet bennünket; ezeket Isten előre elrendelte, hogy bennük éljünk” (Ef 2,10). Az alkotás és a teremtetés (a görögben: poíema, ktízo) egyaránt a hatékony isteni tettet jelöli. A jótettek előre rendelése azt mutatja, hogy azok együtt járnak a kegyelmi hivatással és kötelezők. Meg is valósíthatjuk őket, mert Krisztusban megkapjuk rá az erőt.

4. *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 a halál szolgálatában áll, s így Isten világosságához viszonyítva sötétben él. Az igazságot azért nem birtokolja, mert a „hazugság atyjának,” az ördögnek befolyása kiterjed rá. (Jn 8,44). A szabadulást csak az hozhatja, aki nem ebből a világból való, hanem „felülről jön” (Jn 8,23). A szőlőtő és a vesszők hasonlatából ugyanazt a következtetést vonhatjuk le (Jn 15,1—10). Jézus határozottan állítja, hogy nélküle semmit sem tehetünk, ami örök célunkhoz közelebb vinne. Máskor az *Atyának* tulajdonítja a kezdeményezést: Csak az jöhet hozzá, 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 megvilágításáról” beszél (Jn 1,9). Isten tehát úgy ajánlja fel 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.

5. *A tapasztalat* azonban a megváltás ellenére mégis inkább az elesettség, a félhomály, sőt *a bűn képét tárja elénk*. Ezért ha fel akarjuk ismerni a kegyelem jelenlétét a világban, megfelelő szempontokra van szükségünk. Elsősorban arra, hogy a végső kifejelet a túlvilágon jelentkezik. A földi történés mindig a jó és a rossz küzdelmének színtere marad. A természetfölötti rend a hit tárgya, nem a közvetlen tapasztalásé. Hatékonyságát 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 lelkierő. A kegyelem hatékonyságáról beszélhetünk abból a szempontból, hogy a földi életben valósítja Isten országát, és abból a szempontból, hogy 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.

6. *A szentírás ilyen utalásokban tárja elénk a hatékonyságot*: Az Ószövetség beszél arról, hogy Isten elfordítja arcát a bűntől, sőt eltörli, tisztára mossa az embert (Zsolt 5,11), nem számítja be, befödi a bűnt és nem emlékezik rá (Zsolt 32,2; 85,3), úgy mossa le, hogy kifehériti a lelket (Iz

1,18). A megbocsátás kizárólag Isten joga, s ő úgy gyakorolja, mint jóindulatának jelét. Az Újszövetségben a bűnök bocsánata Isten irgalmának legfeltűnőbb bizonyítéka. Krisztus azért jött, hogy tanúskodjék az Atya jóakarataról. Ő maga gyakorolta a megbocsátást és egyházát is felruházta ezzel a hatalommal. Pál apostol a bűnök bocsánatát a *megigazulás* fogalmával tisztázza. Ószövetségi szóhasználatban a megigazulás bírói kijelentés volt, az ártatlanságot ismerték el vele. Az apostol ellenben Isten kegyelmi adományát érti rajta, ami magát a bűnös állapotot változtatja meg. Isten valóban igazzá teszi az embert és nem hagy benne semmit, ami ítélet alá esne (Róm 8,1). A belső változásra legjobban rámutat az 1Kor 6,9—11. Felsorol olyan bűnöket, amelyek kizárnak Isten országából, s utána ez következik: „Néhányan bizony ilyenek voltak, de megtisztultatok, szentek lettetek, megigazultatok Urunk, Krisztus nevében, Istenünk Lelke által”. Tehát nem azt mondja, hogy Isten nem büntet bűneinkért, vagy hogy majd a túlvilágon jutalmaz, hanem azt, hogy már most megszentel. Irgalmának hatása bennünk mutatkozik meg, azért mondhatja az apostol, 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 magunkra öltjük halálát és feltámadását, vele együtt Istennek élünk (Róm 6,4). Az élet pedig a messiási idők adománya (Róm 5,21; 1Pt 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).

7. Az egyház a tridenti zsinaton fejtette ki tanítását az isteni irgalom hatékonyságáról. A vitatott kérdéseknek megfelelően csak azt tisztázta, hogy 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—1526). A ható ok maga Isten, de Krisztus által és Krisztus miatt adja a kegyelmet, aki a megigazulás érdemszerző oka (DS 1333).

8. 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 jelen-

léte ezeket nem zárja ki. Ilyen értelemben katolikus értelemben is beszélhetünk arról, hogy az ember szent és gyarló, igaz és bűnös egyszerre.

9. *A szentírás elszórt utalásaiból tehát kialakul előttünk Isten irgalmának realizálása a történelemben.* Öröktől fogva elhatározta az ember fel-emelését, gyermekké fogadását a Fiú megtestesülése által. Mivel az ember bűnös volt, a Fiú áldozatával hajtotta végre a megváltást. A kezdeményezés tehát az övé volt. Az egyes ember megigazulásánál és üdvözítésénél is hasonló a helyzet. Isten közeledik, ő ajánlja fel a bűnök bocsánatát. Az ember megszentelődése valóságos, mert Isten eltörli a bűnt, és a feltámadt Krisztus életének hordozójává tesz bennünket. Isten irgalmának kiáradásában tehát Krisztus dicsőül meg. Ő úgy jött, mint próféta, mint tanító. Szava nem maradhatott visszhang nélkül, ezért az Atya sokakat vonz a hithez. Krisztus egyúttal főpapként is jött, aki áldozatával elégtételt nyújtott a bűnökért. Mint főpap is akkor dicsőül meg, ha sokan közelednek hozzá bűnbánattal. Végül ha királyi szerepére gondolunk, kegyelme akkor hatékony, ha sokan változtatják életté evangéliumát, főleg a szeretet gyakorlásával.

Igazában a teremtés céljára is az irgalom oldaláról kell visszatekintelnünk. Ha Isten öröktől fogva elhatározta, hogy irgalmát gyakorolja, akkor őt nem érheti meglepetés és csalódás. A bűnt megengedte, mert szabadakarátú embert teremtett, és számolt azzal, hogy ösztönösségében, rövidlátásában az örök értékeket felcseréli múló örömökkal. A kegyelem kiárasztása nem azt jelenti, hogy Isten még meg akar menteni valamit ebből a vesztébe rohanó világból, hanem azt, amit az apostol így fejez ki: „Isten türelmes, elnéző és irgalma bűnbánatra 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, természetfölötti adományt. A végső és egyetlen célunk Isten teljességének a bírása a színelátásban, s ennek az állapotnak elővételezését kapjuk a megigazulásban. Mivel a végső cél felülmúlja természetünk igényét és erőit, azért tisztán természetes képességünkkel 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 az örök cél felé. Azt viszont állítjuk, hogy az egyetemes megváltás következtében a kegyelmi erők ott is működnek, ahol az emberek nem jutottak el a kinyilatkoztatáson alapuló hithez, de megvan bennük az őszinte vágy az igazság keresésére és a helyes életre.

Röviden kitérünk azokra a nézetekre, amelyek a történelem folyamán kifejezésre juttatták az embernek a végső céllal fennálló viszonyát.

1. *A pelagiánizmus* abban tért el a katolikus tanítástól, hogy tulajdonképpen elmosta a különbséget a természetes és a természetfölötti rend kö-

zött. Hirdetői Pelagius és két tanítványa: Coelestius és Julianus voltak az 5. század elején. Tanításukat inkább csak ellenfeleik írásaiból és az egyházi állásfoglalásból ismerjük. Úgy látszik, hogy maga Pelagius a hit-beli kérdéshez alig nyúlt hozzá, őt az ember erkölcsi magatartása érdekelte. Az elméleti tanítás két tanítványától származik. A vita elsősorban az afrikai keresztényeket mozgatta meg, mert Coelestius Karthágóban telepedett le, de itt talált legnagyobb ellenfelére is, Szent Ágostonra. A pelagiánus tanítás az ember méltóságát és felelősségét azzal kívánta meg-alapozni, hogy a szabadakarat teljes függetlenségét és erejét hirdette. Az emberben nincs semmi elesettség, amely a rossz felé húzná, és ahhoz sincs külön segítségre szüksége, hogy a jót válassza. Jutalmát és büntetését aszerint érdemi ki, ahogyan természetes képességeit felhasználja. A kegyelem legfőbb könnyíti a jó választását. Ádám azzal ártott utódainak, hogy bűnével rossz példát adott, Krisztus megváltásának pedig 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. Egyesek még tovább mentek és hirdették, hogy az ember saját erejéből képes üdvözülni, természetes tetteivel érdemi ki az örök életet, s ebben benne volt a természetfölötti rend tagadása, és a kegyelem ingyenességének az elvetése. Így lett a pelagiánizmus 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.

2. *A szemipelagiánizmus* az előbbi nézet enyhébb változata, amely Szent Ágoston tanításának félremagyarázásából keletkezett, s a nevet is csak az újkorban adták neki. A szemipelagiánizmus Isten egyetemes üdvözítő akaratát és az embernek az üdvösség iránt való felelősségét azzal okolja meg, hogy az üdvösségre való kiválasztás egyedül az emberi akarat állás-foglalásától függ, nem pedig Isten örök tervétől. Az értelmük használata előtt keresztség nélkül meghalt gyermekek üdvössége is attól függ, hogy életben maradásuk 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 visszaautasították volna. Ahhoz, hogy valaki mindvégig megmaradjon a jóban, nincs szükség kegyelmi segítségre, elég az akarat szilárdsága. A megigazulás terén is az első lépést az embernek kell megtenni. Megvan a képessége, hogy felébressze magában a hit szándékát, s ha ezt megtette, a további segítséget ennek jutalmaként nyeri el.

Ezekkel az állításokkal szemben *a katolikus álláspontot az orleáni zsinat tisztázta 529-ben* (DS 370—400). Eszerint a kegyelem teljesen ingyenes és természetfölötti adomány, s annak mértéke és szétosztása elsősorban Isten örök elhatározásától függ, nem az ember szabad állásfoglalásától. 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. A hit kezdetéhez is segítő kegyelemre van

szükségünk, azaz csak ilyen segítséggel mondhatjuk, hogy készek vagyunk meghallani Isten szavát, ha eljut hozzánk. A zsinatnak ezen határozataiban 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. A felemelés Isten szeretetének következménye, aki meghívott bennünket saját életének közöségére. Ebből a szempontból a kegyelem nem bot és müláb, aminek segítségével végigsántikáljuk az életet, hanem Isten gyermekeinek méltósága és az annak megfelelő képességek kialakítása.

3. A 16. századi reformátorok a másik végét felé hajoltak és leértékelték a természetet. Míg a pelagiánizmus az ember természetes erőit túlértékelt az üdvösség vonalán, addig a reformátorok teológiája az áteredő bűn rombolását, illetőleg természetünk sebzettségét olyan végzetesnek tartotta, hogy abból a földön nem is lehet kigyógyulni. Isten legföljebb azzal mutatja meg szeretetét választottai iránt, hogy nem tudja be nekik a bűnt, de teljes megszentelődést csak odaát érhetnek el. Az áteredő bűn következtében az emberiség kárhozatra méltó tömeg lett. Isten egyformán megmutatja hatalmát és irgalmát azzal, hogy egyeseket Krisztus érdemei miatt üdvözít, másokat kárhozatra szán. Ezt a merev beállítást enyhíti ugyan a hit közbejötté. Az embernek nem kell bizonytalanságban élni sorsa felől, hanem hinnie kell, hogy Krisztus érdemei órá is vonatkoznak, s ez a hit megigazulttá teszi, vagyis Isten nem számítja be bűneit. 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 erről világosan beszél, de fenntartották azt, hogy a megigazulás mögött megmarad a régi elesettség is: az ember egyszerre bűnös és igaz. Üdvösségét csak Isten irgalmának köszönheti, tetteinek nincs érdemszerző ereje. Már azért sem, mert az ilyen érdem kisebbítené Krisztus megváltói érdemeit. A katolikus tanítás elkerüli ezt a szembeállítást, mert az ember érdemszerzését a szőlőtő és a vessző összefüggéséből magyarázza. Üdvösségre szóló érdemet csak a kegyelem állapotában szerezhetünk, vagyis amennyiben Krisztus életét hordozzuk magunkban, mint testének tagjai. A tagokban a fő dicsőül meg, és érdemszerző tetteinkhez is tőle kapjuk az erőt.

4. A *janzenisták* (Michael de Bay 1589 és Cornelius Jansen 1585) is úgy vélekedtek, hogy az ember a kegyelemmel szemben csak passzív viselkedést tanúsíthat. A szellemi áramlat történeti háttere az, hogy a reneszánsz kor túlságosan kiemelte az ember méltóságát és értelmének erejét. A janzenisták ezzel szemben az ember erkölcsi tehetetlenségére mutattak rá. Saját erejéből a természet rendjében sem tehet jót, kegyelem nélkül nincs igazi emberi élet, mert az áteredő bűn megfosztott az akarat szabadságától. Az ember ösztönös vágyainak szolgája lett: tettei érzéki vágyból, új ismeret vágyából és feltűnési vágyból születnek. Szabadságnak csak a külső kényszertől való mentességet mondhatjuk. Jócselekedet csak akkor jön létre, ha értelmünk Istenre irányul, őt önmagáért szeretjük, és nem

azért, mert az örök életben boldoggá tesz. Ez a szándék feltételezi a hitet. A hitetlen és a nemhívó, legalábbis szándékának fogyatékosága miatt, minden tétével vétkezik. A kegyelem viszont minden esetben hatékony, az akarat nem utasíthatja vissza. Megadja az égi hangoltságot (delectatio coelestis), amellyel kiragadjuk magunkat az ösztönök kötöttségéből.

Az egyház ezzel szemben is hangoztatta az akarat alapvető szabadságát, a természet lényegi jóságát és azt a képességet, hogy kegyelem nélkül is gyakorolhatja a természetes erényeket (DS 1903—1907). Sőt az akarat szabad olyan értelemben is, hogy ellenállhat a kegyelemnek. Az egyház tanításának antropológiai jelentőségét abban találjuk meg, hogy az embert valóban Isten partnerének mutatja az üdvösség történetében. Az áteredő bűn romboló és a kegyelem gyógyító hatása nem másítja meg magát a természetet. Az ember autonom személy, és a kegyelem méginkább azzá teszi.

A KEGYELEM SZÜKSÉGESSÉGE ÉS SZÉTOSZTÁSA

A kegyelem szükségességéről azért beszélünk, mert természetünkhöz viszonyítva természetfölötti célt kell elérnünk. Láttuk, hogy Isten saját irgalmasságából kiindulva fordul az ember felé és fogadja gyermekévé, nem pedig azért, mert előzetes tetteivel lekötölte magát. Isten szabadon rendelkezik saját javaival és szabadon osztogatja azokat. Krisztus a szőlőmunkásokról szóló példabeszédben arra hivatkozik, hogy egész napi bért kapnak azok is, akik csak egy órát dolgoztak. Egyenlővé teszi őket olyanokkal, aki az egész nap terhét hordozták. Megokolásul azt hozza fel, hogy sajátjával azt teheti, amit akar, és amit tesz, azt jóságból teszi (Mt 20,15—16). De milyen terjedelemben osztogatja javait? Hogyan realizálódik irgalma az egész emberiséghez viszonyítva, és hogyan válaszol 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 hitre*, és mi a helyzet azoknál, akik bűnös élettel egyszer vagy többször már visszautasították a kapott kegyelmet?

1. Tehát *hogyan vezeti Isten az üdvösség felé azokat, akik nem ismerik a kinyilatkoztatást és nincs pozitív hitük*? A mai teológiai szemlélet eléggé kiszélesítette a régebbi felfogást, amely az üdvösséget a kifejezett hithez kötötte. A hit kezdeti fokának tekintették a Zsid 11,6 követelményét: „Hit nélkül nem lehet senki kedves Isten előtt; aki ugyanis öhozzá járul, annak hinnie kell, hogy ő van és megjutalmazza azt, aki őt keresi.” Ma a kérdés megoldásánál a gyakorlati felismerés vezeti a teológusokat, hogy az emberiség nagy része eddig is kívül állt az evangélium hirdetésének körén. Ahol viszont nem ajánlják fel az Istenről szóló tanítást, ott nem beszélhetünk a kifejezett hit megfogalmazásáról. Másrészt senki sem merné állítani, hogy az emberiség eme nagyobbik része meg volna fosztva az üdvösség lehetőségétől, hiszen az 1Tim 2,5 világosan hirdeti Isten egyete-

mes üdvözítő akaratát, amely abban áll, hogy a szükséges eszközöket is megadja az üdvösséghez.

A II. vatikáni zsinaton erős alapot kapott az a szemlélet, amely az üdvösség lehetőségét nem köti a kifejezett hithez, hiszen a szükséges kegyelmet azok is megkapják, akikhez nem jut el a hit. A nyilatkozatok arra hívatkoznak, 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, mert 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 mai 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 az Isten kifejezett ismeretére, de — valószínűleg nem az isteni kegyelem segítsége 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 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 ismerjék el bírójukat. A Bölcs 11,24 szerint Isten nekik is haladékot ad a bűnbánatra. Az Újszövetség szerint 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 kárhoztató 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 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 rendszeres jelenség lenne az üdvrendben. 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 a jóakaratú embereket az üdvösségre olyan módon, amelyet csak ő ismer. A teológiában és az egyházi életben a középkor óta vallják azt a megnyug-

tató igazságot, hogy Isten nem tagadja meg a kegyelmet attól, aki megteszi, ami erejéből kitelik.

2. *Meddig kap a bűnös ember kegyelmet a megtérésre?* Az isteni irgalom hatósugarát nemcsak szélességében kell vizsgálnunk, hanem mélységében is. A végtelen irgalom számunkra azt jelenti, hogy Istennek semmiféle külső megnyilatkoztatása nem múlja felül. Kétségtelen az is, hogy Isten egyúttal végtelen igazságos, de a kettő benne egységet alkot. Ezért kereshetjük, hogy hogyan viselkedik azokkal szemben, akik bűneikkel visszautasítják a meghívást. 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, az nem nyer bocsánatot sem ezen, sem a másvilágon (Mt 13,31; Mk 3,29; Lk 12,10). Szentlélek elleni bűnnek nevezte azt az elbizakodottságot, amellyel a farizeusok visszautasították az ő tanításában, csodáiban, jótéteményeiben megnyilvánuló isteni szeretetet. Ebben a viselkedésben benne volt a kevélység és a megátalkodottság, ezért fel sem merült bennük, hogy nekik is meg kellene térni. Az igazi ok tehát a bűnbánat hiánya volt. A szentírás különben visszahangzik a bűnbánatra szóló felhívástól, s ez nemcsak annak jele, hogy Isten kész a megbocsátásra, hanem annak is, hogy belsőleg kezdeményezi kegyelmével a bánatot. 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 azt, hogy megtérjen bűnös útjáról és éljen (33,11). Az evangéliumok Jézust úgy mutatják be, mint akinek egész viselkedésében az Atya irgalma tükröződik. Magát a betegek orvosának mondja, és olyan pástornak, aki keresi az elveszett bárányt. Sőt megátalkodott ellenfeleivel 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 irgalmából közvetlenül levont állítást. Hiszen az üdvösség, Isten színélátása abszolút természetfölötti állapot, aminek megadására Isten nincs kötelezve. Az áteredő bűn után még kevésbé. A személyes bűnökben pedig mindig benne van irgalmának visszautasítása, ezért nem köteles a kiengeisztelődést újra meg újra kezdeményezni. Azt sem állíthatjuk, hogy a világot az ember boldogságáért teremtette, s ezért a célért mindent latba vet. A világ elsősorban az ő dicsőségét hirdeti, tehát alkalmas arra, hogy megnyilvánuljon benne hatalma, igazságossága és irgalma. Ha mégis valljuk, hogy irgalma különösképpen irányul a gyarló emberre, azt csak a kinyilatkoztatás feltűnő jelei alapján tehetjük (Flick—Alszegehy, *Anthropologia theologica*, Róma, II, 346 kk).

3. *Az irgalmasság hangoztatásánál ilyen motívumokra támaszkodhatunk:* A megtestesülés titka igazolja, hogy Isten az emberi nemet *egy családnak*, összetartozó egységnek tekinti. A Megváltó beleszületett ebbe a családba, és minden tagjával rokonságba került, ezért szentsége az egész emberi

nemre hatással van. Így az egyes ember üdve nem lehet közömbös számá-
ra. 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 tanúskodik, hogy a szeretet
a baráti együttérzés legmagasabb foka volt, s Krisztust a kegyelem szét-
osztásában is ugyanaz az együttérzés vezeti. Továbbá a jelen üdvrendben
az ember sorsa csak üdvösség vagy kárhozat lehet. A kárhozatot csak az
kerüli el, aki üdvözü. Az életre tehát ránehezedik a legkomolyabb fele-
lősség. Viszont végzetből, szerencsétlenségből senki sem kárhozhat el, ha-
nem csak személyes bűnök miatt. Csak akkor érezzük igaznak az ítéletet,
ha mindenkinek megvolt az alkalmja arra, hogy felelősségét a végső cél
előtt is kimutassa. Itt nem elegendő az általános hívás és az általános esz-
közök megteremtése, hanem arra kell lehetőséget adni, hogy az ember a
maga egyéni helyzetében döntsön, ezt pedig csak a kegyelem felhasználá-
sával vagy visszautasításával teheti meg.

A legfeltűnőbb, az az érvelés, amelyet *Isten irgalmának utánzásából* me-
rítünk. Az evangélium kötelez bennünket a megbocsátásra, sőt arra, hogy
ne fáradjunk bele a megbocsátásba (Mt 18,22), mert ezzel utánozzuk a
mennyei Atya magatartását (Mt 5,48). Bizonyára azért rendelkezett így,
mert maga is így tesz velünk. Ő maga sem fáradt bele a megbocsátásba, és
újra meg újra kitarja előttünk az üdvösség kapuját. Ez felel meg változé-
kony és esékeny természetünknek is. Amíg élünk, állhatatlanságunk miatt
sem a jó, sem a rossz irányban nem kötjük le magunkat véglegesen. A
változás lehetősége mindig fennáll. Végül megjegyezzük, hogy az üdvös-
ség ilyen konkrét lehetőségét feltételezzük *a Krisztus előtti emberek szá-
mára is*. Isten elővételezte a megváltás kegyelmét, és ez elég volt az egyé-
ni üdvösségre akkor is, ha nem is volt meg az egyház, a kegyelem intéz-
ményes közvetítője.

A MEGIGAZULÁS

A megigazulás értelmezése évszázadokon át egyik fő vitatott kérdése volt a katolikus és a protestáns teológiának. Már a tridenti zsinat is kiadósan foglalkozott vele, hiszen Luther alapvető tételei is erre vonatkoztak. A vita különösen azért volt heves és állandó, mert filozófiailag körülhatárolt fogalmakat állítottak egymással szembe, s ezek kevés lehetőséget nyújtot-
tak 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 közele-
dik, tehát az élet és a személyes hatás egész keresztszertésével kell szá-
molnunk. A megigazulást értékelhetjük az ember egyedi állapotában is, és akkor úgy tekintjük, mint átmenetet a szolgai állapotból az istengyer-
mektségbe, vagyis mint a bűnös igazi megszentelődését. De igazában Isten országának valósulásáról és terjedéséről van szó, amely Krisztusban meg-
jelent. A megigazulás által az ember tagja lesz a főnek, Krisztusnak, és ve-
le együtt, a tőle való függésben hordozza az Isten országát. Az a hivatá-

sa, hogy életével, tetteivel tanúságot tegyen róla. A megigazulás folyamatát a következőképpen részletezhetjük:

1. *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. Itt gyermekké „fogadásról” van szó, nem valamilyen velünk született jog kiharcolásáról. A gyermekek keresztelésének hagyományos alkalmazása azt mutatja, hogy ez a megigazulás végbemehet egyéni hozzájárulás nélkül is, de csak azoknál, 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 azok képviselik számukra, akik az egyházat is képviselik: a szülők, keresztszülők, környezet. A felnőttektől azonban Isten tudatos megtérést követel. A megtérés 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 megy végbe. 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.

2. *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. Az indíttatás, az ösztönzés és az első megvilágosítás Istentől jön, sőt az egész folyamat a kegyelem hatása alatt áll, 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? Már többször idéztük a szentírás kifejezéseit, amelyek a bűnös ember lelki állapotát a halálhoz hasonlítják, amiből Isten elevenít meg bennünket. Az apostol így figyelmeztet: „Kegyelemből részesültetek 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 elfogadja a kegyelmet? A tridenti 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, legfőljebb Isten Krisztus érdemei miatt nem tudja be neki. Ha pedig nincs belső változás, akkor az együttműködés sem szükséges. Egyetlen emberi tettet mégis szükségesnek tartottak: a hitet, hiszen Pál apostol eleget ismétli, hogy az ember a hitből igazul meg. Úgy látszik azonban, hogy ez a hit inkább csak bizalmas ráhagyatkozás akart lenni Isten irgalmára. Kétségtelen, hogy a hitben ez az alapvető vonás, de a kinyilatkoztatás más irányú utalásait is figyelembe kell venni.

3. *A katolikus tanítás megkülönbözteti a segítő és a megszentelő kegyelmet.* A segítő kegyelmet Isten a tettekhez adja. Benne van a megvilágosítás és az ösztönzés, amelynek hatása alatt az ember kezd Isten felé fordulni és alkalmassá válik a megszentelő kegyelem befogadására. A megigazulást bevezető előkészületről azért kell beszélnünk, mert a szentírásban mindenütt találkozunk hitre, bűnbánatra való felhívással és buzdítással. Az előkészület magába foglalja a megbocsátás reményét, a javulásnak, az élet megváltoztatásának a szándékát. De ezek már a hit világosságánál 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 Krisztusba vetett hitet, ami nem más, mint Krisztus elfogadása. Elismerjük, hogy ő az Úr (1Kor 12,3), és hogy az ő követése az üdvösség útja. Az apostol külön nem elemzi a hitet, de biztos, hogy elismeri benne az értelmi elemet, azaz a kinyilatkoztatott tanítás elfogadását, és az akarat elemet, az ígéretekre való ráhagyatkozást. Erre utal a Zsid 11,6 is: hinni kell, hogy Isten van és megjutalmazza, azt, aki keresi őt. A szentírás azonban a hit mellett még hol az Úr félelmét emlegeti úgy, mint a bölcsesség kezdetét (Sir 1,17), hol pedig a szeretetet teszi meg a bűnök eltörölőjének (1Pt 4,8). Tehát a megtérés és megigazulás mindenképpen összetett, az emberi lélektannak megfelelő folyamat.

4. *Az egyházi tanítás így részletezi a megigazulást.* Nem elég hozzá a természetes erőfeszítés, sem a mózesi törvény (DS 1521). Az ember szabadon elfogadhatja vagy visszautasíthatja a kegyelmet. Az elfogadás tehát aktív magatartás, de az ember nem magától teszi, hanem a kegyelem hatására (DS 1525). A természetes erkölcsi tettek lehetnek értékesek önmagukban, de nem érdemszerzők a megszentelődésre. A tridenti zsinat határozata leírja a megigazulás egymásutáni mozzanatait, ezzel azonban nem a kegyelmi rend tapasztalhatóságát akarja hirdetni, hanem az általános emberi magatartást, illetőleg a lelki folyamatokat veszi alapul. Az első aktus *a hit*: az ember szabadon elfogadja, amit Isten kinyilatkoztatott és megígért. Főleg azt, hogy Jézus Krisztus megváltói kegyelmével magához akar emelni bennünket. Azután az ember *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. Ez a szeretet a *bűntől való elfordulásra készíti*, de benne van a *keresztség elfogadásának a szándéka* és az új életre való elhatározás is (DS 1526). Itt azonban még egy fontos megjegyzést kell tennünk. Bár az előkészítő tettek a segítő kegyelem hatására mennek végbe, mégsem okai a megigazulásnak, hanem csak az embert teszik alkalmassá a megszentelő kegyelem befogadására. A zsinat ezzel az utalással 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 adni a kijelentésnek.

5. *A megigazulás mint belső változás nem esik tapasztalatunk alá.* Misztérium jellege abban áll, hogy létrehozza az Istennel fennálló gyermeki és baráti kapcsolatot. De a megigazulás semmiképpen sem lehet „saját magunk felmentő ítéletének kifejezése, hanem Isten irgalmas ítéletének hitben és reményben megélt elfogadása” (K. Rahner, in: Sacramentum mundi, IV,43). A fogadott gyermek kiváltságát annyiban birtokoljuk, amennyiben Isten létrehozza köztünk és maga közt a természetfölötti kapcsolatot, illetőleg amennyiben belső életét kitarja felénk. De ez a jelen életben csak rejtett módon van jelen, azért egyúttal mindig a remény tárgya is marad. Soha nem rendelkezünk vele úgy, mint saját tulajdonunkkal. Legföljebb annyit tapasztalunk meg belőle, hogy képesek vagyunk hitben, reményben, szeretetben Isten felé fordulni. Továbbá a kegyelmi állapotunkat csak annyiban biztosíthatjuk, hogy minduntalan Isten irgalmához menekülünk. Hiszen állhatatlanságunkból következik, hogy ki vagyunk téve kísértésnek és bűnnek. Tehát a megigazulás állandósításában és megtartásában is szükség van szabadakaratú együttműködésre. Ez azonban már könnyebb, mert a kegyelem állapotában végzett tettek érdemszerzők, és ilyen értelemben a további kegyelemnek okai lehetnek.

6. *Egyáltalán megigazultnak tarthatja-e magát az ember Isten előtt?* Jézus a farizeusokban éppen azt kifogásolta, hogy magukat elbizakodottan 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. Ez pedig nem volt igazi vallásosság. Pál apostol Krisztus követőjének tudta magát, de ő is így nyilatkozott: „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 félelemben*. A tridenti zsinat hangoztatta, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet biztos kiválasztottsága felől, de ezzel csak azok véleményét utasította vissza, akik ezt tanították: hinne kell, hogy kiválasztott vagyok az üdvösségre, s akkor Isten oda is sorol engem. Ellenben sem a szentírás, sem az egyházi teológia nem utasítja el azt a megnyugvást, azt az emberi bizonyosságot, amelyet a reményből és a szeretetből merítünk. Megteszem, amit Isten kíván tőlem, tehát rábízhatom magam irgalmára és szeretetére. Az apostol erről a reményről mondja, hogy nem csal meg bennünket (Róm 5,5).

ELŐKÉSZÜLET A MEGIGAZULÁSRA

A megigazulás, a kegyelmi állapot 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, hogy mi magunk térünk hozzá, vagyis ő benne van szabad elhatározásunkban. Így csak ő működhet együtt akaratunkkal, mert ő egészen transzcendens

és mégis 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, amelynek alapján 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.

1. Az a véleményünk, hogy az előkészület *a dolog természetéből kifolyólag szükséges.* Isten ugyanis az embert szabadakaratú lénynek teremtette, és meghívta, hogy az üdvrendben cselekvő partnere 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 fordul örök célja felé, s ez az értékelésben és a szeretetben valósul meg. Az ember szabadon csak akkor indul el a végső cél irányába, ha azt felismerte a maga számára a legnagyobb értéknek. Isten egyik tettevel nem rontja le a másikat. Ha az embernek szabadságot adott, akkor azt az üdvrendben is tiszteletben tartja. A szeretet alapkövetelménye a szabadság és a kölcsönösség. Nem lehet arra hivatkozni, hogy az áteredő bűn következtében természetünk megromlott, azért sem szabadságra, sem a szeretet igazi viszonzására nem vagyunk képesek. A kinyilatkoztatás a szabad állásfoglalást, a szeretet tudatos viszonzását követeli, tehát feltételezi, hogy természetünk sebezhetősége 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 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 való kapcsolatot. A kegyelmi jelenlét már teljesülése annak a váagnak és keresésnek, amit az ébredező hit és bűnbánat kivált. 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.

2. *Isten szabadon osztogatja kegyelmeit* és a közlés formáját fenntartja magának. A szél ott fúj, ahol akar (Jn 3,8). Átalakíthatja az embert viharos élmény alakjában, mint Pál apostolt, de engedheti éveken át vívódni is, 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 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 az adományok osztogatásában. A hitnek, a keresésnek, a kételkedésnek és a közömbösségnek ebben a változatosságában érlelődik az egyéni magatartás. Az ember állandó szellemi küzdelmet folytat magával, környezetével, a felmerülő eszmékkel, s közben alkalma van a kegyelem felhasználására. Mivel az istengyermekség kegyelmi kapcsolat, tehát elsősorban a szeretetre épül, azért Isten megadja az alkalmat és lehetőséget, hogy aki elérkezik a kifejezett hithez, az teljes bizonyossággal adja beleegyezését. Csak akkor mondhatja el magáról, hogy egész személyiségét lekötölte és beállította Isten szolgálatába.

3. Az egyház a mai technikai berendezkedésű 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 követésre 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 így találjuk meg tökéletesedésünket, boldogságunkat. A zsinat követi Pál apostol stílusát, aki a megigazulást úgy is nézi, mint a bűn szolgaságából való kiemelkedést. Az ember akkor jut el igazi személyes szabadságra, amikor kiszabadítja magát a szenvedélyek hálójából, amikor saját célját a jónak követésében határozza meg, és teljes erejéből igyekszik megfelelő eszközök birtokába jutni. Kegyelem nélkül azonban nem sikerül a vállalkozása, mert a bűn megsebezte természetét (Egyház a mai világban 17). Az Újszövetség a bűn szolgaságával szemben Isten gyermekeinek szabadságát úgy jellemzi, mint a megváltás ajándékát. Az ajándékot úgy kapjuk, 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 lássuk, hanem az életnek mint az örök cél felé vezető útnak a vállalását.

A SZABADAKARAT ÉS AZ ÖRÖK ÉRTÉKEK

1. *Akaratnak azt a képességet nevezzük, amely a jót, az értéket ragadja meg.* Értelmünk a megismerhetőre, az igazra irányul, s amit az értelem jónak tüntet fel, ahhoz az akarat ragaszkodik, azt bírni akarja. Az akarat szabadságán azt értjük, hogy választhat különféle értékek között. A szabadság alapja a szellemi lélek. Az állat biológiai szükségszerűséggel követi az érzékszervektől kapott ismeretet, s képtelen arra, hogy magasabb szempontokat belevigyen a választásba. Az ember ellenben közvetlen testi igé-

nyeivel szemben követhet szellemi célokat, s egyéni érdekeit feláldozhatja a köz javáért. Meg is tudja ítélni azokat a helyzeteket, amelyek ilyen áldozatot követelnek. Megéli magában a lelkiismeret szavát, amely irányítja az erkölcsi jó és rossz választásában. Ezzel pedig már saját világával szemben megkülönböztet egy felsőbbrendű világot, amely a „kötelesség” fogalmát vetíti eléje. A kötelességnél nem elég a közösségre való hivatkozás, 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 olyan dolgot követel, ami sérti erkölcsi meggyőződésemet.

2. A teológiában az *akarat szabadságát* olyan értelemben is megfogalmazhatjuk, hogy választhat *Isten és a teremtmény, a végtelen és a véges jó között*. Szellemiségénél fogva túlnő az egyes tárgyakon és azok összességén, nyitva áll a lét teljessége, a legnagyobb érték felé, s ezért válogathat a véges javak között. Amit a tapasztalati világból anyagilag vagy szellemileg birtokolunk, az mind nem tölti ki egyéniségünket, és érezzük, hogy még többet is befogadhatunk. A lét teljességét, az abszolút értéket Istennek nevezzük, s állítjuk, hogy az akarat végső fokon feléje tapogatózik, csak nála talál haza. Isten nem olyan értelemben tárgya az akaratnak, mint a véges dolgok. Ő ott van minden választás mögött, mint végső érték és mint a szabadság végső hordozója. Az állat azért nem szabad, mert nincs fogalma a végső értékekről, és nem tudja ahhoz hasonlítani a dolgokat. A szabadságot önmagában nem lehet megtapintani, kimutatni, hiszen az öntudat mélyen rejtőzik, mint a személyiség belső jegye. Egyszerűen megéljük, hogy itt és most választás előtt állunk, átadjuk-e magunkat egy értéknek vagy tartózkodunk tőle. A szabadakarat titka az, hogy szabadsága Istennel szemben is fennáll. Ha Isten csak egy volna a dolgok közül, a szabadság nem volna titok. De ő a lét hordozója, az akaratnak is végső oka, azért a teremtményben a tőle való elfordulás belső elmentmondást jelent. Ezért lehet a bűn a kárhozat, az örök halál forrása.

3. A szabadakarat által megvalósított önrendelkezésbe bele van építve az *üdvösség vagy a kárhozat*, hiszen Isten ott van minden érték mögött, és ő képviseli az erkölcsi rendet. Az ember végső fokon egész életéről dönt és arról ad számot. Mivel azonban ismeretünk mindig csak részleteket fog fel, azért az egyes akaratú döntésekbe nincs beleszorítva az egész életről való döntés. Konkrét helyzetben 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 jegye, azért azt nem lehet csupán egyes tettekre korlátozni. Tetteinkben olyan jók vagy olyan rosszak lehetünk, hogy bennük eldöntjük üdvösségünket vagy kárhozatunkat. De mi magunk válunk méltóvá az üdvösségre vagy a kárhozatra, nem pedig tetteink. Ebből következik, hogy amikor állást foglalunk a tárgyakkal szemben, abban már benne van az erkölcsi rend órához való személyes viszonyunk is. Ezért mondjuk, hogy mellette vagy ellene is 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 ugyanis nem képességeinek és tetteinek összege, vagyis nem csupán „természet”, hanem „személy”, s mint személy dönt magáról. Mindig a személy cselekszik, ezért a szabad akarás sem a képességeinkben lejátszódó folyamat, hanem a személy önrendelkezése. Az ember önmagához mond igent vagy nemet. Amikor a tárgyak között választ, önmagát fejezi ki. Mindez azonban időben szét van szórva, azért az élet egyes fázisaiban önmagunk megértése hiányos marad. Ahogy K. Rahner megjegyzi, a személyes szabadság 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 . . . 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.

4. *Az akarat szabadsága végső fokon arra képesíti az ember, 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, hogy mi az emberben az alapvető aktus, amely összegyűjti egész lényegét és életét, boldogságát és csalódottságát, 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” (K. 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 ad bátorságot, hogy bízzék Istenben. A szeretet nem tart meg magának semmit, azért arra képesít, hogy egészen a jövő felé forduljunk, vagy hogy a jövőnket új irányba tereljünk.*

A szeretet és a szabadság összefüggését az is igazolja, hogy mindkettő csak akkor válik ismertté, ha már megvalósult. Külső tettekben kell megnyilvánulni 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 személyes választás, önrendelkezés, a szeretet viszont önmagunkról való lemondás, odaadás. Sőt a kinyilatkoztatás a teljes szívből és minden erőből való megvalósítást követeli. Ezzel pedig együtt jár a legtökéletesebb önküresítés és Isten akaratának feltétlen elfogadása. Nem marad hely az alkudozás számára: minden tett és döntés a kiszolgáltatottság jele.

A megoldást abban látjuk, hogy Isten a léte teljessége és az abszolút jó, akinél akkor is megtaláljuk az életet, ha érte elveszítjük, és „százannyit” kapunk mindenért, amiről érte lemondtunk. A teljes lemondás a teljes szabadság jele és kifejezése. A szeretet önmagunk szabad átadásában nyilvánul meg. 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, hanem gazdagodva viszsza kapom.

5. Csak ilyen alapon lehet megérteni, hogy *a krisztusi kinyilatkoztatás a szeretetet emlegeti, mint az erkölcsi normák átfogó tiszteletben tartását.* Az embernek testi természete miatt szüksége van arra, hogy szeretete a parancsok sokaságában, illetve azok megtartásában realizálódjék. De a szeretet több, mint a parancsok teljesítése: állandó készség arra, hogy a személyes igénynek megfeleljünk. Isten életünk végéig igényt tart arra, hogy feléje forduljunk, hogy nyitva álljunk előtte. A szeretet azonban nem vész el a világleletti ürességben. Isten végtelen léte ellenére sem személytelen létező, hanem „élő Isten”, s az embernek minden tette lehet felelet az ő felhívására. Amellett ő az iránta való szeretetet 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 énünkben tapasztalható ellenpólusra is szüksége van, akivel én—te kapcsolatot létesít. A földi személy itt az örök személy helyen áll, hiszen az ő képmása 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 legközelebből megtapasztalja Istent. Ennek bizonyítéka a lelkiismeret viselkedése. A segítség, megbocsátás, az önzetlen szolgálat okozza a legtisztább belső örömet. Viszont a bűn rossziaságát is legjobban megérezzük az embertársnak okozott szenvedésben. Az akarat szabadságát sok irracionális tényező befolyásolja. Szellemisségére és függetlenségére legjobban a szeretet tisztaságából és szellemisségéből 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 a tárgyaktól függetlenül szabadnak tudja magát, és állapotára belső bizonyossággal reflektál. Ezért a szabadakarata tulajdonképpen nem is lehet a kísérleti lélektan tárgya, mert az ilyen kísérlet csak a tapasztalás keretei között lejátszódó jelenségek kapcsolatát állapítja meg, nem pedig a cselekvő alany tudattartalmát.

6. *Teremtményi szabadságról beszélünk azért is, mert a célját nem magunk alkotjuk meg, az már előre adva van az abszolút jóban.* Ezért bármit akarunk, mindig saját javunkat keressük vele. A cél megközelítése azonban az adott körülmények 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 tévedés lehetőségének és magunkban hordozzuk az önzés motívumait, azért szabadságunkkal együtt adva van a visszaélés lehetősége is. Mindenki megtapasztalja, hogy az ösztönösség mennyire befolyásolja a szellemi megfontolást és a tiszta látást. *A szabadság megvalósításához tehát szükség van arra a gyógyító, megvilágosító és megerősítő hatásra, amit kegyelemnek nevezünk.* A kegyelem úgy működik, hogy szeretetre képesít.

Isten személyként közeledik, felébreszti a csodálatot, a ragaszkodást, és az ember kezdi az ő abszolút értékéhez mérni a tárgyakat. Az abszolút értékekhez való igazodás sokszor olyan embereknél is megtalálható, akik a kifejezett hithez nem jutottak el és nincs igazi személyes istenfogalmuk sem. De ha mi a hit oldaláról nézzük viselkedésüket, mindig feltételezhetjük a kegyelmi hatást ott, ahol igazi emberi felelősséggel és jóakarattal találkozunk. Isten a természetfölötti rend kiárasztásában is teremtő erejével működik, és a lét síkján előbb ragadja meg az embert, mint a tudat síkján.

ISTEN ABSZOLÚT URALMA ÉS AZ EMBERI SZABADSÁG

Jézus Krisztus a kegyelmi rendről szóló tanítást az Isten országának kerekébe foglalta bele. Ha egyszer a magot elvetették, az kikel, kalászt ver és beérik az aratásra akkor is, ha a magvető nem gondol bele (Mk 4,26—29). Isten háza megtelik vendégekkel akkor is, ha a hivatalosak visszautasítják a meghívást (Mt 22,10). Krisztus azt akarja, hogy akiket az Atya nekiadott, vele együtt legyenek a dicsőségben (Jn 17,24). Isten tehát tudja, hogy mit akar, és tervét következetesen megvalósítja. Ennek ellenére a kegyelmi rend szeretetből folyó ajándék, s annak elfogadásában az ember szabad marad. A titok nem az ajándék elfogadásában vagy visszautasításában van, hanem az elfogadás vagy visszautasítás *módjában*. Isten nem valami tárgyat vagy kiváltságot állít elénk és kínál elfogadásra, hanem ő maga közeledik szellemi módon. Személyes hatása már a cselekvésre irányuló reflexiót megelőzően bennünk van, mint segítő kegyelem, ezért az elfogadás az ő segítségével megy végbe, a visszautasítás pedig a már meglevő ösztönzés semmibevétele. A probléma tehát az, *hogyan maradhat az ember szabad az egész létét átjáró isteni hatás ellenére?* A problémakört csak a részletek kiemelésével lehet megvilágítani.

1. *Arról a hatásról beszélünk, amelyet a teológia segítő kegyelem néven emleget,* s amit Isten azért ad, hogy kiváltsa és célhoz vezesse tetteinket. Mivel a tettek az értelem megismeréséből és az akarat döntéséből fakadnak, a kegyelem mindkettőt átjárja. Hozzá kell még vennünk, hogy az értelem és az 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 felhasználja megvilágosításunkra és figyelmeztetésünkre. A külső segítséget azonban csak átvitt értelemben mondjunk kegyelemnek. Amennyiben a szeretet személyes megszólításra törekszik, Isten pedig ismeri egyéniségünket, azért biztosra vehetjük, hogy a tőle kapott segítség hozzá van szabva lelki alkatunkhoz és helyzetünkhöz.

A kegyelem gyógyító hatása pedig abban jelentkezik, hogy ösztönös szétszórtságunk ellenére kiváltja a lelkiismeret józan ítéletét, az Isten

előtti hódolat gondolatát, és arra készlet, 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 tehát, hogy a kegyelem fizikailag és erkölcsileg segíti képességeinket, hogy magasabb rendű motívumokat keressünk. Istennek megvan a lehetősége arra, hogy akarunk szabadságának megtörése nélkül csatlakozhatatlanul végbevigye bennünk és általunk 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 megkülönböztette a hatékony és az elégséges kegyelmet.

2. *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 állítja, hogy akiket az Atya nekiadott, azokat senki sem ragadhatja ki a kezéből, s ő örök életre vezeti őket (Jn 10,25—29). Pál apostol a kiválasztást Isten örök rendelkezésének tulajdonítja. Isten öröktől fogva ismeri azokat, akik együttműködnek kegyelmével, s gondoskodik is az együttműködésről (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 (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 szabadságát. A tridenti zsinat hittételeként vallja, hogy az akarat a kegyelem hatása alatt is szabad marad, sőt vissza is utasíthatja a kegyelmet (DS 814). Isten föltétlen uralmának és az akarat szabadságának összeegyeztetése az isteni mindenhatóság titka. A teológusok próbálkoznak megoldásokat adni, de a misztériumot nem lehet áttekinteni. Leföljebb odáig vezetnek, hogy a titkot még mélyebbnek lássuk. A *tomisták* úgy gondolják, hogy a hatékony kegyelem fizikailag előre meghatározza az akaratot, de mivel az akarat természete szerint a jóra irányul, ez a meghatározás nem jelent számára féket: a meghatározás a szabadságának megfelelően történik. A *tomisták* tehát erősen kihangsúlyozzák Isten hatalmát, azért az akarat szabadságának fenntartása nem annyira világos. A *molínisták* a másik irányból, az akarat oldaláról indulnak el. A kegyelem nem határozza meg előre az akaratot, hanem együtt működik vele. Isten előre tudja, hogy ki hogyan használja fel a segítséget, azért 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 az akarat és a kegyelem együttműködéséről van szó, hiszen mindkettő csak fogalom, hanem Isten és az ember személyes együttműködéséről, ahol Isten a transzcendens végtelen ok, az ember pedig teremtmény, ezért tökéletesen alá van rendelve Isten uralmának. Amellett, Isten mint teremtő, belülről is áthatja teremtményét, s így benne van az ember legbensőbb szellemi döntésében is. A másik követelmény az, hogy a kegyelmet ebben a viszonylatban sem szabad csupán teremtett fizikai

valóságnak venni, ami közvetlenül befolyásolná szellemi képességünket, 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.

3. Az *elégséges kegyelem* kérdése olyan esetekből adódik, amelyekben az a látszat, hogy Isten szándéka és tette megghiúsul, mert az ember ellenállása folytán az üdvyszerző tett nem jön létre. 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 fáradozását úgy mutatja be, mint kegyelmi ajándékot, amire hittel kellett volna válaszolni. Olyan gondoskodással fordult az emberek felé, mint ahogy a tyúk szárnya alá gyűjti csibéit, de a nép érzéketlen maradt (Mt 23,37). Az apostolok is feltételezik, hogy nem mindenki engedelmeskedik az evangéliumnak, aki hallgatja (Róm 10,16). A csupán elégséges kegyelem problémája jobban kiütközik 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 megghiúsult.

Az egyház mindig vallotta, hogy az *üdvösség lehetősége Isten ajándéka*. Az óráni zsinat tanításában ilyen tételeket találunk: 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 kezdetéből kiindulva Isten felé tartunk (DS 243). Később az egyház elítélte a janzenista felfogást, amely szerint a jelen életben a megigazultak számára néha hiányzik a kegyelem, amelynek segítségével megtarthatnák Isten parancsait. Vagyis az egyház tanítása szerint Isten nem kíván lehetetlent, mert ad elég kegyelmet a kötelesség teljesítésére. Természetesen hozzá kell venni azt, amit már Ágoston meglátott, hogy a törvény akárhányszor figyelmeztetés: arra int, hogy kérjük Istentől a kegyelmet a megtartására.

Azt mindenesetre vallanunk kell, hogy Isten a maga részéről eleget tesz az atyai szeretetnek és megadja az eszközöket az üdvösséghez. Ha ez egyes esetekben mégsem termi meg gyümölcsét, annak mi az oka: az ember ellenállása vagy a kegyelem milyensége? Az *elégséges kegyelem* már eleve olyan, hogy Isten megmutatja jószándékát, de nem lendíti át az akaratot a jó irányba? Vagy benne van minden, de az akarat nem használja fel? 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 kellő világosságot. Legfőljebb arra mutatnak rá, hogy a misztérium Isten végtelenségében és az ember végességében van. A végtelen és a 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 kettő együttműködése. Az emberi gondolkodás hajlandó arra, hogy a végtelen előtt semmibe vegye a végest, vagy pedig hogy ezt a végest az érthetőség kedvéért a végtelen helyére állítsa. A kettő együttműködésében nem szabad rész-okokat megjelölnünk, mintha egy rész Istentől volna, a másik az embertől. Itt minden az embertől van és minden az Istentől. Ilyen jelenséggel a tapasztalati világban nem találkozunk, azért hiányzik róla minden elképzelés.

4. Amikor kijelentéseket teszünk, hogy Isten 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 engedi meg a bűnt, mert az a teremtet világban valami űrt, valami hiányt, jelent, amit aztán egy nagyobb jó tölt ki: végső esetben az ő irgalma vagy igazságossága. Ezért neki megvan rá az oka, hogy hol és miért osztogat elégséges vagy hatékony kegyelmet. Nehezebb a probléma akkor, ha az elégséges kegyelmet a kárhozattal hozzuk kapcsolatba. Az is megkapott minden kegyelmet, aki életét a bűnben való megátalkodottságban fejezte be. Biztos, hogy csak ő felelős kárhozatáért. De ha azt kutatjuk, hogy Isten miért nem irányította életét hatékony kegyellel, az a látszat, mintha bennünk több volna a részvét, mint Istenben. Ilyen viszont nincs. Mi nem szerethetjük úgy embertársainkat, s nem is akarhatunk neki olyan önzetlenül jót, mint Isten, aki valóban atyának mutatja magát. Különben is konkrét esetben soha nem tudjuk, 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 az üdvrendben kinyilvánítani, akkor biztos, hogy kegyelmét is ennek megfelelően osztogatja. A kárhozat azt fenyegeti, aki ebből a végtelen irgalomból kizárja magát. A hatékony és elégséges kegyelem problémáját nem szabad úgy néznünk, hogy van az emberiségnek egy szerencsétlen rétege, amely kapott ugyan útravalót, de végeredményben mégis arra van hivatva, hogy Isten hatalma nyilatkozzék meg rajta. Isten mindenhatóságának és az akarat szabadságának összeegyeztetése lehet teológiai kérdés, hiszen a teológia elméleti megoldásokat is keres. A hit talaján maradva azonban inkább azt hangoztatnunk, hogy *Isten szeretetének* és az ember szabadságának problémája előtt állunk. Ezért marad mindig hely a remény számára.

A KEGYELEM MINT KRISZTUS ÉLETE BENNÜNK

1. A *kegyelmi élet újjászületéssel kezdődik: beköltözünk Krisztus halálába és feltámadásába* (Róm 6,4), s így az ő megdicsőült élete hat át bennünket. Ugyanakkor a földi élet minden viszontagsága, bizonytalansága és nehézsége megmarad. Ismeretünk töredékes, homályos, akaratunk állhatatlan és kapkodó. Ennek megfelelően kegyelmi életünk is törékeny,

ingatag és az átmeneti állapot jegyeit hordozza. A végső tökéletesedés felé mutat, de azt még valószínűsíteni 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 teremteni a természetfölötti rend összhangját. *A megigazulás tehát nem a beérkezés állapota, hanem kiindulás:* az önnevelésnek, az önuralomnak, Krisztus tudatos magunkra öltésének kezdete. „A tagoknak a főhöz, Krisztushoz kell idomulniuk, amíg ő ki nem alakul bennük. Magunkon hordozzuk életének misztériumát, hozzá igazodunk, vele együtt halunk meg és támadunk fel, hogy majd együtt is uralkodjunk 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. vatikáni zs. Egyház 7.) Az apostol egyszerre utal a kegyelmi élet rejtettségére és Krisztussal való kapcsolatára, amikor így ír: „Életek Krisztussal el van rejtve Istenben. Amikor majd Krisztus, a mi életünk megjelenik, vele együtt ti is megjelentek diócesésben” (Kol 3,4).

A kegyelmi élet tehát két pólus között feszül. A keresztség beöltöztet Krisztusba, új teremtménnyé tesz, levetjük a régi embert, és misztikus módon meghalunk a bűnnek (Róm 6,6), mégis szüntelenül meg kell újulnunk, és magunkra kell öltönnünk az új embert (Ef 4,21—25). Ezt a kettőséget egyszerre hordozzuk magunkban, s a kettő együtt jelentkezik. *Az apostol a külső és a belső ember képét emlegeti* (Róm 7,22; Ef 3,16). Az újdonság, a természetfölöttiség már valóság, de rejtett állapotát felszínre kell hozni hittel, reménnyel, szeretettel és az erkölcsi erények gyakorlásával. Ezzel nemcsak tanúsítjuk megigazulásunkat, hanem tökéletesítjük. A régi ember ennek ellenére megmarad és állandóan kísér. A keresztyén élet feladata a belső összhang kialakítása.

2. *Keresnünk kell tehát, hogy hogyan állandósítható ez a kegyelmi állapot,* és hogyan emelhető a legmagasabb tökéletességre, továbbá, hogy mik a belőle folyó követelmények. A választ megadja az apostol: „Az Atya Krisztusban jótettekre teremtett bennünket; ezeket előre elrendelte, hogy bennük éljünk” (Ef 2,10). A megigazult ember tettei érdemszerzők, általuk növekszik bennük a kegyelem, az istengyermeki egyéniség és a túlvilági örökség. Már a zsoltáros (119) arról beszélt, hogy az igaz ember életének tartalma Isten törvényének a megtartása. Ez a kötelesség egyúttal a szövetségnek is folyománya. Ha Istent elfogadták uruknak, védelmezőjüknek, akkor engedelmisséggel tartoznak neki. A törvény megtartása az üdvösség záloga, hiszen Isten a jót jutalmazza, a rosszat bünteti (MTörv 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 értékekkel gazdagít, hanem országának javaival (Mt 5,3), illetőleg személyes együttléttel (Mt 25,32).

Pál apostolnál a megigazulás fő tényezője a hit. Az igaz a hitből él (Róm 1,17), de a hit magába foglalja az Isten előtti meghódolást is, az en-

gedelmességet (Róm 1,5; 6,17). Az üdvösséget nemcsak várni kell, hanem félve és rettegve munkálni (Fil 2,12). Isten ugyan hűséges és irgalmas, de mi állhatatlanok vagyunk, és ez a félelem alapja. A törvény megsértői nem öröklék Isten országát (1Kor 6,9—10; Gal 5,19—21). Mindez nem mond ellent annak, hogy a megigazult ember felszabadult a törvény alól, mint ahogy a házastárs is szabaddá válik a másik fél halála után. Az apostol csak a mózesi törvény ígéjére gondol, amelyről Péter is úgy nyilatkozik, hogy sem atyáik, sem ők nem bírták hordozni (ApCsel 15,10). A Krisztusba vetett hit megszabadít a „halál törvényétől”, de az élet törvénye kötelez. A hit elvezet a szeretethez, s ebből fakad Isten gyermekeinek szabadsága, amely abban áll, hogy a gyermek odaadásával engedelmeskedünk az Atyának és viselkedésünkkel meg akarjuk őt dicsőíteni. Ha az evangélium ugyanezt parancsolja is, mint az ószövetségi törvény, akkor is másként parancsolja: a fogadott gyermektől kéri a szeretet viszonzását. A mózesi törvény személytelen norma volt a krisztusi személyes barátsághoz viszonyítva. Minket az a belső meggyőződés vezet, hogy vele együtt küzdünk és vele együtt dicsőülünk meg. Amikor azonban a törvénnyel szembeállítjuk az evangéliumot, nem szabad megfeledkezni arról, hogy a kegyelem a régi szövetség idején 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 új szövetség törvénye maga Krisztus, minden előírásnak az a tartalma, hogy őt kövessük. A mózesi törvény az egyes eseteket írta körül, Krisztus törvénye a lelket formálja. Kötelességünket azzal a meggyőződéssel kell teljesíteni, hogy mi magunk tökéletesedünk általa. Nem a tettek halmozása a lényeg, hanem magunk alakítása: „Éljetek úgy, mint a világosság fiai. A világosság gyümölcse csupa jószág, igazságosság, egyenesség. Azt keressétek, ami kedves az Úr szemében” (Ef 5,9).

3. *A Krisztussal való egység az érdemszerzés alapja.* Az is buzdít bennünket, hogy a *jótettekre jutalom vár*. Isten mindenkinek megfizet tettei szerint (2Kor 5,10). Ez is az üdvrend emberi színezetéhez tartozik. Teremtényi fogyatékoságunk miatt egész életünkön át töltökeznünk akarunk, s erőnket csak ott vetjük be szívesen, 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 egy pohár vízzel felfrissítette embertársát (Mt 10,42).

Az örök élet azonban az érdemszerzés mellett is ajándék marad, hiszen a jótettekre is a kegyelem képesít. Az apostol a saját érdemeit a kegyelemmel való együttműködésnek tulajdonítja (1Kor 15,10). A természetfölötti jutalom azonban felülmúlja a tettek értékét, különösen ha meggondoljuk, hogy az örök élet lényege Isten teljességének a bírása. Ezért válnunk kell, hogy „a jelen szenvedések össze sem hasonlíthatók azzal a dicsőséggel, amely majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,18). A gyermeki és baráti magatartáshoz hozzá tartozik, hogy tekintetünk az egyéni jutal-

mon túl, a személyes kapcsolatra irányuljon: „Barátaim vagytok, ha megteszitek, amit parancsolok nektek” (Jn 14,15).

A reformáció teológiája elvetette az érdemszerzés lehetőségét azzal a megokolással, hogy ezzel *kisebbitenénk Krisztus megváltói érdemeit*. De ezt a nehézséget maga Krisztus megoldotta, amikor a szőlőtő és szőlővessző hasonlatával megmagyarázta, hogy üdvösségre vezető tetteket csak az ő erejében tehetünk. Viszont neki magának az a dicsősége, ha a rajta levő vesszők gyümölcsökben bővelkednek. Csak a belőle kiáradó isteni életerő képesít bennünket arra, hogy természetfölötti értékű, vagyis érdemszerző tetteket vigyünk véghez. Ebből kiindulva a tridenti zsinat az örök életet ajándéknak mondja, de egyúttal jutalomnak, amit Isten a maga irgalmában megígért jótetteinkért (DS 1545). A megigazult ember jótettei érdemszerzők az örök életre, mivel abból a kegyelemből fakadnak, amit Krisztus állandóan kiírást misztikus testének tagjaira, továbbá mivel ezek a tettek a jelen élet állapotában megegyeznek Isten törvényével és mivel Krisztus maga is jutalmat ígért értük (DS 1546). A jelen élet állapotára való hivatkozás a tettek emberi sajátosságaira 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.

4. *Mi teszi tetteinket érdemszerzővé? Vagyis olyanná, hogy Isten kedvét találja benne a jutalomra érdemesnek tartsa?* Nem a tett fizikai valósága, nem is a beléje fektetett erő, hanem a gyermeki hódolat. Ettől kapja személyes és istentiszteleti jellegét. Kötelességteljesítésünk nem bérszolgáltat. Isten előtt a lelkület számít, nem a külső látszat vagy teljesítmény. Ebből következik, hogy a súlyos bűn állapotában véghezvitt tettek nem szereznek érdemet az örök életre. Hiányzik belőlük a lényeges jegy, a gyermeki hódolat. De ezt is emberi mértékkel kell mérni. Már szó volt arról, hogy valaki kifejezett hit hiányában is lehet jószándékú ember, aki keresi az igazságot, s akit egyesek „anonim kereszténynek” mondanak. Az ilyenek nem juthatnak el a kifejezett gyermeki hódolatra sem, de ha úgy vállalják emberi kötelességüket, mint valódi kötelességet, abban már benne van a meghódolás az „ismeretlen Isten előtt”. A jutalom ígérete mindenkire vonatkozik, aki megteszi, ami tőle telik. A rejtett kegyelem bennük is a Megváltónak, Krisztusnak az ereje.

AZ ÖRÖKBEOFODÁS

1. *Krisztus igehirdetésének központi témája volt Isten egyetemes atyasága.* Ha pedig Isten atya akar lenni számunkra, ebben adva van a mi gyermekké fogadásunk. Valóban, amilyen hangsúllyal emlegeti Krisztus Isten atyaságát, olyan kitartással adja tudtunkra, hogy az ő közvetítése révén mi is ennek az Atyának a gyermekei vagyunk. Valamit megsejtettek ebből az ó szövetség idején is, de a hasonlatokon alig mentek túl. Is-

ten az egész választott nép atyja (Kiv 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 az Isten Fia. Az atyaság, illetve 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 irodalom a nevelés gondolatát ragadja ki az atya—gyermek viszonyából: „Az Úr azt feddi, akit szeret, azt a fiát sújtja, akit kedvel” (Péld 3,12).

Krisztus egyetlen gondolatot sem fejt ki olyan aprólékosan, mint Isten atyaságát. Ezzel kinyilvánítja saját fiúságát is, hiszen azért ismeri az Atyát, mert ő a Fiú, de magyarázatában az is benne van, hogy milyen módon, milyen értelemben érezhetjük mi magunkat Isten gyermekeinek. Az atya és a fiú viszonylagos fogalmak, egyik feltételezi és maga után vonja a másikat. Ha Istenben az atyaság olyan vonás, amit legjobban kinyilvánít, akkor bennünk a fogadott gyermekség is olyan vonás, amit Isten leginkább meg akar valósítani. Az Atya látja titokban végzett imáinkat, jótetteinket és számontarja őket (Mt 6,4). Ismeri minden szükségünket, azért nem kell sok szóval figyelmeztetni, mint ahogy a pogányok imádkoznak (Mt 6,8). Jósága miatt kenyeret kérő gyermekének nem fog követ adni (Mt 7,9). Atyasága főleg a Lélek kiárasztásában nyilvánul meg (Lk 11,13), hiszen a Lélek erősíti bennünk az istengyermeiség tudatát (Róm 8,16). A példabeszédek elének tárják az Atya gondoskodását, erejét, jóindulatát, türelmét, amivel országát felállítja az emberek között. A megtérő bűnöst is visszahelyezi előbbi jogaiba, s úgy örül neki, mint ha a halálból tért volna vissza. Viszont atyai lelkületének megfelelőjét kívánja tőlünk is: főleg irgalmának utánzását (Mt 5,45). Amikor Krisztus az újjászületést jelölte meg az Isten országába való belépés feltételül (Jn 3,5), nem hagyott kétséget aziránt, hogy a gyermekké fogadás nem valamilyen jogi aktus, hanem belső lelki változást hoz létre bennünk.

Szent Pál már megadja a kérdés teológiai megvilágítását. Kitér arra, hogy mit tesz Isten, amikor az embert gyermekévé fogadja, és utal arra is, hogy mi megy végbe magában az emberben. Mint minden kegyelem, ez is ingyenes adomány, amit az Atya Krisztus érdemeire való tekintettel osztogat, s aminek végrehajtását öröktől fogva elhatározta. Az ő örök rendelkezése a megváltás forrása (Gal 1,4). Ezt a gondolatot részletezi az Ef 1,4—6: „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 jóságoosan megajándékozott minket.” Magát az újjászületést a hit és a keresztség adja meg, amelyben Krisztust öltjük magunkra (Gal 3,26). Az örökbefogadás 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, de azt az életben kifele tanúsítani kell, s itt jön segítségünkre a Szentlélek: „Mivel Isten fiai

vagytok, Isten az ő Fiának Lelkét árasztotta szívetekbe” (Gal 4,6), aki majd erőt ad minden jó tetterre és szóra (2Tesz 2,17). Természetesen az Atya ajándéka megköveteli, hogy *elfogadjuk* és kellőképpen válaszoljunk rá. Az apostol nem szűnik meg hangoztatni, hogy a keresztyénység nem a törvény vallása, hanem a lelkiélet. 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 visszatekintsen az Atyára, minden kiváltságát neki tulajdonítsa és igyekezzék életével megdicsőíteni őt.

3. *Az apostol fogadott fiúságunkat következetesen az Atyával hozza kapcsolatba, nem egyszerűen Istennel.* Azt fejezi ki ezzel, 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 Jézust eltölti. Ezt fejezi ki azzal, hogy az Atya örökösének és Krisztus társörökösének mondja a megigazult embert (Róm 8,17). A természetfölötti hivatás mellett el kell homályosulni a régi különbségeknek. A faji, nyelvi, származásbeli és állapotbeli megkülönböztetést feledteti az a tudat, hogy a kegyelmi újjászületés új teremtménnyé tett, s az a döntő, hogy 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 átfurmál, de ezt a képet hitből fakadó keresztyén élettel felszínre kell hoznunk.

4. *János apostol* itt is kiegészíti Pál tanítását. Az istengyermekséghez a hit vezet (Jn 1,12). Általa fogadjuk be Krisztust, azonosítjuk vele magunkat, s az átalakulás olyan, hogy nemcsak neveznek minket Isten gyermekeinek, hanem azok is vagyunk (1Jn 3,1). A teljes kép azonban csak a feltámadásban, illetve 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 bennük marad” (uo. 3,9).

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

6. *A mai vallásos életben* újra előtérbe lépett a fogadott fiúság értékelése, mert legjobban eszünkbe juttatja az Istennel fennálló kapcsolatot. A

II. vatikáni zsinat tanítása is olyan értelemben utal rá, mint az ember legnagyobb méltóságára és tökéletességére (Egyház 3, 32, 40). Ezért néhány szóban *teológiai elemzést* adunk róla. Aquinói Tamás az örökbefogadást úgy határozza meg, hogy valaki jóságában egy idegen személyt javainak örökösevé tesz. Az ember Isten teremtménye, és személyiségénél 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 szolgáló állapotunkból. A felemelés végső célja Isten színelátása, illetőleg az ő életében való részesedés. A földön a kegyelmi állapot ennek valamilyen 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 mozzanata, az ember örökbefogadása pedig kifelé való hatás, s ezért okságilag mind a három személy műve. Jelentése szerint azonban mégis az Atyára irányul. Mai teológiai kifejezéssel élve itt is azt mondhatjuk, hogy a kegyelmi állapotot a három személy mint egy Isten teremti bennünk, de 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.

ISTEN ATYASÁGÁNAK ÁTÉLÉSE

Az elmúlt négy évszázadban a kegyelmet a teológiában inkább úgy írták le, *mint teremtett adományt*, amely az emberi természetet felemeli a természetfölötti rendbe és tökéletesíti. Az újdonság abban áll, hogy az isteni természet részesévé válunk, annak sajátságait hordozzuk, legalábbis analóg módon. A részesedést nem úgy kell elgondolni, mintha Istenből kapnánk valamit, hiszen ő oszthatatlan és minden teremtett valóságot felülmúl. A kegyelem olyan teremtett sajátság és minőség bennünk, amely hasonlósági értelemben belénk vetíti az isteni életet. A kegyelemnek mint belénk öntött valóságnak a hangsúlyozása érthető volt a reformáció idején kezdődött vitákból, hiszen a másik oldalon csupán csak Istenben levő kegynek mondták, nem pedig az embert átalakító ajándéknak.

Ma a vallásos életben jobban érdekel bennünket *az Istennel fennálló kapcsolat*, azért igyekszünk a kegyelmet is erről az oldalról elemezni. A szentírás a megigazult emberről azt állítja, hogy Isten gyermeke és háza népének tagja (Ef 2,19). Ez a kifejezőmód alkalmas arra, hogy a hitnek élményszerű tartalmat adjon. Amikor tehát Isten kitárul az ember felé, akkor az otthonnak, a családnak, a barátságnak a hangulatát árasztja. A hangulat szót, azonban a természetfölötti rendnek megfelelően kell értelmezni. Ha Isten szeretettel fordul az ember felé, ezzel nem érzelmeinkre hat és nem múló hangulatot idéz elő, hanem személyes létünkben emel magához. Arra segít, hogy jelenlétét a hitben felfogjuk és mint szellemi tartalmat megéljük. A szentírás nem ad rendszeres tanítást mi-

benlétéről és hatásairól, de néhány mozzanatot kiemel, s azt akarja, hogy azok valóban tényezői legyenek hitbeli magatartásunknak. Főleg háromról emlékezünk meg: a békéről, a barátságról és a bennünk lakásról.

1. A békét Szent Ágoston a rend nyugalmanak mondja, s ehhez csak azt tehetjük hozzá, hogy a tárgyi rend nyugalma mellett ismerünk olyan békét is, amit kiegyensúlyozott személyek sugároznak szét környezetükben. 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), akkor feltétlenül gondolt a lelkiismeret nyugalma és arra a biztonságerzetre, ami csak a mindenható és jóakaró Atya mellett töltheti el az embert. A béke gondolata már a régi szövetségben is szerepet játszik. A *shalom*, a béke veled köszöntéssé válik. Igaz, náluk ez a szó inkább a dolgok szerencsés kimenetelét jelentette. Ilyen értelemben a nép és Isten között kötött szövetség a „béke szövetsége” (Ez 34,25). Természetesen benne van a védelem gondolata is, hiszen Isten hűséges és hatalmas, megvédi népét, ezért lehet bízni benne. A gonoszoknak viszont nincs békéjük (Iz 48,22). A későbbi bölcsességi irodalom már a túlvilág hangulatát is a békével azonosítja: „Az igazak lelke az Úr kezében van, a halál kínya nem éri őket... és béke az osztályrészük” (Bölcs 3,1—3).

Az Újszövetségben a béke (eiréné) kegyelmi adomány. „Mivel a hit révén megigazultunk, békében élünk Istennel, Urunk, Jézus Krisztus által” (Róm 5,1). A békesség kezdeményezője Isten. A kegyelem kiáradását a kiengesztelődés előzte meg. Krisztus „a következményeivel ellenünk szóló adóslevelet eltörölte, az útból eltávolította és a keresztre szögezte” (Kol 2,14). Az isteni kezdeményezés lélektani hatása az, hogy Isten nem akar vádat emelni ellenünk. Szent Tamás a béke elemzésében visszanyúl Ágostonhoz. Ha a béke a rend nyugalma, az emberben hármas rendet kell figyelembe venni: önmagunk belső rendjét, az Istennel fennálló viszonyt és az emberekhez fűződő kapcsolatot. Magunktól egyiket sem valósítjuk 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. Mind a három irányban rászorulunk a kegyelemre, mert csak az ad erőt, hogy rendetlen hajlamainkat bekényszerítsük a kellő rend szolgálatába.

2. Az Istennel fennálló *barátság* szintén úgy szerepel a szentírásban, mint adomány, mint Isten közeledésének a gyümölcse. De itt szem előtt kell tartanunk, hogy Isten abszolút világfeletti lény, akit a teremtmény a maga erejéből nem érhet el, és akinek nem életszükséglete az emberrel fennálló kapcsolat. Ezért barátság csak úgy jöhet létre, ha Isten leereszkedik és felemeli magához az embert. A ószövetségi hagyomány ilyen értelemben mondta Ábrahámot Isten barátjának (Jak 2,23). Később azt tartották, hogy „a bölcsesség Isten barátai és prófétákká avatta Isten kiválasztottait” (Bölcs 7,27). Jézus Krisztus ezt a gondolatot teljessé tette: „Barátaimnak mondalak titeket, mert mindent tudtul adtam nektek, amit Atyámtól hallottam” (Jn 15,15). Ugyancsak barátainak mondja azokat,

akik kitartanak mellette egészen a vértanúságig (Lk 12,4). A zsidóknál a törvény megtartása volt a barátság alapja, a görögöknél a sztoikusok és az újplatonikusok a bölcseket tüntették ki ezzel a címmel. A kereszténység pedig a szeretetet tette meg a barátság alapjának. Ha Isten Krisztusban emberként jelent meg, akkor szellemisége és transzcendenciája ellenére barátságban is van emberi vonás.

A középkori teológia kifejtette a barátság jellemző vonásait is. A barátság a szeretet legtökéletesebb megnyilatkozása. Két személy kölcsönös jóakarattal, állandó és külső tettekben megnyilvánuló szeretettel fordul egymás felé. Azután a barátság feltételezi az élet valamilyen megosztását, egyre szorosabb kapcsolatra tör, és a kettő valamiképpen egynek érzi magát (S.Th. I—II, q 26 és 65). Természetesen ezek a jegyek elméletiek. A valóságban az emberek között mindig fellépnek zavaró mozzanatok. Isten az önzés és az egyéni előny kizárásával szereti teremtményét. Krisztus példája és tanítása igazolja, hogy kegyelmi segítséggel mi is „kereshetjük mindenekelőtt az Isten országát és az ő igazságát”, kívánhatjuk dicsőségét, hirdethetjük nevének megszentelését. A kölcsönös szeretet tehát nem lehetetlen.

3. A harmadik természetfölötti mozzanatot a szentírás azzal fejezi ki, hogy *Isten bennünk lakik*. A szeretet lényegéhez tartozik egymás jelenlétének keresése és a jelenlétben való megnyugvás. Isten mint teremtmény jelen van, de itt természetfölötti hatásainak jelenlétéről van szó. Az Ószövetség inkább azt hangoztatja, hogy Isten népe között van, és nem szégyenli, hogy Istenüknek hívják (vö. Zsid 11,16). Nyilatkozatait így vezeti be: *Én vagyok atyáid Istene... És vagyok a te Urad*. Az Újszövetségben aztán teljes lett Istennek és népének kapcsolata, mert Jézusban megvalósult az Immanuel-gondolat. Isten visszavonhatatlanul elkötelezte magát, hogy emberrel lesz. Amellett hangsúlyt kap az egyén kiváltsága is. Aki megtartja Krisztus evangéliumát, azt az Atya is szereti, hozzá mennek és lakást vesznek benne (Jn 14,23). A megigazult ember Krisztus testének tagja és a Szentlélek temploma. A szeretet növekedése arra való, hogy az „ember beteljék Isten teljességével” (Ef 3,18).

Az egyházatyák már megkezdték a szentírási utalások kifejtését. A tétel főleg a keletieket érdekelte, mert náluk a megváltás gondolata az embernek az isteni életben való részesedése (theosis) köré csoportosult. A Szentháromság tevékenységét szeretik úgy kifejezni, hogy az Atya a Fiú által cselekszik a Szentlélekben. Az ember felé is a Szentlélekben táruul ki, azért az igazi természetfölötti kapcsolatot a Szentlélek lélekben lakása jelenti. A teológusok azóta is vitatkoznak azon, hogy a keleti atyáknál a kegyelmi kapcsolat a Szentlélek személyi sajátosságából ered vagy a három személy közös hatásából, amit azonban a Szentléleknek kisajátítanak. A mai teológiát is érdekli az a kérdés, hogy Isten hogyan hidalja át az űrt, ami az abszolút misztérium és az ember között van. Galtier (La Saint Esprit en nous, Roma 1947) az isteni tevékenységben látja a természetfölötti kapcsolat alapját. Isten különleges módon ott van jelen, ahol természetfölötti módon tevékenykedik. A megigazult embert arra képesíti, hogy a hitben megismerje őt és szeresse. Viszont a nehézség az, hogy a szeretet nem ki-

ván valóságos jelenlétet. Ezért pl. De la Taille és K. Rahner (Schriften . . . I,347 kk) abból indulnak ki, hogy a kegyelmi jelenlét a mennyei színelátás hasonlatossága és vetülete vagy annak mása, ahogy a Logosz jelen van Krisztus emberségében. A színelátásban Isten közvetlenül jelen van, mégis megmarad a végtelen távolság közte és a teremtmény között. Ezért a lélekben lakást úgy gondolják el, hogy a háromszemélyű egy Isten, bár egyetlen hatással hozza létre azt az állapotot, amelyben az ő belső élete a hitbeli megismerésnek és a szeretetnek a tárgya, de az emberben mégis hármass viszony keletkezik. Vagyis az osztatlan isteni élet úgy válik a megismerés és szeretet tárgyává, ahogy az az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben személyi sajátágaiknak megfelelően megvan. Flick és Alszeghy (Antropologia theologica II,239) még arra hívják fel a figyelmet, hogy itt a természetfölötti élet folyamatáról van szó, azért nem szabad csupán egy mozzanatra figyelni. Az emberi szeretet is magába foglalja az örömet, bizalmat, hálát, szolgálatkészséget, megbecsülést. Istennek a lélekben lakása is jelentheti azt, hogy az ember ráirányul az Atyára mint a mindenség forrására, a Fiúra mint az élet teljességére és a Szentlélekre mint a szellemiség és a szentség kifejezőjére.

AZ ISTENI TERMÉSZETBEN VALÓ RÉSZESEDÉS

A gyermekké fogadást az apostoli tanítás a kegyelmi újjászületésből értelmezi. Ott tehát létre kell jönni valamilyen természetbeni hasonlóságnak, s ezt a 2Pt 1,3—4 így fejezi ki: „Isten ereje az Isten szerinti jámbor élethez mindent megadott nekünk: megismertük azt, aki dicsőségével és erejével meghívott minket. Értékes és nagy ígéretek kaptunk, hogy általuk részeseivé legyünk az isteni természetnek.” Itt tehát olyan felemelésről van szó, amely beviszi az embert az isteni élet légkörébe. Erre az újdonságra és természetfölöttiségre utal a II. vatikáni zsinat is: „Az ember a keresztségben a Fiú képét ölti magára, megkapja a Lélek zsengeit, és ezen a révén képes a szeretet új törvényét teljesíteni” (Egyház a mai világban 22). Az isteni természetben való részesedés tehát együtt jár a Fiú képének kialakulásával. Az ember már a teremtésben Isten képe, s az a kép a személy autonómiájában jut kifejezésre. A természetfölötti hasonlóság lényeges jegyét abban kell keresnünk, hogy a megigazult ember Krisztushoz hasonlóan tükrözi az Atyát. Ezért is emlegette Krisztus a lelkiület kialakításában az Atya tökéletességének utánzását (Mt 6,48).

A régi állapottal szemben tehát itt van valami új, amire a szentírás is hivatkozik, amikor a keresztséget a „megújulás fürdőjének” nevezi (Tit 3,4). Másutt úgy emlegeti az embert, mint akiben „új teremtés” megy végbe (2Kor 5,17). Különbözik már az ószövetségi szövegek is ismerik az „új szívnek és új léleknek” kialakítását (Ez 11,19; Zsolt 51,12). Péter levele szerint az újjászületés „élő reményre szól”, mert a mennyben elpusztíthatatlan, tiszta és soha el nem múló örökség vár ránk (1Pt 1,4).

1. *Hogyan értelmezzük az isteni életben való részesedést?* Főleg az a kérdés, hogy már itt a földön elérhető-e vagy csak az örök életben? Nem

kétséges, hogy Péter az isteni természetben való részesedést besorolja azok közé az ajándékok közé, amelyeket Isten a „jámbor élethez” ad. Továbbá, ha arra gondolunk, hogy Péter másutt is valóságos újjászületésről beszél, akkor bizonyára ezt a részesedést is azonosítja vele. Kijelentését különben először a keleti atyák kezdték értelmezni. A természetfölötti változást a „theosis” szóval jelölték és emberségünknek valamilyen átistenülését értették rajta. De arra vigyáztak, nehogy valaki panteista elgon-dolást vigyen bele. Az ember nem nyúlhat át Isten transzcendens világá-ba. A teremtmény a természetfölötti adomány 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 ma-rad és felfoghatatlan. Mégis, hogyan válhatunk természetének részesévé? Úgy, hogy az isteni hatás átjárja lényünket és hasonlósági értelemben saját dicsőségének hordozójává tesz. Kapunk valamit abból, ahogyan ő ismeri, szereti, birtokolja magát. Ez az adomány a teremtett kegyelem bennünk.

2. *Az egyházatyák még csak általánosságban beszéltek a teremtett kegye-lemről.* Ők Platon filozófiája alapján inkább a kép jelentésével magya-rázták a megigazult embernek Istenhez való hasonlóságát. A kép nemcsak tükrözi az eredetit, hanem valamit hordoz belőle. Amikor Isten szeretet-ben közel jön az emberhez, megleveníti azt a képet, amit a bűn elho-mályosított. Ez a megigazulás és újjászületés. A középkori teológusokat azonban ez a magyarázat már nem elégítette ki, főleg azért nem, mert ők már Arisztotelész filozófiáját vették alapul, s ennek alapján dolgozták ki a teremtett kegyelem teológiáját. A kegyelem természetfölötti valóság, de nem önálló létező, hanem járulék (accidens), amely mint „milyenség”, átjárja az ember természetét és természetfölötti sajátságot kölcsönöz ne-ki. Ma főleg azt hangoztatjuk, hogy a teremtett kegyelmet nem szabad a teremtetlen kegyelemtől, vagyis a magát nekünk adó Istentől elválasztani és ettől az egységtől függetlenül értelmezni. Hiszen nem kapnánk fele-letet arra, hogyan részesíthet egy teremtett valóság az isteni természet-ben, mégha természetfölötti sajátság is az. Csak Isten maga részesíthet természetének sajátságaiban, s éppen azáltal részesít, hogy magához emel. *A felemelés tehát Isten titokzatos jelenlétének a hatása.* A teremtett kegyelem már csak kifejezi felemelésünket, de nem okozza. A kegyelmet a tridenti zsinat a megigazulás formai okának nevezi, vagyis olyan dolog-nak, ami bennünk van és kifejezi megigazult állapotunkat. „A megigazu-lás egyetlen formai oka Isten igazsága (justitia); nem ami által ő maga igaz, hanem ami által bennünket igazzá tesz” (DS 1521).

3. *Az isteni természetben való részesedés kifejtésénél a teológusok ilyen hasonlatokat használnak:* az ember Isten közelében az ő hatásával tölte-kezik, mint ahogy a fény átjárja a kristályt. A hasonlat hozzásegít a te-remtett kegyelem szerepének megértéséhez. Isten hozza létre bennünk, s csak addig van jelen, amíg ő szeretettel fordul felénk. De még tovább kér-dezhetünk: Lehet-e arról szó, hogy valamilyen módon maga a *Szenthá-*

romság is tükröződik a lélekben? Hiszen a szentírás egyesülést és bennlakást emleget. Amikor a tridenti zsinat az előbb idézett határozatot ki-mondta, ezt a kérdést nem érintette. Csak azt szögezte le, hogy a megigazulás több, mint negatívum. Nem azt jelenti csupán, hogy Isten nem tudja be a bűnt, és Krisztus érdemei miatt bennünket is igaznak nyilvánít, hanem valóságosan eltörli a bűnt, és valóságos megszentelést ad. A zsinat ilyen kifejezéseket használ: Isten lemos, megtisztít, amennyiben megjelöl és fölken a megígért Szent által, aki örökségünk záloga (DS 1529). Ebben pedig benne van a legközvetlenebb kapcsolat is.

4. A *mai teológusok* azt tartják, hogy a Szentháromság lélekben lakása nem egyszerűen következménye a teremtettség kegyelem által eszközölt megigazulásnak. Hiszen maga a megigazulás éppen az isteni természetben való részesedés által megy végbe. A többi hatás: a bűnbocsánat és a fogadott fiúság már ebből ered. Vagyis amíg nem részesedünk az isteni természetben, addig nincs megigazulás. De ahhoz, hogy létünk és tevékenységünk szerint részesedjünk az isteni életben, nem elégséges a teremtettség kegyelem, hanem a Szentháromság valódi jelenléte kell hozzá. Csak így hordozhatjuk az eleven személyes hatást. Más részről viszont ennek a hatásnak ki kell fejeződni bennünk, s mivel természetfölötti, azért csak ebbe a létrendbe tartozó sajátság fejezheti ki. A megigazulást tehát nem szabad egyszerűen a megszentelő kegyelemhez kapcsolni, hanem bele kell érteni Istennek mint teremtetlen kegyelemnek a jelenlétét. Itt is azt mondhatjuk, hogy Isten maga aktualizálja természetfeletti létmódunkat, a megszentelő kegyelem pedig formálja.

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

5. A *kegyelem tehát nem a természet rendjében egészíti ki személyiségünket*. Jelenlétével összeegyeztethető a betegség és minden olyan fogatkozás, ami nem bűn. Sőt akárhányszor az emberi gyengeségen keresztül mutatja meg erejét. Jellemző példája ennek Pál apostol. Ő is háromszor kérte az Urat, hogy szabadítsa meg ettől a kellemetlen „tövis-től”, 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 (2Kor 12,8—9). Az apostol azt is látja, hogy Isten nem az emberiség „elitjét” választotta ki magának országának terjesztésére. Ami a világ szemében gyöngé, alacsonyrendű és lenézett, sokszor azokkal akarja megszégyeníteni az erőseket, a bölcseket és a gőgöseket (1Kor 1,27).

Krisztust nem mérhetjük tisztán emberi mértékkel, bár a földi élet tartamára kiüresítette magát és valóságos emberi életet élt. Szent Pál eseté-

ben azonban láthatjuk, hogyan vált tapasztalhatóvá a kegyelem: hűségesen kitartott Krisztus mellett minden szenvedésében, amit az apostoli munkáért vállalnia kellett. A hit, a remény soha nem hagyta el, tudott üldözőiért is imádkozni és türelmes lenni. Ha szűkölködött, akkor is úgy érezte, hogy mindene megvan és sokakat gazdagít (2Kor 6,10). Isten országának földi története csak a kereszttűt lehet, mert csak ott van alkalom olyan erények gyakorlására, amelyek hasonlók tesznek Krisztushoz.

A KEGYELMI ÁLLAPOT SZILÁRDSÁGA ÉS TÖRÉKENYSÉGE

A kinyilatkoztatás úgy beszél az emberről, mint aki úton van, mint akinek nincs itt maradandó hazája, hanem a jövődőt keresi (Zsid 13,14). Isten országa itt van, de rejtve a kegyelem titokzatos valóságában, azért még imádkozni kell eljöveteleért, vagyis azért, hogy bennünk is megvalósuljon. A II. vatikáni zsinat így írja le az egyház életét: „A végső idő elérkezett hozzánk, Isten visszavonhatatlanul elhatározta a világ megújulását, 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 (2Pt 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 kapcsolatunk Krisztussal az egyházban, megjelölt bennünket a Szentlélek, aki örökségünk foglalója (Ef 1,14), azért valóban Isten fiainak hívunk bennünket és azok is vagyunk (1Jn 3,1), de még nem jelentünk meg Krisztussal együtt abban a dicsőségben, amelyben hasonlókká válunk Istenhez, mert látni fogjuk őt úgy, amint van. Amíg tehát vándorként élünk testünkben, távol járunk az Úrtól (2Kor 5,6), bár a Lélek zsengeit hordjuk magunkban” (Egyház 48). Kegyelmi állapotunkról a következő megállapítást tehetjük:

1. *Kegyelmi életünk tehát még az ideiglenesség jegyében áll*, minden nagysága és fönsége ellenére. A természetfölötti rend még nem szüntette meg a természet korlátait és nehézkességét. 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 hasonlatosságunk. Sőt a természet annyira természet marad bennünk, hogy bűnre vihet, s így megfoszthat a kegyelemtől. Ezért az apostol figyelmeztet, hogy öltünk magunkra az Isten fegyverzetét: az igazság övét, a megigazulás páncélját, a hit pajzsát a remény sisakját, saru gyanánt pedig a készséget a békeség evangéliumának hirdetésére (Ef 6,13—17).

Az erkölcsi kettősséget mindenki megtapasztalja magában: más törvényt lát tagjaiban, és mást a lelkiismeretében (Róm 7,14—24). Hordozzuk az első ember örökségét, az áteredő bűnt és annak következményeit, de megkaptuk a második Ádám ajándékait is, hogy a földi ember képe

alól kicsillanjon az égi ember képe (1Kor 15,49). Megtapasztaljuk magunkban a „testi embert”, aki testi dolgokra vágyik és ódzkodik Isten törvényétől, de érezzük a „lelki ember” hajlamát is arra, hogy a lélek gyümölcseit teremje (Gal 5,22). Átéljük az élet múlandóságát, erőink felőrlődését, de „míg a külső ember romlásnak indul bennünk, a belső napról napra megújul” (2Kor 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 remény és félelem. A reményt az táplálja, hogy Krisztus szeretetéből semmi sem szakíthat ki bennünket (Róm 8,39), a félelmet pedig az teszi indokolttá, hogy magunk gyengék és állhatatlanok vagyunk.

2. *A megigazulást a földön még elveszíthetjük*, vagyis a kegyelmi élet nem azonos a jóban való megerősődéssel. 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 pedig többször említi azokat a bűnöket, amelyek kizárnak Isten országából. Nemcsak Isten gyűlöletét vagy a hitetlenséget tartja ilyennek, hanem általában a parancsnok semmibe vételét (1Kor 6,9; Gal 5,19—20). Krisztus átkozottaknak mondja azokat, akik a kötelező szeretetet és segítséget visszautasították (Mt 24,41—46). Más helyen az elszáradt vesszőkről tesz említést, amelyeket le kellett vágni, mert nem hoztak termést (Jn 15,6). Az apostol a „világosság fiait” figyelmezteti, hogy ne legyen részük a sötétség meddő tetteiben (Ef 5,11).

A földi élet tehát 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 is meg kell tagadni. A jutalom elnyeréséhez szabályszerű küzdelem” kell (2Tim 2,5). Csak akkor tekinthetünk reménnyel az örök élet felé, ha a hitet megtartottuk és jó harcot harcoltunk (uo. 4,7). Életünkben 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 magasabb rendű indíttatásának. János apostol a szemek kívánságáról, a test kívánságáról és az élet kevélységéről beszél (1Jn 2,16). A „világ” mindannak a gyűjtőfogalma, ami kifejezi az ember öncélúságát, önzését, anyagiságát, érzékiségét. A környezet nem közömbös az egyén lelki fejlődése szempontjából, ezért Krisztus a botrányoztatás bűnét szigorúan bírálta el (Mt 18,7—11). A gonosz léleknek is megmarad bizonyos befolyása életünkre, de 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 belekapcsolta üdvrendünkbe.

3. *A kegyelmi állapotot azonban állandósíthatjuk Krisztus segítségével,* hiszen az nem más, mint az ő megdicsőült élete bennünk. Isten nem olyan feladatok elé állított, amelyekhez hiányoznának erőink. A világban ugyan kiárad a bűn, de a megváltás következtében „túlárad a kegyelem” (Róm 5,21), amelynek segítségével a csapást, a sikertelenséget és a halált is elviselhetjük Isten gyermekeinek bizalmával. A kísértés legyőzésének lehetőségét éppen úgy kérünk kell, mint a mindennapi kenyeret (Mt 6,13). Krisztus a kegyelem legfontosabb eszközét, az oltáriszentséget is az étel és ital, a kenyér és a bor alakjában rendelte. Mindezekből következik, hogy a bűnök kerüléséhez, a jóban való kitartáshoz a megigazult embernek is *állandó segítő kegyelemre van szüksége.* Viszont Isten hajlandó ezt megadni, hiszen arra hívott meg és választott ki, hogy „magasztaljuk fölséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket.” (Ef 1,6). Az egyház vallja, hogy „külön kiváltság nélkül senki sem őrizheti meg magát a kisebb hibáktól” (DS 1537). Ezt a kiváltságot egyedül Máriának tulajdonítjuk. Az egyes bocsánatos bűnöket külön-külön mi is elkerülhetjük, de a belső szétszórtság, a rendetlen hajlam lehetetlenné teszi azt az önfegyelmézést, megalkuvás nélküli szeretetet, amely maradandóan felvértez a kisebb gyarlóságok ellen is. A tökéletlenség, a bocsánatos bűnök jelenléte alázatra int, és figyelmeztet, hogy Istenben bízunk, ne magunkban.

4. *Hasonló kiváltság a mindvégig való megmaradás a jóban.* Ez már tulajdonképpen az üdvösség biztosítása. A reményünk ugyan megvan, hogy üdvösségünk biztosítva van, de más dolog valamit reményben birtokolni, és más a valóságban. A tridenti zsinat a mindvégig való megmaradást „nagy ajándéknak” nevezte, amit csak Isten adhat meg, aki képes megszilárdítani azt, aki áll, és képes felemelni azt, aki elesett (DS 1541). Mivel a jövővel nem rendelkezünk, nem számíthatjuk ki, hogy a halál órája milyen állapotban talál. A szentírás Isten kegyelmének 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 munkáljuk üdvösségünket” (Fil 2,12), vagy „aki áll, vigyázzon, hogy el ne essék” (1Kor 10,12). A hívők számára is azt kéri, hogy Krisztus napja, vagyis az ítélet ne találja őket készületlenül (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 szolga kötelességét teljesítettük (Lk 17,10). A Krisztus melletti helyeket az Atya osztogatja (Mt 20,23).

A teológiában ez a kérdés már a pelágiánusokkal folytatott vitában felmerült. Szent Ágoston könyvet írt „A jóban való megmaradás adományáról”. A tridenti zsinat dogmaként hirdette, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet biztos végső kiválasztottságáról (DS 1540). Még sincs okunk arra, hogy ezt a bizonytalanságot az isteni szeretet

hiányának tekintsük. Isten ezen a téren is természetünknek megfelelően kezel bennünket. Az élet törvénye a kibontakozás, az alkotás, képessé-
gienk kifejlesztése. A kegyelmi élet is kibontakozásra törekszik, hogy
megvalósuljon a Krisztushoz való hasonlóság legmagasabb foka. Kegyel-
mi állapotunkról, üdvösségünk eléréséről annyi bizonyosságot szerezh-
tünk, amennyi bennünk a hit, remény, szeretet. A hit állandóan meg-
győz Isten irgalmáról, a remény nem csal meg (Róm 5,5), a szeretet pe-
dig nem szűnik meg (1Kor 13,8). Amíg ezzel a lelkülettel járunk Isten
előtt, addig nem kételkedünk irgalmasságában, sőt arra törekszünk, hogy
a személyes kapcsolat még erősebb legyen. Ezért az őszinte vallásossá-
gal együtt jár a lelki béke és az aktivitás. A rejtett titok nem deresz-
tő bizonytalanságot vált ki, hanem azt a meggyőződést, hogy sorsom az
Atya kezében van, aki Krisztusban megváltót adott nekem. Ezért van ér-
telme az előre nézésnek és minden igazi emberi vállalkozásnak.

5. *Ide tartozik még az érdemek felújulásának kérdése is.* Ez akkor érthe-
tő, ha a kegyelmet a Krisztussal fennálló személyes kapcsolatból vagy a
fogadott fiúságból vezetjük le. Az egyház hagyományos tanítása erre tá-
maszkodik. Arról van itt szó, hogy a halálos bűnnel minden érdemet el-
veszítünk, amit eddig szereztünk, az őszinte megtérés azonban visszaho-
za előbbi állapotunkat és örökségünket. Természetesen sokat nyom a lat-
ban a megtérés őszintesége és a jóvátétel szándéka. De amikor az érdemek
felújulásáról beszélünk, nem szabad azokat valamilyen betét módjára el-
gondolnunk, ami az örök élet kincstárában vár ránk. Érdemeink bennünk
vannak mint személyes istengyermeki értékek, mint a Krisztussal fenn-
álló barátság jegyei. Tehát a megtérésben annyiban élednek fel, ameny-
nyiben mi magunk igyekszünk ugyanaz lenni, mint előbb vagy még jobb.
Az igazi megtérésben benne van a vágy a megsértett szeretet kiengeszte-
lésére, a megrendült bizalom helyreállítására, s amennyiben azt az ember
komolyan veszi, többet kaphat vissza, mint amit elveszített. Krisz-
tus példabeszédében a tékozló fiú visszakapja minden jogát és örökségét,
sőt gondoskodóbb szeretet veszi körül, mint előbb. Tételünknek elsősor-
ban ez a szentírási bizonyítéka. Isten tehát nem könyvvitellet regisztrálja
üdvösségünket. Neki az ember a fontos, aki komolyan vesz és nevén szó-
lít. Gondviselése arra terjed ki, hogy küzdelmeinken és bukdácsolásain-
kon keresztül is a krisztusi nagykorúságot érzük el. Nem attól kell fél-
nünk, hogy minden igyekezetünk ellenére a végén mégis becsúszhat va-
lami hiba, hanem arra kell törekedünk, hogy egyéniségünk gyarapodjék
a rendületlen hit és a türelmes szeretet által.

A KEGYELEM HATÁSA AZ ERKÖLCSI RENDBEN

*Isten szentségéből következik, hogy a vele fennálló kapcsolat erkölcsi
magatartást követel az embertől.* Az ő szövetség idején a szövetség bizo-
nyítéka volt a törvény megtartása. Az új szövetség kegyelmi struktúrája
a Krisztusba való beoltás, az ő főségének elismerése. Ez pedig nemcsak
azt jelenti, hogy a keresztségben újjászületünk Isten gyermekeivé, ha-

nem azt is, hogy magunkévá kell tenni Krisztus lelkületét. Magatartásában, viselkedésében is tükrözni kell fogadott fiúságunkat. 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, s mivel az ószövetségi törvény is Isten akaratát közvetítette, tisztázni kellett követelményeinek a régi szövetséghez való viszonyát. Ez áll előttünk a hegyi beszédben. Jézus nem azt mondja, hogy a régit újjal cseréli fel, hanem azt, hogy tökéletesíti, teljessé teszi: a betű helyére állítja a szellemet, a külsőség helyére a lelkületet. Nem az írott törvény és a viselkedés megegyezése a döntő, hanem a gyermeki lelkület, amely az Atya tetszését keresi. Saját követését azért teheti meg tárgyi normának, mert mindenben az Atya akaratát valósítja meg, s ez biztosítja számára az Atya szeretetét (Jn 15,10). A bűnt, az ima, a jótekönykodás akkor értékes, ha az Atya iránt való tiszteletből végezzük. Aki saját dicsőségét keresi általa, annak tette bezárva marad a természet rendjében, s nem válik az atya—gyermek kapcsolatának tényezőjévé.

1. Krisztus tehát *tisztázta az erkölcs motívumát*. Már a hegyi beszédnek is ez a témája, de ott az újdonság még csak Isten atyasága. Őt kell utánnoznunk, az ő tetszését kell keresni. „Legyetek tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 6,48). Egyelőre Krisztus az ószövetségi környezetben nem is mondhatott többet. Az apostolok azonban később megláták, hogy az új szövetség újdonsága nem annyira Isten atyasága, hanem maga Jézus, az Isten Fia. Isten azért lett atyánk, mert elküldte Fiát, sőt áldozatul adta értünk. Azután elküldte Fiának Lelkét, hogy a gyermeki lelkületet táplálja bennünk (Gal 4,6). Ezzel magában az emberben ment végbe 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 választottjai 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 szennyezétek be a parázsnaság bűnével (1Kor 6,15—20). Lélek szerint éljétek, akkor majd nem teljesítitek a test kívánságait (Gal 5,16). Mindenki beszéljen őszintén embertársával, hiszen tagjai vagytok egymásnak (Ef 4,24). Éljétek szeretetben, ahogy Krisztus is szeretett minket (Ef 5,2). Férfiak, szeressétek feleségeket, ahogy Krisztus is szeretette az egyházat (Ef 5,25). A legátfogóbb motívum pedig ez: „Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, amely Jézus Krisztusban is megvolt” (Fil 2,5). Az erkölcsi cselekedetek megokolása tehát már nem az, hogy „írva van”. A régi szövetség ideje elmúlt, a hívőnek tud-

ni kell, hogy az erkölcsi magatartás indítékát magában hordozza; Isten gyermeke lett, Krisztus tagja, a Szentlélek temploma. Ha ezen motívumok alapján cselekszik, átéli Isten gyermekeinek szabadságát. Természetesen a világossága és a motívum tudatosítása az egyes emberekben nagyon különböző lehet, s ennek alapján a buzgóság is különböző. De ha a tanítás kívülről ezt hangoztatja, akkor biztos, hogy a kegyelem belülről is ebbe az irányba segít.

2. *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 rendelkezésére állnak, azért vállalhatja azokat a kötelességeket, amelyekre csak a lelki ember képes. Az ő szövetség idején még sok volt a kezdetlegesség. A „szív keménysége” miatt a törvény még eltúrta a többnejűséget, a válást, a vérbosszút, a szeretet parancsát leszűkítette a honfitársakra, az ellenség gyűlöletét természetes dolognak tekintette. Krisztus az erkölcs-tanban következetesen alkalmazza az elvet, hogy az ember úton van az örök élet felé, annak javait mint Isten országát már elővételezve birtokolja, tehát erkölcsi élete kell, hogy Isten gyermekeinek a tökéletessége legyen. Az ösztönnek tett engedményt visszavonja. Mivel Atyának gyermekei vagyunk, a szeretet mindenki iránt kötelező, még ellenségeink iránt is. A jóakaratot, a segítséget senkitől sem szabad megtagadni. Az erkölcsi magatartás nem az egyéni büntelenség igazolása, hanem Isten országának valószínűsítése. Nem elég, ha az ember függetleníti magát másoktól és elfordul bűneitől, hanem tudatosan kell a jó kezdeményezni: amit kapni akarunk másoktól, előbb mi adjuk nekik. A kiengesztelődésnek és a jó terjesztésének legfontosabb eszköze a megbocsátás, Isten irgalmának utánzása. Ez fontosabb és előbbre való, mint az istentiszteleti cselekmény. Nem is kell sok pedagógiai érzék ennek az igazságnak a belátáshoz. Isten olyan áldozatot követel tőlünk, amely bennünket átalakít, nem pedig olyat, amelyet anyagi javainkból adunk. Ki is jelenti, hogy irgalmasságot akar, nem áldozatbemutatást (Mt 9,13).

3. *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. Az emberek önmagukban legtöbbször nem méltók a szeretetre, ezért jelentkezik bennünk az ellenszenv. A szeretet parancsa ott kezdődik, ahol eltekintünk az egyéni érdelemtől, és valóban Isten jóakarátát utánazzuk. A szeretet tehát alapvető magatartás az erkölcsi életben. Minden törvény és parancs beletorkollik az istenszeretetbe és az emberszeretetbe. Természetesen nem érzelmi beállítottságot, ráhangoltságot kell rajta érteni. Krisztus ilyen hasonlattal magyarázza meg az értelmét: Ha csak barátaitokat szeretitek, ha csak azokat vendégelitek meg, akik viszonyozzák nektek, vajon mi nagy dolgot tesztek? Nemde ugyanezt megteszik a pogányok is? (Mt 6,46; Lk 14,13). A szeretet abból a tudatból fakad, hogy a végteleen Isten felénk fordul, leereszkedett hozzánk, országának részeseivé tett, ezért minden reményt megkaptunk az üdvösségre. Amikor a hit fel-

tárja előttünk a természetfölötti rend gazdagságát, akkor tudunk megbocsátani, tudjuk az önérzet lázadását elfojtani, tudunk nagylelkűek és türelmesek lenni. Ezért lehet a szeretet minden törvény foglalatja. Az evangélium tehát nem érzelmeket emleget, hanem egy új világot tár fel előttünk, amiért érdemes új magatartást magunkra öltetni.

4. *Jézus ehhez az erkölcsi magatartáshoz meg is adja a kegyelmi segítséget.* Ahogy ő látható formában viselkedett, azt nyújtja láthatatlanul a kegyelem osztogatásában. Az Istennel fennálló kapcsolatunkat a hit, remény, szeretet tisztázza, az emberekkel fennálló kötelességeinket pedig az erkölcsi erények fejezik ki. Azért a kegyelem belénk önti ezeket az erényeket mint képességeket, de azokat tudatosítani kell és kifelé gyakorolni. Ha közelebről tudni akarjuk, hogy ő hogyan oltja belénk ezeket az erényeket, és hogyan erősít meg a Szentlélek ajándékaival, akkor azt kell néznünk, hogyan buzdított ezeknek az elfogadására és megvalósítására. Nem az emberre hivatkozott, hanem Istenre, aki az embernek ősmintája és atyai segítője. Nem humanizmust hirdetett, hanem az isteni életnek megvalósítását emberi keretek között. A mérték ő maga volt. A humanizmus emlegetése arra jó, hogy kapcsolatot találjunk olyanokkal, akik idegennek tartják maguktól Isten világát. De gyengéje az, hogy mindenki saját elgondolása szerint értelmezheti. Másik gyengéje az, hogy az eszmény éppen olyan véges és színtelen, mint maga az ember. Semmit sem ígér abban az irányban, hogy erkölcsi erőfeszítésünk kapcsolatban állhat örök személyes vágyunkkal, a lét teljességének birtoklásával.

5. *A kegyelem erkölcsi hatás tekintetében is Isten országának sajátosságait hordozza.* Krisztus nem ígérte meg, hogy a megváltás után nem lesz bűn, vagy hogy a földön valaha is mindenki az evangéliumi erkölcs szerint él. De megígérte, hogy az Isten országa *kovász* lesz, és az embereket emberi természetük szerint irányítja az örök cél felé. A bűnnel szemben áll a bánat és a bűnbocsánat, s a gyarlóságból fakadó kísértésekkel szemben jelentkezik az erények követésének őszinte vágya. Egyáltalán nem magától értetődő dolog, hogy az emberek az élet rövidsége és az ösztön követelődzése ellenére sem térnek napirendre a bűn, az örök élet és a világfeletti Isten problémája fölé. Sőt állandóan feszegetnek olyan kérdéseket, mint jóság, szeretet, megbocsátás, gyengék felkarolása, igazságosság stb. A kegyelem erkölcsi hatását éppen abban kell keresni, hogy minden nemzedék újra kezdi ezt az erőfeszítést. Közöttük nagyon sokan a világos meggyőződéssel teszik, hogy Krisztust követik, mert az erkölcsöt hitre méltóbban eddig még senki nem képviselte.

KÖZÖSSÉG KRISZTUSBAN

A természetes és a kegyelmi rend ugyanattól az Istentől van. Az *ember természeténél fogva közösségi lény, mert a Szentháromság képe*, és mert

személyes teremtő szó hívta a létbe. Ezért várja a megszólítást, hogy felelhessen. Megvan benne a tapogatózás a világfeletti végtelen személy után is, akinek a lét végső kérdéseit szeretné feltenni. De ugyanilyen belső hajlamtól vezetve fordul az emberi személyek felé is, hogy az élet konkrét adottságaiban megteremtse velük az én—te és a mi kapcsolatot. Ha tehát a megváltás kegyelme az embernek a teljességet adja meg, akkor abban is *benne kell lenni a közösséget alkotó erőnek.*

1. *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 felé, mind embertársaink felé. A kegyelem a Szentháromság belső életébe kapcsol bele, azért 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 megígért jövő várásából táplálkozott. Az egyén mint a nép tagja érezte magát a szövetség hordozójának. Az újszövetségi üdvrendben *Krisztus személye a kapocs az Atya felé és a hívők egymás közötti viszonylatában,* s ő ezt a kapcsolatot a Szentlélek kiárasztásával tette bennünk elevenné és szellemivé. Azért vagyunk az Atya háza népe, mert „Krisztus által az egy Lélekben útunk nyílt hozzá” (Ef 2,18). Egymással pedig azért tartozunk össze, mert „a keresztség által egy Lélekben egy testté lettünk (1Kor 12,13). Ezt az egységet és összetartozást még növeli a Krisztus áldozati testében való részesedés: „Egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből eszünk” (1Kor 10,17).

Az egységnek kifelé is meg kell nyilvánulni. 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 az ő isteni küldetésének 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 mindenek fölött áll, mindent áthat és mindenben benne van” (Ef 4,4—6).

2. *A közösség végső állapota* mint a Szentháromság életében való 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 egyúttal feladat is, hiszen a természetfölötti rendet a kísértés, a testiség, a bűn veszélyezteti. Megsemmisíteni és tudatlanra venni azonban többé nem lehet. A kegyelmi élet most még rejtett valóság, de igazi isteni élet, aminek megvan a lendülete és a belső ereje. Ezért a II. vatikáni zsinat joggal mondta, hogy az egyház kegyelmi tartalma miatt jele és munká-

lója annak a végső egységnek, amely az emberiséget az üdvösségben összegyűjti (Egyház 1).

A kegyelmi életet tehát teológiai elemzésben nem szabad csupán úgy tekinteni, mint az egyén megszentelését célzó adományt, amit mindenki az Istennel fennálló kapcsolatában értékel. Az egyéni kegyelem részese-
dés abban az osztatlan isteni életben, ami a teremtmény számára az üdvösséget jelenti. Ezért akik ebben a kegyelemben részesednek, szükség-szerűen 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 vonatkoztatni kell a jelenlegi állapotra. A kegyelem tehát nemcsak megigazulttá teszi az embert, hanem *megjelöli helyét és feladatát* Isten népében és országában. Pál apostol ezt már világosan kifejtette a misztikus testről adott tanításban. A középkori teológia túlságosan szétválasztotta az egyéni kegyelmet és az egyház jogi rendjét. Pedig a valóság az, hogy a jogi rendet is a kegyelmi tagoltság alapozza meg és hordozza. Elég ilyen szentírási helyet idézni: „Ő néme-lyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat evangélistává, pász-torra és tanítóvá tett, hogy szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket, és felépítsék Krisztus testét, amíg mindnyájan el nem jutunk a hitben és az Isten Fia megismerésében az egységre, és meglett emberré nem le-szünk, elérve a krisztusi teljességet (Ef 4,11—13). A szerepek különbö-zőségének célja tehát az egység, az élet egysége. A test csak különböző szervekből, a templom csak különböző kövekből épülhet fel, de mind-egyiknek megvan a sajátos szerepe a közösség életében.

3. *Pál apostol ezt a közösségi rendeltetést karizmának*, kegyelmi ado-mánynak nevezi, de használja rá a lelki adomány, a szolgálat és az erő-nyilvánulás kifejezést is. A hagyományos teológiai könyvek túlságosan megkülönböztették a megszentelő kegyelmet a karizmától (*gratia gratum faciens* és *gr. gratis data*), pedig a kettő igazában csak két szempontja annak a Krisztusból kiáradó hatásnak, amely biztosítja Isten népének mint természetfölötti közösségnek az életét. A karizmánál jobban kifeje-zésre jut a közösségi rendeltetés, a kegyelemnél inkább az egyéni meg-igazulás. De arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a megszentelő ke-gyelem hatása a szeretet, ami kimondottan közösségi tényező. Szent Pál is úgy beszél róla, mint a legkiválóbb karizmáról (1Kor 13). Semminek sem lehet nagyobb hitvédelmi jelentősége, semmi sem győzi meg jobban az embereket arról, hogy az egyházban természetfölötti erők működnek, mint a türelmes és tevékeny szeretet. Már János apostol arra hivatko-zik, hogy ők elsősorban a szeretetnek hittek, amely Krisztusban meg-nyilatkozott (1Jn 4,16).

Ma tapasztalhatóan előtérbe lépett a keresztyén élet karizmatikus mi-voltának hangoztatása. A II. vatikáni zsinat is tanítja, hogy akiket a hit és a keresztség beolt Krisztusba, vagyis akik Isten népének teljes jogú tagjai, azok a maguk módján részesednek az ő prófétai, papi és királyi küldetésében. „A Szentlélek különféle kegyelmeket oszt szét a különböző

rendű és rangú hívők között. Ezekkel alkalmassá és készségesse teszi őket, arra, hogy különféle munkáikkal és feladataikkal az egyház megújulásáért és továbbépítéséért fáradozzanak, amint az apostol mondja: a Lélek ajándékait ki-ki azért kapja, hogy szolgáljon (1Kor 12,17). Ezeket a karizmákat — akár a legnagyobbak közül valók, akár egyszerűbbek és általánosabbak — hálával és vigasztalódással kell fogadni, mert különlegesen alkalmasak és hasznosak az egyház élete szempontjából” (Egyház 12). Tehát nemcsak a rendkívüli jeleket, a csodatevést vagy jövőndölést nevezzük krizmának, hanem minden igazi és buzgó helytállást, a hitnek, a szeretetnek és minden olyan erénynek a gyakorlását, amely által a keresztyén ember tanúskodik Isten országa mellett, vagyis Krisztus kifejezésével élve: só és világosság lesz mások számára. A karizmatikus erők igazolják, hogy az egyház valóban Krisztus teste, és hogy 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 a tagok kölcsönös megerősödését szolgálják.

4. *Krisztus az emberiség egyetemes megváltója, tehát kegyelmének közösségalkotó ereje szélesebb körben hat, mint a benne való tudatos hit.* A megváltás azokra is vonatkozik, akikhez földrajzi helyzetük, életkörülményeik, neveltetésük vagy környezetük előítélete miatt nem jutott el az evangélium. A közösség legerősebb erkölcsi tényezője az igazságosság és a szeretet. Ahol ez megtalálható, vagy legalábbis érte fáradoznak, ott feltételezhetjük a kegyelem láthatatlan jelenlétét. A békességese, akik össze tudnak férni egymással, mindenütt az Isten fiai (vö. Mt 5,9). A keresztyéneknek azonban a hitből kiindulva kell szeretetre és egyetértésre törekedniük. Az ember már természetes adottságai alapján is keresi a megértést, a bizalmat és a hűséget. Azonkívül tény az is, hogy az emberiség mindig a megváltás rendjében élt, a kegyelem mindig működött, tehát a széthúzó és irracionális erők ellenére is szervezte a maga kiegyenlítő közösségeit. A modern technika, a gazdasági élet és a szellemi hatások terjesztésének lehetősége még közelebb hozta egymáshoz a népeket. A józan belátás is arra int, hogy amikor az érdekek így összekapcsolódnak, az igazságosság és a 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 hirdetése és valósítása kötelesség. Mivel pedig Krisztus a láthatatlan kegyelem hatását intézményesítette az egyházban, azért az egyház küldetése is megmarad a világ végéig. Nem azért, hogy a világtól elzárkózzék, hanem azért, hogy egészen nyitva álljon előtte, és az Istentől kapott természetfölötti javakat szeretettel közvetítse feléje.

V. RÉSZ

AZ EGYHÁZ A KEGYELMI REND KÖZVETÍTŐJE

BEVEZETÉS

Az egyházzal szülő dogmatikai tárgyalás egészen újkeletű. A középkori „Summa”-kban hiába keresünk ilyen részeket. A tridenti zsinat után a protestantizmussal folytatott vitában is csak *a hitvédelmi kérdések kaptak helyet*: az egyháznak mint látható közösségnek a krisztusi alapítása, a pápai és a püspöki hatalom, a tanítóhivatal és az egyház ismertető jegei. A dogmatikában pedig a szentségek úgy szerepeltek, mint a Krisztustól alapított kegyelmi eszközök. De arról alig esett szó, hogy ezek igazában az egyház életmegnyilvánulásai. Századunkban azonban már megindult a kísérletezés, hogy az egyház misztérium jellegét bemutassák. Igazi lendületet a *Mystici corporis* enciklika (1943) adott neki. A II. vatikáni zsinat idejére pedig már kialakult az a meggyőződés, hogy a Krisztusba vetett hit elválaszthatatlan az egyházzal szülő hittételektől. A zsinat valóban úgy beszélt az egyházzal, mint *amelyben a Krisztus által megvalósított üdvösség mint esemény tovább él, és hatékonysága megmutatkozik*. Az egyház olyan jelkép, amely egyúttal tartalmazza is az üdvösség erőit.

Az egyház tehát annak a kegyelmi rendnek a hordozója és közvetítője, amelyről az előző részben szövegtünk. Ha Isten a kinyilatkoztatást történeti folyamatban adta és az egész emberiségnek szánta, akkor kell, hogy legyen egy történeti intézmény, amely ezt a kinyilatkoztatást minden ember számára hordozza a világ végéig. A kereszténység valóban úgy értelmezi magát, mint abszolút vallást, amely „kifejezi Istennek minden idők embere számára való végérvényes, lényegileg felül nem múlható, kizárólagos és egyetemes érvényű kitárulását” (W. Kasper, in: *Sacramentum mundi*, I.39). A kinyilatkoztatást nem szabad leszűkíteni Isten szóbeli tanítására, hanem úgy kell venni, mint Isten kitárulását az ember felé. Ezzel a kitárulással az embert bevonja saját életének légkörébe, azért a kinyilatkoztatásban benne van a megváltás és üdvözítés célzata is. Az egyház ennek az egész kegyelmi rendnek a hordozója, s éppen azért van misztérium jellege. Isten véglegesen és teljesen Jézus Krisztusban tárult ki, de ezt a kitárulást semmilyen véges valóság, még Krisztus embersége és az egyház sem fejezheti ki maradék nélkül. Az egyházat Krisztusból kell magyarázni, Krisztust pedig Istenből, az Atyából (John Shea, *Stories of God*, Chicago, 1978,36). Itt azonnal utalhatunk K. Rahner sza-

vaira is (Grundkurs des Glaubens, 313): Jézus Krisztus már nyilvános működése idején az üdvösség abszolút közvetítőjének tudta magát, mint akiben az Isten országa elérkezett, s akiben az üdvtörténet megkapta eszkatológiai csúcspontját. Az egyház azoknak a közössége, akik hisznek Krisztusban, és akiknek közösségében Krisztus műve állandósul, s akik őt mint az üdvösség közvetítőjét vallják meg”. Ez a közösség tehát arról tanúskodik, hogy az üdvösség jelenvalóvá lett a világban. Isten visszavonhatatlanul kifejezte üdvözítő akaratát, mégpedig atyai irgalmának megfelelően. Ezért számunkra az idő krisztusi idő, az üdvösség ideje. *Az egyházban tehát kifejeződik az ember legmélyebb vágya a cél, a boldogság és a beteljesedés után,* de egyúttal benne vannak a természetfölötti eszközök is a cél eléréséhez.

Az egyházat emberi oldaláról úgy is kell vennünk, mint *a vallás intézményesítését*. Megfelelő helyre kerül benne a tanítás, az erkölcsi törvény, a jogrend, a tekintély és a szertartás. Ha a vallást úgy fogjuk fel, mint az Istennel való kapcsolat kifejezését, akkor az egyház Jézus tanítása és példája alapján közvetíti Istennek a közeledését és az embernek a kötelező válaszát, mégpedig abban a formában, ahogy Isten maga teszi képpé az embert, hogy hitben, reményben és szeretetben válaszoljon neki. Az egyház tehát a keresztény élet megvalósulásának az otthona, ezért ha a dogmatikában róla beszélünk, nem elég csak a tanítási tételket kifejtetni, „hanem azok szellemét is közvetíteni kell” (J. Auer—J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, VIII,13). A keresztény hívők az első időkől kezdve megvallották, hogy az egyház létét és mibenlétét a hit misztériumának tartják, s ennek emléke ott van az úgynevezett „apostoli hitvallásban”. Ma, amikor a szekularizált gondolkodásmód szívesen elsziklik az ember természetfölötti hivatása és örök rendeltetése fölött, méginkább szükséges, hogy az egyház misztériumát teljes keresztmetszetében és életközelségében ismertessük.

MI AZ EGYHÁZ?

AZ EGYHÁZ ÖNÉRTELMEZÉSE

Az egyes ember életfeladatának teljesítéséhez is szükséges, hogy tisztában legyen önmagával, képességeivel, elvállalt feladataival és egész hivatásával. Csak így rendezheti kapcsolatát környezetével, csak így lesz benne hajlandóság, hogy jogait érvényesítse és tehetségével beálljon a közösség javának munkálásába. Egy intézmény, egy társaság életében még inkább jelentkezik ez a követelmény. Hiszen a társaság önálló, szabad emberekből áll, akiket csak a megismert cél, a várható előny reménye és szerencsés esetben valamilyen megértő, fölemelő szellemiség kapcsol egybe. Ha ezek a szellemi tényezők nem tudatosulnak, akkor a közösség széthull, az egyéni érdekek áldozata lesz. Ezért nem meglepő,

hogy amikor az egyház a 20. században újra egyetemes zsinatot tartott, azt tekintette legfontosabb feladatának, hogy a Krisztusról kapott küldetést a mai világ követelményei előtt újra átelmélkedje. Érezte, hogy csak úgy állhat ki a világ elé, ha tudatosan kimondja, hogy *mit tart magáról és milyen jogon képviseli eszméit* az emberi történelem színpadán. Az egyháznak a magáról vallott hitbeli meggyőződését a következőkben részletezzük.

1. *Az egyház az üdvösség jele és eszköze.* A zsinati határozat mindjárt az elején jelzi a közösség természetfölötti eredetét és rendeltetését: Az egyház Krisztusban mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel fennálló bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének.” (Egyházzal szóló dekrétum 1). Az egyház mint közösség él a földön, emberekből áll és az a meggyőződése, hogy van benne valami természetfölötti: Krisztustól ered, a világ megváltójától, és az idők végéig hirdetnie kell ezt a megváltást. Sőt nemcsak hirdetni, hanem a megváltás gyümölcseiben kell részesíteni az embereket. Az egyház hatékony jel, azért létre is hozza az Istennel fennálló kapcsolatot, ezzel pedig előkészíti az emberiségnek azt a végső egységét, amely mint örök élet állandósul az Atya házában.

2. *Az egyház történeti intézmény.* Kétezer év óta hallat magáról és hirdeti Krisztus evangéliumát. Állítja magáról, hogy létrejöttében határozott isteni elgondolás és erő működött közre. Az isteni segítség azóta is vele van, és működése nem merül ki a földi boldogulás szolgálatában. Tevékenysége a földi élet irányításán túl az ember üdvösségére irányul. Az egyház története be van állítva Krisztus feltámadása és második eljövetele közé. Eljövetele lesz a történelem vége és az örök élet nyitánya. A zsinat az egyház földi vándorlását ilyen színben látja: „A megpróbáltatásokon és küzdelmeken át előre haladó egyházat megerősíti Isten kegyelme, amelyet Jézus Krisztus ígért meg neki, hogy a test gyöngesége miatt meg ne fogyatkozzék a tökéletes hűségben, hanem megmaradjon az Úr méltó jegyesének, és szüntelenül újuljon meg a Szentlélek tevékenységének hatására, amíg a kereszttel el nem jut arra a világosságra, amely már nem ismer naplementét” (Egyház 9).

3. *Az egyházban tehát van valami, ami a hit tárgya,* amit csak a kinyilatkoztatásból ismerünk. Ezért akik az egyház történetét megírták, mindig nehézségekkel küzdöttek. A történetírásnak megvan a tudományos módszere, de ez a módszer csak külső eseményekre vonatkoztatható, nem pedig a hit igazi tárgyára. A történetíró leírhatja az eseményeket és a mögöttük meghúzódó szellemi irányzatokat, de az egyház egészét ő is csak a hitéből, illetőleg az egyház dogmatikai fogalmából meríti (Oscar Köhler, in: *Mysterium salutis* 4,2,530). Régi megállapítás az hogy az egyházban meg kell különböztetni az isteni és az emberi tényezőket. Ezekről azonban könnyebb elméletileg beszélni, mint konkrétan bemutatni vagy a mindennapi életben és a történelemben szétválasztani őket. A kettő áthatja egymást. Az isteni mindig az emberinek, a természetes-

nek a képében áll előttünk. Ebben az értelemben mondja Ebeling: „Isten benne van minden történeti eseményben, de az ő igen-je és nem-je csak megtestesült Igéjében, Krisztusban ismerhető fel (Kirchengeschichte... Tübingen, 1947,16). Az egyház már csak emberi kiadásban és a kor adottságaiban hordozza az isteni hatást.

4. *Az egyház hirdeti és valósítja Isten országát*, amelyről Krisztus beszélt, de az egyház azért nem azonos az Isten országával. Az a feladata, hogy az emberek számára közvetítse ennek az országnak kegyelmeit, ezért a világgal szükségszerűen kapcsolatban kell állnia. Küldetése hozzá szól, benne kell az Isten tervét megvalósítani. A feladat döntő elhatározásokra és alkalmazkodásra készteti. Már az apostoloknál jelentkezett az a követelmény, hogy ki kell törni az ószövetségi zsidó vallás keretei közül és ki kell tárulni a pogány népek felé. Ezt csak úgy tehette meg, ha saját kegyelmi tartalmát a hellenista kor adottságai között fejezi ki, de ugyanakkor nem lehetett hűtlen az ószövetségi örökséghez sem. Nagy Konstantin után a politikai és társadalmi berendezkedés is tényezője lett az egyház életének. Sokan ma is romantikus elmerengéssel tekintenek vissza az üldözések korára, mintha a Konstantin előtti időszak a tiszta egyházi élet ideje lett volna, s utána kezdődött a hanyatlás. Pedig az egyház az üldözések korában sem különült el a konkrét társadalomtól. A jó és a rossz kipróbálásának lehetősége akkor is éppúgy jelen volt, mint később. Már a második század apologétái megkezdték a görög-római kultúra értékeinek bedolgozását az egyház életébe, s munkájukat folytatták az egyházatyák is. Ezt a kultúrát közvetítette az egyház az európai népeknek, s ezzel indult meg az a folyamat, amelyet az egyház „európaizálásának” nevezünk. Az egyház beletestessül minden korba, hiszen tagjai élő emberek, akik egyúttal a világi társadalmat is alkotják. De a feladata mindig az, hogy az üdvösség jele és munkálója legyen. A középkorban küzdenie kellett a világi hatalom gyámkodása ellen, azután pedig birkózott a különféle szellemi áramlatokkal. Célját tehát csak tanúságtétellel igazolhatta és valósíthatta meg.

5. *Az egyház Krisztustól eredezteti magát*, akiben megvalósult a megváltás és az üdvösség. Az egyházzal szóló tanítás tehát elválaszthatatlan a krisztológiától. A megváltás eseményének csak akkor volt értelme és csak akkor lehetett isteni műnek tekinteni, ha már eredetileg benne volt a biztosíték, hogy az ember elfogadja és alkalmazza magára. A Krisztus-eseményhez ezen a címen tartozik hozzá a hívő közösség. Krisztus próféta, papi és pásztori küldetése céltalan lett volna, ha nincs olyan népe, amely az ő kegyelméből akar élni, és vele együtt hirdeti a világban Isten dicsőségét. Gyakorlatilag azok alkotják Krisztus népét, akik hitben, reményben, szeretetben azonosítják vele magukat, s ezt a hivatást intézményesen hordozzák a világban. Az egyház tehát nem elszigetelt intézmény. Azt is meg kell látni, hogy a Krisztusban végbement megváltás nem valami bizonytalan emberi kezdeményezés, amelynek a jövőjét nem lehet látni. „A Jézusban fennálló új és örök szövetség az egész üdvtörténet kicsengése és teljesülése, amennyiben az ember üdvének kérdése-

ben a történelem folyama határozottá vált. Isten szeretete és irgalma kinyilvánult: Isten országát ez az irgalom és szeretet hordozza. Istennek ez az üdvözítő tette az emberré lett Fiúban, az ő halálában és feltámadásában állandósult közöttünk. Jelenlétét az egyház hordozza, de nem sztatikusan, hanem úgy, hogy benne a megváltás műve állandóan megújul a világ számára” (A. Darlap, in: *Mysterium sal.* I,152).

6. Az egyház küldöttnek tudja magát, s nem állíthatja magát Krisztus helyébe. Saját szavát nem tévesztheti össze Krisztus szavával. A hitben elfogadja Krisztust, az ő művét és tanítását, s az embereknek azt adja tovább saját szavával és tétével. Minél jobban hozzáméri magát Krisztushoz, annál jobban felszínre jutnak benne a természetfölötti erők. A földi egyház tehát nem maga a teljesség, hanem csak úton van a teljesség felé. Bizalom tölti el, hogy küldetéséhez megkapja a kellő erőt, de ugyanakkor állandó kritikával kell szemlélni magát, hogy méltó hordozója lehessen a rábízott javaknak. Az egyházzal szóló teológiai fejtegetés hozzásegít bennünket, hogy a hitben jobban felismerjük benne a misztériumot, s ezáltal saját helyünket is megtaláljuk benne.

BIBLIAI ADATOK

1. *Ószövetségi előképek.* Az egyház annak a kegyelmi tartalomnak és üdvösségnek a hordozója, amelyet Isten az üdvtörténet folyamán kinyilvánított. Az üdvtörténet csúcspontja Jézus Krisztus, ő pedig egész életművét az egyházra bízta, ezért mondhatjuk, hogy minden kinyilatkoztatás előkészítése volt az egyház üdvszerző munkájának. Ilyen értelemben vesszük az ószövetségi előképeket is. Isten a kinyilatkoztatást mindig közösségre bízta, s az üdvösséget is közösségben munkálta. Nagyon találó Berdajev megjegyzése: „A közösségtől elszakított, egyéni üdvösség lehetetlen. Az én boldogságomhoz szükséges embertársam boldogsága, az egyetemes üdvösség és a világ átalakulása” (*Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, 1951,194).

Az ószövetségi nép úgy szerepelt, mint Isten népe, mint kiválasztott és lefoglalt nép, hogy Isten dicsőségének hirdetője és ígéreteinek hordozója legyen. Történetének döntő eseménye a vándorlás a megígért haza felé. Megvan a szervezettsége: közös őstől ered, tizenkét törzs szövetsége alkotja, megteremtődik benne a közös hit és a kultusz. Története folyamán állandóan rászorul Isten irgalmára, s Isten akárhányszor csak a „maradékon” keresztül biztosítja a jövőt. A népektől való elkülönülés ellenére megéli a szétszórtságot, az idegenben való életet, és fel kell ismernie, hogy békéjét csak Isten biztosíthatja. A nép legjellemzőbb vonása az, hogy kultikus közösség: van Istentől rendelt papsága, temploma, szertartása. Amellett Dávid királyságát úgy hordozza, mint a múlt emlékéét s a jövő reményét és eszményét. Az ő uralma a Messiás örök uralmának képe.

Izrael népe előkép abban is, hogy különös kapcsolatban áll Istennel, aki a szövetségkötésben elkötelezte magát neki, de viszonzásul engedel-

mességet, hűséget követelt. A nép feladata az, hogy Isten imádásának és a róla való tanúskodásnak a hordozója legyen. Küldetése arra szól, hogy tartsa meg Isten törvényét, s ezáltal mutassa magát „szent népek” a bálványimádó népek között. De már széles körű közvetítő szerepe is jelentkezik: Isten rajta keresztül teljesíti a világ üdvére vonatkozó ígétét. Isten azt is jelzi, hogy utána egyetemes és szellemibb szövetség következik, s Jézus Krisztus már ilyen értelemben mondja magát az ígéretek teljesedésének.

2. *Az Újszövetség ekléziológiája.* A négy evangélium és a többi apostoli irat számunkra a hit normája, ezért döntő jelentősége van annak, hogy milyen adatokat találunk ott az egyházra vonatkozólag. De az értelmezésnél meg kell jegyeznünk, hogy Jézus nem könyvet írt, hanem élő egyházat alapított, s az Újszövetség könyvei már ebben az élő egyházban keletkeztek. Nem mint teológiai eszmefuttatások, hanem mint a Krisztusról szóló tanúskodás részletei. Látjuk, hogy az apostolok is csak fokozatosan értették meg Krisztus misztériumát, s ugyanilyen fokozatosan alakult ki az egyházi élet és szervezettség. Az Újszövetségben tehát az egyháznak *azt a kezdeti állapotát találjuk meg*, amelyből az egész szervezet kinőtt és alkalmas lett arra, hogy az üdvösséget az egész világ-
nak közvetítse. Márk evangéliumával külön nem foglalkozunk, mert ami nála van, az Máténál bővebben megtalálható.

a. *Máté evangéliumának* alaptétele az, hogy Jézus személyében elérkezett az Isten országa. Tanítása és tettei ezt igazolják. Ezért boldog a szem, amely látja ezt a teljedést (13,16). Jézus az apostolokra bízta országának hirdetését, s ígéri nekik, hogy aki őket hallgatja és elfogadja, az magát a Mestert fogadja be (10,40). Pétert kijelöli sziklaalpnak és reá építi egyházát (16,18). Az apostolok testületét már a jövő egyház színeiben nézi. Általuk teszi tanítványává a népeket. A küldetést gyakorlatilag feltámadása után adja át nekik, mint az Isten Fia, aki minden hatalmat birtokol. Egyháza minden népből tevődik össze, s ez lesz az új választott nép. Megígéri, hogy velük marad. A tanítás és a keresztség lényeges mozzanat lesz az egyházban. Egyébként az apostolok testületében már megtalálhatók az egyház alkotóelemei: a Krisztusba vetett hit, a hozzá való ragaszkodás, a megszentelés és a lelki hatalom jelenléte.

b. *Lukács könyvében* az egyház Isten csodálatos beavatkozásának műve. Megvan az üdvtörténeti folytonosság, mert felváltja a régi választott népet, de helyet kapnak benne a pogányok is. Magát az egyházat a Szentlélek építi, akit a feltámadt Krisztus küld el. A Lélek elsősorban az apostolokat tölti el és hatalmazza fel, hogy Krisztus tanúi legyenek, s hogy vezessék a népet. De tanúvá tehet olyat is, aki nem tartozott a tizenkettő közé (ApCsel: Saul küldetése). Ahol a tanítást befogadják és a keresztséggel megpecsételik, ott kialakul az egyházi közösség, s azt a Szentlélek adományai hitelesítik. Az összejövetelek tartalma a tanítás, az imádság és a kenyértörés, de feladatuknak tekintik a szeretetszolgálatot is. Az ApCsel-ben Lukács állandóan emlegeti a belső struktúrát. Az apos-

tolok mellett megtaláljuk a karizmatikusokat, továbbá az „episkopos”, „presbyteros” és „diakonos” néven említett előjárókat. Az evangélium hirdetése küzdelmes folyamat, az egyház ki van téve üldözésnek.

c. *János írásaiban* az egyház a tudatos hívők közössége. A tanítványok csoportjában kezdettől fogva jelen van egyház, de természetfölötti erői szerint csak Jézus megdicsőülése után, a Szentlélek által nyilatkozik meg. A tagokat az Atya vezeti Jézushoz, Jézus pedig az Igazság Lelke által kapcsolja őket magához. Az egyház Jézus tanításából él, és ez a tanítás az üdvösség forrása. Az erkölcsi magatartás Jézus követése, és a legfőbb parancs a szeretet. Az egyházat Jézus imája hordozza és tartja meg egységben, s ez a jó pásztor gondoskodása nyájáról. Az egyház azt a küldetést viszi tovább, amelyet Jézus kapott az Atyától. A küldetés végérvényes és az egész világhoz szól. Földi vándorlása folyamán Jézus sorát követi, és csak megpróbáltatásokon át juthat el a mennyei dicsőségbe. János különben mindig arról a konkrét egyházzal beszél, amely a tanítványokban már jelen van, s amelyben felismerhetők az intézmény jelei: a küldetés, a tekintély, a hivatal, a hagyomány és a kultusz. De a struktúrájánál jobban kiemeli az egyház kegyelmi forrásait: a keresztséget, az eukarisztiát, a Szentlelket és Krisztusnak a szeretetét.

d. *Pál apostol* úgy beszél az egyházzal, mint aki egyúttal annak szervezője. Nála a fogalmak sokat elárulnak a formáról és a kegyelmi tartalomról. Az egyház az Isten népe (Róm 9,25; 2Kor 6,16). A helyi és az egyetemes egyházat felváltva mondja Isten egyházának és Krisztus egyházának. Az egyház úgy kapcsolódik Krisztushoz, mint a jegyes a vőlegényhez (Ef 5,32), vagy mint a test a főhöz (1Kor 12,27). A testet a Szentlélek hatja át, azért Isten templomának is lehet nevezni, amely Isten jelenlétét hordozza a világban (1Kor 3,16; Ef 2,21). Az egyház igazi titka az, hogy Isten kinyilvánította benne öröktől fogva meglevő üdvöztető akaratát. Az egyház építését azok végzik, akik a Szentlélektől külön megbízatást kaptak (Ef 4,11). A tagokat a hit és a keresztség oltja be Krisztusba. Misztikus módon magukra öltik halálát és feltámadását, s ezáltal új teremtménnyé válnak. Az úgynevezett pasztorális levelek (1—2Tim, Tit) már többet elárulnak az egyház szervezetéről és az előjárók kiválasztásáról. A Zsidóknak írt levélben az egyház konkrét alakja a háttérben marad, de külön hangsúlyt kap a Krisztussal való kapcsolata. Az egyház Isten vándorló népe, amely úton van az örök haza felé. Vezetője az örök főpap, aki a mennyei szentélyben közbenjár érte.

Péter első leveléből még idézhetjük azokat a kijelentéseket, amelyek szerint Jézus az élet és a kegyelem adományozója. Az egyház Isten népe, királyi papság, Isten tulajdona. Feladatául kapta, hogy hirdesse annak dicsőségét, aki meghívta erre a méltóságra és világhosszra.

A Jelenések könyve még azt emeli ki, hogy az egyházat Jézus a megváltás művével szerezte magának, s a választottak a Bárány vérében mossák tisztára ruhájukat. Jézus az egyházon keresztül üzen a világnak, és az élet könyvének titkait is így tárja fel. Földi története folyamán az

egyháznak tanúskodnia kell, egészen a vértanúságig, de azt is tudnia kell, hogy Krisztus győzelme biztos.

Összefoglalásul tehát megállapíthatjuk, hogy az Újszövetség a történeti egyházról beszél, de annak mindig teológiai lényege szerint. Az egyház szociológiai szemlélete még majdnem teljesen hiányzik. Ez az utóbbi ugyanis az egyház változó, emberi arculatához tartozik, s alá van vetve a történelem erőinek. Teológiai tartalma szerint az egyház Isten titokzatos műve, amelyet öröktől fogva elgondolt, azért mint eszme megelőzi az ószövetségi népet is. Csírájában már ott volt a kiválasztott apostolokban, de kegyelmi tartalmát csak Jézus halála, feltámadása és a Szentlélek eljövetele adta meg. A Szentlélekben a megdicsőült Krisztus tárult ki az egyház előtt, mint erejének forrása. Az emberek a hit és a szentségek által válnak az egyház eleven tagjaivá. A hittel együtt jár a megtérés és a Krisztus iránt való elkötelezettség. Ez pedig már annak az új szövetségnek a kifejezése, amelyről a próféták jövendöltek. Az egyház benne marad a történelem folyásában és feladata a tanúságtétel. Amit hirdet és közöl, az a maga teljességében az idők végén, az örök életben valósul meg. Ezért az egyház egész lényegével az örök célra, az eszkatonra mutat.

AZ EGYHÁZ SZEMLELETÉNEK SZEMPONTJAI

Az egyház az apostolok idejétől kezdve vallotta, hogy a *megváltás teljességét hordozza a világ számára*. Maga a szentírás is „Krisztus teljességének” mondja. Mint jegyes válaszol a mennyei vőlegény szeretetére, és mint hívő nép elfogadja a legnagyobb próféta tanítását. Mint gyarló emberek közössége várja az örök főpap áldását, és mint tanú bizonyosságot tesz az Isten Fiának jelenlétéről. A feladatnak a konkrét világban való megvalósítása azonban mindig emberi állásfoglalást is követel. Teológiaiilag ez akkor vált problematikusvá, amikor az ősegyházban úgy látszott, hogy Krisztus második eljövetele „késik”. De a megoldás is jelentkezett. Már a Jelenések könyve rámutatott, hogy az egyháznak hordoznia kell a történelem terheit, s a végső igazságszolgáltatás fel van tartva az ítélet napjára. A történelem folyamán a következő szempontok tisztázódtak:

1. *Az egyház és az üdvtörténet viszonya*. Az ószövetségi nép története és Jézus története még Isten aktív belenyúlását tükrözte az emberi történelembe. Ott még a kinyilatkoztatás gyarapodott, illetve elérte a teljességet. Az egyház élete azonban már nem új kinyilatkoztatás közlésére való, hanem csak arra, hogy a Krisztusban végbement eseményt hordozza. Az ókori egyházi írók azonban, mint Ireneus, Origenész, Hippolitosz és Euszébiosz szívesen tekintenek vissza az ószövetségi üdvtörténetre, és annak párhuzamaként az egyházi élet világi eseményeit is hajlandók úgy tekinteni, mintha azokban is pozitív módon valósulna Isten országa. Különösen feltűnő ez a szemlélet Euszébiosznál, aki a Nagy Kons-

tantinnál előállt helyzetről úgy beszél, mintha abban Krisztus dicsősége és hatalma véglegesen megnyilatkozott volna. Konkrétan a pogányság feletti győzelemre gondol. Ágoston később elvetett minden politikai utópiát az egyház szemléletében, s nem hitte, hogy a földi birodalom valaha is kifejezheti az egyház által képviselt kegyelmi tartalmat. Ennek ellenére műve, a *De civitate Dei* a középkorban mégis a szakrális királyság teológiai megalapozás lett. Ágoston szerint az egyház szerepe az, hogy általa „teljessé legyen a választottak száma”. De Jeromossal, Orosiusszal és másokkal együtt ő is történeti adatnak veszi Dániel (2,36—45) apokaliptikus látomását a négy országról. Magyarázatok szerint a római birodalom a „negyedik ország”, s az éri meg az Úr eljövetelét. Ők is saját régi világképük szerint alkottak teológiai véleményt. A középkorban a római császárság feléledt a Karolingok birodalmában, s akkor sokak számára az „*Imperium Christianum*” lett Isten országának hordozója. Természetesen úgy, hogy az egyházat is hordozza.

2. Az egyház misztikus szemlélete Clairveau-i Bernáttal indult el, s ez már az üdvtörténetet is szellemibbnek, bensőségebbnek fogta fel. Az egyházi élet fokmérője az egyéni tökéletesség és az Istennel fennálló kegyelmi kapcsolat keresése. Már előbb a monasztikus szemlélet is a szerzetesség megújulásától várta az egyház reformját. A clunyi reform és a koldulórendek az evangéliumi egyszerűséghez való visszatérést sürgették. A 12—13. században pedig egyesek az egyház történelmét a Szentháromság dogmájából akarták magyarázni. Deutz-i RüpPERT pl. megkülönböztette az Atya idejét (őszövétségi kor), Jézus idejét és a Szentlélek idejét (az egyház kora). Mindegyik kor hét periódusból áll, és a hetedik az idő fölé nyúlik (Isten nyugalma, Jézus halála, Jézus második eljövetele). Hasonló spekulációval állt elő Joachim a Fiore is (+1202), aki még várta a Szentlélek egyházát, ahol majd megvalósul a szerzetesi jámborság és a hegyi beszéd.

3. Az *investitura-harcok idején* a pápaság eddig nem látott tekintélyre emelkedett. Sokak szemében az egyház története a pápaság története lett (Salisbury János, *Historio pontificalis*, 1165), de természetesen ebbe nem fért bele az egész teológiai tartalom. Közben kialakult a skolasztikus teológia a maga elméleti módszerével, s nem sok érdeklődést mutatott az egyház története iránt. Sőt az egyházzal szülő tanítást is átengedte a jogászoknak. A jogi szemlélet jó volt arra, hogy stabilizálja az egyházi intézményeket, illetve elkülönítse illetékességüket és jogkörüket.

4. A *tridenti zsinat után a protestantizmussal való vitában* az egyház láthatóságának és szerveztségének kérdése kerül előtérbe. A jogi meghatározás mint a külső láthatóság biztosító itt is első helyet kapott: az egyház a földön élő katolikus keresztények társasága, amelynek látható feje a pápa. Nyilvánvaló, hogy ez a meghatározás nem vette figyelembe a kegyelmi tartalmat, a misztérium jelleget. Inkább azon volt a hangsúly, hogy az egyház tökéletes társaság, amely a maga rendjében min-

den eszközt birtokol céljának megvalósításához. Az ilyen jogi és tekin-
télyi felfogással szemben nem ritkán jelentkezett az óhaj, hogy az egy-
háznak mint szeretetközösségnek a jellegét is ki kell mutatni.

5. *Századunkban* az egyházzal szülő tanítás végül már kiemelkedett a
puszta hitvédelmi igazolás keretéből, s egyre inkább a dogmatikai tar-
talmat keresték. Az előmunkálatok alapján a II. vatikáni zsinat az egy-
ház leírásában összefoglalta az üdvtörténeti adatokat, s ezzel igyekezett
mind az egyéni hitet, mind a pasztorális küldetést elmélyíteni. Az egy-
háznak van szervezettsége, vannak intézményei, részben isteni jogon
(papság, püspökség, pápaság), részben egyházi jogon (plébániák, szerze-
tesrendek stb.). De az egyház sohasem önmagáért van, küldetése, mun-
kája nem öncélú. Az egyház az átél és a hirdetett hit helye, s az in-
tézményeknek is ezt kell tükrözniük. Az egyes korokban megfogalmaz-
ták a hitvallást, azután kialakult a dogmatikai gondolkodás és a liturgi-
kus kifejezőmód, megjelentek a kormányzati formák és a nép vallásos-
ságának a formái. A belső kegyelmi tartalom tehát megtalálta történeti
kifejezését, de a külső forma soha nem tükrözheti teljesen a belső ke-
gyelmi tartalmat. Legfőljebb annak jele és hordozója.

AZ EGYHÁZRÓL ALKOTOTT KÉP VÁLTOZÁSAI

A külső, szociológiai kép változásai inkább a történelemet érdeklik. Mi itt
dogmatörténeti visszapillantást adunk, és azt keressük, hogyan fejlődött
az egyház misztérium jellegének felismerése. A kiindulás, a kezdet a ma-
ga bőségében megtalálható az Újszövetségben. A későbbi korok ezeket az
adatokat értelmezték. Erről a fejlődésről adunk rövid áttekintést.

1. Az első három századot úgy jellemezhetjük, mint az *apostoli atyák ko-
rát*. Itt a központi téma az egyház természetfölötti tényezőinek megértése.
Olyan közösséget látnak benne, amelyet Isten terve hozott létre Jézus
Krisztus által. Az egyház hordozza Jézus tanítását és szeretetések adomá-
nyait: a keresztséget, az eukarisztiát és mindenekelőtt a Szentlelket.
Ezért sajátos közösségnek kell tartani (koinonia), amelyet átszö az Isten-
nel fennálló kapcsolat. A legrégebb emlékek mutatják, hogy feldolgozták
a bibliai képeket és át akarták élni azokat (Didaché, Hermas Pásztor).
Római Kelemen, Antióchiai Ignác és Ireneus a hivatali funkciókat, a hit és
a szeretet szükségességét mind a test hasonlatával hozzák kapcsolatba, és
természetesen az egységet is. Az egyház Isten háza, temploma, s mint
ilyen kultikus közösség. Ezért templomaikat az 5. századig nem mondják
Isten házának, hanem csak a közösség jelképének. A „Krisztus jegyese”
elnevezést úgy értelmezik, hogy az egyház nem azonos Krisztussal, de fe-
léje néz és szeretetéből merít bizalmat. Arról sem feledkeztek meg, hogy
a közösség egyúttal a gyarló emberek és bűnösök egyháza, azért szükség
van bűnbánatra, megtérésre. Ireneus a gnosztikusokkal szemben azt fejte-
geti, hogy az egyház az igazság oszlopa és szilárd alapja (1Tim 3,15). Ori-
genész és Ágoston pedig arról elmélkednek, hogy az egyház „anya”, aki

szüntelenül továbbadja a krisztusi életet gyermekeinek. Náluk már kialakul az „Éva—Mária”, továbbá a „Mária—Egyház” párhuzam. A történelem viharaiban pedig az egyház Péter hajója, amely küzd a hullámokkal, de nem merül el (*fluctuat, nec mergitur*).

2. *Az egyház és a világi hatalom kapcsolata* Nagy Konstantin idejétől lett belső probléma. Akkor az üldözött vallásból elimert egyház lett, Theodosius idejében pedig államvallás. Ezzel együtt sokat átvett az állam politikai és szervezeti struktúrájából. Templomok épülnek, a püspökök részben átveszik a szenátorok helyét, tekintélyét és jelvényeit. A pápa pedig lassanként egyházi sikon a császár ellenpólusává válik. A világgal való szembenállás lassan elmosódik. A „keresztény nép” szociológiai fogalom is lesz, s az emberek egyszerűen beleszületnek a keresztény környezetbe. A templomok építésében átveszik a királyi ház alakját és stílusát (bazilika), s egyik fő díszé lesz a diadalív. Viszont nem hiányoztak olyanok sem, akik az összefonódás miatt a nyugati birodalom megingásától az egyház létét is féltették (Jeromos). Az összefonódás következményei voltak az illetékeségi viták is. Keleten az állam egyre inkább a cézáró-papizmus igényével lépett fel, az egyház viszont Isten uralmának kifejezője akart lenni. Konstantinápoly ezt az állapotot évszázadokra állandósítja, nyugaton viszont a népvándorlás zavarai következtében a pápaság tekintélye lesüllyed, és nemsokára a Karolingok gyámkodását kell elviselnie. Az egyház szabadságának korlátozása ellen először VII. Gergely pápa lépett fel hatékonyan. Az investitúra-harc biztosította a klérus jogait, sőt megalapozta előjogait, amit még tovább segített a szerzetesség reformja. A clunyi reform következtében a szerzetesházak nemcsak a lelki életnek, hanem a kultúrának is gócpontjai lettek, s a monasztikus szellem erősen hatott az egész európai egyházra. A nagy katedrálisok az Isten dicsőségét és hatalmát hordozó egyház jelképei, s egyben a tanítóhivatal szimbólumai.

3. *A gótika idején* indulnak el a misztikus irányzatok, és a teológia is akkor alkotja meg a nagy Summa-kat, a keresztény tanítás rendszereit, s ezek biztosítják, hogy a jogi és hatalmi tényezők nem sekélyesítik el a hit mélységeit. Szerzetesrendek alakulnak a szegénység, a szolgálat és a betegápolás jelszavával, sőt jelentkezik az egyházban tapasztalható visszaélések kritikája is. A 11—13. századnak megvan a sajátos keresztény spiritualitása, amely egyrészt mozgatója lett a keresztes hadjáratoknak és akárhányszor a politikai térítésnek is, de másrészt sokakat inspirált arra, hogy a világi érvényesülés helyett a szeretet szolgálatába állítsák életüket. Végül ebben a korban az egyháznak nagy része volt a nemzeti kultúrák elindításában is.

4. *Az újkori egyház képe* nék kialakulására sok tényező hatott. A középkori egyetemes kereszténység felbomlott, s jelentkezett a nacionalizmus és a partikularizmus. A pápaság tekintélyét a konciliarista eszme akarta gyengíteni, s megindult a klérus és a nép polarizációja is. Uralkodók és tudósok hangoztatták a világiak emancipációját az egyház gyámkodása alól, s egyre hangosabb lett az egyház reformjának követelése. Új filozófiai irá-

nyok felvetették a kételkedés jogát, a humanizmus és a reneszánsz pedig az ember jogainak érvényesítését. A reformáció azonban nemcsak a hibákat és visszaéléseket tárta fel, hanem az alapvető intézményeket is támadta: a pápaságot, a kúriát és a püspökséget. Luther teológiai alapkérdése az, hogy az ember hogyan éli meg az irgalmas Istent, hogyan válik megigazulttá. Az egyént az intézmény fölé helyezi, amikor a szentírás egyéni értelmezését tanítja. Ő maga nem szerette az „egyház” elnevezést, hanem inkább „szent kereszténység”-ről beszélt, amely ott van jelen, ahol az evangéliumot tisztán hirdetik és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki. Az egyház elsősorban a hitnek és a hívők lelkében lakó Szentléleknek a közössége, nem a jeleké és dolgoké. Ezért az egyház valójában rejtett, láthatatlan spirituális valóság. A pápaságot azért tartja káros intézménynek, mert a világi hatalomra törekszik, s fenntartja magának a szentírás értelmezésének és a zsinat összehívásának jogát. Kálvin szerint az egyház két dimenzióban jelentkezik: mint a kiválasztottak serege, akiket csak Isten ismer, és azoknak a közössége, akik kereszténynek vallják magukat. Ennek a látható közösségnek az ismertető jele az, hogy hirdetik benne az evangéliumot és kiszolgáltatják a szentségeket. A közösségben csak olyan megbiztatások lehetnek, amelyeket a szentírás említ: pásztorok, tanítók, diakonusok, presbiterek.

5. *A tridenti zsinat utáni teológiában* az egyházzal szembeni hitvédelmi színezetű. Bellarminnal előtérbe lép a külső jogi szervezet igazolása és védelme, főleg a pápaságé. A római centralizációt úgy fogják fel, mint az egység biztosítékát és mint az ellenreformáció nélkülözhetetlen eszközt. A barokk kor után újra kihangsúlyozta a triumfális elemeket: a pápa Krisztus helytartója és egyetemes uralmának jelképe. A földi egyház díszes templomaival a mennyi egyház előcsarnoka. A liturgiában jelentős helyet kapott Krisztus imádása az oltáriszentségben. A kép az, hogy az egyház Isten trónja előtt szolgál és könyörög. A lelkiségben pedig helyet kapott a meggyőződés, hogy az egyház a tévedések legyőzője és védelem a világ kísértései ellen.

6. *A felvilágosodás és a romantika kora* új szellemi nézőpontot hozott. Sokan belefáradtak a vitákba és a vallásháborúkba. A felvilágosodásnak volt vallásellenes irányzata is, de sokan a keresztények közül inkább békességre áhítoztak, és széles alapot kerestek egymás megértéséhez és a felekezeti ellentétek csökkentéséhez. Ilyen alapnak gondolták az embert, az emberi természetet és az értelmet, s maradt a deista intenfogalom, a szabad-akarát és az erény jutalma. Így az ortodoxia helyére az ortopraxis került. Már a humanista Erasmus arról panaszkodott, hogy a hittételek szaporodnak, a szeretet fogy. A kereszténységnek ez az elracionálizálása hozzájárult ahhoz, hogy sokan belülről is úgy tekintették az egyházat, mint ami az embert erkölcsre, erényre, békére neveli, s létét azzal védelmezték, hogy elismerést érdemel, mint a természetjognak megfelelő erkölcsi társaság. Érhető, hogy ebben a felfogásban a kegyelmi oldal mostoha elbánnásban részesült. A deista istenképet átvitték az egyházra is: Jézus megalkotta a hierarchiát, s ezzel örök időkre gondoskodott a vallás irányítá-

sáról. A klerikalizmusnak ez az új formája csak mélyítette a nép és a pap-ság közötti űrt. Közben a francia forradalom szétrombolta a feudális társadalmi rendet a szabadság, testvériség és egyenlőség nevében, s a világi intézmények kezdték átvenni azt a szociális és kulturális munkát, amit eddig az egyház vállalt magára.

Ezt a kiüresedést némileg enyhítette a romantika, amely új érzéket hozott a bensőség, az érzelem és az élményszerűség iránt. A teológusoknál is a romantika indította el az egyházra vonatkozó új és mélyebb felfogást. Ennek első kifejezője a tübingeni teológus, Johann Adam Möhler volt. Az egyház lényege az, hogy pneumacentrikus, a Szentlélek élteti. Ő biztosítja kegyelmi hatékonyságát és egységét. A kegyelmi rendhez való visszafordulást elősegítette az is, hogy az egyháziak a legtöbb helyen elvesztették világi hatalmukat. A pápa jogi primátusának és tévedhetetlen hivatalának hangoztatása nagyrészt ellenhatás volt erre a folyamatra. A nemzeti hierarchiák egyre inkább a pápával való összefogásban keresték a támaszt. Ezt a Róma felé való orientációt a felvilágosultak ultramontanizmusnak, papalizmusnak nevezték. Viszont az új skolasztika elkezdte a kor szellemével való szembenállás tisztázását. A katolikus körök számára az egyház maradt az az erőd, amely őrizte és védelmezte a keresztény hit hagyományait. A liberalizmus számára pedig az egyház lett a haladásnak, az idők szellemének ellenlábas.

7. Az I. vatikáni zsinat még jobban kiemelte azt a „világgal” való szembenállást, amelyet XVI. Gergely és IX. Pius enciklikái megfogalmaztak. A zsinat demonstráció volt a kor vallási tévedései, az ateizmus, a materializmus, a panteizmus, az agnoszticizmus, a racionalizmus és a fideizmus ellen. Az egyházzal szóló tanításból csak a pápa főségének és tévedhetetlen tanítóhivatalának tételét tárgyalta le, mert úgy gondolta, hogy ezzel szolgálja legjobban az egyház egységét. A zsinat félbeszakítása miatt nem kerülhetett sor arra, hogy a püspökökről, Isten népéről és a világi hívőkről is tanítást adjon. A pápai primátus dogmája miatt egyes politikusok (Gladston, Bismark) a püspököket úgy kezdték nézni, mint a pápa megbízottait és egy idegen állam képviselőit. A centralizmusnak és a kurializmus adott kifejezést 1918-ban az egyházjogi kódex is. Ebből a jogi szemléletből érthető a modernizmus és az úgynevezett reformkatolicizmus elítélése is.

8. *Korunkban* a teológia érezhetően visszatért az egyház misztérium jellegéhez és szentírási eszméjéhez. Már az első világháború után megindult a liturgikus és biblikus mozgalom. Mindkettő belevitte a hívők közösségébe, hogy ők alkotják az egyházat. A rész mindig az egészet képviseli. Hivatalos útmutatást adott a *Mystici corporis* (1943) és a *Mediator Dei* enciklika (1947). A II. vatikáni zsinat már kellő teológiai előkészítés után adta ki az egyházzal szóló konstitúcióját, s ebben már egészen pasztorális dimenziók szerint beszél, nem pedig a szellemi áramlatok fényében. Ugyancsak vezető gondolat lett az ökumenizmus és az „aggiornamento”, vagyis a mai követelmények szerint közvetíteni az evangéliumot. Az egyház karizmatikus jellegét befoglalta az Isten népének jellemzésébe, és a képet kerekké

tette a püspöki kollegialitásnak és a világi hívők szerepének megrajzolásával. A jelen és a jövő feladata ennek az egyházképnek a gyakorlati átélése és a kifelé való tükrözése.

AZ EGYHÁZ LÉTÉNEK ÉRTELME

Amikor valaminek az értelmét keressük, azt nézzük, hogy milyen célt szolgál, milyen értéket képvisel, mit lehet tőle várni. Az egyházzal kapcsolatban ez ma azért fontos, mert sokan nem értik, hogy Isten miért akarta emberi szervezeten keresztül megvalósítani az üdvösség rendjét. Ő elég hatalmas volna ahhoz, hogy az egyes embereket közvetlenül maga felé terelje. Innen a mondas, hogy „Istent elfogadom, az egyházat nem”. Ma már azt sem látják, hogy az egyház különösképpen lenne a kultúra, a civilizáció és a karitatív tevékenység hordozója, mint régen. Ha pedig a megváltásra hivatkozunk, annak sincs különösebb visszhangja, hiszen a szólam az, hogy az ember minden viszonylatban maga gondoskodik magáról. Arra külön fel kell hívni sokak figyelmét, hogy vannak igények, vágyak és problémák, amelyek földi keretek között nem oldódhatnak meg.

1. *A kinyilatkoztatás is kötelez, hogy az egyház létének értelmét keressük.* Ha Isten művének tartjuk, ő semmit nem tesz cél nélkül. De mivel az egyház eredete és természetfölötti háttere miatt misztérium, azért létének értelméről kimerítő választ nem adhatunk. A hitben mindig marad homály. Kiindulásunk az, hogy üdvösség kizárólag Isten önkéntes felénk fordulásának következménye, s ezt nevezzük kegyelemnek. A felénk való fordulásnak megvoltak a fokozatai. Az egyházatyák beszélnek az ószövetségi törvényt megelőző egyházzal (ecclesia ante legem), mert az emberiség az értelem világossága és a kegyelem hatása alatt mindig Istent kereső nemzedék volt. Az ószövetségi népben már kialakul a természetfölötti hit, a közösség és a törvény feltárja Isten akarát (ecclesia sub lege). Végül Isten a kegyelem alatt élő egyházat (ecclesia sub gratia) Jézus Krisztus által nyilatkoztatta ki. A meghívás és az összegyűjtés is az ő műve. Ő nálunk az Atyát képviseli, minket pedig az Atyánál. Üdvösségünk alapja az a szolidaritás, amit ő vállalt velünk.

2. *Az egyházat csak úgy értjük meg, ha észrevevesszük rajta a krisztusi jegyeket.* A vele való közösség állandó jele a keresztség és az eukarisztia, a tőle való küldetés jele pedig a Szentlélek eljövetele. Ahogy Krisztus másokért létezik (pro-existentia), úgy az egyháznak is a világért kell léteznie. Az embert kell a Krisztustól kapott üdvösségben részesíteni. Feladata tehát szent szolgálat. Az egyház maga csak az üdvösség hatékony jele, nem maga az üdvösség. Az egyház apostoliságát is ilyen értelemben kell venni. Krisztus embereket választott ki, hogy azt a természetfölötti tanítást és életet továbbadják, amelyet ő hozott az Atyától. Krisztus tehát maga beiktatta az emberi közvetítést, s számolt azzal, hogy oda becsú-

szik az emberi gyarlóság is. A kegyelmi és a hatalmi tényezők külsőleg kiüresített formában vannak jelen, azért az egyház nem lehet triumfalista. Nem a megtestesült Fiú életének folytatása a földön, hanem esemény hívő emberek közössége a Szentlélekben. A Krisztussal való egység nem személyes, hanem a szövetség egysége (Y. Congar, Heilige Kirche, 1966,75). Azt hangoztatnunk kell, hogy az egyház üdvrendi jelentősége nem tagjainak számától függ, hanem a kegyelem mértékétől, amely az üdvösség tervét belülről alakítja. A misztérium jelleget tükrözi az is, hogy a teológia soha nem adott kimerítő meghatározást az egyházzal, hanem csak körülírta létét és tevékenységét. Ennek ellenére az egyház nem mint eszmé létezik, hanem mint az üdvösség konkrét intézménye.

3. *Az egyház létének szentségi jellege van, vagyis mint az üdvösség hatékony jele van itt.* A II. vatikáni zsinat megfogalmazásában: az Istennel fennálló közösségnek és az emberi nem egységének a hatékony jele. Istennek a világ felé való fordulása fejeződik ki benne, ezért pl. a kegyelem eszközeit, a szentségeket nem kezelheti úgy, mint saját hatalmának eszközeit. A kegyelem közlése a szentségekben intézményesítve és valamiképpen tárgyiasítva van (opus operatum), de azt olyan személyes szolgálattal kell közvetíteni, hogy tükröződjék benne Isten szeretetének kiáradása. Elsősorban a hívő tagoknak kell szeretniük egymást, de azon az alapon, hogy a szeretet szétterül, mások felé is irányulni akar. Az egyház csak úgy hordozhatja a Krisztustól kapott szeretetet, ha a világ javai nem kötik le, ha nem kell kiváltságokat védenie, hanem olyan, mint a földi vándor, aki szegénységben menetel a végtelen értékek felé. Nem passzív és féltékeny szegénységről van szó, hanem arról, amely meg van győződve, hogy szellemi javait csak kötöttségektől mentesen adhatja tovább. A küldetés, a misszió csak úgy valósítható meg, ha az egyház nem akar kikötni valamilyen helyzet vagy adottság mellett. A küldetésnél mindig tudatosítani kell, hogy azt Krisztus adta, nem az egyház tűzte maga elé. A világot krisztusivá kell tenni, nem egyházivá. Ebben az értelemben kell magyarázni azt a tételt is, hogy „az egyházon kívül nincs üdvösség”. A kijelentés nem személyekre vonatkozik. A tétel csak azt állítja, hogy az egyház az üdvösség hivatalos eszköze, mert Krisztus minden kegyelmét ő hordozza. Tehát aki üdvözülni, az mind Krisztusnak és az ő egyházának kegyelmével üdvözülni, még ha nem is tud az egyházzal.

4. *Az egyház külső alakján túl úgy van jelen a világban, mint kovász.* Fenntartja az örök élet reményét, s hirdeti az élet végső értelmét és célját. A világ számára az Istennel való kiengesztelődést jelenti (Ef 2,14). A világot csak arról kell meggyőzni, hogy önmagában elégtelen végső céljának elérésére, mert a bűntől csak Krisztus szabadíthatja meg, csak ő emelheti fel a természetfölötti rendbe. A meggyőzéshez azonban példa is kell. Az egyháznak meg kell tudni mutatni, hogy „meg tud halni a világnak”, le tudja győzni a kísértést, és így mutat rá az örök javak értékére. Magatartásában benne van, hogy a viláért és az Istenért létezik. Az emberiség nevében válaszol a szeretetre, amellyel az Atya szereti a világot (Jn 3,16).

5. A válasz legjobban össze van foglalva az eukarisztikus áldozatban. Hiszen a hívő közösség itt emelkedik fel Krisztus engedelmességéhez, amellyel megtette az Atya akaratát. Az egyház tehát nem magát menti, mint ahogy a keresztyén ember is azáltal üdvözülni, hogy szereti Istent és embertársait. A tökéletesedés útja az őszinte kitárulás, nem az elzárkózás. Végül meg kell jegyeznünk, hogy az egyház létének értelmét csak a hit világánál fogjuk fel, mint ahogy az egyéni lét végső értelmét is csak a hit világítja meg. Az egyház létének végső értelme tehát az, hogy tanúsítja a világban Isten kegyelmének jelenlétét és egyúttal közvetíti is azt. Krisztus élete mutatja, hogy ez a küldetés akárhányszor a keresztről botránynak és balgaságának jegyeit viseli. Ezért az egyházba vetett hit is ki van téve kísértésnek.

AZ EGYHÁZ AZ ÜDVÖSSÉG SZENTSÉGE

*Mennyiben a hit tárgya az egyház, hiszen külsőleg olyan intézmény, mint más közösségek? Külön megjegyezzük, hogy a hagyomány mindig a konkrét élő egyházat mondta a hit tárgyának, nem valamilyen ideális elképzelést. Azt az egyházat, amely jelen van a történelemben, amely emberi arcát mutatja kifelé, s amelyben megtalálható a tanítás, a szeretet, és a hívő ember. A hit nem azt jelenti, hogy a földi egyházon túltekintve hiszünk valamit, aminek meg kell valósulni. A hit tárgya az, hogy a történeti egyház a Szentlélek erejével hordozza és közvetíti Krisztus művét, a megváltást. „A megdicsőült Krisztus az egyházban járja végig a történelmet” (O. Semmelroth, in: *Mysterium sal.* 4,1,310).*

1. Az egyház elsősorban a hitnek a hatékony jele, hiszen azoknak a közössége, akik elfogadják Krisztust, a megváltót. A hívők közössége az üdvözítő Isten nagy tanúja, jel a népek között, amely a világ végéig igazolja, hogy Isten az ember felé fordult és meghívta saját életközösségébe. Ezért az egyház első nagy feladata Isten szavának és nagy tetteinek hirdetése. A szót és a tettet az üdvösség történetéből olvassa ki, illetve a szentírásból, amely ezeket a tetteket már magyarázza, azaz hittel értelmezi. Az egyház nem egyszerűen történeti módszerrel olvassa a szentírást, hanem hívő tanúskodással. Az Újszövetség maga is a tanúskodó egyház kebelében keletkezett. Az egyház kezdettől fogva Krisztus tanújának vallotta magát, s ebben jutott kifejezésre azonossága: ma sem akar más lenni, mint az apostolok idejében volt. Tudja, hogy tanúskodása igaz, mert a Szentlélek vezetése alatt áll. Az igehirdetés, a tanúskodás nem rideg tények felsorolása, hanem annak kimutatása, hogy Isten az üdv-történetben szeretetét tárta ki felénk, s arra választ vár tőlünk. De mivel az egyháznak szentségi jellege van, a szó mellett a kegyelem is kisugárzik belőle, s ez segíti az embert a szeretet válaszára.

2. Az egyházat mint a hit tárgyát így írhatjuk körül. A vallásos hit annak az elfogadása, amit Isten kinyilatkoztatott, s aminek igazságát ő maga tanúsítja természetfölötti jelekkel. A hit tárgyát nem lehet termé-

szettudományos módszerrel bizonyítani. Isten jeleket ad, amelyek igazolják, hogy természetfölötti esemény játszódott le, s abban benne van az ő ígérete, ajándéka, felhívása. Az isteni szó és adomány azonban a mi világunk adottságaiban jelenik meg. Krisztus csodáiban pl. meg lehet állapítani a külső jelenséget (a beteg a ő szavára meggyógyul), és fel lehet fogni azt a többletet is, amit természetfölöttinek mondunk (az isteni erő jelenléte). Az egyház is ilyen formában a hit tárgya. A természetfölötti kegyelem, a tanítás, a hatalom be van ágyazva az emberi közösségbe, mint a lélek a testbe. A II. vatikáni zsinat szerint az egyház konkrét emberi közösség, „amely intézményeiben és szentségeiben ennek a múlt világnak az alakját hordozza, de a megdicsőült Krisztus jelen van benne a Szentlélek által.” Ezért az egyházat lehet tisztán történeti és társadalmi szempontból értékelni, de lehet a hit szempontjai szerint is. Az egyház a maga életével és tanításával tanúskodik Isten megváltó szeretetéről, s aki hisz, az maga is részese lesz ennek a tanúskodásnak.

3. Az *egyház szentségi jellegét* még közelebről meghatározhatjuk. A szentség olyan jel, amely tartalmazza és közli a jelképezett kegyelmet. Az *ős-szentség* maga Krisztus. Embersége jelzi, kifejezi a Fiú személyét, mint az Atya képét, és egyben tartalmazza is mint minden kegyelem forrását. Az egyház annyiban részesedik Krisztus szentségi mivoltában, amennyiben az ő misztikus teste: Krisztust, a főt hordozza a Szentlélek által. A Szentlélek hidalgja át a távolságot a megdicsőült Krisztus és a földi egyház között. Az egyházra tehát csak a Krisztól való függésben alkalmazhatjuk a szentségi jelzöt. Alap-szentségnek vagy gyökér-szentségnek is mondjuk, mert a hét szentség benne gyökerezik. Amit az egyház Krisztustól kapott, azt a hét szentségen át adja tovább tagjainak.

4. A *szentségi jelleg az egyház misztériuma*. Végso fokon Isten titkába részesedik, aki felfoghatatlan, mind létében, mind kitárulásában. Jézusban az isteni és az emberi természet „össze nem keveredve” egyesült, ezért őbenne az ember Istennel találkozik. Az egyház és az egyes szentségek az ő titkának a képei. Amikor a tridenti zsinat határozatot hozott, hogy csak hét szentség van, sem több, sem kevesebb, ezzel nem mondott el-lent az egyház szentségi mivoltának. Az egyes szentségek az egyház kegyelmi életének a megnyilvánulásai, azért az egyház nem egy vonalban áll velük, s nem is tekinthetjük valamilyen nyolcadik szentségnek. Az egyháznak az a szentségi jellege, hogy a megdicsőült Krisztus Lelkének kegyelmeit közösségi formában hordozza, s az egyes szentségekben adja tovább. A szentségnek ezt a fogalmát csak az újabb teológia alkalmazza az egyházra, de a szóban kifejezett igazság ősrégi. Ezért a fogalmat a II. vatikáni zsinat is átvette.

Még azt megjegyezzük, hogy a szentségi jelleg nem annyira az egyház lényegére utal, hanem inkább funkciójára, vagyis arra, amit az egyház az üdvösség érdekében kifejt. Az egyház mint a Krisztusban összegyűlt közösség a jele annak, hogy az ember elfogadja és magára alkalmazza a megváltás művét. Az ilyen jel pedig hatékony, hiszen a megváltás elfogadása fejeződik ki benne. Az egyház Isten kinyújtott kezét ábrázolja:

Krisztust az Atya küldte, hogy üdvözítse az embert, Krisztus pedig az egyházon keresztül vonz be bennünket az isteni életközösségbe. A hívő itt felismerheti Isten kitárulását és a kegyelem segítségével válaszolhat rá. Ezzel pedig maga is a szentségi jel hordozója lesz.

INTÉZMÉNY ÉS KARIZMA

Az egyház lényegének megértéséhez okvetlenül szükséges annak tisztázása, hogy milyen kapcsolatban van a jel és jelzett kegyelem. Vagyis hogy pontosan mi a jel és a jelzett kegyelem. A zsinat tanításában a kegyelem „az Istennel fennálló bensőséges kapcsolat és az emberi nem egysége az üdvösségben.” Itt tehát a kegyelem összetett, nem úgy, mint az egyes szentségekben. Az egyház azért jel, mert ezt az átfogó üdvösséget jelképezi: az emberek Krisztus fősege alatti egységét a Szentlélekben, továbbá a szeretet és igazság rendezettségében. Ebből következik, hogy csak a szervezett, látható egyház lehet jel. A jelszerűség akkor van meg, ha az egyház külső szervezetében és egész életével Krisztus mellett tanúskodik a Szentlélek erejében. Az egyház életének hitelképesnek kell lenni. A látható egyházat tehát a szentségi jegy belülről befolyásolja, hogy azt jelképezze, amit Isten az embernek adni akart: a megváltást, az üdvösséget a szeretet közösségében.

1. Az egyház *Krisztus akaratából kegyelemmel átitatott intézmény*. Ezért nemcsak léte fontos, hanem így léte és alakja is. Azt kell tükröznie, hogy az üdvösség kapcsolatban van vele. De a kegyelmi tartalom nem egyformán hatja át minden berendezkedését és történeti képződményét. Nem szabad egyoldalúan a régi, a kezdeti adottságot magasztalni és a fejlődést elutasítani. Viszont a fejlődésben is meg kell látni, hogy mi a kezdetől megadott lényegi sajátosság. Az üdvösség Isten ajándéka az embernek. Az egyháznak ezt a maga közösségi formájában kell jelképezni, de úgy, hogy benne legyen a hitből fakadó döntés, az elfogadás is. Az I. vatikáni zsinat megfogalmazásában „a lelkek örök pásztora azért alapította az egyházat, hogy a megváltás üdvszerző művét maradandóvá tegye” (DS 3050). Az egyház tehát a Krisztustól alapított formájában jelkép. Nem alaktalan tömeg, hanem szervezett közösség. A szentségi jegy kiterjed az egyháznak a századokon keresztül lefolyt történeti útjára is. A mai egyház történetileg össze van kötve a történeti Krisztussal, ezért hangsúlyozzuk annyira az apostoli utódlást. A megdicsőült Krisztus az egyház feje, s áthatja az egész testet a Szentlélek által. Tehát a kegyelmi tartalom, amit az egyház jelképez, nem kívül van, nem is a jövőben, hanem az egyházban, mint működő isteni erő. A hívő tehát nem vonulhat „belső emigrációba”, vagyis a külső szervezet megkerülésével nem keresheti a kegyelmi tartalmat. A Szentlélek a konkrét egyházban működik. Ezért az intézménynek nem szabad megmerevednie, de az intézményt sem szabad elhanyagolni a kegyelem kedvéért.

2. *A szentségi jelleget Isten egyetemes üdvözítő akaratával együtt kell nézni.* Az egyház úgy van beállítva a történelembe, mint Isten akaratának pecsétje, amellyel elkötelezte magát, hogy a Krisztusban megszerzett üdvösséget érvényesíti. Az üdvösség nem sztatikus ajándék, hanem isteni és emberi együttműködés eredménye. Isten meghívja és képesíti az embert az együttműködésre, de a meghívást el kell fogadni, sőt állhatatlanságunk miatt „félelemmel és rettegéssel” (Fil 2,12) kell kimutatni igyekezetünket. Az együttműködés az egyházban megy végbe, s itt aktualizálódik a szentségi jelleg. Az ember a keresztségi újjászületéssel lesz a szakramentális egyház tagja. Az egyháznak csak azok a cselekményei szentségi jellegűek teljes értelemben, amelyek Krisztus akaratából az egyház életének lényeges mozzanatait közlik a tagokkal. Ilyen szentség csak hát van (DS 1601). De a többi életnyilvánulásban is van valamilyen kegyelmi vonás, pl. az evangélium hirdetése. Különben a II. vatikáni zsinat az isteni szó kegyelemközlő hatását jobban hangoztatta, mint az előző századok vita-teológiája. Az evangélium hirdetésében jobban kitűnik Isten felénk fordulásának személyes jellege, mint a szentségekben. Ezért szorgalmazza az egyház az igehirdetést a szentségek kiszolgáltatásánál is. Viszont a szentségekben nyilvánvalóbb, hogy Isten intézményesen elkötelezte magát a kegyelem közlésére.

3. *Az egyház szükséges eszköze az üdvösségnek.* Ez kitűnik a látható egyház és a láthatatlan kegyelem összefüggéséből. A szentségi jellegből kiolvasható, hogy a beletartozás az üdvösség biztosítója, jöllehet az egyház és az üdvösség nem azonos fogalmak. Krisztus úgy alapította az egyházat, mint üdvözítő akaratának történeti kifejező jelét. Ezért az egyház tagjai hordoznak valamilyen biztosítékot az üdvösségre vonatkozóan, de természetesen a tagságnak a hitben tudatosulni kell. Sőt mivel maga Krisztus tette a egyházat az üdvösség eszközévé, azért az üdvösséget azok is az egyház kegyelmeivel érik el, akik nem a látható egyház keretei között élnek, de jóhiszeműen megteszik kötelességüket. Az egyházhoz való tartozás fokozatokat enged meg. Teljes tagok azok, akik elfogadják az egész evangéliumot, az apostoli struktúrát, az összes szentséget és benne is akarnak élni az egyház kegyelmi közösségében. Kevesebb szállal ugyan, de mégis az egyházhoz tartoznak azok is, akiket a keresztség összekapcsol Krisztussal és alapjában elfogadják az evangéliumi hitet, mégha nincsenek is közösségben az apostoli utódlást hordozó szervezettel. Sőt valamiképen az egyházra irányulnak azok is, akik csak a „vágykeresztségből” nyernek megigazulást, amennyiben őszintén követik lelkiismeretük szavát és „bizonyára nem kegyelmi segítség nélkül igaz életre törekcsenek” (II. vat. zs. Egyház 16).

Az egyház tehát mint intézmény hordozza a karizmát az emberiség számára. Ezért téves az olyan nézet, amely az intézményben megmerevedést lát, a karizmában pedig a lendület hordozóját. Krisztus a kegyelmet az intézményre bízta, így megvan a biztosíték, hogy az egyház a történelmével együtt járó nehézségek ellenére sem merevedik meg és nem veszti el erejét.

Minden dolognak és intézménynek vannak olyan jegyei, amelyek lényegéből, a természetéből folynak. A 381-ben tartott konstantinápolyi zsinat a hitvallásában az egyházat az *egy, szent, katolikus és apostoli* jelzővel illette, amit Epifánész hitvallásából vett át. Külön-külön már más egyházatyák is emlegették ezeket a jegyeket az eretnekekkel folytatott vitákban, pl. Ireneus és Ciprián az apostoli utódlást, Ágoston az egyetemességet, Lerini Vince pedig a hagyomány töretlen megőrzését, mint az egység és azonosság biztosítékát. A jegyek teológiai kifejtése azonban a protestánsokkal folytatott vitában történt meg. Teológiai szempontból felmerül a kérdés, hogy a szentírás alapján lehet-e más jegyekre is hivatkozni, pl. a szeretet jelenlétére, az üldözöttségre, az intézményes és karizmatikus jellegre stb.

1. Az egy, szent, katolikus és apostoli jelzőt úgy kell értelmezni, hogy *ezek mind az élő egyházra vonatkoznak*, s mindegyik az egyház kegyelmi berendezkedésben gyökerezik. Ezért érintkeznek egymással, vannak közös szempontjaik, sőt áthatják egymást. Az egység pl. az apostoliságon nyugszik, illetve a Krisztustól alapított testületen. De ide vezethető vissza az egyetemesség, a katolicitás is. Krisztus az egyházat úgy alkotta meg, mint „koinonio”-t, communio-t, mint a főnek és a tagoknak élő közösségét a Szentlélekben. Ezért a „szent”-ség mint jegy szintén áthatja a többi sajátságot. A hagyományos apologétika statisztikai adatokkal és történeti utalásokkal együtt alkalmazta ezeket a jegyeket az egyházra, s ezzel a módszerrel olyan következtetést vontak le, amelyet akartak. Úgy gondolták, hogy a jegyek együttesen csak a katolikus egyházra alkalmazhatók, szemben a keleti és a protestáns egyházakkal. Ma olyan értelemben járunk új úton, hogy lemondunk az ilyen vitáról és bizonyításról. Inkább azt keressük, hogy ezek a jegyek hogyan ismertetik meg velünk az egyház lényegét, szellemét, lelkiségét, vagy egy szóban kifejezve, hogyan nyilvánítják ki az egyház krisztusi vonását.

2. A jegyeket tehát *kellő körültekintéssel kell elemezni*. Kifejtésük általában nem vezet megtéréshez, az egyház elfogadásához. Különösen vigyázni kell a szent jelleg tárgyalásánál, amely a legnagyobb benyomást teheti az emberre, ha kellő módon és kritikával alkalmazzuk. Mivel a jegyek az egyház misztérium jellegének a kifejezői, azért úgy is kell őket kezelni. Csak a hit szemével ismerhetők fel, nem statisztikai adatokkal. A kegyelmi tartalmat nemcsak az egyén, hanem a hívő közösség is „cserépedényben” hordozza, még úton van az eszmény felé, azért nem dicselkedhet az eszmény elérésével. A szerénység és a bűnbánat szelleme már önmagában is Krisztus tanítására emlékeztet. A vitáknak pedig kísérője lehet Papini mondása: Azt a követ, amellyel a mellünket verjük, az ellenség nem fogja felénk dobni. Tehát olyan kövtelményeket kell támasztanunk, amelyeket az evangélium nevében nem lehet elutasítani.

3. Az ismertető jegyek igazában Krisztus egyetlen közvetítő szerepének folyományai az egyházban (1Tim 2,1—6): Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön (katolicitás), és eljusson az igazság ismeretére (szentség), hiszen egy az Isten (egység) és egy a közvetítő Isten és ember között, az ember Krisztus (apostoliság). A jegyek kifejtésének az a célja, hogy a keresztyén ember ésszerűen hihesse: az egyház, amelynek ő tagja, valóban Krisztus élő egyháza.

AZ EGYHÁZ EGYSGÉGE

Az üdvtörténet kifejtését a Jel 21,2—3 állítja elénk. A megdicsőült egyház az Isten városa, ahol ő együtt lakik népével. A földi egyház ennek előképe és előkészülete. Azokat az erőket is magában hordozza, amelyek a végső állapotot kialakítják. Az egységre mutat a Jn 17,21 is: egység az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben. A teljes egység akkor valósul meg, amikor Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28). Isten népe már birtokolja az ígéretet és a kegyelmi rendet, de még úton van, nem a célnál. Ezért egész létében dialektikus: az egység is jelen van, de meg kell valósítani. A külső jel és a belső kegyelmi tartalom még nem fődik egymást maradék nélkül. De Krisztus gondoskodik az egység hatékony eszközeiről. Az egységet tehát két síkon szemlélhetjük: a külső eszközök síkján és a belső kegyelmi valóság síkján. Az eszközök a belső valóság szolgálatában állanak, azt kell munkálniuk, de még lehetséges az eltolódás közöttük.

Az *egység formáit* már elénk rajzolja az ApCsel 2,42: a jeruzsálemi hívők kitartottak az apostolok tanításában, a testvéri közösségben, a kenyértörésben és az imádságban. Vagyis megvolt a hit egysége, az életközösség egysége és a kultusz egysége. Azóta is ezt a három szempontot vesszük alapul.

1. A *hit egysége* következik abból, hogy az egyház a hívők közössége. A hit több, mint bizonyos tételek elismerése. A hitben kifejeződik az Istennel fennálló szövetség. Az ember kitárul Isten közeledése előtt, s öbenne keresi az erőt is a hűség megtartásához. Kiszolgáltatja magát neki, a mindenhatónak, s az övének tudja magát. Az egyéni hit lehet tökéletlen, formátlan, de az egyházi közösség hozzásegíti az Isten iránt való szeretethez. Az egyház egész szervezete az élő hit szolgálatában áll, s a hit belső tényezője a közösségnek. A szentségek is feltételezik a hitet, sőt kell, hogy annak kifejezései legyenek. Kell, hogy a tagoknak az üdvösség útjára vonatkozólag ugyanaz legyen a nézete, mert csak annak alapján tudnak közös reménnyel Istenre tekinteni, s ómiatta egymást testvérül elfogadni. De amellet a hit az egység külső tényezője is, mert a jelen üdvrendben a külső közvetítés struktúráját is meghatározza. A kinyilatkoztatást nem mindenki külön kapja, hanem a próféták, az evangélisták, az apostolok közbejöttével s a tanítóhivatal közreműködésével. Így a hitnek megvan a szabálya, ellenőrzése és kifejtése. Ez a közös hit nyilvánul meg az istentiszteletben, a szentségekben és az állan-

dó tanításban. Az egyház a megkeresztelték „mi közössége” (Yves Congar). Az egységet Krisztus valósítja meg a Szentlélek által. Ő a „hit szerzője és bevégzője” (Zsid 12,2). Minden kegyelem a megváltás művéből ered, a szentségek is annak erejéből hatékonyak. A hitnek tehát egyesítő, összefoglaló szerepe van.

2. *A kultusz egysége* azért követelmény, mert a hit kultikus viszonyt teremt köztünk és Isten között, s ennek a kapcsolatnak áldozati jellege van, mert kifejeződik benne hódolatunk és önátadásunk. Már Szent Tamás „a hit tanúsításának” (protestatio fidei) mondta a kultuszt. (II—II, 10,1,3, ad 1.). A kultusz látható módon Krisztus köré csoportosít, és így gyakorlati egységet teremt. Természetesen a kultusz lényegének egységről van szó, nem a mellékes kifejező formákról. A kultusz fő elemei a szentségek, bennük fejeződik ki Krisztussal való kapcsolatunk, és általuk fogadjuk kegyelmeit. Mivel a szentség külső anyagi jel, azért jelképezi és létrehozza a szenvedő és megdicsőült Krisztus emberségével, a kegyelem forrásával való kapcsolatot. Az egyház a megtestesült Ige egyháza. Nemcsak szóból és hívásból ered, hanem az isteni élet adományozásából is. A szentségek a megváltás misztériumába kapcsolnak bele, Krisztus titkának hordozóivá tesznek, s ezzel az egységet a természetfölötti lét síkján valósítják meg, nemcsak valamilyen szociális elv alapján, vagy egy személyhez való ragaszkodás módjára. Mindez különösen érvényes az eukarisztiára. Itt a jel az étkezés, az asztalközösség, a tartalom pedig az isteni életközlés, azért az eukarisztia kimondottan az egység szentsége. Itt utalhatunk a keresztség és az eukarisztia különbségére. A keresztség csak Krisztus szenvedésével egyesít, amennyiben magunkra öltjük Krisztus halálát és feltámadását (Róm 6,4), az eukarisztia pedig a testi valóságban jelen levő Krisztussal, akit mint lelki táplálékot veszünk magunkhoz. Átala „egy kenyér, egy test vagyunk mindnyájan” (1Kor 10,17). Nem fizikai egybenövés, hanem misztikus áthasonítás által. Az eukarisztia hatását a benne levő valóság összefüggésében kell látnunk. A szenvedett és feltámadt Krisztus van benne jelen, vagyis állandósul benne a húsvéti misztérium. A vele való egyesülés jelenti az áldozattá válást, azután táplálja a testvériséget, az összetartozás tudatát, segít az önzés legyőzésére, s ezzel is az egységet szolgálja.

3. *A közösségi élet egysége* szintén Krisztus akarata. Minden közösség megkívánja, hogy tagjai egy irányba tekintsenek és ugyanazokat az értékeket valósítsák meg. Az egyházban a közösség forrása Isten, aki kinyilatkoztatta magát mint az ember végső célját, és szeretettel vonzza az embert a cél felé. Atyai szeretetét kimutatta Krisztusban, s azt akarta, hogy erre válaszoljunk. A természetfölötti szeretetet ő maga oltja belénk a Szentlélek kiárasztásával (Róm 5,5). Ezért a szeretet igazi egységesítő erő, amely szabad személyeket képes egymás felé fordítani a különbségek ellenére is. Ez a szeretet elsősorban szolgálat, mint ahogy Krisztus is ezzel a programmal jött. A szervezett egyházban azért osztogatja a kegyelmeket, hogy egymásnak hasznára legyünk és építsük az ő misztikus testét, az egyházi közösséget (Ef 4,12).

Az egyház kegyelmi struktúrája feltételezi a szeretetközösséget. Akiket az Atya a keresztségben Krisztus érdeméből a Szentlélek által gyermekévé fogadott, azoknak kifelé is igazolni kell az összetartozást. A hivatalnak és a tekintélynek azt kell elősegítenie, hogy a tagokban meglegyen a megértés és az együttműködés. De mivel önálló személyek egyesülnek, a különbözőség is megmarad. A kegyelem nem olvaszt össze, hanem képességet ad az igazságosság és a szeretet megvalósítására. Egyes hagyományok, szertartások, teológiai irányzatok különbözősége nem akadályozza az élet egységét. Pál apostol a tagok egységét és együttműködését emeli ki az egy testben: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindnyájan egygyé lettetek Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). Az új állapot, az istengyermeki öntudat kell, hogy feloldja a természetből fakadó különbségeket.

Csak az egységes egyház tükrözheti a Szentháromság életét, s csak az lehet az emberiség egységének hatékony jele s munkálója. Itt az egész benne van a részekben, a helyi egyház az egyetemes egyházat képviseli és tükrözi. A részegyháznak úgy kell viselkedni, mint az egyetemes egyház részének. Hitét az egyetemes egyház irányítja és hordozza, annak erkölcs-tanához, berendezkedéséhez kell igazodnia. A javak kölcsönös kicserélése az egyetemes egyház gondja. Csak így biztosítható, hogy az egyház életközösség (koinonia) maradjon, nem pedig a részek szövetkezése.

A történelem folyamán az egység mindig megvolt, de feladat is maradt. A széthúzó erők állandóan dolgoztak, s néha kifelé elfátyolozták az egységet. Az egyház egysége az emberi nem végső egységére irányul, azért soha nincs lezárva. Teljes megvalósítása csak az idők végén következik be (Ef 1,10). A szeretetben megvalósult egység különben az ember legmélyebb szellemi igénye, de ő maga hordozza a széthúzó erőket is. A nyelv, a fajiség, a hatalmi és gazdasági törekvések, a szegények és gazdagok, az alárendeltek és a vezetők szembenállása állandó történeti kísérője az egyházi életnek is. Ennek ellenére tudjuk, hogy az egység, a béke és a szeretet nemcsak hivatás és feladat, hanem ígéret is. Krisztus maga az ígéret teljesedésének biztosítója.

AZ EGSÉG MEGBONTÁSA

1. *Történetileg* az egyház élete egyúttal a szakadás és ellentmondás, illetve az ellene való küzdés története is. Már az apostoli levelek is emlegetik a jelenséget. A 4. század óta megkülönböztették a hit egységétől való eltérést, az *eretnekséget* és a kormányzati egységgel való szembenállást, a *szakadást*. Az előző időben a kettőt egy kalap alá vették. Az „eretnek” szó a görög haireszisz változata, s eredetileg életmódot, felfogást, pártot jelentett. Az Újszövetség pl. a farizeusok és a szadduceusok csoportját így nevezi. A görög „szkhiszma” jelentése hasadás, szakadás. Az egyházatyák minden elkülönülésben az életközösség, a *communio* megzavarását látták. Az egység jele mindig az eukarisztia ünneplése volt, ezért a szakadások kiváltak az oltárközösségből is. Már Antióchiai Ignác arra hivatkozik, hogy a helyi egyházban egy oltár van és egy püspök (Philad 4; Magn 7,2). Új

fordulat állt elő a 11. században, amikor kelet elszakadt nyugattól, és a szakadást jogilag is körülbástyázták. Nyugaton kialakult a pápa uralkodói tekintélye, amit a skolasztika és a jog elméletileg is igazolt. A pápa az egész egyház püspöke, azért aki tőle elszakad, az az egyház egységéből szakad ki. A skolasztika a szakadást nem a helyi egyház viszonylatában szemlélte, hanem az egyetemes egyházban, Isten népében. A szentségi keretre ugyan nem tért ki, az eukarisztia közösségét sem emlegette, hanem inkább az egyház szociális-korporatív egységét vette alapul. Az inkvizítorok azután belevitték azt a szempontot is, hogy a szakadás szükségszerűen a hit közösségének megzavarásához vezet.

2. Az újkor elején *a protestánsok eleve lemondtak az egységről*, mint az egyház ismertető jegyéről. Az egyház csak olyan természetfölötti eszme, mint a misztikus test, amely felé haladni kell. A katolikus egyház azonban kitarzott mellette, s a földi egyházban is szükségesnek és lehetségesnek tartotta. De megkülönböztették az isteni és az emberi egységet. Az isteni egység jelen van a Szentlélek által sugárzott szeretetben, az ember azonban ellenállhat neki, s a megvalósulásba beleviheti a fokozatokat és a hibákat. Az egyház nem az ellentétek gyűjteménye, hanem a belső gazdaság egysége. A lényeges dolgokban egységnek, a nem lényegesekben szabadságnak és mindegyikben a szeretetnek kell uralkodni — mondja egy régi axióma. A szakadás okai lehetnek személyiek, nemzetiék vagy társadalmiak. A történelem folyamán belejátszott a püspökök rivalitása, továbbá a fegyelmi vagy liturgikus vita. Lehet csodálkozni azon is, hogy a hívő nép miért nyugodott olyan könnyen bele a vezetők által kiváltott szakadásba. Szerepe volt benne a vallási tudatlanságnak, a nemzeti ellentétnek és a huzamos elidegenedésnek. Ma, az ökumenizmus idején érezzük, hogy az érzelmi tényezőkre mennyire tekintettel kell lenni.

3. *Eretnekségen* mindig hamis tanítást értettek. Régen ezt is inkább ekleziológiai szempontból nézték, nem dogmatikaiból. Eretnekségnek számított az, aki másképpen érzett és szembeszállt a közösség szellemével. Olykor a fegyelmi engedetlenséget is eretnek magatartásnak bélyegezték, pl. az inkvizíció eljárásában. Szent Tamás tiltakozott az eretnekség fogalmának ilyen kiterjesztése ellen. Eretnek csak az, aki nem felel meg az egyháztól világosan kifejtett hit követelményeinek (I,32,a 4). Az eretnekség csak keresztény ember vétke lehet. Újabban ilyen meghatározást adnak: Eretneség az a magatartás, amellyel valaki az Istentől adott és az egyház által kihirdetett igazsággal szembeszáll (Dix. theol. cath. VI/2,2211). Ez a meghatározás a tárgy oldaláról való, de kétségtelenül figyelembe kell venni az embert is, hiszen nála a motiváció is fontos, meg tévedésről is szó lehet. Az eretnekség úgy keletkezik, hogy az emberek szembekerülnek az egyház hagyományával, tanításával vagy a dogmatikába beleviszik egyéni értelmezésüket. De ott azért mindig marad valami az egyházi tanításból. Néha saját tanításukat kiszakítják a kinyilatkoztatás összefüggéséből és abszolutizálják, mint pl. az ariánusok. Az újkorban főleg a filozófiával való visszaélés vezetett sok tévtanításhoz (racionalizmus, modernizmus).

4. *A tudatos szakadárt és eretneket* úgy tekintették, mint aki szándékosan kilépett az egyház keretéből, ezért lépése erkölcsileg is helytelen. Ma szívesen megkülönböztetjük az eretnekség formális és materiális módját. Egyesek még ezt is soknak tartják, s arra hivatkoznak, hogy aki beleszületett egy adott vallási környezetbe, az őszintén meg lehet győződve a maga igazságáról. Ezekkel ugyan nincs meg a teljes communió, de az elfogadott hit és a keresztség mégis az egyházhoz kapcsolja őket. Egyébként a tévedésnek is megvan a jelentősége az egyház életében. „Szükséges, hogy eretnekségek (hairesek) legyenek — mondja Pál apostol (1Kor 11,9). Az ellentmondás nem a dolog természetéből folyik, hanem az emberből, aki hajlamos az ellentmondásra és az elferdítésre. Az apostol különben arra gondol, hogy a különvéleménnyel és a szakadással már megkezdődik az ítélet, az emberek végső különválasztása. Azután az igazság és a tévedés szembenállítása jobban megvilágítja a kinyilatkoztatást, és az egyház életét is dinamikussá teszi. A tévedés fellépése az igazság mélyebb kutatására ösztönöz, továbbá meggyőzőbb igehirdetésre és a szeretet gyakorlására. Az egyház hitrendszere a viták során fejlődött.

5. *A régi eretnekségek főleg dogmatikaiak voltak*, s velük szemben csak a dogmákat kellett megfogalmazni (a Szentháromság tétele, Jézus istensége és embersége, a kegyelem szükségessége). A modalisták, az ariánusok, a pelagiánusok időfeletti tételeket támadtak. Később a tantételek értelmezésébe a politika is belevegyült (Wyckliff, Husz, reformáció). A reformáció az egyházi élet nagy részét megtartotta, sőt Krisztus egyháza akart maradni, azért története folyamán új értékeket is kitermelt. A mai szemléletbe erősen belejátszik a történeti gondolkodás. A tanítóhivatal döntései érvényesek, de a történeti dimenziót is hozzájuk adjuk. Az időbeliség hozzátartozik a dolgok létehez. Minden benne áll az előbbi és az utóbbi sor összefüggésében. Az üdvösség története végső soron túlmutat önmagán, s az üdvösségre, a teljesség állapotára irányul. Isten ebbe a történelembe beépítette az emberi szabadságnak és kötöttségnek, a jónak és a rossznak a dialektikáját. De ő tud görbe sorokkal is egyenesen írni. A tévedés általában összefügg a rossz problémájával. A történelem kettős mozgással halad az útján: állandóan úton van a nagyobb világosság és a nagyobb homály felé. A Jelenések könyve és a 2Tesz 3,1—12 előre megjövendölte ezt a küzdelmet. Úgy látszik, az utolsó időkben az ellentmondás olyan nagy lesz, hogy a szentírás a bűn emberének, az antikrisztusnak megjelénéséről beszél. Minden bizonnyal a tévedés és a megtévesztés megszemélyesítését látja benne. A teljes világosságot, az igazság maradéktalan győzelmét csak Krisztus eljövetele hozza meg.

A SZENT EGYHÁZ

Isten népe már az ószövetségi időkben tudatában volt annak, hogy Isten kiválasztotta, meghívta és bizonyos mértékben megszentelte. A szent szó a héberben (kados) elkülönítettet, lefoglaltat jelent. Az apostoli egyház pedig azt vallotta, hogy ők a Szentlélek által tartoznak Krisztushoz.

A keresztségben újjászülettek, Krisztus tagjai lettek és azt a hivatást kapták, hogy „szentek és szeplőtelenek legyenek Isten előtt”. (Ef 1,3). Péter levele is ezen az alapon mondja szent népnek az egyházi közösséget (1Pt 2,9). Az Efezusi levélben (5,25) az egyház Krisztus jegyese, amelyet ő szentté és szeplőtelené akar tenni, s ez a megszentelés megkezdődik a keresztségben. A végső cél az, hogy a szeplőtelen jegyes eljusson a Bárány menyegzőjére (Jel 2,9). Ennek a szentségnek a következő vonásai vannak.

1. *A szentség nem merül ki a kultusz szolgálatában és a kiválasztottság tudatában, hanem erkölcsi magatartást követel.* Ez félreérthetetlenül kiolvasható az evangéliumból és az apostolok leveleiből. A hagyományban először Antióchiai Ignác beszél a „szent egyházról”. A harmadik század elején pedig a megnevezés már benne van a római keresztlési hitvallásban. A szent hivatás tudata azonban nem akadályozta az apostolokat és tanítványait, hogy az egyházban levő emberi gyengeségeket ne emlegethessék. Krisztus eleve figyelmeztetett, hogy az egyházban együtt nő a búza és a konkoly, és hogy a botrányok sem fognak hiányozni. Az egyház tehát a bűnös emberek közössége is, akik rászorulnak a bűnbánatra, a megtérésre. Akadtak ugyan olyanok, akik az egyházban csak a szentek gyülekezetét akarták látni (montanisták, donatisták), de a hivatalos tanítás ilyen elkülönülést nem engedett meg. A protestáns teológia hajlik arra, hogy a személyfeletti valóságot alábecsülje és az intézményes jelleget kizárja. Náluk nem kapott elég helyet az egyház szentségi jellegének hangsúlyozása, amely abból ered, hogy Jézus mint egyetemes üdvöszszerző saját küldetését a Szentlélek által az egyházra bízta. Ezzel ő az egyházban megalkotott egy olyan kegyelmi szituációt, üdvösségi helyzetet, amely az ő és a Szentlélek küldetésétől függ, s amelyet az emberi gyarlóság nem tehet erőtlenné (Y. Congar, in: *Mysterium* sal. 4/1 465).

2. *Az egyház tehát elsősorban intézményes jegyei miatt szent.* A Szentlélek nem testesült meg az egyházban, ezért ő nem formai oka az egyház szentségének, bár átvitt értelemben az egyház lelkének mondjuk. A II. vatikáni zsinat szerint: „Saját Lelkéből adott nekünk... aki a főben és a tagokban lakik” (Egyház 7). A Lélek hozzá van kötve a testhez, de az egyház csak az ő temploma, nem kifejező formája. A szentség objektív jegyei tehát itt vannak, de nem elég, ha megállapítjuk jelenlétüket. Az egyháznak az életével kell azokat tükrözni. El kell jutnia a teljességre, a krisztusi nagykorúságra (Ef 4,13).

3. *Az egyház tehát időtlen elemeit tekintve szent, de gyarló emberekből áll,* és számolni kell a bűn jelenlétével, ezért kell a bűnbánat és a tisztulás útját járnia (Egyház 8). Jézus a bűnös egyházat szenteli meg és teszi bűntelenné. A cél az, hogy egykor egészen tiszta legyen, mint az ő jegyese. A tisztulás folyamata is jelen van, s az az egyes tagokban megy végbe. A gyarlóság és az egyház reformja tehát kölcsönösen összefüggnek. A bűn mindig személyes tett, de a bűnös embereken keresztül az intézmény is károsul. A történelem folyamán sokszor jelentkezett a lanygulás, az anyagiasság, a hatalomvágy, a békétlenség, azért szükség volt reformmozgal-

makra. De az egyházatyák még más értelemben emlegették a reformot, mint mi: az egyes hívőnek kell megtérni, megújulni, s akkor az egyház is megújul. De már VII. Gergely korától látták, hogy pl. a jogi struktúra átalakítása nélkül a simonia nem küszöbölhető ki. Amíg a fejedelmek adományozzák a javakat, addig megmarad a visszaélés lehetősége. Így állt elő az igény, hogy a reformot „a főben és a tagokban” kell végrehajtani.

4. *A reformáció a reformot először a teológiára és az igehirdetésre vonatkoztatta*, később azonban az egész egyházi struktúra kritika tárgya lett. A jelszó ez: *ecclesia semper reformanda*, vagyis a megújulásnak érinteni kell mindig az erkölcsöt, a tanítást, a kultuszt és a szentségek kiszolgáltatását. Ma a zsinat szintén teljes reformot hirdetett, de természetesen a lényeges jegyek és berendezkedések meghagyásával. Alapul kell venni a biblikus és patrisztikus formákat és a mai kor követelményeinek megfelelően élni az evangéliumot. Ezért a zsinat figyelme főleg a liturgiára, a tanítás módjára, a papság munkájára, a kormányzati struktúrákra, a családra és az egyháznak a világgal való kapcsolatára összpontosult.

5. *Az egyház szentségi jegyét mindig felhasználták hitvédelmi érvnek is.* Igyekeztek kimutatni, hogy a megszentelődés eszközei, az életszentségre való törekvés legjobban a katolikus egyházban található meg, bár nem tagadták, hogy az igazság elemei és a kegyelmi hatások az egyházon kívül is megvannak. Az egyház mint az üdvösség pozitív intézménye nem egyedüli világító város az egyébként sötét világban. Isten kegyelme az egész világot áthatja, hiszen Krisztus mindenkinek a megváltója lett, s az ő akaratából a Szentlélek is mindenütt működik. De az egyház az igazi dinamikus jel, amely éppen azt hirdeti, hogy Isten jelen van a világban és segíti végső célja felé. Az egyházban a kereszténység úgy tükröződik, mint Isten megszentelő jelenlétének teljessége. A hagyományos apologetika a megszentelődést úgy tekintette, mint erkölcsi csodát. Ma azonban a módszert némi eltéréssel alkalmazzuk. Megvilágítjuk, hogy egyedül Isten erejéből magyarázhatók olyan tények, amelyeket erkölcsi csodáknak nevezhetünk. Ki kell mutatni Isten és Krisztus közelségét az egyházban, amellyel az emberek mély lelki igényére válaszol, amikor felhív a hitre, reményre és szeretetre. Itt a csodát nem úgy nézzük, mint Isten hatalmának hatását, hanem úgy, mint az ő irgalmának jelenlétét és felhívásának a jelét. Ez a beállítás segít a hit elmélyítésében. Hiszen utalunk Isten egyetemes irgalmára, a szabadakarat tiszteletben tartására és főleg a szeretet kiadására. Isten az egyházon keresztül is vonzani akarja az embereket az üdvösségre, nem pedig csupán arról meggyőzni, hogy tévedésben vannak, ha rajta kívül maradnak.

AZ EGYHÁZ KATOLICITÁSA

1. A görög *kat' holon* annyit jelent, mint az „egész szerint”, „általánosan”. A görög filozófusok az általános kijelentésekre és alapelvekre vonatkoztatták a kifejezést. Polybiosz az egyetemes történelmet nevezte így. Az egy-

háza először Antióchiai Ignác alkalmazta a második század elején: „Ahol Jézus, ott van a katolikus egyház” (Szmirn 8,8), s ezzel az igaz egyházra, az egyetemes egyházra gondolt. Hasonló a nyelvhasználat a későbbi íróknál: Polikárp vértanúságának aktájában, Alexandriai Kelemennél, Tertul-lianusnál. A Muratori töredék a második században az igaz egyházat a „katolikus” jelzővel különbözteti meg a szektáktól. A zsinati szövegekben később is megmaradt a kettős jelentés. Az egyház katolikus, mert a kinyilatkoztatás teljességét hordozza, és mert az egész emberiség üdvösségét munkálja. Ebben az egyetemes küldetésben élt akkor is, amikor maroknyi nyáj volt. Gyors elterjedése azután térbeli egyetemességét is megvilágította. Origenész utal arra, hogy a pogányok ilyen egyetemességet nem tudtak elképzelni (Contra Celsum, VIII, 72). Az egyházatyák az egyetemességet bibliai képekkel illusztrálták: Péter joppei látomásával, a pünkösdi nyelvcsodával, a menyegzős lakomával.

2. *A középkorban is átvették a katolicitás kettős jelenlését: a hitbeli teljességet és a térbeli egyetemességet. A teológusok kifejtik, hogy az egyház a hívők közössége, a hit mindenkinek szól, mindenkinek hirdetik, nincs kötve nyelvhez, fajhoz és országhoz. Benne van az igazi kapcsolat Isten-nel és benne van a válasz az ember egyetemes vágyaira. Később az apolo-géták a protestantizmussal szemben főleg a térbeli egyetemességre hivatkoztak. Ma inkább ekléziológiai szempontból hangoztatjuk a katolicitást, hiszen a fő hangsúly mindig az egyház krisztológiai kapcsolatán és dogma-tikai tartalmának értelmezésén van.*

3. *A katolicitás forrása maga Isten. Az egyetemesség az egyház bel-ső természetét fejezi ki és a krisztusi alapításból folyik. Az egyház folytatja Krisztus egyetemes közvetítő szerepét, ezért működési terü-lete az egész emberiség. Már Pál apostol kívánta, hogy az egyház min-denkiért könyörögjön, mert az üdvösség terve egy és minden embert magába foglal (1Tim 2,5). Az Atya mindenkit gyermekévé akar fogad-ni, hiszen úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát áldozatul adta érte (Jn 3,16). Az egyetemesség gondolata benne van azokban a kife-jezésekben, amelyek Krisztusra mint egyetlen közvetítőre vonatkoz-nak. Az Atya mindent az ő fősége alatt foglal össze (Ef 1,10), általa en-gesztelődik ki az ég a földdel (Kol 1,19). Krisztus úgy jött el, mint má-sodik Ádám, azért az üdvösséget mindenki számára képviseli (1Kor 15,22). Istennek különben sincs szüksége arra, hogy országát leszűkítse az emberek valamelyik csoportjára.*

4. *Közvetlen forrása az egyetemességnek az emberi természet is, amely elvontan véve egységes, mindenkiben ugyanaz, de konkrét egyedekben létezik és így fejeződik ki gazdagsága. Amellett az ember élete az anyagvilágban bontakozik ki, történeti fejlődésben. A kozmi-kus és időbeli adottságok különböző képességeket fejlesztenek ki, s ezekkel a szellemi adottságokkal fogadjuk a hitet és a kegyelmet. To-vábbá az egyháznak, mint misztikus testnek az élete is egyedekben va-lósul meg, az emberi élet pedig mindig pólusok között feszül. Isten*

országa csak úgy éri el kegyelmi gazdagságát, ha az emberi élet sokféle mozzanata és igénye adja meg az előfeltételt a kegyelem felhasználásához. Vagyis a teremtés gazdagsága és a kegyelmi rend gazdagsága között megvan a kölcsönösség. Ennek az egyetemességnek ellene mond minden erőltetett uniformizálás, klerikalizmus vagy nacionalizmus.

5. *Az egyetemesség tehát adva van az egyház struktúrájában, de feladat is marad.* Az egyházban találkozik az üdvszerző erők teljessége az emberi képességek teljességével, amely állandóan bontakozik. Az egyház a világ megszentelésének eszköze, tehát a világ minden adottságát figyelembe kell vennie és Isten felé irányítani. De ebben a munkában is meg kell különböztetni az intézményes természetfölötti erőket és a konkrét történeti egyházat. Az utóbbi arra hivatott, hogy kifelé minél jobban tükrözze az egyetemes kegyelmi tartalmat. A II. vatikáni zsinat így hivatkozik erre: „Ez a messiási nép, mégha nem is foglalja magába az egész emberiséget, sőt sokszor kis nyájnak látszik, mégis az egész emberi nem számára az egységnek, a reménynek és az üdvösségnek az elpusztíthatatlan magja (Egyház 9).

6. *Krisztus feltámadása után egyetemes küldetést adott egyházának.* A megvalósítást úgy kell keresni, hogy Isten országa beletaláljon az emberiség dimenzióiba, amelyeket a történelem újra meg újra kialakít. Gyakorlatilag az egyháznak be kell fogadnia az egyes emberek meglevő adottságait és képességeit. Eleget mond az, hogy az újszövetségi könyvek megfogalmazásában is benne van az emberi szerzők egyénisége. Azonkívül a helyi egyházak adottságai is értékesek lehetnek az egyetemes egyház számára. A történelem felmutat szokásokat, változatokat a liturgiában, a fegyelemben, sőt a változatlan teológiai igazságok megfogalmazásában is. Különösen a missziós teológiában kell arra figyelni, hogy a népek egészséges hagyományait átmentsék a kereszténységbe (Missziós dekr. 7.).

7. *Az ökumenizmusnak is itt van a helye és a feladata.* Nyilvánvaló, hogy a kereszténységben meglevő szakadások akadályozzák az egyházat a katolicitás megvalósításában, azért az egységre való törekvés igazi kötelesség. Az apologetika sem elégedhet meg azzal, hogy igyekszik megtalálni az egyetemesség bizonyítékait a katolikus egyházban. Rámutathat ugyan arra, hogy benne teljesedtek a jövődölések, ezért megfelel a messiási nép típusának. Továbbá hangsúlyozhatja, hogy relatíve egyetemes elterjedése igazolja abszolút egyetemességét, vagyis azt az igényt, hogy az emberi nem üdvének jele és eszköze akar lenni. De az igazi bizonyíték nem az elméletben van, hanem az egyház konkrét életében. Krisztus igazi követésével kell az igazság vonzóerejét megmutatni.

8. *Végül a katolicitással összefügg a misszió is.* A mai kor szellemisége mindinkább megköveteli, hogy tisztázzuk az egyház feladatát és a

benne levő ígéreteket. Jézusnak már nyilvános működése idején megvolt a szándéka az egyház alapítására (Mk 6,7-10; Lk 9,1—5; 10,1—12; Mt 10,5—42). Feltámadása után ezt a szándékát erősíti meg. Mint a teljes hatalom birtokosa küldi tanítványait, hogy hirdessék tanítását, s azt a küldetést adja tovább nekik, amit ő kapott az Atyától (Jn 20,21). Az egyház élete tehát végső fokon a Szentháromság életében gyökerezik. Az egyháznak tanúskodnia kell, arról, hogy az Atya a Fiú által üdvösséget szerzett, s a Szentlélek a biztosíték, hogy ezt az üdvösséget el is nyerhetjük.

Az egyházat amellet a Krisztus iránt való szeretet is sürgeti (2Kor 5,14), hogy továbbadja a világnak azt, amit ő hozott az Atyától. Ezzel a továbbadással dicsőíti meg őt, mint prófétát, főpapot és királyt. Az egyház missziója tehát nem más, mint a katolicitás megvalósulása a történelemben. A misszió módszere is az egyház rendeltetéséből folyik. Ha ugyanis az egyház „az Istennel fennálló kapcsolat jele és eszköze”, akkor minden törekvését arra kell irányítani, hogy az emberek az evangélium hirdetése, a szentségek kiszolgáltatása és a szeretet szolgálata által valóban eljussanak az Istennel való hitbeli találkozásra. Ezzel az egyház az idők teljességét állandósítja a történelemben.

AZ APOSTOLI EGYHÁZ

Az apostoliságot általában úgy értelmezzük, hogy az egyház története folyamán *az marad, ami az apostolok idejében volt*. Vagyis itt olyan lényegi sajátságról van szó, ami által az egyház megőrzi *azonosságát*: belső tartalma és lényegi struktúrája az marad, amit Krisztus adott neki az apostolokon keresztül. Megmarad benne az apostoli tanítás, az apostolok által használt szentségek, az istentisztelet, a közösségi életforma és a lelki hatalom.

1. Az evangéliumokban az *apostol* szó küldöttet, követet jelent. Közelebbi meghatározásban apostol az, aki tanúskodik Krisztus feltámadásáról és a Szentlélek eljöveteléről. Történetileg kétségtelen, hogy Jézus tizenkét apostolt választott ki, s ezek különleges csoportot alkottak. Az újszövetségi könyvek elsősorban őket mondja apostoloknak, bár a címet megkapják olyanok is, akik az evangélium hirdetésében buzgólkodnak, pl. Barnabás. Maga Pál is kivétel, hiszen nem tartozott a tizenkettő közé. Apostolságát ő is azzal igazolja, hogy megjelent neki a feltámadt Krisztus, és tőle kapta a küldetést.

2. Az *apostoliság elve kezdettől fogva jelen van az egyházban*. Az első időkben egyszerűen tovább vitték a Jézustól kapott feladatot. A hivatások, megbízások, beosztások csak később határolódnak el egymástól, tehát innen kell kiolvasni, hogy mi tartozik isteni jogon az egyházhoz és mi az emberi hozzáadás. A hagyomány azokat nevezte apostoloknak, akik Jézus közvetlen tanítványai és tanúi voltak, s akik azt ad-

ták tovább, amit mesterük az üdvösség érdekében nekünk szánt. Ebből a továbbadásból önként következik az apostoli utódlás kérdése. A kettőt együtt kell tárgyalni. A küldetés eszméje, illetőleg annak kifejtése kezdetlegesen már megtalálható Római Kelemennél, Antióchiai Ignácánál, azután világosabban Tertullianusnál és Ireneusnál. Az Atya küldi a Fiút, Jézus Krisztust, ő pedig küldi apostolait. A Fiú küldetését a Szentlélek irányítja, s az apostolok is a Szentlélek eljövételében kapják meg a képesítést. Ők ezt a megbízatást adják tovább a püspököknek. A 2. században Hegesippus a püspökök listáját visszavezeti az apostolokhoz, Ireneus pedig a hagyomány biztosítékát látja a püspöki hivatalnak az apostoloktól való eredetében. A tizenkettes szám mutatja, hogy Jézus az ószövetségi hagyomány mintájára intézményessé akarta tenni egyházát. A Jel 2. fejezetében a tizenkettes szám ismétlődik a végső kifejtet szemléltetésében is. Mellékesen megjegyezzük azonban, hogy az apostoli atyák az apostoli jelzöt még inkább morális értelemben használják, s az egyház igazi voltára akarnak rámutatni vele. Ott van az igazság, ahol az apostoli hagyományt őrzik. A középkori teológusok apostoliságon részben az egyház szilárdságát értették, részben pedig az eredeti tanítás megmaradását. A tridenti zsinat után is ezzel érvelnek a teológusok a protestáns felvágással szemben. Az utóbbiak csak úgy tudtak rá válaszolni, hogy többé-kevésbé feladták az egyház láthatóságát, intézményes jellegét. A látható egyházon kívül van a választottak közössége, amelyet csak Isten ismer.

3. Az apostoliság teológiai értelmezésénél gondolni kell arra, hogy a tisztán történeti és materiális apostoliság nem elegendő, vagyis az, hogy egy püspök az apostoloktól alapított egyházat vezet, vagy hogy megvan a felszentelés továbbadása. A lényeg a tanításban és a hitben meglevő apostoliság. Ratzinger megjegyzését használva: az apostoli utódlás a tradíció formája, a tradíció pedig az utódlás tartalma (in: *Mysterium sal.* IV,1544). Az egyház hittételei közé tartozik az a kijelentés, hogy a mindenkori püspökök az apostolok utódai. De rá kell mutatnunk az apostolok és a püspökök különbségére is. Az apostolok szemtanúi voltak a Krisztusban megvalósult üdvösség misztériumának. Megvolt a joguk, hogy az evangélium hirdetésével egyházi közösséget alapítsanak. Azonkívül megkapták a kinyilatkoztatás és a sugalmazás karizmáját. Ők voltak az általuk alapított egyházak tanítói és pásztorai. A püspökök csak annyiban az ő utódai, amennyiben ők is tanítói és pásztorai híveiknek, de már nem a kinyilatkoztatás szócsövei, és nem rendelkeznek a tévedhetetlenség adományával. A pápa ezen a téren kivétel: legalább ott tévedhetetlen, ahol mint az egyház feje egy kinyilatkoztatott tételt meghatároz. A püspökök hivatali tekintéllyel bírnak, amely az apostoloktól ered. Az apostolok Péterrel együtt testületet alkottak, és ez a testület az egyházi tanításnak, hagyománynak alapító és meghatározó intézménye volt. A püspökök testülete már csak a kapott hagyomány alapján tanít és kormányoz. Ha Péter és a pápa kapcsolattól eltekintünk, a püspökökre nézve az a helyzet, hogy az egész püspöki testület az apostoli kollegium utóda. Az egyes püspökök azáltal

válnak apostolutóddá, hogy a felszentelés a testület tagjává teszi őket. Az apostoliság alapja maga Jézus Krisztus, akit az Atya küldött. Az apostolok és utódaik az ő evangéliumát hirdetik, az ő kegyelmét közvetítik. Így válik az egyház Jézus művének folytatójává, s így igazolódik, hogy Jézus a világ üdvösségének alapja (1Kor 3,10).

4. *Az utódlás ténye már ott van a szentírásban.* Az apostolok már életükben állítottak vezetőket az egyházak élére, s ezek nekik felelősséggel tartoztak. Az Újszövetség könyvei ezt a kezdeti állapotot tükrözik. Nem kívánhatjuk tőlük, hogy az apostolok halála utáni helyzetet mutassák be. Már említettük, hogy Ireneus a gnosztikusokkal szemben formálta meg az utódlás teológiáját. Különben hasonló utódlás volt a pogány és a zsidó világban is. A filozófiai és teológiai iskolák, a társadalmi és politikai intézmények így folytatódtak. Az ősegyház soha nem tette kérdésessé az utódlást: az apostolokat azonnal követték a püspökök. Mindenesetre az első időben Jézus második eljövetelét közelinek gondolták, azért nem sokat töprengtek a formák tisztázásán. De az világos, hogy az apostolok gondoskodtak előjárókról maguk helyett. Különösen Pál apostol tevékenységét ismerjük leveleiből és az Apostolok Cselekedeteiből. Az ő munkatársai: Timóteus, Titusz, Szilas, Tichikusz és a többiek ilyen előjárók voltak. Római Kelemen már kifejezetten említi, hogy az apostolok a püspököknek adták át hatalmukat. (Ep 42,1; 44,1). Az egyháznak aztóta is hitbeli meggyőződése, hogy a püspök tekintélye az apostoli hatalomban gyökerezik. A protestánsok viszont azt hangoztatták, hogy az apostoli tekintély, amely a szentírásból kiolvasható, valójában Isten szavának a tekintélye. De rámutatunk arra, hogy az apostolok által kiválasztott és felszentelt férfiakban megvolt a küldetés és a funkció egysége. Amennyiben küldetésük volt, annyiban voltak előjárók. Ugyanez vonatkozik a „kipróbált férfiakra” is, akikről Kelemen beszél (44,1). További tekintélyüket és küldetésüket a szentségi jelleg alapozta meg, amit a kézrátétellel kaptak (2Tim 1,6). Ugyanezt fejezi ki a püspökszentelés szövege is, amelyet Hippolitosz megőrzött a Traditio apostolicában, a 3. század elején.

5. *Az utódlás tehát nem egyszerűen materiális,* vagyis nem az apostoli szék megszakítás nélküli betöltése. Az utódlás a testületben maradt fenn. Minden püspök mint a kollegium tagja tölti be tisztét. Nem is csupán a szentség érvényességéről van szó, hanem a *megbízásban, a küldetésben, az egyházi közösségben* való utódlásról. Az utódlás nemcsak a felszenteléshez van kötve, hanem a szerephez, a feladathoz, a küldetéshez. A közösségben való küldetés a biztosítéka annak, hogy az illetőt Krisztus hívja és választja ki. Maga az utódlás a kézrátétellel, a szenteléssel megy végbe, de lényeges eleme az apostoli tanítás megőrzése, hiszen éppen erre kapja a küldetést. Ezért kell hitvallást tennie a szentelés előtt. Tehát az utódlás apostoliságával együtt kell néznünk a tanítás és a hivatal apostoliságát. A püspök tanító és pap egyszerre, s mint ilyen birtokolja a kormányzati joghatóságot is. Ezeket a szerepeket nem szabad elválasztani egymástól.

6. Az *apostoliság értelme* tehát az, hogy jelenvalóvá teszi térben és időben az apostolok küldetését, vagyis azt a lelki hatalmat és azokat a karizmákat, amelyeket Krisztus nekik adott. Így az embereket a tér és idő különbözőségének ellenére összeköti a Krisztusban végbement egy-szeri eseménnyel, amelyben az Atya kitárult a világ felé. Így szolgálja az egyház az embereknek Istennel való találkozását. A Szentlélek azért jött el, hogy erre a feladatra képesítse a testületet az egyházon belül. Már a 3. században a hagyományt (paradioszisz) és az igehir-detést (kérygma) „apostoli” jelzővel illették. Ezeket nem úgy kellett megőrizni, hogy elásták, hanem úgy, hogy állandóan kifejtették és az életre alkalmazták.

PÉTER ELSŐSÉGE

A Péternek adott megbízatást és kiváltságot az apostoliság keretében kell tárgyalnunk. A középkori jogászok a konciliarista elmélettel szem-ben sokszor túlhangsúlyozták a pápa főségét, és azt a benyomást kel-tették, mintha az egyház valamilyen abszolút monarchia volna, ahol a püspökök hatalma a pápától ered. A II. vatikáni zsinat visszatért az apostoli kollegium teológiai értékeléséhez. Eszerint Jézus az egyház ve-zetését az apostolok testületére bízta, de úgy, hogy a testületet szerve-zetté tette Péter fősége alatt. A püspökök hatalma is Krisztustól ered, s azt akkor nyerik el, amikor a felszenteléssel a testület tagjaivá vál-nak.

1. A *primátus bibliai adatai*. Péter elsősege főleg a protestantizmus óta lett vita tárgya. A keleti egyház elismeri a tiszteletbeli elsőséget, legfőljebb a joghatóságot vonja kétségbe. A teológia már kiaknázza a szentírás és a hagyomány adatait, itt csak a fontosabbakra hivatko-zunk. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Jézus szavait és tetteit csak az apostoli egyház tanúskodásból ismerjük. Péter fősége ott még nem olyan elméleti tétel, amelyet rendszeresen tanítanak, hanem egyszerű-en benne van az egyház életében. Krisztusról úgy beszélnek, mint aki földi életében és feltámadása után Péternek megbízatást adott és az egyház azt tudomásul vette. Időrendben az első emlék az 1Kor 15,3. Itt Pál arról ír, hogy ő a hagyományos tanítást közölte Krisztus feltáma-dásáról. Eszerint Krisztus először Kéfásnak jelent meg, s utána a ti-zenkettőnek. A hagyomány ősiségét mutatja a Kéfás név, amit nem fordít le görögre. Feltételezhetjük, továbbá, hogy Pál nem az időbeli el-sőséget emeli ki, hanem a rangbelit. A feltámadt Krisztus megjelené-se Mátyás és Pál esetében is az apostoli küldetés forrása. Ha itt a hi-vatalos tanúk sorában Péter első helyen áll, az azt jelenti, hogy aposto-li tanúskodásán különös hangsúly van. Az evangéliumokban is az ő neve áll első helyen az apostolok felsorolásában. Vagy egyszerűen ez áll: Péter és a többi tizenegy. Ő meg a meghívásnál új nevet kapott: Kéfás-Péter-Szikla. Mt 16,13—19 kifejti a szikla szerepét. Jézus erre építi egyházát, s azon a pokol hatalma sem vesz erőt. Péternek átadja

Isten országának kulcsait, továbbá olyan oldó és kötő hatalmat, amelyet az égben is jóváhagynak. A szöveg bizonyító erejét nem kisebbíti az, hogy Márk és Lukács nem közlik az ígért szavait. Náluk az ekleziológiai jelleg nem olyan erős, mint Máténál. Igaz, Mt 18,18-ban Jézus az összes apostolnak megadja az oldás és kötés hatalmát, de a bizonyító erő éppen abban van, hogy Máté ennek ellenére külön említi Péter előjogát.

Péter elsőse és a szükséges isteni segítség ígérete megtalálható Lk 22,31-ben is. Jézus imádkozik Péterért, s annak az lesz a hatása, hogy hite nem fogyatkozik meg, s ő fogja megerősíteni testvéreit. Jézus a többi apostolért is imádkozott (Jn 17,6), de Péterért különösen, feladatának különlegessége miatt. János evangéliumának 21. fejezetében Jézus Pétert egész nyájának pásztorává teszi. Amikor a negyedik evangélium keletkezett, Péter már nem élt. De a sugalmazott szerző — az apostoli egyház hitét közvetítve — szükségét érezte annak, hogy az esemény elmondásával Péter kiváltságát megerősítse. Az ApCsel első tíz fejezetében főleg Péter tevékenységéről hallunk. Ő a húsvét után összegyűlt hívő csoport vezetője, pünkösdkor ő hirdeti az evangéliumot, ő látogatja az egyházakat, ő veszi fel az első pogányt, s a jeruzsálemi zsinaton is az ő szava dönt. Ő tehát különleges tekintélyt élvezett Krisztus nyájában és annak javára.

2. *Péter tekintélyének és hatalmának meg kell maradni.* Amíg az egyház áll, szüksége van sziklaalapra, s amíg a nyáj létezik, szüksége van pásztorra. Ez a primátus utódlásának elve. Péter Róma püspökeként halt meg, s mindig utódait tekintették a hatalom örökösének. Ireneus a tévtanítókkal szemben az igaz hitet, az apostoli hagyományt a római székben látja biztosítva, mert „ez elnököl a szeretetközösségben s ezzel minden egyháznak meg kell egyeznie.” Ágoston idejében már hagyományos lett a mondás: Róma döntött, az ügy be van fejezve.

3. *Péter primátusának teológiai értékelésénél megjegyezzük,* hogy hatalma és tekintélye személyes, hiszen ő az apostoli testület feje. Ezért személyesen is rendelkezik az oldó és kötő hatalommal, de mindig úgy, mint a testület feje. A kollegialitást nem szabad a pápai monarchiáért feláldozni, mint ahogy Cajetán és Bellarmin óta megkísérelték. Péter nem úgy áll a többi apostol fölött, mint a hatalom forrása. A hatalmat Krisztus az egész kollégiumnak adta, de mint szervezett kollégiumnak, amelynek van feje, s ez a fő személy szerint is gyakorolja a hatalmat, azaz személy szerint is megtestesíti a kollégiumot. Ezért lehetnek a pápának „ex cathedra” döntései a hit és erkölcs területén, s ezért hozhat az egész egyházra érvényes törvényt. A püspöki kollégium azonban nemcsak jogi testület, hanem a hit és a szeretet közössége is. Meg kell valósítania azt a hatalommal és karizmákkal ellátott küldetést, amelyet az apostolok kaptak (Mt 28,18; ApCsel 1,8; Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). Ha a küldetés csak az apostolokra vonatkozott volna, a későbbi egyháznak nem lett volna joga az igehirdetésre és a szentségek kiszolgáltatására.

4. *Hogyan lehet részünk ma és mindenkor Jézus megtestesülésének és kereszthalálának egyszeri eseményében, mint az üdvösség forrásában?* A protestantizmus és a katolikus egyház között a 16. század óta ez a nyílt kérdés. Elég hozzá az egyház materiális láthatósága, vagy pedig formálisan, a kezdethez visszanyúló egyházra van szükség, ahol az apostolok küldetése biztosítja az igehirdetést és a szentségek kiszolgáltatását? A katolikus felfogás ezt az utóbbit állítja. Az egyháznak formálisan apostolinak kell lenni, vagyis a neki adott meghatalmazást és kiváltságot kell hordozni. Az Atyához Krisztus által juthatunk, Krisztussal pedig csak az apostoli utódlás útján van kapcsolatunk, mert csak ez biztosítja a tőle kapott tanításnak és a kegyelem eszközeinek felhasználását.

5. *Jézus apostoli testületet szervezett, s azt tette meg a hatalom és a tekintély hordozójának.* Ezért pl. nem volt szükség arra, hogy Tamásnak külön átadja a bűnbocsátó hatalmat, mert ő nem volt jelen a húsvéti megjelenésnél (Jn 20,21). Mátyás is azáltal lett részese a hatalomnak, hogy beválasztották a testületbe. A testület azonban csak akkor életképes, ha szervezett, ha van vezetője, aki gondoskodik a jogok és kötelességek megosztásáról. Az apostoli testület tagjai felelősek az egész egyházért, személyesen pedig saját egyházmegyéjükért. A püspöki testülethez való tartozás feltétele az érvényes felszentelés és a hierarchikus kommunio, azaz egységben lenni a fővel és a testület tagjaival. A pápa mint Róma püspöke az egyház feje, nem pedig püspöki székétől függetlenül. Az első századtól kezdve a „római egyház” hordozta az elsőséget. A püspök helyett az egyházat emlegették. A középkortól kezdve elterjedt a „Krisztus helytartója” elnevezés, s ekkor még inkább tisztázni kellett a püspökökhöz való viszonyát. A pápa az egész egyház főpásztora, de úgy, hogy ő maga nem helyettesítheti a püspökök testületét. Neki kell elől járni, az egységet erősíteni és az üdvös kezdeményezéseket összehangolni. Ebben az értelemben Péter elsősége testvéri szolgálat, nem pedig uralkodás.

BEIKTATÁS AZ EGYHÁZBA

MEGTÉRÉS ÉS HIT

Az egyház azzal szolgálja az ember üdvét, hogy a feltámadt Krisztus életét közvetíti neki. De mi a módja ennek? A választ Krisztus felhívásából és követelményéből kaphatjuk meg. Márk evangéliuma így jellemzi működésének kezdetét: „János elfogatása után Jézus Galileába ment és ott hirdette az Isten evangéliumát: Beteljesedett az idő, és már közel van az Isten országa. Térjete meg és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,14—15). A felhívásnak megfelel az egyház gyakorlati

elindulása az első pünkösd ünnepén. Péter így válaszol azoknak, akiknek a szívét megérintették szavai: „Tartsatok bűnbánatot és keresztkedjete meg Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára” (ApCsel 2,38). Azóta a megtérést, a régítől való elszakadást és az újhoz való odafordulást úgy tekintjük, mint a tudatos keresztény élet kezdetét. A szentírás a megtérésre a „metanoia” szót használja, hogy az ember megfordul, más lelkületet alakít ki, megváltoztatja felfogását. De benne volt a helytelen régi lépések megbánása is.

1. Az *ószövetségi könyvekben* sem ismeretlen az ilyen általános megtérés. A Hetvenes-fordítás a metanoia szóval fordítja a héber „subh”-ot. Legtöbbször a próféták követelik a megtérést, mint a bálványoktól való elfordulást és Jáhvéhoz való visszatérést. Nem is annyira az egyénhez szólnak, hanem a közösséghez. A felhívás másik jellegzetessége az, hogy a próféták az ítélet közeledtével fenyegetnek, nem buzdítanak. Isten féltékenyen vigyáz népére, ezért nem akarja, hogy a bálványokhoz szegődjék. Isten megtorolja a bűnt, magához fordítja a népet, és ha megtér, megengesztelődik. A visszatérés azért fontos, mert Jahve az élet forrása, a jövő nála van. Aki elfordul tőle, az a halál útját választja. A megtérésben benne van a hit felélesztése is. Ahhoz az Istenhez kell visszatérni, aki a történelem folyamán nagy tettekkel igazolta hatalmát, türelmét, irgalmát és szeretetét. A visszatérés az ember átalakulását is jelenti. De a megtéréshez Isten adja az erőt. Innen az imának ez a formája: „Téríts magadhoz minket, Urunk, és megtérünk.” A fogság utáni időben a bálványimádás kísértése kisebb lett, azért a megtérés új színezetet kapott: a törvényhez kellett visszatérni, annak előírásait megvalósítani. Ezzel együtt járt a külsőség veszélye. Inkább a betűre figyeltek, nem a lelkületre.

2. Az *újszövetségi időben* először Keresztelő János ajkáról hangzik el a megtérésre való felhívás. Nála a megtérés sürgős feladat. Isten közbelépését ő is az ítéletben látja, mint a régi próféták: „A fejsze már a fa gyökerén van” (Mt 3,20). A kép annyiban jogosult, hogy Jézus nemsokára határozott és késedelem nélküli döntést követelt. Szavával és tetteivel akarta rávinni az embereket, hogy állást foglaljanak mellette vagy ellene. A szétválasztás pedig már az ítélet kezdete. De azért János nem a törvényhez való visszatérést hangoztatja, mint az írástudók, hanem a bűn megbánását és a lelkület formálását. Nála a keresztelezés is a belső tisztulás jelképe. Jézusnál azonban Jánossal szemben is valami új kezdődik. Nyíltan bejelenti, hogy az idő betelt, az ő személyében elérkezett az Isten országa, ezért őt kell követni. Ezt úgy valósítják meg, ha hisznek az üdvösség örömhírében, amelyet ő bejelent. Ezért egyre jobban saját személye kerül előtérbe. Tettei igazolják, hogy őt az Atya küldte, tehát csak ő adhat igazi képet Istenről. Ő több, mint a templom, nagyobb, mint János vagy Salamon. A legnagyobb újdonság azonban Isten atyai irgalmának teljes kinyilvánulása: az ítélet úgy van jelen, mint a kegyelem kiáradása. Jézusban a megváltást jelentő üdvösség érkezett el, és őbenne Isten maga keresi azt, ami

elveszett. A megtérés már nemcsak a bűn elhagyása. Az Atya azt akarja, hogy az ember az ő gyermeke legyen és az ő megbocsátó szeretetét utánozza. A hegyi beszéd ennek a gyermekségnek a lelkületét vázolja fel. Ilyen megtérést sem a jeruzsálemi zsidók, sem a pusztában élő esszénusok sem tudtak elképzelni.

Az apostolok prédikációjában később egy árnyalattal szintén változott a metanoia-felhívás. A megtérésben Jézust kellett hittel elfogadni, mert benne van megváltásunk. Ő meghalt bűneinkért és feltámadt megigazulásunkra (Róm 4,25). Mivel így áldozattá vált értünk, azért ha a hitben azonosulunk vele, részesei leszünk megdicsőült életének. Krisztus által Isten kiengesztelődött a világgal, ezért a hitet minden embernek fel kell ajánlani. Az egyház küldetést kap, hogy az egész világon hirdesse az evangéliumot és a bűnök bocsánatát. (Mk 16,15; Lk 24,47). Jézus feltámadása és a Szentlélek eljövetele igazolja, hogy ez a megtérés már az üdvösség kezdete.

A MEGTÉRÉS SZENTSÉGI FORMÁJA: A KERESZTSÉG

A keresztség már az első pünkösdi napján úgy szerepel, mint az egyházba való felvétel szertartása. Szentségi mivoltára csak úgy következtethetünk, ha megjelöljük azokat a mozzanatokat, amelyek megkülönböztetik az üdvtörténet korábbi szertartásaitól, továbbá ha rámutatunk a keresztség teológiai értékelésére, ami az újszövetségi iratokban is ki-fejeződik.

1. A keresztség előzményeinek vehetjük az ószövetségi szertartásos lemosásokat. Bizonyos tettek vagy események az embert a törvény előtt tisztátalanná tették, kizárták a közösségből és csak megfelelő tisztulás után lehetett oda visszatérni. Az ilyen fürdőnek higiénikus rendeltetése is volt, de vallási értelemben emlékeztetett a nép kiválasztottságára és egységére. A végső jelentés mindig az akart lenni, hogy Isten színe elé csak tisztán lehet járulni. Ha egy pogány kérte felvételét a zsidó közösségbe, át kellett esnie az ilyen szertartásos fürdőn. Keresztelő János is alkalmazta a vízben való alámerítést. Ő úgy lépett fel, mint próféta, nem pedig úgy, mint a hivatalos papság vagy írásmagyarázók képviselője. A keresztelest a bűnbánat jeleként alkalmazta, s mint előkészületet a Messiás eljövételére. Azt viszont tudja, hogy az általa használt szertartás ideiglenes jellegű, s ereje nem mérhető a Messiás szertartásához, aki majd „vízzel és Szentlélekkel” keresztel. De amennyiben János keresztsége kifejezte a hitet és a reményt, annyiban javára vált a bűnbánóknak.

2. Az egyházban a keresztség mindig vízzel való keresztelest volt. Átvitt értelemben beszéltek ugyan a „szenvetés keresztségéről” is, de azt az összefüggésből könnyű volt felismerni. Csak az számított keresz-

ténynek, akiket az apostolok által használt keresztségben részesítettek. Ezért pl. János keresztségét nem tartották elégségesnek (ApCsel 19,4). A keresztség leírásánál találkozunk a *hatás megjelölésével* is, pl. a bűnök bocsánata (ApCsel 2,38), a megtisztulás (1Kor 6,11), a lelkiismeret megtisztítása (Zsid 10,27) vagy újjászületés vízből és Szentlélekből (Jn 3,5; Tit 3,5), amit Pál apostol megigazulásnak is nevez. A keresztségben a hívő magára ölti Krisztust (Gal 3,27; Róm 13,14; Kol 3,10), ezért tagja lesz Krisztus egyházának. A felsorolt szempontok jelzik annak a kegyelmi rendnek a gazdagságát, amelybe a hívő beiktatást nyer. A szertartás értékét tehát az adja meg, amit Isten művel bennünk, nem az, amit az ember tesz. De az ember is kifejezi a hitét és, kitárul a kegyelem befogadására.

3. Az egyház a keresztséget megkülönböztette minden más hasonló szertartástól. Az első időkben „Jézus nevére”, „Jézus nevében”, „Krisztusra”, „Jézus Krisztusra” kereszteltek (ApCsel 2,38; 10,48; Róm 6,3; Gal 3,20). A kifejezések részben azt állítják, hogy Krisztus megbízásából keresztelnek, részben pedig azt, hogy a megkeresztelt ember az ő tulajdona lesz, őt fogadja el urának. Krisztus kiragadta őt a bűn és a halál szférájából, s saját életének hordozójává tette. Ezért a keresztség nemcsak kultikus tisztulás, hanem belső átalakulás. Valamilyen hasonlósága annak, ami végbement Krisztus halálában és feltámadásában. Erre a változásra utal a Róm 6,3—5. Az apostol úgy beszél, mint aki a keresztény hit ismert tételét fejti ki: „Nem tudjátok, hogy akik Krisztus Jézusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában keresztelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkeztünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk. Mert ha halálának hasonlatosságában egybenőtünk vele, úgy leszünk feltámadásában is.” Tehát nemcsak új lelki beállítottságról van szó, hanem a létünket és Istennel fennálló kapcsolatunkat érintő változásról. Aktív hordozói leszünk a megváltás titkának. A vízbe való alámerítés az ő sírba szállását jelképezi, a vízből való kiemelkedés pedig feltámadását. A jelkép itt hatékony: ahogy Krisztus meghalt a bűnökért, úgy bennünk is meghal a régi bűnös ember, hogy Krisztussal együtt Istennek éljünk. A Krisztusba való beöltözés tehát a megváltás misztériumán keresztül megy végbe. Ezért az apostol joggal használ ilyen kifejezéseket: Krisztussal együtt élünk, szenvedünk, meghalunk, megdicsőülünk. Földi tetteink azért lehetnek érdemszerzők, mert hozzá tartozunk, s ő mint fő, új értelmet és értéket ad teste tagjainak. A hozzá való tartozást hangoztatja a Kol 3,1 is: „Ha feltámadtatok Krisztussal, azt keressétek, ami odafönt van.” A kegyelmi állapotnak tehát ez a képe: a megdicsőült Krisztus életének hordozói letünk, de úgy, hogy a régi ember gyarlósága is megmarad. A megváltás már megvalósult, de még tudatos megvalósításra is vár.

4. A keresztség további hatásait a következőképpen választhatjuk fel. A keresztség egyúttal a Lélek kiáradása is: újjászületés vízből és Szent-

lélekből. A megdicsőült Krisztus kiváltsága az, hogy a Lelket osztogatja. Ezzel győzi le a tér és idő különbségét, ami fennáll közte és a feléje forduló hívő között. A Szentlélek felkeni és megpecsételi a hívőt, Krisztushoz kapcsolja, testének tagjává teszi. Így arról is gondoskodik, Jézus szelleme, lelkülete eleven valóság maradjon a világban. Az apostoli tanítás különben is egyenlőségjelet tesz a megdicsőült Krisztus hatása és a Szentlélek hatása közé (Róm 8,4.9; Gal 4,6; 2Kor 3,17). Akiben a Lélek lakik, az Krisztus képe, Isten gyermeke és örököse, s ezt az újjászületés adja meg (Jn 3,3). Annak hasonlósága megy végbe benne, ahogyan a Fiú az Atya akaratából a Szentlélek ereje által emberi testet öltött. Ezt az állapotot nevezi az apostol „új teremtné”.

5. *Mindez abból a szeretetből fakad, amit az Atya hordoz teremtményei iránt.* Ha ő értelmes lényt teremt, bizonyára azért ad neki létet, hogy magához emelje és javainak hordozójává tegye. A Szentháromság titka rávilágít arra, hogy Istenben a szeretetnek olyan dinamizmusa rejlik, amelyben hely marad a teremtmények számára is. Az Atyának a Fiú iránt való szeretete éppen abban nyilvánul meg, hogy személyiségét mintegy kibővíti: amit általa teremt, azt általa kapcsolja magához. Ezt úgy valósítja meg, hogy részt enged nekünk Krisztus fiúságában, s ez a terve öröktől fogva megvolt (Ef 1,3—6). Már a hit is létrehoz valamilyen azonosulást köztünk és Krisztus között, hiszen a hit által Krisztus bennünk lakik (Ef 3,17). A keresztség ezt a kapcsolatot tökéletesíti. Ha a hogyan-t akarjuk elgondolni, akkor a személy erejét és hatását kell alapul venni. Egyik ember is hatása alatt tudja tartani a másikat bizalmával és szeretetével: szinte saját képére formálja. Krisztusban ez a kisugárzó erő — emberi hatásán kívül — maga a Szentlélek. Ezért ő létünk mélyén tud ránk hatni, s ez a hatás természetfölötti, nem lélektani. Arra képesít és hatalmaz fel, hogy a világban az ő képviselője legyünk. Mindezt a hitben kell megélni, különben rejtett kincs marad.

6. *Az apostoli egyházban is fejlődött a keresztség kegyelmi tartalmának megértése.* Az első időkben a „Jézus nevében” való keresztségről beszéltek, Máté evangéliumában (28,18) ellenben már a szentháromsági értelmezést olvassuk: „Kereszteljétek meg őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében”. Az egyházban ez a forma lett kötelező. Kifejeződik benne, hogy Krisztus misztériumán keresztül a szentháromsági életbe kapcsolódunk bele, mint a kegyelem végső forrásába.

A keresztségben tehát benne van a megváltás misztériuma: Krisztus halála, feltámadása és a Lélek kiáradása. Mindez az Atya terve és műve. De hangsúlyozzuk, hogy a keresztség nemcsak rámutat és emlékeztet Isten üdvyszerző tetteire, hanem ez a tett meg is jelenik benne. Aki megkeresztelkedik, azt a hitből fakadó engedelmesség vezeti, ezért az Atya gyermekévé fogadja a Szentlélek által. A keresztség így valóban az üdvrend kicsinyített képe. Az Atya a Fiú és a Szentlélek elküldésével mutatta ki atyaságát, s az egyes embernek is úgy lesz atyja, hogy a

Lélek által a Fiú képmásává teszi. A keresztény élet kell, hogy erre az örökbefogadásra adott válasz legyen a hitben, reményben és szeretetben.

A BEIKTATÁS SZENTSÉGE

Már az apostoli iratokból kitűnik, hogy az *egyházba való beiktatás a keresztség által ment végbe*. A szertartás körülményeit és részleteit azonban külön nem ismertetik. De a fontosság miatt nemsokára ezek is a tanítás középpontjába kerültek. A szertartás leírását először a Didaché-ban találjuk meg, legalább főbb vonásaiban. A mód lehetett alámerítés vagy leöntés, amit kísért a szentháromsági formula. Tertullianus már teológiai művet írt a keresztségről (*De baptismo*). Említi a keresztvíz megáldását és felnőtteknek az előzetes bűnbánatot. Justinus úgy beszél róla, mint az Istennek való szentelésről és mint megvilágosításról. Alexandriai Kelemen és Origenész pedig a kegyelmi hatásokat emelik ki. Ciprián karthágói érsek (†258) idejében éleződik ki a vita az eretnekek által kiszolgáltatott keresztség érvényességéről. Ciprián és sokan mások úgy vélték, hogy az eretnekek kiváltak az egységes egyházból, amely a Szentlelket hordozza, azért ők nem is adhatják ezt a Lelket. A vitát I. István pápa döntötte el azzal, hogy ragaszkodni kell a hagyományos tanításhoz: aki kereszttel, azt akarja tenni, amit Krisztus egyháza tesz. Ha az eretnekek így kereszttelnek, az érvényes. Ez a vita is igazolja, hogy a keresztséget valóban a beiktatás szentségének tartották.

1. *Kimondottan dogmatikai tárgyalást először* Ágoston adott a keresztségről. A pelagiánusokkal szemben főleg a kegyelemközlő és a bűnt eltörlő hatását emelte ki. Az áteredő bűn egyetemessége miatt a keresztség mindenkinek szükséges az üdvösségre. A gyermekek kereszteselésének elterjedése miatt a teológia is főleg az áteredő bűn eltörlését emlegette. Ágoston különben a keresztségnél tárgyalja legszembéltetesebben a szentség természetét. Megkülönbözteti a külső jelet (sacramentum), a belső kegyelmet (res) és a szentség érvényes tartalmát (res et sacramentum). Az eltörölhetetlen szentségi jegy azt jelzi, hogy a hívő beoltást nyert Krisztus misztikus testébe. Ágostonnál már megtalálható a jel összetétele is: elementum (materia) és verbum (forma). A keresztséget a 16. századi reformátorok is elismerték, mint az egyházba való beiktatás jelét. Csak a szentség hatását magyarázták másképpen. Náluk a szentség inkább a hit megvallásának jele, nem a kegyelem eszköze.

2. *A beiktatást abban a kegyelmi összefüggésben kell szemlélnünk*, amelynek az ember részese lesz. A természetfölötti rendben a kezdeményezés Istentől jön. Ő adja a hithez szükséges felhívást és belső ösztönzést. Krisztus állítja, hogy csak az közeledhet hozzá, akit az Atya

vonz (Jn 6,44). Ha eltekintünk attól a pünkösdi közösségtől, amelyre leszállt a Szentlélek és akik így „Szentlélekkel keresztek meg” (ApCsel 1,5), a keresztség felvétele nélkül senki sem lehet az egyház tagja. A megkereszteltek viszont „egy Lélekkel egy testté válnak a keresztségben” (1Kor 12,13). Sőt Pál apostol úgy nyilatkozik, hogy maga az egyház is a keresztségből kapja megszentelődését (Ef 5,25). A Róm 6,3—5 szerint a keresztség által az ember a megváltás misztériumába öltözik bele, ezért minden belépés ennek a misztériumnak a jelenvalóvá tétele és állandósítása a történelemben. De benne van az ember szabad döntése és hitvallása is. Az egyház ideje tehát ki van töltve „új teremtéssel”, Isten gyermekeinek állandó születésével. Így valósul meg az Isten országa a világ végéig. Viszont a tudatos hitbeli döntés felveti a *gyermekek keresztelésének* a kérdését. Krisztus parancsa úgy szól, hogy minden népet tanítványává kell tenni. A tanítványt az jellemzi, hogy tudatosan átveszi mestere tanítását és szellemi értékeit. Ebből látszik, hogy a keresztség lényege szerint a felnőtt ember megtérésének befejezése és kifejezése. Ezért a gyermekek keresztelése csak ott jogosult, ahol a hívő egyház realizálódik számukra a szülőkhöz és a környezetben, s ezek gondoskodnak arról, hogy később átadják nekik a megtérés és a hit lényegét.

3. Az igazi beiktatást a vízkeresztség adja. A kegyelem elnyerhető az úgynevezett vágykeresztséggel és vérkeresztséggel is (pl. ha egy hitűjonc vértanúhalált hal). De ez a két utóbbi nem igazi szentség, és nem fejeződik ki bennük az egyházhoz való tartozás. Az igazi keresztség által a hívő az egyház céljának is hordozója lesz. Része annak a szellemi templomnak, amelyben végbemegy Isten dicsőítése, imádása, engesztelése, és amely a testvéri szeretetet hordozza. Más szóval a megkeresztelt hívő a kultikus közösség tagja, ezért kell, hogy ellene mondjon a bűnnek és a világ csábításának. Tanúskodik arról, hogy az embernek és a világnak van igazi célja, és hogy földi vándorlásunk út az égi Atyához. De amennyiben a közösség tagja, vállalja azokat az erőnyeket, amelyek a közösséget Isten népévé teszik: az igazságosságot, türelmet, szeretetet. Egy szóban összegezve: Krisztus követését. Ő parancsban hagyta meg, hogy övéi szeressék egymást, mint ahogy ő szeretette őket. Nemcsak parancsot adott, hanem kiárasztotta a Szentlelket, a szeretet forrását. Pál apostol az összetartozást így fogalmazza meg: „Egy test, egy lélek vagyunk, és hivatásunk is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség” (Ef 4,4).

A KERESZTSÉG MINT SZENTSÉG

A szentségi mivoltot tárgyalhatjuk úgy, hogy alapul vesszük a teológiai szentségfogalmat, és igazoljuk, hogy a keresztségben minden lényeges jegy megtalálható. De mivel az elméleti szentségfogalom a teológiában meglehetősen későn alakult ki, illetve tisztázódott, azért jobb, ha itt is a történeti módszert alkalmazzuk.

1. *A keresztség kezdettől fogva az egyház kegyelmi életének lényeges mozzanata volt.* Ha visszatekintünk az újszövetségi írásokra és az apostoli időkre, megállapíthatjuk, hogy a keresztséget és az eukarisztiát kizárólagos hely illette meg. Ha ezeket nem mondjuk szentségnek, akkor semmiféle más szertartásról nem állíthatjuk. Krisztus mellett és vele kapcsolatban ott van az egyház, amely hordozza a megváltás misztériumát, a kegyelem közvetlen forrását. A keresztség és az eukarisztia szintén a megváltás misztériumának kifejezői, mert bennük van annak ereje. Krisztus úgy intézkedett, hogy az ember a keresztségben újjászüléssé, s mivel az újjászületés víz és Szentlélek által megy végbe (Jn 3,3), azért a Szentléleknek a keresztségben való jelenléte a kegyelem biztosítója. Szentségnek pedig olyan szertartást nevezünk, amely jelképezi és közli a kegyelmet. A másik kép szerint (Róm 6,3—5) a keresztségben magunkra öltjük Krisztus halálát és feltámadását, beöltözzünk Krisztusba, tehát a természetfölötti hatást nem lehet elvitatni. Az nem kétséges, hogy az újjászületésben Isten működik közre. De Jézus ezt a közreműködést jelképhez kötötte, vagyis olyan cselekményhez, amelyet az egyháznak kell elvégezni.

2. *A szentségben megvalósul Isten és az ember együttműködése.* Isten mint teremtmény és mint a világ fenntartója van jelen a természetes okokban is: hajunk szála sem eshet a földre az Atya tudta nélkül. Ha mármost Krisztus külön kifejezte, hogy Isten valahol természetfölötti erejével is jelen akar lenni, illetőleg hatást akar gyakorolni, akkor azt a cselekményt rendkívüli eseménynek kell mondani. A keresztség ilyen misztérium: a megváltás ereje benne van a cselekményben. Az Atya Krisztus által a Szentlélek közbejöttével működik. Az egyház nem is úgy kezeli a szentséget, mint saját cselekményét, hanem mint Krisztusét. Már Tertullianus ezt a hitet fejezte ki, amikor azt írta, hogy „akár Péter, akár Pál kereszttel, mindig Krisztus kereszttel.” Krisztus tehát nem adta ki a kezéből a megváltás hatásának továbbítását. Hozzá kell venni még azt is, hogy az egyház az isteni hatást mindig magában a keresztségben látta, nem pedig mellette vagy azt követően. Az újjászületés a szertartásban megy végbe, de ott egyúttal az egyház is képviselve van. Krisztus az egyházat „a keresztvíz fürdőjében tisztította meg” (Ef 5,26), ezért az egyház továbbadhatja a keresztséget. A szertartás és a kegyelem egybefonódnak, de nem varázscselekmény módjára, hanem mint a hit kifejezése. Az egyház azért kereszttel, mert hisz, és azt kereszttel meg, aki kifejezi a hitét. Vagyis a keresztségben benne van a személyes találkozás, a Krisztussal való azonosulás gondolata. Azok születnek újjá, azok válnak Isten gyermekeivé, akik be akarnak öltözni Krisztusba.

3. *Hogyan alapította Krisztus a keresztséget?* Itt nem elég csupán a Mt 28,18-ra hivatkozni, ahol határozott parancs intézkedik. A szentség az egyház életnyilvánulásán keresztül közvetíti a megváltás misztériumát, tehát azt is meg kell látni, hogy Krisztus saját kereszthalálának titkát akarta közölni az emberekkel, hiszen életét egyetemes áldozatul

adta oda. Megdicsőült életét úgy akarta osztogatni, hogy az embereket bevonja halálának és feltámadásának misztériumába. Azért jött, hogy életet adjon (Jn 10,10), mégpedig olyan módon, hogy a hívő hozzá kapcsolódjék, mint a szőlővessző a szőlőtőhöz. Azért annak a szertartásnak a meghatározása, amely ezt a beoltást végzi, már csak másodlagos jellegű. Jézus földi életében is beszélt a vízből és Szentlélekből való újjászületésről (Jn 3,3), de csak feltámadása után küldte apostolait, hogy tanítsanak és kereszteljenek (Mt 28,18). Ezt az utóbbi helyet úgy is fel foghatjuk, mint Jézus egész tanításából és működéséből levont következtetést. Mivel Jézus itt volt, tanított, megváltott és a megváltás részesévé akart tenni, azért van keresztség. Úgy rendelte el azt, mint minden hatalom birtokosa a mennyben és a földön. Itt nem az a lényeg, hogy a tanítás isteni megbízatás alapján történik és azért nem marad eredménytelen, hanem inkább az, hogy *amit a tanítás és a keresztség ad, annak forrása az isteni hatalom*. Ilyen alapon állíthatjuk, hogy az evangéliumi tanítás hitet fakaszt és megigazuláshoz vezet, s hogy a keresztség magában hordozza azt a kegyelmet, amely a megváltás titkának részesévé tesz.

A KERESZTSÉG SZÜKSÉGESSÉGE

Krisztus a keresztségen keresztül vonja be az embert a megváltás titkába. Ebből vezethető le a szentség szükségessége. Márk evangéliumában (16,16) a kötelezettség világos: „Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözlő, aki nem hisz, elkárhozik.” Természetesen a kijelentést a szöveg összefüggésében kell értelmezni. A keresztséget megelőzi a hit, a hit pedig „hallásból fakad”, vagyis csak az juthat el a hitre, akinek elégségesen felajánlották az evangéliumot. A hit hiánya tehát csak annál kifogásolható, aki szándékosan utasítja vissza a megismert kinyilatkoztatást. Egyébként a szükségesség mérlegénél Krisztus parancsán kívül figyelembe kell venni a keresztség természetét (kegyelmi újjászületés) és Isten egyetemes üdvözítő akaratát (1Tim 2,5). Ő mindenkit üdvözíteni akar és meg is adja hozzá a segítséget, de az evangélium nem jut el mindenkihez, s így ezek hit hiányában nem is keresztelkedhetnek meg. Ezeknél a keresztség elmaradása nem lehet az üdvösség akadálya.

1. *A keresztség úgy szükséges, mint az üdvösség hivatalos eszköze.* Jézus történetileg vitte végbe a megváltást, s azt akarja, hogy az emberek tudatosan és tevékenyen alkalmazzák magukra. Láttuk, hogy az egyházhoz való tartozás is ilyen értelemben szükséges az üdvösségre. A keresztség éppen az egyházhoz való tartozást adja meg. Mivel azonban a keresztség valódi eszköz, és Krisztusba, az üdvösség szerzőjébe öltöztet be, azért az eszközt valamilyen módon azoknak is birtokolniuk kell, akiket nem kereszteltek meg. Ezt a módot nevezi a hagyomány *vágykeresztségnek*. Azokban alakul ki, akik készülnek a keresztségre és hittel akarják fogadni. De megvalósulhat olyanokban is, akik nem hallottak az evangéliumról. Amennyiben őszintén keresik az igazságot

és lelkiismeretükre hallgatnak, ezzel burkoltan kifejezik, hogy elismernek maguk fölött egy felsőbb hatalmat, amelyet talán megnevezni sem tudnak. Amikor így viselkednek, bennük is Krisztusnak, az egyetemes megváltónak a kegyelme működik. Ha így megigazulnak, ők is a keresztség kegyelmét kapják, ha nem is teljes szentségi mivoltában.

2. *A gyermekek keresztsége is összefügg a szükségességgel.* A hagyomány visszanyúl az apostolok koráig. Az ApCsel 10,14 és az 1Kor 1,16 családok megkereszteléséről tesz említést. A szentírás nem tartalmaz külön teológiai megokolást, de ezt az apostolok öszövétségi előzmények alapján természetesnek vették. A szülő és a gyermek egységnek számított. A gyermek számára az egyházba való beiktatás kiváltság volt, nem teher átadása. Az egyház története folyamán itt-ott felmerült ugyan a kérdés, hogy nem kell-e megvárni, amíg a gyermek maga tehet hitvallást és tudatosan fogadja a szentséget, de a kételyek ellenére általános lett a gyermekek megkeresztelése. A szokásból az a hátrány is származott, hogy a keresztség a közösségben sem tudatosult úgy, mint a megtérés kifejezése. A teológiai megalapozást főleg Ágostontól vették, aki a pelagiánusokkal szemben kifejtette, hogy a gyermekeket is terheli az áteredő bűn, s attól a keresztség szabadítja meg őket. A hit szükségességét pedig megoldották azzal, hogy a gyermekek az egyház hitével hisznek, amelyet a környezetük testesít meg.

3. *A keresztség a keresztyén élet elindítása,* tehát a benne levő kegyelmi tartalomnak ki kell bontakozni. A hívő beleszületik Isten népébe, de a nagykorúságot ott kell elérni. Itt nem lehet nehézség gyanánt felhozni, hogy a gyermekek nem vállalják tudatosan a keresztyén élettel járó terhet és felelősséget. Az Istentől való függés mindenkit kötelez, azokat is, akik nem keresztyének vagy nem hisznek. Itt olyan teherről van szó, amely együtt jár emberi létünkkel. A keresztség ezt a függést és erkölcsi felelősséget az örömhírbe ágyazva adja tovább. Isten nem terhet rak ránk, hanem gyermekévé fogad és segítséget nyújt emberi kötelességeink hordozásához. Ennek a kiváltságnak az átadása nem jogtalan beavatkozás a gyermek életébe. Másrészt a megkeresztelt ember is kötelezve van arra, hogy a megtérést állandóan tudatosítsa és a hitét elmélyítse. Ahol a szülők nem vállalják a gyermek keresztyén nevelését, ott a keresztséget nem szabad kiszolgáltatni.

4. *A keresztséggel kapcsolatban beszélünk a szentségi jegyről.* Az soha nem volt kétséges, hogy a keresztséget, a bérmlást és az egyházirendet csak egyszer szabad fölvenni. A teológiai megalapozásra azonban csak később került sor, igazában csak a skolasztika virágkorában, a 12.—13. században. A rendszeres kifejtést először Alexander Halensisnél találjuk. Szent Tamás még úgy beszél az eltörölhetetlen jegyről, mint „modern tételről”. A hivatalos egyházi nyilatkozatokba III. Ince pápa idején (1198—1216) került bele. A teológiai tanításhoz az alapot Ágoston nézete szolgáltatta, aki abból indult ki, hogy a keresztséget, bérmlást és egyházirendet csak egyszer lehet fölvenni. De szó lehet olyan eset-

ről, amikor a szentség érvényes, de a felvevő lelki állapota miatt nem közöl kegyelmet, pl. ha egy felnőtt a keresztség előtt nem tart bűnbánatot. Itt a keresztség érvényes, nem ismételhető meg, de nem törli el a bűnt, nem közöl kegyelmet. Tehát a keresztségben kell lenni olyan hatásnak, amely rányomja az emberre Krisztus bélyegét akkor is, ha a kegyelemnek valami útját állja. Ezt a bélyeget Ágoston görög szóval „karakter”-nek nevezte, ami a profán nyelvben a pénz vésését jelentette. Itt a Krisztus számára való lefoglaltságot jelenti, azért nem ismételhető meg a szentség. Aquinói Tamás a jegy lényegét abban látta, hogy képességet ad más szentségek felvételére (mint a keresztség és a bérmlás) vagy a kiszolgáltatására (mint az egyházi rend). A megkeresztelt és megbérmált ember részesedik Krisztus papságában, az ő jegyét viseli, ezért felveheti a többi szentséget. Az egyházi rend fokozza ezt a részesedést és kiszajátítást, azért a pap kiszolgáltathatja a szentségeket. A tridenti zsinat az eltörölhetetlen jegyről szóló tanítást dogmaként is kimondta (DS 1767,1776). Bizonyításul azt a módot hozta fel, ahogy a szentírás és a hagyomány ezeket a szentségeket értelmezi. Az Ef 1,13 használja ugyan a keresztséggel kapcsolatban a szfragics = pecsét szót, de nem az eltörölhetetlen jegyre gondol, hanem arra, hogy a keresztség számít a lélek pecsétjének.

Az eltörölhetetlen jegy tehát különbözik a külső jeltől és a belső kegyelmi tartalomtól. Benne van a Krisztus számára való lefoglaltság és felszentelés, ezért mindig követeli a kegyelem jelenlétét. Mégsem szabad úgy felfogni, mint varázsjellet. Lényege szerint a Krisztushoz való hasonlóságot adja meg, amit tudatosítani kell a hitben és életté váltani. Nem valami jelet hordozunk a lelkünkön, hanem személyiségünk lefoglaltságát kell látni benne, és pedig természetfölötti szempontból. Ezért lelkületünket, hajlamainkat önmagában nem változtatja meg. A vele járó kegyelem azonban segít arra, hogy vállaljuk a keresztény hivatást. Végül amikor a keresztségben az általános megszentelő kegyelem mellett megkülönböztetjük a „szentségi kegyelmet”, annak mibenlétét is az eltörölhetetlen jegyből vezetjük le. A keresztség az újjászületés szentsége és a Krisztusba való beoltás. A megkeresztelt embert éppen ez különbözteti meg másoktól. Számára ez a jegy felhívás, hogy állandóan járuljon hozzá a megváltás teljességéhez és a világ megszenteléséhez.

A KERESZTSÉG MINT KEGYELMI ÉLETFORRÁS

1. *A keresztség mint jelkép utal a belső vallásosságra is.* A megtérés és a lelki átalakulás követelménye már ott van a Róm 6,3—5-ben: Jézussal együtt eltemetkezünk a halálba, hogy miként ő az Atya dicsőségéből feltámadt, úgy mi is új életet éljünk... „Azért tekintsetek magatokat úgy, hogy meghaltatok a bűnnek és éltek Istennek Jézus Krisztusban”. A Kol 3,10-ben így visszhangzik ez a gondolat: „Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltsetek fel az újat, aki állandóan megújul teremtettségének képmására a teljes megismerésig”. A Róm 13,12-ben ez áll: „Vessük le a sötétség tetteit és öltük fel a világosság fegy-

vereit". Istent meg kell dicsőíteni testünkben (1Kor 6,20), mert nem a test vágyai uralkodnak bennünk, hanem a Lélek vezet (Róm 8,14). Az átalakulás azonban nem mechanikus. A kegyelmi indíttatást úgy kell fogadni, mint adományt, és tudatosan fel kell használni. A kísértés és a bűn lehetősége megmarad, ezért félelemmel és rettegéssel kell munkálni üdvösségünket (Fil 2,12). Az erőt, a kitartást nem magunkból merítjük, hanem a kegyelemből.

2. A kép tehát ez: *azt kell megvalósítanunk, tettekké váltanunk, amit a keresztség a lét rendjében már megadott*. Isten a hívőt gyermekévé fogadta, lelki emberré tette, s nekünk tudatos tettekkel azt kell kibontakoztatni, aminek a lehetősége bennünk van. Isten adománya tehát együttal felhívás. Az Atya Krisztusban megalkotta az új embert, őt kell követnünk. Nemcsak úgy, hogy feltekintünk rá, mint eszményre, hanem azzal a tudattal, hogy bennünk van és bennünk működik. Az átalakulásnak megvan a belső feszültsége: le kell vetni a régi embert és magunkra öltetni az újat. Az apostol a folyamatot ilyen kifejezésekkel érzékelteti: meg kell halni a világnak, hogy Istennek éljünk, el kell hagyni a sötétség tetteit, és a világosság tetteiben kell bővelkednünk. Ezeket a kijelentéseket természetesen helyes értelemben kell venni. A vallás ürügyén nem léphetünk ki a világból, hanem inkább azt kell érezni, hogy küldetésünk van a világhoz. Meg kell szentelni, alakítani, hogy az egész élet Isten gondolatát hordozza. A jelen élet azonban nem válik egészen a kegyelem és az örök élet kifejezőjévé, hanem a kísértés és a küzdelem színtere marad, s így nem várhatjuk tőle teljes boldogságunkat, nem köthetjük magunkat egészen hozzá. „Meghalni a világnak” azt jelenti, hogy az örök értékekért fel tudjuk áldozni az ideigvalókat. Ilyen értelemben buzdít az apostol: „Ha feltámadtatok Krisztussal, keressétek az odafent valókat” (Kol 3,1). A keresztség által már bennünk van a feltámadt Krisztus élete, de azt még gyümölcsözővé kell tenni, vagyis együtt kell működni a kegyelemmel. Ez alól csak azok mentesek, akik nem jutottak el értelmük használatáig. Ők az egész üdvösséget ajándékba kapják.

3. Az apostol hivatásnak nevezi a keresztyén életet, amit be kell tölteni: „Kérlek benneteket az Úrban, éljeteek méltó módon ahhoz a hivatáshoz, amelyet kaptatok” (Ef 4,1). A legrégebbi keresztyén írók katechétikai oktatásában is ilyen felhívások visszhangoznak, pl. Alexandriai Klementnél és Origenésznél. Az igyekezet abból adódik, hogy úton vagyunk a végső cél felé. Az állandó virrasztást és a szolga hűségét Krisztus is hangoztatta. Az apostol a megkeresztelteket a „világosság fiainak” nevezi, ezért vár tőlük új magatartást (1Tesz 5,5). Amikor beöltöttünk Krisztusba, akkor együttal az „üdvösség fegyverzetét” is felöltöttük. A képesítés tehát megvan, hogy ellenálljunk a kísértésnek. Az életnek így megvan a negatív és a pozitív oldala: meghalni a bűnnek és elkötelezve lenni Istennek. Akik magukra öltötték Krisztust, azoknak folytatniuk kell az Atya megdicsőítését (Jn 17,1). Ezek a szentírási he-

lyek utalnak mindarra, amit az egyházi hagyomány az aszkétika és a misztika szóba belefoglalt.

4. Az *aszkézis*, az önfegyelmezés kifejezi a tudatos állásfoglalást. Alkalmassá akarjuk tenni magunkat Krisztus követésére, a kötelesség teljesítésére, az evangéliumi tanácsok megvalósítására. Az aszkézis nem külön ráadás, nem is előkészület a keresztény életre, hanem a kereszt-ség kegyelemének kibontakoztatása és a megtérés állandósítása (a régi ember keresztre feszítése: Gal 5,24). Az aszkézis már a megkeresztelt ember törekvése, tehát a kegyelem segítségével megy végbe. Magunkban hordozzuk az ösztönös törekvéseket, a földies vágyakat, de ugyanakkor a Szentlélek vezetése alatt is állunk. Ebben a kettősségben kell lelki emberré válnunk, s látni kell, hogy a küzdelem a személyes szabadság útja. „Nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy félelemben éljete, hanem a gyermekké fogadás lelkét” (Róm 8,15). Az ösztön és a bűn felülkerekedése a szolgaság állapota, mert benne van a beszűkülés, az önzés, az elkülönülés. A Gal 5,22 a „lélek gyümölcsei” között sorolja fel a szeretetet, örömet, békességet, türelmet, kedvességet, jóságot és szelidséget.

5. A *misztika* előfeltétele az aszkézis. A misztika általános értelemben az Istennel fennálló kegyelmi kapcsolat személyes tudatosítása és átélése. Nem érzelem formájában, hanem személyes meggyőződésben és a megértés mélységében. Itt azonban nem a misztika mibenlétéről akarunk szólni, hanem csak azt jegyezzük meg, hogy annak alapja a hit és a keresztség, illetve a gyermekké fogadás, amely felhatalmaz és segít, hogy bizalommal tekintsünk az Atyára Jézus Krisztus által. A hit, a remény és a szeretet már magában misztikus élmény, de lehetnek fokozatai. A keresztségben Krisztust öltjük magunkra, tehát megvan a képesség, hogy az ő lelkületével forduljunk az Atya felé. A képességet a Szentlélek adja meg: azért kaptuk a gyermekké fogadás Lelkét, hogy Istent atyánknak szólítsuk (Gal 4,6). A misztika élményszerűsége abban a kapcsolatban van, amelyet a keresztség létrehoz. Krisztus és a hívő között. Ennek magaslata az a meggyőződés és tettekben megnyilvánuló önátadás, amely már ki tudja mondani, hogy Krisztus él benne (Gal 2,20). Az apostol itt arra a Krisztusra gondol, akiben neki keresztre feszítették a világot és őt a világnak (Gal 6,14). De ez a Krisztus ugyanakkor a feltámadt üdvözítő, aki megoldotta az élet zsákutcáját, azért kereszttjével is dicsekedhetünk. Az úgynevezett misztikusok vallomásait, amelyek az egyéniség színeit is tükrözik, ezekre az alapvető vonásokra kell visszavezetni. Mindenesetre látni kell, hogy a keresztség olyan lefoglaltság, azonosulás és megtérés, amely az élet egészének odaadását követeli. Az odaadás útja a fegyelmezett kötelességteljesítés és a tevékeny szeretet, de nem idegen tőle a vértanúságig menő áldozat sem.

Az egyház küldetést kapott, hogy Krisztus evangéliumát hirdesse és megvalósítsa a világban, s ezáltal az embereket elvezesse az üdvösségre. Egyénileg ez az Istennel fennálló kapcsolatban fejeződik ki. Krisztus működésének legáltalánosabb tartalma az volt, hogy az embereket az Atya felé irányítsa. Ezt célozta személyes példája, tanítása, hangneme, csodáinak sorozata és kereszttáldozata, amivel kiérdemelte a kegyelmet. Pál apostol abban foglalja össze a keresztény magatartást, hogy hiszünk Istenben, aki Krisztus által üdvösséget szerzett nekünk, remélünk benne, hogy minden segítséget megad a cél elérésére, s jótéteményei alapján szeretjük őt, érette embertársainkat is. Az egyház létének, hatásának mindennapi kérdése az, hogy *talál-e visszhangot az emberek lelkében*. Olyan-e a mondanivalója, berendezkedése, tagjainak élete, hogy az üdvösség valóban emberi kérdéssé válik azokban, akik találkoznak vele. Ezeket a belső, mondhatnám lelkipásztori kérdéseket minden korban fel kell vetni. A II. vatikáni zsinat példásan felvetette és igyekezett válaszolni rájuk. Az embert úgy vette, mint aki a mai világban áll: szellemi szabadságra, tudásra, igazságra, boldogságra való törekvésével. Ennek az embernek akart eligazítást adni a vallásos életben.

1. *A vallásosság mibenlétére vonatkozólag* idézhetem B. Häring szavait: „A vallásos alapmagatartás, amely elsősorban a hit, a remény, a szeretet, az imádás, a hódolat, az engesztelő és kérő ima aktusaiban fejeződik ki, nem egyike az ember ráirányulásainak, amelyek önmaga, embertársai, a közösség vagy a világ felé mutatnak, hanem *a személynek olyan kinyílása, amelyben megtaláljuk az élet belső integrálódását*. Az ember mint egész Isten teremtő szavának köszöni létét, s a bűnből és a szétszórtságból csak Isten megváltó jelenléte által talál haza a teljességbe” (in: *Mysterium sal.* V, 225). Az élet a maga igazságát és teljességét akkor éri el, ha úgy értelmezzük, mint Istentől való, érte és vele való életet. De hogyan jut el az ember ennek megtapasztalására? Szükségünk van nekünk Istenre és Istennek szüksége van ránk? A mai művelt ember magatartása a „kontrolláló tudás”. Mindent ellenőriz, felmér, hasznosít. Már Max Scheler rámutatott műveiben arra, hogy az ilyen magatartás mennyire megnehezíti a lényeglátást és a végső cél, az üdvösség felé való orientációt. A kontrolláló tudásban az ember maga az ítélkező fórum. A vallásnak pedig az a lényege, hogy az ember maga áll egy magasabb hatalom előtt, de az nem vak erő, hanem Jézus Krisztus Atyja. A tapasztalati tudományok rendszerében és a világ technikai értelmezésében nincs olyan „hiány”, amit csak Istennel lehetne kitölteni. Továbbá ahol hasznosságra van beállítva a gondolkodás, ott az Istenre irányuló kérdés értelmetlen. A technikában és a társadalomban vannak felsülések és fájdalmas zsákutcák, de ezek nem alkalmasak egyértelműen az istenkérdés tisztázására. Az ember ugyanis ezekért is esetleg közvetlenül Istent teszi felelőssé. Bár vannak, akik éppen a felsülés alapján kezdenek azon töprengeni, hogy az életnek más célja is lehet, mint a földi érvényesülés.

2. *Milyen értelemben van szükségünk Istenre?* Nem azért, hogy technikai és szervező feladatainkat megoldjuk, hanem inkább azért, hogy ezeket a feladatokat besoroljuk az élet átfogó szemléletébe és értékelésébe. Őrá azért van szükségünk, hogy magunkat és vállalkozásunkat ne bálványozzuk. Őrá akkor kezdünk felfigyelni, ha megéljük, hogy többek vagyunk, mint az anyag kezelői és szervezői. Ma már a lélektan komolyan állítja, hogy az élet értelmének keresése mennyire fontos a belső harmónia szempontjából (V. Frankl *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1966). Földi értelemben Istennek nem vesszük „hasznát”, de szükségünk van rá, ha az élet miért-jének végső magyarázatát keressük. Itt segít bennünket annak meglátása, hogy embertársaink sem sorolhatók a felhasználható és értékesíthető javak közé. Az ember „más értéket” képvisel, mint a körülötte levő tárgyak, őt nem lehet a természettudomány módszerével kimeríteni. A filozófia is csak akkor alkalmazható rá, ha tudomásul veszi személyes szabadságát és a magasabb létsík felé mutató transzcendens nyitottságát. Abraham H. Malov és pszichológiai iskolája az úgynevezett „csúcsexperiences” (peak-experiences) alapján mutat rá erre a transzcendens tényezőre (*Religions, Values and Peak-experiences*, Ohio 1964; *The Farther Reaches of Human Nature*, N. Y., 1972). A lelkiileg egységes ember belső tapasztalás alapján megéli, hogy mások felé való szellemi nyitottsága, a szeretet, az öröm olyan adottságok, amelyek csak a személyt jellemzik. Ezek mögött felismerik létük ajándék jellegét is. A hűséges, nyíltszívű szeretet adása és elfogadása talán a legjellemzőbb csúcstapasztalat, amely kiszélesíti a horizontot és a transzcendens világ felé tereli. Itt érezzük, hogy a másik ember nem kihasználni akar, hanem éppen a szabad, önkéntes és kölcsönös szeretetben van rá szükség, s ebben a kapcsolatban mindketten gazdagabbak vagyunk. A lét ajándék jellege pedig felhívja a figyelmet a Teremtő előzetes, ingyenes szeretetére. Isten nem akar olyan célra felhasználni, amely idegen volna a szeretettől. Aki ezt hitében felismeri, annak a vallásossága nem más, mint válasz erre a szeretetre, s egyben annak kiérdeklődése.

3. *Az egyházban a hívők átadják egymásnak belső vallási meggyőződésüket és tapasztalásukat*, s gyakorlatilag a vallásosság ezzel terjed. Már az ószövetségi vallás is így terjedt. Ábrahámától kezdve a próféták mindig azt adták tovább, amit természetfölötti jelek és belső kegyelmi megvilágosítás alapján megéltek. Az egyház azért beszél teljességről, mert Jézus Krisztus mint ember egészen megélte az Atyát és saját fiúságát, s ezt a belső tartalmat fejezte ki tanításában. Őbenne az Isten és az ember kapcsolata átment az Atya és a Fiú kapcsolatába. A megváltás azért teszi az embert Isten gyermekévé, hogy ennek a kapcsolatnak a hordozója legyen. Az apostolok azt hirdették, amit Jézus Krisztussal kapcsolatban megéltek, elsősorban a húsvéti misztériumot, kereszthalálának és feltámadásának megváltói jelentőségét. Meggyőződésük összefoglalása ez: „Az élet megjelent, láttuk és tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt, de megjelent nekünk. Amit láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek is, hogy ti is közösség-

ben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben" (1Jn 1,2—3).

4. Az *élmény megosztásának vágya bennünk van*. Találunk benne eligazítást, megnyugvást, vigasztalást. Ez a vágy nem csökken ma sem, amikor úgy gondoljuk, hogy „kritikusabbak” vagyunk, mint régen. Az ésszerű vallásosság maga is kritikát kíván. Azt a tanítást kell elfogadni, amelynek igazságáról meggyőződünk. Az egyházi közösség itt jön segítségére az egyes embernek. Közvetíti a hit élményét és egyben azt a kritikai módot is, amely meggyőz a kinyilatkoztatás isteni eredetéről. A hitet nem úgy adja át, mint tudományos vitatkozó közösség, hanem úgy, mint hívő és imádkozó közösség, de amely a hitét egyúttal mindig igazolni is akarja. Ez a közösség tudja, hogy megtapasztalt valamit a „szent”-ből, a világleletti misztériumnak abból a sajátságából, amely egyszerre megremegett és bizalommal tölt el. Ráébredt kicsiségünkre és megmutatja a nagyra lépés útját. Az egyházi reform is abba az irányba mutat, hogy az igehirdetést és a liturgiát vonzóbbá, élményszerűbbé tegye.

A HIT MINT MAGATARTÁS

1. A teológiában megkülönböztetjük a *hit tartalmi rendszerét* (fides quae creditur) és ennek a hitnek a *belső elfogadását*, mint magatartást (fides qua creditur). Az egyházban megvan a kialakult és tanúsított hitrendszer, amely a szentírásra és a hagyományra támaszkodik, s amelyet az egyházi tanítóhivatal közvetít, ellenőriz és védelmez. A hit elfogadása és a belőle fakadó magatartás különböző lehet. Aki a fő hangsúlyt arra helyezi, hogy hite a hivatalos tanítás átvétele legyen, annak hite inkább eligazító, ellenőrző ismeret lesz. Ha azonban jobban figyelünk a belső hitre, a kinyilatkoztatás egyéni elfogadására, akkor az hozzásegít a felemelő, üdvyszerző ismerethez. Megadja a meggyőződést, hogy átvettem valamit Istentől, az ő személyes kijelentéséből, amelyben megmutatta irgalmát és üdvözítő akaratát. Ebből a felismerésből folyik a tanúságtétel és az élet alakítása. A hit kinyilvánul továbbá az imában is. Az egyházban a jogi rendelkezések kiterjednek a hivatalos ima formáira és körülményeire is. Ezzel együttjárhat a sablonosság és a formalizmus veszélye, ezért arra kell törekedni, hogy a formák közé szorított közös ima és a közvetlen egyéni elmélyülés egyensúlyban maradjon. A közösségnek szüksége van az együttes megnyilatkozásra, de az egyén érzi a személyes kitárulás követelményét is.

2. Az *erkölcstan is lehet* a hitből fakadó keresztyén hivatás megvalósítása, de lehet ellenőrző normák közlése is. Az első esetben a hangnemet Krisztus követése és a szeretetnek tettekre váltása adja meg. A katekézisban is a lényeg a hit tartalmának és követelményeinek az elmélyítése, hiszen a hit lényege Isten megismerése és Krisztus misztériumának az ismerete, hogy aztán életünket hozzá tudjuk alakítani. Itt

mindig marad hely új kérdések, problémák felvetésére és új reflexióra. Az egyházi tekintélynek itt állandóan segíteni kell a hívőt. Az új fogalmazásban nem a hit és az erkölcs változik, hanem csak a változatlan misztériummal való találkozás.

3. *A hit szilárdságának ápolása* is beletartozik a vallásos életbe. A nyilatkoztatást Isten tekintélye miatt fogadom el, ő pedig nem téved és nem ejt tévedésbe. Ezért egészen kitárulhatok közlése előtt, és az egyszer megadott beleegyezést nem vonhatom vissza. De ez csak akkor sikerül, ha a hit valóban szabad elhatározás, és elvégeztem azokat a kritikai előzményeket, amelyek a hit ésszerűségét biztosítják. Vagyis ha eljuttottam annak felismeréséig, hogy Isten az üdvtörténetben egészen kimutatta irgalmát és hűségét. Aki az üdvtörténet alapján megsejti, hogy „Isten a szeretet” (1Jn 4,16), az a hitigazságokban is Isten szeretetének megnyilvánulását látja (R. Zerfass, Diakonia, 1973, 339 kk). Az ige hirdetés hangneme elárulhatja, hogy aki tanít, az is keresi a misztérium mélyebb megértését, azért nyitott marad a kételkedők problémái előtt is.

4. *A hit alapján beszélhetünk vallási tapasztalásról.* Nem érzelmekre gondolunk, hanem arra, hogy a vallásos élmény az egész embert érinti. Igazat adhatunk Fr. D. Schleiermachernek, hogy „a vallás önmagával kezdődik”, tehát nem valami más emberi magatartásból kell levezetni. Az ember mint egész fejezi ki hódolatát Isten előtt. A végtelen lét egésze, titokzatossága hat rá, és megsejti a tőle való függést. A vallásos érzés nem egy a többi érzés mellett, hanem a lelkiület egészének kifejeződése. A vallásos élményben a hangsúly nem a lélektani aktuson van, hanem magán a tárgyon, ami a szentnek a sajátosságában jelenik meg. A vallásos élmény két vonása, a vonzódás és a félelem a személyes Istennel kapcsolatban is jelentkezik. Jézus Krisztus a teljességet ezen a vonalon is meghozta azzal, hogy a két vonást a gyermeki félelemben egyesítette (H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, 1963, 38).

5. *A vallási tapasztalás alapja a hit, remény, szeretet.* Isteni erényeknek nevezzük őket, mert Istenre irányulnak, és a képességet is tőle kapjuk hozzá (2Kor 3,5). A hitben létünk végső kérdései világosodnak meg: az eredet, a függés, a cél és az érték. A hit alázatos, hálás és ünnepi befogadása az isteni tanításnak és közeledésnek. Ez a közeledés Jézus Krisztusban konkretizálódott, határozott és végleges formát öltött. A hívő ember megajándékozottnak érzi magát. Tudja, hogy Krisztus feltámadásában az üdvtörténet megváltó eseményei állandósultak és jelen vannak. Jézus azzal a szeretettel tekint egyházára, amellyel elkötelezte magát az Atya előtt, ezért ígérete és jelenléte a remény forrása. Az egyház Isten üdvtörténeti tetteit jeleníti meg, s ezzel ösztönöz szeretetre. Így valójában a hitbeli tapasztalást intézményesíti. A szentírás kifejtésében, kegyelemközlő szertartásaiban mindig a megváltás titkára irányítja figyelmünket. Kialakultak a ráirányulás módozatai is: az ima, az elmélkedés, a szemlélődés. Az ima a csodálat, a hódolat és a függés

kifejezése, vagyis a találkozás egyik módja. Az imában egész emberi létünket, célunkat kapcsolatba hozzuk Istennel, amiben az fejeződik ki, hogy komolyan vesszük életünket, kötelességeinket minden társas kapcsolattal együtt. Szembenézünk a végtelennel és megoldást keresünk arra, ami a természet síkján megoldhatatlan. Az Atya szeretetétől várjuk a megoldást.

6. *A vallásos tapasztalás az erkölcsiséget is meghatározza.* A hitben, reményben, szeretetben kitárulunk Isten előtt, hogy befogadjuk adományait. A találkozás megköveteli, hogy hozzámérjük magunkat akaratahoz. Így a kinyilatkoztatott vallásnak szükségszerűen megvan az erkölcsi oldala. Amellett Krisztusban megkaptuk a mértéket, az ösztönzést és a kegyelmi segítséget. A kegyelem gyógyítja elesettségünket a jutalom ígérete pedig kitartásra buzdít. A pogány vallások, a mítoszokkal együtt inkább a titokzatosságot érzékeltették, nem az erkölcsi követelményt. A kereszténységben a vallás és az erkölcs közötti kapcsolatot a szeretet teremti meg. Isten maga mutatta meg az utat, amelyen akaratahoz igazodhatunk. Emberileg ugyan megvan a kísértés, hogy a vallás kimerüljön a szertartások végzésében és így elszakadjon az erkölctől. Krisztus ennek az elcsúszásnak azzal vette elejét, hogy saját követését tette meg az erkölcs tükrének. Nem törvényt, nem előírást adott, nehogy az egyház élete kimerüljön a betű értelmezésében. Őt magát kell értelmezni, az ő lelkületét kell átvenni. Követésének hangoztatásával azt is meg akarta akadályozni, hogy a vallás eszközzé süllyedjen földi célok szolgálatában: társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális elgondolások megvalósításához. Ezeken a területeken a vallás inkább szempontokat ad annak megítéléséhez, hogy a kitűzött célok méltók-e az emberhez mint Isten teremtményéhez, segítik-e örök céljának elérésében és biztosítják-e személyes méltóságát. Az evangélium alaphangulata Isten gyermekeinek a szabadsága, s az evangélium hirdetésének tanúságot kell tenni az isteni kinyilatkoztatás felszabadító erejéről. A hit egyénileg megszabadítja az embert a bűn, az ösztön és az önzés szolgaságától, közösségre pedig hozzásegít a kiengesztelődés, az igazságosság, a béke és a szeretet munkálásához.

A KERESZTÉNY NAGYKORÚSÁG

Az Ef 4,11–13 mutatja, hogy a keresztény életnek egyházi keretben kell kibontakozni. Krisztus „némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat evangélistává, pásztorrá és tanítóvá tett, hogy szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket, és felépítsék 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.” Ő a Szentlelket is azért küldte el tanítványainak, hogy „tanúi legyenek” (ApCsel 1,8). Az Apostolok Cselekedeteinek az a témája, hogy az egyház missziós tevékenységét a Szentlélek irányítja. Pál apostol minduntalan utal arra, hogy az egyház életének ő a mozgatója. János

apostol írásában pedig az egyéni hit létrejöttében is megvan a szerepe (Gánóczy: Wort und Geist in der kath. Tradition, Concilium, 1979, 523).

1. *A tanúságtétel, a nagykorúság tehát hozzá tartozik a kereszteny valóságához.* A keresztségben az ember újjászületik vízből és Szentlélekből, s ezt az újjászületett életet táplálja a bérmlás szentsége, amelyet úgy tekintünk, mint a Szentlélek ajándékainak foglalatát. Erről a szentségről is az egyház életének egészében kell tárgyalni. A nyugati és a keleti egyház a bérmlást egyformán szentségnek tartja, vagyis olyan külső jelnek, amely kegyelmet közvetít. A protestáns egyházak általában nem fogadják el a szentségi jelleget, de ők is alkalmazzák a konfirmációt, a megerősítés szertartását és azt a Szentléleknek szentelik.

Amikor a bérmlás szentségi jellegét hangoztatjuk, itt is néhány előzetes megjegyzést kell tennünk. Az apostoli egyház nem beszélt olyan értelemben „szentségről”, ahogy mi tesszük, azért az elméleti fogalom csak később tisztázódott, míg végül a tridenti zsinat dogmaként is kimondta a tételt (DS 1718—1719). Kétségtelen, hogy a Szentlélek működése nincs a bérmláshoz kötve, hiszen más szentségekben is működik és ő adja a karizmákat is. Azután a szentírás utal a Szentlélek meg tapasztalhatóságára is. Itt nemcsak a feltűnő karizmákra kell gondolnunk, hanem arra is, amit az apostol a mindennapi élet számára így fejez ki: „Éljetek a Lélek szerint és viselkedjétek a Léleknek megfelelően” (Gal 5,25). Ez a mai világban is a tanúságtétel leghatékonyabb módja. Igazolja, hogy a „minél többet birtokolni” beállítottság mellett lehetőség van arra is, hogy „minél többet tegyünk”.

2. *Az egyház a Szentlélek erejével indult történeti útjára, tehát fennmaradását is csak ő biztosíthatja.* A hagyományban a bérmlás szerepel úgy, mint a Lélek ajándékainak közvetítése, tehát keresni kell, hogy az egyház milyen alapon vallja ennek szentségi mivoltát. Főleg azért kell ezt tisztázni, mert a keresztségben is a Szentlélek működik. Miben különbözik tehát a bérmlás a keresztségtől és milyen címen mondható külön szentségnek? A Jézus által rendelt keresztség Jánoséhoz viszonyítva a Szentlélek keresztsége volt (Mk 1,8; Jn 3,5; Tit 3,5). Érdekes egyébként, hogy az apostolok a Lélek pünkösdi kiadására nem úgy tekintenek vissza, mint valami ős-bérmlálkozásra, hanem mint Krisztus ígéretének teljesedésére: „Néhány nap múlva Szentlélekkel fogtok megkeresztelkedni” (ApCsel 1,5). Péter is úgy beszél, hogy akik megkeresztelkednek a bűnök bocsánatára, azok „elnyerik a Szentlélek ajándékait” (uo. 2,38). Külön bérmlálásról tehát nincs szó. Az ApCsel 8,14—17-ben viszont azt olvassuk, hogy amikor Fülöp diakonus működése nyomán a szamariaiak megkeresztelkedtek, Jeruzsálemből odament Péter és János, rájuk tették kezüket, és azok megkapták a Szentlelket. Vagyis ahol az apostolok kereszteltek, ott a kézrátétel hozzátartozott a keresztséghez, itt azonban külön szerepel. Magából a szövegből nem olvasható ki, hogy külön szentségről volna szó az egyének szá-

mára. A szöveg inkább úgy hat, hogy az apostolok kézrátétellel hitelesítik a diákonus munkáját, s az új közösséget befogadják az egyház közösségébe. De azért a cselekményt lehet az egyedek szempontjából is nézni. Az egyes ember a hitében azonosítja magát Krisztussal, a keresztségben pedig magára ölti halálának és feltámadásának misztériumát (Róm 6,4). A további hasonlóság az, hogy amint Jézusnál megvolt a Szentlélekkel való fölkenés (Lk 4,18; ApCsel 4,24; 10,38), úgy a hívőnek is meg kell kapni az ilyen fölkenést (1Jn 2,20; 2Kor 1,21). A fölkenés megszentelést, kiválasztást, és küldetést jelent. Az igazi fölkenet (Messiás) maga Jézus Krisztus. Ő akkor árasztja ki Lelkét a hívőre, amikor az megkapja a megígért Szentlélek pecsétjét (Ef 1,12). Ezzel a pecséttel az Atya igazolja a gyermekké fogadást, és egyúttal Krisztus küldetésének részesévé is teszi, mint ahogy magát Krisztust is az Atya igazolta (Jn 6,27). Eleinte ezt a megpecsételést magában a keresztségben látták, de a harmadik századtól már abban a szertartásban is, amelyet ott alkalmaztak, ahol a keresztelest nem püspök végezte.

3. A *bérmálásnak mint szentségnek a felismerésében* nagy szerep jutott az apostoli kézrátételnek, mint a Szentlélek közlésének. Az első időkben ez a szentség szinte el volt rejtve a keresztség szertartásában. De már ott is megtalálhatók azok a mozzanatok, amelyek a Szentlélek különleges adományát jelképezték: a kézrátétel és az olajjal való megkenés. A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy az apost egyház a keresztséget nem úgy szolgáltatta ki, mint „szentséget”, hanem átfogóan úgy, mint beiktatási szertartást, azért az lehetett összetett jellegű. Megelőzte a megtérés, az oktatás és a hit kinyilvánítása. Magában a keresztségben pedig jelezni kellett azt, hogy a hívő valóban megtisztult, újjászületett és tagja lett a Szentlélek által vezetett egyháznak. Központi mozzanat volt az alámerítés vagy a vízzel való leöntés, utána következett a kézrátétel, a fölkenés, a kereszttel való megjelölés és befejeződött az eukarisztia ünneplésével. A harmadik század közepén, az újrakereszteelési vitában I. István pápa azt az álláspontot képviselte, hogy bár az eretnekek által kiszolgáltatott keresztség érvényes, de a Lélek hatása csak akkor kezd mutatkozni, ha az illetőt felveszik az igazi egyházi közösségbe, amely egyedül hordozza a Szentlelket. Tehát itt elvben már elkülönül a keresztség és a Szentlélek különleges adományainak a közlése.

4. A „*confirmatio*”, a *megerősítés* szó a 2Kor 1,21-ből való. Először az I. órán zsinat használja (449 körül) annak a szertartásnak a jelölésére, amellyel a püspök utólag kiegészítette a pap vagy a diákonus által kiszolgáltatott keresztséget. Ebben az időben a kézrátétel inkább a római és az alexandriai liturgiában található. Keleten az olajjal való megkenést alkalmazták, s ott a mai napig ez a kiszolgáltatás módja. Nyugaton később mind a kézföltétel, mind a fölkenés előfordul, de az a kérdés egyelőre még nem vetődik fel, hogy két külön szentségről van-e szó. Ők olyan értelemben még nem beszéltek szentségről, mint a középkori teológia. Nyugaton azonban a 11-ik századtól kezdve a bérmálás önállósul. Ennek előzménye az, hogy római szokás szerint csak a püspök végezhet-

te a kézrátételt vagy a fölkenést, ha előbb a keresztséget pap vagy diakonus szolgáltatta ki. Megokolásul hivatkoztak Péter és János szamariai látogatására (ApCsel 8). A gyermekek keresztelésének általánossá válása miatt püspök nem is lehetett jelen minden beiktatási szertartáson. Ezért rendezték meg külön a keresztelés után a „confirmatiót”. Az elvirai zsinaton (300 körül) már nyoma van az ilyen rendelkezésnek. Keleten jobban ragaszkodtak a szertartás egységéhez, ezért ott a pap is elvégezhet- te a kézrátételt vagy az olajjal való fölkenést. De az olaj megszentelése fel volt tartva a püspöknek. Mindezek mutatják, hogy a Szentlélek adományainak közlését az egyház kezdettől fogva külön értékelte, s a hívő megerősítését, nagykorúsítását látta benne.

A BÉRMÁLÁS SZENTSÉGE

A szentségi jelleg kimutatásánál azt kell igazolni, hogy a bérmálás esetében lehet-e szó krisztusi alapításról és hogy a külső jel valóban kegyelmet közvetít-e. Nem a mai szentségi fogalmat vetítjük a múltba, hanem arra hivatkozunk, hogy az egyház olyan szertartást gyakorolt, amely a keresztyén élet lényeges mozzanatának tekintett. Olyan kifejezett alapító szavakat nem találunk a szentírásban, mint pl. a keresztség esetében. De az kimutatható, hogy az egyház Krisztus akaratát valósította meg ezzel a szertartással.

1. *Krisztus megígérte a Szentlelket az egyháznak és minden tagjának.* Pál apostol leveleiben és az Apostolok Cselekedeteiben többször szó esik a Szentlélek közléséről, s akárhányszor külső jel kíséretében (ApCsel 8,17; 10,44; Gal 3,2). Egyes esetekben maga a szentírás is szétválasztja a keresztséget és az apostoli kézrátételt, mint a Szentlélek közlését (ApCsel 1,27; 19,6). De az is biztos, hogy a keresztelés és a Szentlélek közlése általában egy szertartás keretében ment végbe. A bizonyító erő abban van, hogy amikor nem püspök kereszelt, akkor a kézrátételt vagy az olajjal (krizmával) való megkenést utólag szükségesnek tartották. A beiktatási szertartás tehát gazdag volt, és részleteit szét lehetett választani. H. Mühlen a szétválasztást olyan értelemben hangsúlyozza, hogy a keresztségben a Krisztusba való beöltözést látja, a bérmálásban pedig az egyházba való beiktatás teljességét (Theologie und Glaube, 1967, 263—286). Hogy a kézrátétel vagy a fölkenés kegyelmet közvetített, azt igazolja a kifejezés: megkapták a Szentlelket.

2. *Az egyházi hagyomány Krisztus rendelkezését látta a szertartásban, azért ragaszkodott hozzá.* A Szentlélek az apostoloknak eszükbe jutatta Krisztus rendelkezéseit (Jn 14,26), azért az általuk végzett cselekmény származhat Krisztustól akkor is, ha az evangéliumok nem említik kifejezetten. Kétségtelen azonban, hogy a bérmálás egészen közeli kapcsolatban áll a keresztséggel, s mintegy annak folytatása. A szentségek között is lehetséges a rangsorolás, pl. a keresztség és az eukarisztia a többi szentséghez viszonyítva a keresztyén élet központi misztériuma. Azt

már láttuk, hogy az egyházba való teljes beiktatást a keresztség és a bérálás együtt adja meg. Mindkettő kegyelmet közvetít, azért szentségnek nevezzük. De milyen kegyelmet közvetítenek? Kegyelem csak egy van, ami által részesedünk az isteni életben, mégpedig a megdicsőült Krisztus életének formájában. Ezt a kegyelmet alapjában a keresztség adja meg, a többi csak színezi és gyarapítja, illetve az élet feladataihoz igazítja. A bérálásnál az a probléma, hogy a Szentlélek jelen van a keresztségben is. Mi akkor a többlet és az új a bérálásban? A Szentlélek egy és oszthatatlan, de a bennünk való működése megenged fokozatot. A keresztségben úgy kapjuk, mint az újjászületés forrását, mint a lefoglaltság jegyét. A Krisztushoz való tartozást azonban tudatosan el kell mélyíteni, hiszen az ő tanúi vagyunk és egyúttal az Atya gyermekei, akit szintén meg kell dicsőíteni életünkkel. A keresztyén életnek tehát van kimondott prófétai és papi feladata, s ezt tudatosan kell vállalni.

3. *Krisztus a Lélek által tökéletesíti bennünk a megváltás művét.* A keresztség lelki emberré tesz, de annak gyakorlati megvalósítása a Szentlélek adománya. Azt is látni kell, hogy a Szentlélek Krisztus számára foglal le, nem a maga számára (Róm 8,10). Amit tehát a Szentlélek művel bennünk, azt végső fokon Krisztus műveli. A Fiú és a Szentlélek két különböző személy, de az Atya mindkettőt azért küldte, hogy általuk kinyilatkoztatást kapjunk és az Atya gyermekei legyünk. Az üdvrendben van valamilyen egyenlőség Krisztus és a Szentlélek hatása között. Ha a Lelket megkapjuk, általa Krisztusba és a megváltás misztériumába öltözzünk bele. Ebben az értelemben állítja az apostol, hogy „a második Ádám éltető lélekke vált” (1Kor 15,45). A Lélek Krisztustól kapja mindazt, amit ad és kinyilatkoztat (Jn 16,14). Érdekes egybehangzás van a nevekben is: Jézus a Lélek által kapta a fölkenést (Messiás=Fölkent), a hívő ember pedig a Kenet (krizma) által kapja a Lelket és a kegyelmi nagykorúságot.

4. *A bérálás külön kegyelmi hatása* tehát az, hogy a keresztségben kapott újjászületést, a megváltás misztériumába való beiktatást elevenné, hatékonyá teszi. Elmélyíti, megerősíti bennünk a fogadott gyermekséget. Ilyen értelemben ígérte Krisztus az apostoloknak, hogy „erő tölti el őket felülről” (ApCsel 1,8). A bérálásban tehát van igazi belső kegyelmi adottság (tárgyi szempont) és egyénileg is ráhangol Krisztus misztériumára (alanyi szempont). Ezért nevezzük a keresztyén nagykorúság szentségének. A hívők általános papságát a keresztség és a bérálás adja meg, ez képesíti őket arra, hogy az egyház közösségében a papal együtt bemutassák az eukarisztikus áldozatot.

5. *Mikor részesüljön a hívő a bérálás szentségében?* A kérdés csak ott aktuális, ahol gyermekeket keresztesnek, hiszen a felnőtteknél egyidejűleg a bérálást is kiszolgáltatták. A zsinat óta általános lett a vélemény, hogy legalább serdülőkor kell hozzá, azaz 13–14 év. Keleten a gyermekeket is azonnal megbérálják. Nyugat abból indul ki, hogy a beiktatás lehet fokozatos, főleg a gyermekeknél. A mai idők tudatos vallásosságot

követelnek, azért ajánlatos a szentség felvételének kitolása érettebb kora. Ilyenkor az előkészület megadhatja a kellő hitbeli döntést és a keresztyén élet tudatos vállalását.

6. *A bérálás csak egyszer vehető fel*, éppúgy, mint a keresztség. A hagyományos teológiai megokolás az, hogy eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe, a Szentlélek pecsétjét. A megokolás kifejtése azonban itt sem egyszerű. Az első megjelölést a keresztség adja, illetőleg az a beiktatási szertartás, amely az apostolok idejétől fogva állott a megkeresztelésből, a kézrátételből, illetőleg a fölkenésből. Pál apostol így ír: „Pecsétjével megjelölt minket és foglalól szívünkbe árasztotta a Szentleket” (2Kor 1,22). Ha a bérálás egész kegyelmi tartalmával azt tökéletesíti, amit csírájában megad a keresztség, akkor az eltörölhetetlen jegyet sem magyarázhatjuk ettől függetlenül. Nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy „a lélekbe nyomott eltörölhetetlen jegy” csak jelképes kifejezés. A lélek nem létezik függetlenül a testtől, tehát önmagában nem hordozhat semmiféle „jegyet”. A kép mögött inkább a *közölt kegyelem személyes voltára* kell gondolni. Itt valami új, szellemi kapcsolat, lefoglaltság jön létre, amely mindenkorra szól. A megpecsételést tehát úgy foghatjuk fel, mint a Krisztus által a Szentlélekben fogatosított lefoglalást. Ez olyan dinamikus hatás, amely az újjászületett ember egész életét a Lélek irányítása alá helyezi, szabadságának meghagyásával. Az ember oldaláról a megpecsételés tartalma ennek a lefoglaltságnak, irányításnak az elfogadása: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten gyermekei” (Róm 8,14).

7. *A szentség kiszolgáltatására vonatkozóan a zsinat után* VI. Pál pápa intézkedett: Kriszmával való megkenéssel és egyidejű kézrátétellel kell kiszolgáltatni, a következő szavak kíséretében: Vedd a Szentlélek ajándékának jelét.” Emellett megmarad a bevezető szertartás is. A kiszolgáltató imádkozik a Szentlélek ajándékaiért. Ezt a hagyományt az egyház megtartja akkor is, ha a lényeges mozzanatot a teológia a krizmával való megkenésben látja. A kiszolgáltató a püspök, mint a helyi egyház vezetője. A keleti egyházban minden pap kiszolgáltathatja, nyugaton a papok csak pápai engedély alapján. Felnőttek keresztelésénél ez az engedély általánosan megvan, s a plébános a beteg gyermeknek is feladhatja a szentséget, ha felgyógyulásához nincs remény.

Krisztus ígérete szerint a Szentleket az Atya küldi az ő nevében (Jn 14,16), a szentségben ez realizálódik. Ezért a bérálkozás nem egyedi ünnep, hanem a helyi egyház ünnepe. A bérmaszülők is az egyházat jelképezik, s ezek lehetnek a keresztszülők is. Az egyház úgy van jelen, mint a Szentlélek befogadója, akit Krisztus állandóan kiáraszt. A bérálásban az egyház újra átéli és kifelé is tanúsítja, hogy a Lélek vezetése alatt áll.

AZ EGYHÁZ MINT KULTUSZKÖZÖSSÉG

A KULTUSZ ÜDVTÖRTÉNETI HÁTTERE

1. *Vallásos kultuszon az Istennel való kapcsolat határozott és rendezett formáját értjük.* (LThK VI,659). A kultuszt megelőzi a szent-nek valamilyen megélése és a felsőbb hatalomtól való függés kifejezések kötelezettsége. A kultusz tehát együtt jár a vallással. A szándék az engesztelés, a hála kifejezése és a vágy, hogy az ember magasabb erő birtokába jusson. Itt az ember a függését ismeri el, a varázslatban pedig maga akarja akaratát ráerőszakolni a magasabb hatalomra. A pogány kultusszal nem foglalkozunk, bár ez is sokat kifejez az emberi lélek érzéseiből. Inkább arra térünk ki, hogy az ószövetségi kultusz hogyan lett előkészítője az egyházi istentiszteletnek. Gondolunk arra is, amit Pál apostol mond, hogy a régi törvény végső célja Krisztus volt (Róm 10,4). Vele a régi befejeződött és valami tökéletesebb kezdődött.

2. *Az ószövetségi kultusz is felelet volt az isteni üzenetre,* amelyet a hitben felfogtak és átéltek. A feleletet imában, dicsőítésben és áldozatbemutatásban adták meg. A cél az volt, hogy fenntartsák az Istennel való kapcsolatot és biztosítsák áldását. A hagyományos vallástörténeti formák itt is megtalálhatók. Különbséget tesznek a tiszta és tisztátalan, a szent és a profán között. A kultusz Istenre irányul, a mindenség teremtetőjére és az üdvösség szerzőjére, aki a szövetségben elkötelezte magát népének. Az istentiszteletnek erkölcsi háttere volt: Isten őszinte lelkületet, erkölcsi szentséget kívánt a néptől. Az idevonatkozó előírásokat tartalmazza a Lev 17—26 fejezet. A nép tudja, hogy az istentiszteletben Jahve elé járul, az ő közelében van, neki engedelmeskedik. A Bibliában még a teremtés is a szombatra, a kultusz napjára irányul (G. von Rad: *Theologie des A. Testaments* I,233). A szertartásokat Isten határozza meg Mózesen és a prófétákon keresztül, s ezek az ünnepekkel együtt az üdvtörténet eseményeire emlékeztetnek. Így táplálják a hitet, reményt, szeretetet. De az ószövetségi istentisztelet egyúttal előképe az eljövendő magasabb kultusznak, amelyben majd tiszta és tökéletes áldozatot mutatnak be Istennek (Mal 1,11). A Zsid 10,1 szerint a régi az „eljövendő javak árnyéka volt.”.

3. *Jézus Krisztusban teljesedett minden ószövetségi ígélet.* Megvan a folytonosság és az újdonság. Ő az alap és a szegletkö, rajta kívül nincs más forrása az üdvösségnek (1Kor 3,11), ezért az egyházi kultuszt is belőle kell levezetni. Ő mint a Fiú, megtestesíti az Atya irgalmas szeretetét, s egyben az Atya felé is ő fejezi ki az emberiség hódolatát. Szavait és tetteit ebből a szempontból kell értelmezni. Ő nem úgy bírálja népe lélek nélküli istentiszteletét, mint a próféták, hanem újat és tökéleteset hoz helyette. A bűnök bocsánata nincs többé a templomban végzett áldozathoz kötve. A tiszta és tisztátalan dolgoknak is más értelmet ad. Az embert nem a külső dolgok szennyezik be, hanem gonosz gondolatai és

tettei. Nála az egész természet az Atya műve, s ezzel eltörli a különbséget a szent és a profán között. Ő nagyobb, mint a templom, mert ő az igazi közbenjáró, s ezért az ő nevében kell imádkozni. Olyan áldozatot rendel, amelyet nem lehet elsekélyesíteni és külsőségessé tenni, mert az mindig az ő áldozata marad, amellyel elvette a világ bűneit és megszentelte az emberiséget. Feltámadásában pedig belépett a mennyei szentélybe; hogy mint örök főpap közbenjárjon értünk (Zsid 7,25). Az egyházi kultusz ennek az emlékezetét üli és egyben az ő főpapi tevékenységét folytatja.

4. *Jézus istentiszteletében megvalósult a cél:* Isten kiengesztelődött a világgal (2Kor 5,18), s az ember megszentelődik a Szentlélek kiáradása által. A Lélek eljövetele lehetővé tette, hogy az üdvrend szellemivé váljon. Jézus ki is mondja, hogy Istent „lélekben és igazságban kell imádni” (Jn 4,23). A hívők a keresztségben magukra öltének valamit a feltámadt Krisztus szellemiségéből, s így alakul ki a misztikus test, amely átveszi a fő lelkületét és életnyilvánulásait. Ahol összegyűlnek a benne hívők, ő velük van. Jelenlétét a Szentlélek által valósítja meg. A „lélekben való imának” az a megfogalmazása, hogy „Krisztus által a Szentlélekben szabad útunk nyílt az Atyához” (Ef 2,18). Az egyház tehát Krisztus kultuszát folytatja és nem is fogja kiüresíteni. A kultusznak ez a módja tartani fog Krisztus második eljöveteléig (1Kor 11,26). Most még „eljövetele el van rejtve a húsvéti misztériumban” (II. vatikáni zs. Liturgia).

5. *Az egyház tehát részt vesz Krisztus papságában.* Az 1Pt 2,5—9 az egyházat úgy jellemzi, mint szent népet, királyi papságot, amely hirdeti annak tetteit és diócségét, aki a lelki sötétségből saját világosságára meghívta. Az apostol itt egyszerűen az egyház papi jellegéről beszél, és nem akar egyházon belül megkülönböztetést tenni. A hivatali papság létezését más adatok bizonyítják. Péter csak azt hangoztatja, hogy akik Krisztusra épülnek, azok lelki kövek és a fővel együtt szent papsággá egyesülnek. Ettől függetlenül az egyháznak ez az egyetemes papsága befelé még tagolt lehet. Valóban megkülönböztetjük a *hívők általános papságát*, amit a keresztség és a bérálás megad, továbbá a *hivatali papságot*, amely az egyházi rend szentségéből nyeri hatalmát, s ezzel a hívők közösségében elvégzi a papi teendőket. Az egyházi közösség egyetemes papsága megdicsőíti Istent azzal, hogy hódolatát mint áldozatot ajánlja fel, s főleg azzal, hogy Krisztus egyetlen áldozatát megjeleníti. Az egyház közvetítő szerepe érvényes a világ felé is. Imádkozik, hálát ad, engesztel minden ember nevében. Az egyház papsága tehát a világra irányuló szolgálat is, hogy a világ azzá váljon, amiért Isten teremttette és amire meghívta (Róm 11,36; 1Kor 8,6; Fil 3,20). Krisztus éppen a papi szolgálat megalapításával tette meg az egyházat a kultusz hordozójává. A papság szerepe a közvetítés, de nem versenytársa a hívek általános papságának. A papság az egyház szentségi jellegéből következik, nem pedig valamilyen ráépített intézmény. Nem ad többet ahhoz, hogy a hit és a keresztség által Isten gyermekeivé válunk, hanem Isten gyermekeinek

a közösségében hatalmaz fel a szolgálatra. Azt adja és realizálja, ami kijár Isten gyermekeinek, mint az egyház tagjainak.

6. *Az egyház istentisztelete főleg a liturgia végzésében fejeződik ki.* A megigazult ember egész élete lehet istentisztelet. De a közösségnek szüksége van olyan módokra, amelyeken keresztül egységesen kifejezi hitét, hódolatát, szeretetét, s amelyeken keresztül töltekezhet a megváltás kegyelmeivel. Az egyház mint alapszentség a gyakorlatban itt mutatkozik meg. „A liturgia az a csúcspont, amelyre az egyház tevékenysége irányul, s egyben az a forrás, amelyből ereje fakad” (II. vat. zs. Liturgia, 10). Viszont ha így nézzük a liturgiát, akkor világos, hogy annak összefoglalása csak az eukarisztikus áldozat és a vele kapcsolatos asztalközösség lehet. Itt a közösség megjeleníti Krisztus keresztségét, vele együtt áldozatát akar vállalni, engesztelt a bűn okozta sértést és halált ad a jótéteményekért. Jézus áldozati teste és vére van itt, amelyet a világ életéért felajánlott. Ezért ebben az ünneplésben benne van a világra irányuló szolgálat is. Mindez úgy, hogy az egyház mint szeretetközösség is kifejeződik benne. A test tagjai Krisztus testének vétele által még szorosabban kapcsolódnak a főhöz és egymáshoz. A liturgikus cselekmény jelképekben vetíti elénk a megváltás misztériumát, és így adja tovább gyümölcseit is. A liturgia csak annak lesz beszédes cselekmény, aki hittel kapcsolódik bele. A hit pedig „hallásból fakad”, azért az igehirdetés hozzátartozik a liturgiához. A szervezett hierarchikus egyház tehát belső lényegét vetíti bele az istentiszteleti cselekménybe, s rajta keresztül ki felé is ezt a lényegét mutatja meg.

AZ EGYHÁZ KEGYELMI ÉLETE A SZENTSÉGEK BEN

Az egyház küldetése az, hogy az ember üdvösségét szentségileg jelképezze és közvetítse, s ezt megtestesíti az evangélium hirdetésével és a szentségeknek, a kegyelem eszközeinek kiszolgáltatásával. A mindennapi keresztény életben benne van a hét szentségről szóló tanítás, s a szentségeket a kegyelem eszközeinek tekintjük. Az egyházzal tehát mint alapszentségről beszélhetünk, mert ő hordozza a hét szentséget, s ezek belőle, mint Krisztus misztikus testéből kapják hatékonyságukat. Minden kegyelem Krisztustól ered, aki feje az egyháznak, s a kegyelmet nem úgy bízta az egyházra, mint független intézményre, hanem úgy mint „testére”, amelyet a Szentlélek által éltet és kapcsol magához. Az egyház tehát Krisztus közvetítésének az eszköze.

1. *Amikor az egyházzal mint alapszentségről beszélünk, már használjuk a szentség fogalmát, amelyet a teológia a hét szentségre vonatkozóan kialakított. De nyilvánvaló, hogy a szó nem azonos értelemben vonatkozik az egyházra és a szentségekre, hanem inkább hasonlósági értelemben. Az egyház élete ugyanis nemcsak a szentségekben realizálódik a tagok számára, hanem az evangélium hirdetésében és annak követésében is. Azért a szentségek mellett az isteni szó teológiáját sem szabad elha-*

nyagolni. Jézust magát ős-szentségnek mondhatjuk, mert embersége a Fiú isteni személyének kifejező formája, s mint ilyen saját jogán birto-
kolja és osztogatja az üdvösség kegyelmeit. Az egyház már csak a tőle
való függésben „szentség”. A szentségi jelleg megértéséhez szükséges az,
hogy elfogadjuk a személyes Istent, aki az ember felé fordult, hogy éle-
tének részesévé tegye. Ezt a személyes közlést jelekben valósítja meg. A
szentségek esetében tehát személyek közötti kapcsolatról van szó, ahol a
dolgok, jelek, szavak és tettek fejezik ki az üdvösség rendjébe tartozó
folyamatot, s ahol az ember lelkülete és magatartása is kifejeződik. A
szentség tehát az Istennel való találkozás lehetősége.

2. *A szentség fogalmát az egyház életéből kell kibontakoztatni, nem pe-
dig utólag belemagyarázni az egyház életébe. A hét szentségről szóló ta-
nítás csak a 11-ik században alakult ki. Azelőtt nem beszéltek hét szent-
ségről, és az egyházat sem nevezték az üdvösség szentségének. De amit
mi szentségen értünk, az megvolt az egyházban, mint életnyilvánulás,
mint a kegyelemmel való töltekezés, és ez kapott fogalmi meghatározást
a „szentség” szóban. Az egyház kezdettől fogva úgy értelmezte magát,
mint Krisztus misztériumának hordozója, mint az üdvösség eszköze. Aki
az egyház tagja, az Krisztushoz tartozik, s örököse az általa szerzett üd-
vösségnek. Az egyházba való belépés azonban feltételezte a hitet és bi-
zonyos cselekményeket. A „szentség” szó értelmezésénél tehát azt kell
kimutatnunk, hogy amit ez a szó jelent, az kezdettől fogva megvolt, mint
az egyház életének lényeges mozzanata. Az első időktől látható, hogy ke-
reszttség, bérmlás és eukarisztia nélkül nincs egyházi közösség. Az élet
tehát régiebb, mint a teológiai reflexió. Az nem zavar bennünket, hogy
az egyház esetleg egyes szertartásokat máshonnan vett át. A lényeg
az, hogy milyen jelentést tulajdonított neki, mit akart vele kifejezni. Az
egyház szertartásaiban pl. többet láttak, mint az ószövetségi előképben,
hiszen Krisztusban már megvalósult az üdvösség ígérete. Továbbá nem
elég utalni arra, hogy az egyházban megvoltak azok a cselekmények,
amelyeket ma szentségeknek nevezünk, hanem megvolt az, amit ezekben
a cselekményekben hittek, hirdettek és tanúsítottak. Vagyis, hogy
ezek a szertartások valóban az üdvösség misztériumának kifejezői és
eszközei voltak. A kereszttségben pl. meglátták, hogy egygyé válnak Krisz-
tus halálával és feltámadásával, s ez hozza létre az újjászületést. Az
eukarisztia nemcsak szent lakoma volt, hanem „Krisztus halálának hir-
detése, amíg el nem jön”, vagyis a keresztáldozat megjelenítése. Isten
megvalósította az üdvösség rendjét, s az egyháznak ezt kellett tudato-
sítani és magára alkalmazni. A lényeges szertartások tehát nem emberi
cselekmények voltak, amelyek Istenre irányultak, hanem Istennek az em-
berre irányuló tettei, amelyekkel kiírástja az üdvösséget. Vagyis amire
később a teológia tudományosan visszanézett, az már előbb ott volt,
mint misztérium. A közösség biztos volt hitében, hogy Istentől ered és
belőle él. Ha tehát az egyházban kezdettől fogva volt kereszttség, euka-
risztia stb, azt úgy kell értelmezni, mint a sokféleképpen kifejeződő üdv-
eseményt, amely Krisztussal belépett a történelembe, s amely az egyház-
ban a Szentlélek vezetésével egyre tovább valósul. A teológia ezeket a*

cselekményeket nevezte szentségeknek, az egyházat pedig alapszentségnek.

3. Az apostoli egyház a *mysterion* vagy a *sacramentum* szót használta a kegyelmi valóság jelére. Maga a szentírás nem teológiai tárgyalás, azért ott nincsenek körülhatárolt fogalmak. A misztérium szó vonatkozik a szentségekre is, és más jelentése is van. A görög világban (myein=elzárni, elhallgatni) elsősorban vallási kifejezés volt. A misztérium-vallások így nevezték a titkos tanítást és szertartást, amely a beavatottaknak megszentelődést hozott. Sőt a varázs-formulákat is misztériumnak nevezték, a gnosztikusok pedig a titkos kinyilatkoztatásra alkalmazták. A szó az ószövetségi könyvek közül csak azokban olvasható, amelyek a hellenista korban keletkeztek (Tóbiás, Judit, Bölcsesség, Dániel, Sirák, Makkabeusok). Az evangéliumban maga Krisztus beszél Isten országának titkairól (Mt 13,11; Mk 11,25), amelyeket az Atya rajta keresztül nyilatkoztat ki. Pál apostol nyelvén Isten titka maga Krisztus (Kol 2,2; 1Kor 2,1; Ef 3,3; 1Tim 3,16). Máskor Isten üdvyszerző tetteit mondja misztériumnak, amelyekkel ő tervét végrehajtja, s amelyeket az ember a hitén keresztül ismer meg. Az Ef 1,9-ben pl. ezt olvassuk: „Tudtunkra adta akarátának titkát, azt az előre meghatározott tervét, hogy elérkezik az idők teljessége, és Krisztusban mint főben újra egyesít mindent.” Az egyház által is „Isten szerfőlött sokrétű bölcsessége lesz nyilvánvaló” (Ef 3,10). Ilyen értelemben az egyház a tapasztalhatóvá vált misztérium. Ezt jelzi a Krisztus teste, jegyese, teljessége kifejezés. Az egyházban tárul fel az egész isteni „oikonomia”, az a kegyelmi gondoskodás, amely az ember üdvösségét tartalmazza. A karizmatikus erők, az ember újjászületése, megszentelése már a végső állapot elővételezései. A misztérium tehát nem rokon a pogány vallási fogalommal, hanem a Krisztusban megvalósult üdvyszerző eseményből kapta jelentését. „Ahol Isten egész művéről van szó, amely Jézusban és Jézus által megy végbe, vagy annak lényeges mozzanatáról, amely az egyházban realizálódik, ott az Újszövetség a misztérium szót használja. De természetesen közelebbi körülhatárolásra még szükség lehet” (Mysterium sal. 4/2,81).

4. A *mysterion* latin alakja a *sacramentum*. Ez a rómaiaknál jogi értelemben jelenthette a zálogként letett pénzösszeget vagy a katonák hűségesküjét. A szónak mindenképpen megvolt a szent-tel, a vallásos légkörrel való kapcsolata. A latin nyelvterületen a misztérium-vallások is ezzel a szóval fejezték ki a beavatást, a titkos szertartást, főleg Afrikában. Az ottani keresztények kezdték a *mysterion* szót *sacramentum*mal fordítani, s a teológiában először Tertullianus használja, mint szakkifejezést. Főleg a keresztségre és az eukarisztiára alkalmazza, mert ezekben az üdvösség eseménye láthatóvá válik. Ágostonnál a *sacramentum* már „sacrum signum”, szent jel, de a nevet ő még minden olyan cselekményre alkalmazza, amelyben a kegyelem rejtve van: a keresztségre, eukarisztiára, hitvallásra és a szentírára. A keresztségnél és az eukarisztiánál azonban már részletesen kifejti azt a struktúrát, amit a szentség ele-

meinek mondunk. A sacramentum lényegéhez tartozik még az is, hogy tartalmazza a Krisztusra való emlékezést.

Tehát míg a korábbi atyák a szentségben az üdvrend esemény-jellegét emelték ki, és Krisztus kereszthalálával hozták kapcsolatba, addig Ágostontól kezdve inkább a *jel* kerül előtérbe: a szentség azt a hatást fejti ki, amelyet jelképez. Ennek alapján a rituális cselekményre összpontosították a figyelmet. Megkezdődött a szentségfogalom kidolgozása, ami aztán folytatódott a középkorban is. A kegyelemközlés szempontjából szükség volt a Krisztustól való rendelés kimutatására is és a cselekmény lényegének meghatározására. A skolasztika végül bevezette a *materia-forma* elméletet. A szentség anyagi eleme a látható cselekmény, a forma pedig a megfelelő szavak. A következő lépés pedig annak tisztázása volt, hogy a szentség a kegyelem „objektív jele”, tehát a helyes kiszolgáltatás és felvétel esetén a maga erejéből közli a kegyelmet (*ex opere operato*). Végül a 11-ik században a szentségek hetes száma is kialakul, amit a tridenti zsinat dogmaként is kimondott (DS 1601). A II. vatikáni zsinat és a mai teológia nem annyira a részleteket vizsgálja, hanem visszatér a szentségek szélesebbkörű összefüggéséhez, vagyis ahhoz a kérdéshez, hogy erejük hogyan gyökerezik az egyházban, illetőleg magában Krisztusban.

A SZENTSÉG MINT JEL

Mivel a szentségek az egyház életében végbemenő jelszerű cselekmények, azért az egyház életéből kiindulva kell magyarázni őket. Az Atya az üdvösség tervét öröktől fogva megfogalmazta (Ef 1,3—10) és Jézus Krisztus által beiktatta a világba, a Szentlélek pedig ezt az üdvösséget az egyház által az emberiség közkincsévé teszi. Isten szeretetből választja ki az embert, gyermekévé fogadja és úgy intézkedik, hogy a történelem elérje végső célját, a Krisztus fősége alatt megvalósult hazaérkezést. Tehát a teremtés az a színtér, ahol az üdvösség megvalósul.

1. *A teremtett világban eleve benne van a képesség, hogy jel legyen.* Ha Isten bármilyen módon kilép transzcendenciájából, akkor kifelé már elárul valamit magáról. Nemcsak szavával beszél, hanem tetteivel és alkotásaival is. Már maga a teremtés misztérium. De mivel Istent semmi nem kényszeríti, azért csak szeretetből teremthet. Neki minden alkotása a belső gondolat kifejezése, és azt célozza, hogy észrevegyék azt és megértsék. A világ és a benne levő dolgok tehát többek, mint amit fizikai létükkel elárulnak. Jelzik azt is, hogy valakitől, valamilyen cél érdekében lettek, azért valakinek fel kell ismerni és fel kell használni őket. A dolgoknak nemcsak sztatikus létük van, hanem dinamikus is: az ember felhasználhatja őket, kifejezheti általuk gondolatait, érzéseit. Méginkább felhasználhatja őket a Teremtő, aki szintén gondolatának hordozóivá teheti őket. A semmiből való teremtnél nem is azon van a hangsúly, hogy a világ semmiből lett, hanem hogy Isten akaratából lett. Ezért mindent az atyai szeretet hordoz, s így felhasználhatja őket szeretetének kifejezésé-

re. Továbbá az Atya mindent a Logos által teremt, azért mindennek megvan az értelme és minden lehet a személyek közötti párbeszéd tárgya és hordozója. De arra is alkalmasak, hogy a megtestesült Fiú kegyelmi rendjét hordozzák, illetőleg annak közvetítő eszközei legyenek. Végül vegyük még hozzá, hogy az Atya a Szentlélekben teremt, azaz igazi belső szellemisége szerint. Ebből következik, hogy az Atya továbbra is a Szentlélekben, azaz belső szeretete szerint tekint a világra, s a dolgokba beolthatja a képességet, hogy szeretetének hordozói legyenek. Isten és a teremtmény között lehetséges a szellemi, lelki együttlét, s erre már a primitív népek is törekedtek. Az Ószövetség már állítja, hogy Isten együtt van népével. Krisztus akaratából pedig a Szentlélek az egyház karizmatikus dimenziója. Az anyagi jelek alkalmazásának tehát megvolt a tere az egyházban.

2. *A szentségnek mint jelnek a megértéséhez az üdvtörténeti mozzanatok is hozzásegítenek.* A világegyetem állandóan alakul, a történelem fejlődik. Isten az üdvösség útját ebbe a természetes történelembe építette bele. Ezért érthető, ha a kegyelem közlését is látható jelekhez kötötte, s ezzel azt az ember természetéhez is hozzászabta. Az ember gyarló, esékény és állandóan kegyelemre, irgalomra szorul. Ezért jó tudnia, hogy vannak olyan jelek, eszközök és intézmények, amelyek biztosítják az Istennel fennálló kapcsolatot. Ezek jelenléte reményt ad, mert tudjuk, hogy Isten azokban elkötelezte magát az embernek. A szentségek tehát Isten irgalmának a jelei.

3. *A kegyelem átöleli az egész emberi életet:* benne van az újjászületés, továbbá a Krisztus halálában és feltámadásában való részesedés. Az egyház feladata az, hogy átadja az embereknek Krisztus életének hasonlóságát. A szentségek részletekben közlik velünk a megváltás kegyelmeit, tehát a szentségek létének benne kellett lenni az egyház alapításában. Ezért nem is szükséges, hogy minden egyes szentségről kimutassuk a szó szerinti krisztusi rendelést. Krisztus azt akarta, hogy az egyház kegyelmi tartalma az embert a maga egyéni és közösségi életében átfogja és Isten országának hordozójává tegye. Ezért gondoskodott különféle jelekről, amelyek az élet más és más helyzeteiben biztosítják számunkra a megváltás egységes kegyelmét.

4. *A szentségek kiszolgáltatása és felvétele az egyházi közösséghez van kötve,* hiszen az egyház életét realizálják. A kiszolgáltatáshoz és a felvételhez nem elég olyan emberi tudatosság, amely egy eszközt alkalmaz a cél elérése érdekében. Az egyház a Krisztusban hívők közössége, akik hitükön keresztül azonosítják magukat Krisztussal. A szentség azt a kapcsolatot még szorosabbra fűzi. Ezért a kiszolgáltatónak azt kell tennie, amit az egyház tenni akar a szentséggel. Ugyanakkor az egyház mint titokzatos test, tudatában van annak, hogy a Fő adományát fogadja be és közvetíti. Az egyház tehát mindig jelen van a szentségekben, s megelőzi a kiszolgáltatót is és a felvevőt is. Ezért mondhatjuk, hogy a gyer-

mekeket meg lehet keresztelni, mert „az egyház hitével hisznek”. Ha a szentségeket önmagukban, elszigetelten nézzük, megkülönböztetjük bennük a külső jelet és a belső kegyelmet, a külső jelben pedig a cselekményt (materia) és a megfelelő szavakat. (forma). De itt nem szabad megállni. Az üdvösség rendjében Krisztussal találkozunk, azért a szentségek struktúrája arra való, hogy erre a találkozásra előkészítsen. Mivel pedig Krisztus „ugyanaz tegnap és ma és mindörökké”, azért általa a megváltás misztériuma is folytonosan jelen van. A szentségek emlékeztető jelek is, — hiszen a megváltás történeti misztériumát jelenítik meg, — de mindig az időfeletti misztériummal hoznak kapcsolatba, s rajtuk keresztül ez a misztérium itt és most hat.

5. A szentségek hatékonyságát be kell állítani abba az összefüggésbe, hogy a szentség az Isten és az ember közötti kommunikáció kifejezője. Tehát a tárgyi hatás (opus operatum) csak egyik része a szentségi törtéetésnek. A hagyományos kifejezés az, hogy a szentségek a megváltás misztériumába kapcsolják bele az embert, ezért hatékonyak. A szentség ilyen értelemben a kegyelem objektív eszköze. Negatívum ez azt jelenti, hogy a kegyelem nem a kiszolgáltató és a felvevő egyéni teljesítményén alapszik. De azért a szentség nem kapcsolja ki az Atyának és Krisztusnak a konkrét aktivitását és hatását. A kiszolgáltató nem olyan értelemben Krisztus helyettese, mintha őt, a távollevőt képviselné. A kegyelem közlésében mindig az Atya működik Krisztus által. A szentség Krisztus akaratóból jelszerű esemény, amely a megváltás misztériumára támaszkodik és azt jeleníti meg. Tehát a kegyelmi tartalom biztosítéka benne van, mielőtt még az ember befogadná. Ezért a szentség iránti bizalom nem a jelre, mint olyanra vonatkozik, hanem az Atyára, aki Krisztusban ilyen jelét adta kitárulásának és elkötelezte magát.

6. Itt mutathatunk rá még röviden az „isteni szó” és a „szentség” összefüggésére. Az „ige teológiája” és a „szentség teológiája” a protestantizmussal folytatott vitában éleződött ki. Pedig valójában az isteni szót és a szentséget nehéz elhatárolni, hiszen a jel egyúttal isteni üzenet is (K. Rahner: Schriften... X,377 kk). Itt csak azt emeljük ki, hogy a szó döntésre hívja fel az embert, figyelmezteti és buzdítja, viszont a szentség felvételében már kifejezte döntését. Aki megkeresztelkedik, az már hisz és bűnbánatot tart. Protestáns megfogalmazásban azonban a szentség nem kegyelemközlő eszköz, hanem a hit megvallásának alkalma.

AZ EGYHÁZ BELSŐ RENDJE

A szentírási képek az egyházat Krisztus nyájának, sziklára épült háznak, szervezett testületnek mondják, ahol vannak vezetők és vezetettek, de ahol meg kell mutatkozni a szeretetnek és a hitnek. A természetfölöttiséget, a misztérium-jelleget az biztosítja, hogy nemcsak jogi, hanem kegyelmi közösség is, hiszen Krisztusba egyesült a Szentlélek által. Mi-

lyen ennek a közösségnek a belső berendezkedése és hogyan lehet azt teológiai kifejezésekkel érthetővé tenni?

1. Az egyház minden korban úgy jelenik meg, mint intézmény, mint szervezettség. Kialakult a pápai kuria, a püspöki hivatal, az egyházmegegyei beosztás, a zsinatok, az anyagi javak kezelése, a papnevelés módja, a szerzetesrendek stb. Gyakran szembeállítják egymással a jogi egyházat és a szeretet-egyházat, a törvényt és a szellemet, a kötöttséget és a szabadságot, az egyént és a közösséget. A szembeállítás akkor jogtalan, ha a szeretet hangoztatása ki akar zárni minden kötöttséget és jogi szervezettséget, vagy pedig, ha a jogrend nem engedi érvényesülni a nagylelkű szeretetet és a kezdeményezést. A jogrend arra való, hogy segítse az igazi szeretetet, viszont a szeretetnek segítenie kell a szervezettséget, a munkamegosztást, az együttműködést. Ha a szeretet nem marad a rend keretei között, könnyen önzővé válik. De a jogrendnek is hajlékonynak kell lenni, mert az élet nem zárható be előírásokba és rendelkezésekbe. Krisztus a jogrendet nem alulról fölfelé vagy felülről lefelé vezette be, hanem horizontáisan is. A testvéri elvet hirdette, s az apostolok esetében ez úgy jelentkezett, mint *kollegialitás*. A jogot és a terhet együtt kell hordozni és a felelősséget is együtt kell viselni. A pápa a püspökökkel, a püspök a papjaival, a papok a hívekkel így kollégialításban vannak. Az egyetemes testvériség alapja a közös hit és a keresztség, amely által Isten gyermekei és Krisztus tagjai vagyunk. Az ősegyház ezt a családi köteléket koinoniának, communionnak nevezte.

2. A hagyományos jog úgy intézkedett, hogy az egyház belső rendje minden megkereszteltre kötelező. Kivételt tett olyan esetben, hogy ha valaki meg volt keresztelve, de tudatosan soha nem tartozott az egyházhoz, azt nem kötelezte a házasság tridenti formája. Viszont ha az egyházat úgy tekintjük, mint a hívők közösségét, akkor a jogrend azokra kötelező, akik tudatosan az egyházhoz tartoznak. A mai teológia nem emlegeti a tételt, hogy az egyház a maga rendjében „tökéletes társaság”, vagyis teljes belső felépítettsége van. Ezért pl. amikor a vallásszabadság tételére hivatkozik, akkor az emberi személy jogát védelmezi, nem valamilyen társaságét. Ugyancsak nem emlegetjük azt a megkülönböztetést, hogy az egyház rendelkezik saját hatalommal (*potestas propria*) és Krisztustól kapott helyettesi hatalommal (*p. vicaria*). Az egyháznak minden hatalma Krisztusban gyökerezik, vagyis az a valódi hatalom, ami az ő rendelkezéséből levezethető. Az evangélium itt is az egyház fölött áll, mint a hit és az intézmény normája. Ezzel függ össze az isteni és az egyházi törvény alkalmazása is. Isteni törvénynek nevezték Krisztus határozott intézkedését (Péter fősege, püspökség, papság, diakonátus). Ide sorolták továbbá a „természettörvény” megfogalmazását is. Egyházi törvénynek mondták azt, amit az egyházi tekintély hozott, hogy a küldetést gyümölcsözőbbé tegye. Az egyházi törvénynek biztosítani kell mindazt, amit a természet törvény az egyes tagoknak megenged, pl. a törvény előtti egyenlőséget, az alapvető demokráciát.

3. *Az egyház belső rendje megköveteli az engedelmességet.* Az egyházi jogrend ebben különbözik a világitól. A világi jog csak a külső rendet nézi, de nem azt, hogy milyen lelkülettel tartják meg. Az egyház a hívők közössége, sőt kultikus közösség, ezért igényt tart arra, hogy az engedelmesség Istenre irányuljon. Amellett az egyház szeretetközösség is, tehát a felsőségnak meg kell győzni a tagokat a törvény értelméről. A lelki-ségnek mindig az engedelmesség fölött kell állni. A meggyőződés nélküli, szolgai engedelmesség nem érdemszerző. Végül az is szükséges, hogy *a törvény helyet adjon a karizmának.* A tekintély fogadja el azt, ha valóságnak ismerte fel, mert csak így biztosítható a keresztény nagyság. Az elavult törvényeket, szokásokat meg kell szüntetni. Napjainkban az erkölcstan is áttért a kazuisztikáról a lelkület alakítására. A zsinat szándéka az volt, hogy a belső reformmal növelje az emberek hitét, reményét, szeretetét. A törvény nem lehet öncélú, hanem az evangélium szellemének szolgálatában áll. Ez áll a tekintélyre is, amely a törvényt hozza.

AZ EUKARISZTIA ÜNNEPLÉSE

A kenyértörés, az eukarisztia ünneplése kezdettől fogva az egyházi istentisztelet középpontja volt. Az egyház itt mutatta meg igazi misztérium-jellegét. Hitbeli meggyőződés volt, hogy belekapcsolódnak Krisztus kereszttáldozatába, hogy az ő áldozati teste és vére valóban jelen van, s hogy a hívő közösség ezzel várja Krisztus második eljövetelét (1Kor 11,26), ezért a jegyes hűségével igyekszik megvalósítani az evangéliumot. Igazolódik az is, hogy Krisztus egyházával van a világ végéig.

1. *A kenyértörés szertartása az utolsó vacsorából ered.* Pál az 1Kor 11,23—26-ban, Máté (26,26—29), Márk (14,22—25) és Lukács 22,15—20) pedig az evangéliumokban mondják el az oltáriszentség rendelkezését. Mind a négy leírás a szenvedés előtt tartott húsvéti vacsorára vonatkozik, amelyet Jézus a 12 apostol körében költött el. De náluk ennek a vacsorának már a jövőbe néző jelentősége van. Pál leírása időben a legkorábbi (54—57 között), de már ő is hagyományra hivatkozik: azt adja tovább, amit ő is kapott (1Kor 11,23). Különbözik mindegyik szerzőnél látszik, hogy azt foglalja írásba, ami az egyházban mint szertartás állandóan folytatódik. Benne van az ünnepélyesség és a közösségi élmény.

Önmagában különös jelenség az, hogy Jézus a közös étkezés keretében rendelkezik magáról, és *ezt a lakomát üdvözítő tervének hordozójává teszi.* De a régi embernél a közös asztal inkább az összetartozást szolgálta, mint ma. Jézus többször együtt étkezett barátaival, tanítványaival, ellenfeleivel, vámosokkal és egyszerű emberekkel, és Isten országának kegyelmi tartalmát is szívesen hasonlította lakomához. Saját magát úgy tekintte, mint aki több Mózesnél: új kenyeret ad, amely az örök életet táplálja (Jn 6,35). Az Ószövetségből ismerjük az úgynevezett búcsú-étkezéseket, pl. Izsákét a Ter 27-ben, amellyel össze volt kötve a pátriárka ál-

dása, az ígéretek teljesedése, azért nem lehetett megismételni. Jézus tehát itt benne maradt az üdvtörténeti összefüggésben. A legősibb elbeszélési módot nyilván Márk 14,25 őrizte meg. Jézus nem iszik többé velük a szőlő terméséből, amíg újat nem iszik Isten országában. Tehát jelzi, hogy itt van Isten országa kialakulásának döntő pillanata. Halála és feltámadása ennek az országnak kegyelmeit hozza el. Az evangélisták némi eltérést mutatnak a cselekmény sorrendjében, de a kenyér és a bor fölött elmondott szavak lényege ugyanaz.

2. *Jézus a prófétai szavakkal és jelképekkel új üdvtörténeti eseményt vezet be, s azt halála és feltámadása alapozza meg.* Ezzel halálát az utolsó vacsora ünneplésének középpontjába teszi. A zsidó passah-vacsoránál azért mondták el az áldást a bárány és a bor felett, mert az Istentől adott szabadulásra emlékeztek. Most az áldás a kenyér fölött hangzik el, amely Jézus teste és amelyet áldozatul ad a világ életéért. A kehely fölötti szavak pedig a szövetség vérére idézik. Mózes a bárány vérével hintette meg a népet a Sinai hegyénél és így pecsételte meg a szövetséget. Itt a bor Jézus vére lesz és új szövetséget pecsétel meg. A vér különben is szerepel áldozati adományként, mint ahogy azt a Kiv 24,8 mutatja. Jézus vérére Márk fogalmazásában „sokakért ontják ki”, de ez a nyelvhasználat mindenkit jelent. Lukács és Pál inkább az egyházi liturgia nyelvét használják, azért az „érettetek kiontott vérről” beszélnek. Az utolsó vacsora cselekménye tehát előre hirdeti Jézus halálát, mint valóságot. De a cselekményben benne van Jézus üdvözítő tetteinek ábrázolása is. Kezébe veszi a kenyeret, elmondja felette az áldást, széttöri és feljűjtja: Vegyétek és egyétek, ez az én testem. Az áldás szavai jelzik azt a kegyelmi tartalmat, amelyet egyházának adni akar, a széttörés és odanyújtás pedig azt jelképezi, hogy önmagát adja áldozatul. Ugyanez a jelképiség áll a vérre is, amelyet úgy oszt ki, mint áldozati vért.

3. *Jézus azonosítja magát az áldozati eledellel.* A kenyér az ő teste, de nem husának egy darabja, hanem a bibliai nyelv értelmében: a test az egész ember, amennyiben itt van és érzékelhető. A vér pedig az élet hordozója és táplálója. Ha tehát ő úgy nyújtja a kelyhet, mint az új szövetség megpecsételését, azzal jelzi, hogy ő maga a szövetség közvetítője. Ő köti meg a mi nevünkben az Atyával. A kenyér és a vér alakjában jelen levő test és vér jelképezi vérének ontását, testétől való elválasztását, vagyis feláldozását. A Zsid 9,12 egyenesen kimondja, hogy az áldozat bemutatója maga Jézus Krisztus, az örök főpap, aki saját vérével lépett a mennyei szentélybe, hogy örökre közbenjárjon értünk. Az utolsó vacsorán is úgy áll tanítványai előtt, mint aki magát adja áldozatul és eledelül. Erre utal az 1Kor 11,26—29 és Jn 6,52—58 is. A három kifejezés ugyanazt jelenti: enni ezt a kenyeret, enni az ő testét és enni őt magát. Itt tehát megvan a valóságos jelenlét állítása is.

4. *A valóságos jelenlét kérdéséhez még egy megjegyzést tehetünk.* Bármennyire megdöbbentő is a gondolat, hogy Jézus étel és ital alakjában adja magát lelki táplálékkul, a kijelentés mégsem idegen az ő tanításának

egészétől. Csak étellel való azonosítás új. Ő úgy lépett fel, mint aki a teljes üdvösséget hozza, aki minden ellenség felett győz, még a szellemi erők fölött is. Betegeket gyógyít, halottakat kelt életre, tehát ő természet ura, az élet osztogatója. Itt arról győz meg, hogy az örök életet úgy osztogatja, mint ahogy a táplálék biztosítja a földi élet fennmaradását. Ezért már Pálnál úgy szerepel az eukarisztia ünneplése, mint „az Úr vacsorája” (1Kor 11,20), ahol ő maga lát vendégül bennünket. A Didaché szerint a hívők az eukarisztiát „Maranató”-val (jöjj el Uram) és Hozsannával köszöntötték, ami szintén a valóságos jelenlét elismerése volt.

5. Az apostoli atyáknál és az apologétáknál a teológiai kifejtés még hiányos, de a liturgikus gyakorlat és a hitbeli tapasztalás megtalálható. Az eukarisztiát hamar elválasztották a profán étkezéstől és összekapcsolták az igehirdetéssel. A „kenyértörés” elnevezést felváltja az „eukarisztia”, ami eredetileg az étel fölött elmondott áldást és hálaadást jelentett. A kenyér és a bor Jézus ajándéka, azért hálaadással kell fogadni. Ugyanakkor az atyák már kifejtik a cselekmény emlék-jellegét is (anamnézis). Amennyiben az adomány Istentől ered, annyiban megemlékezés, de amennyiben neki visszaadjuk, annyiban áldozat. Az össznézet hamar kialakul: az eukarisztia az Atya tettének, amelyet Krisztusban véghezvitt, hálás elfogadása és áldozati elismerése, illetőleg annak kultikus megjelenítése. A gondolat már feltűnik Antiochiai Ignácnál (Ef 2,20; Magn 1,20; Róm 7,3). Justinus úgy nézi az eukarisztiát, mint Jézus testben való küldetésének szentségi folytatását. Nála az eukarisztia a szenvedés és a megtestesülés emlékezete. Ireneus után a görög atyák nagy része ebbe az irányba tekint. Főleg az alexandriaiak, ahol a kereszténység lényegét abban látták, hogy részesedünk az isteni Logos életében. Az alapvető befogadás a hitben megy végbe, azért a hitbeli befogadást nem akarják szembeállítani a kenyér és a bor vételével. Alexandriai Círillnél megtaláljuk a Szentlélekre való utalást is: itt a Krisztus által birtokolt Szentlélekben is részesedünk. A kenyér és a bor azért változik át, mert átmegy a Logos szférájába, ahol a feltámadt Krisztus teste is van.

6. Az antiochiai iskola ezzel szemben inkább Jézus emberségéből indult ki, és jobban ragaszkodott a szentírás szövegéhez. Az eukarisztia Jézus emberségének szentsége, hiszen emberségének feláldozásával vitte végbe a megváltást. A keresztáldozatnak és az utolsó vacsorának az emlékét üljük meg benne. A mi felajánlásunk is azonos Jézusnak a kereszten véghezvitt felajánlásával, ezért egyetlen áldozatról van szó. A mise nem sokszorozza és nem ismétli a keresztáldozatot, hanem megjeleníti. Krisztusnak a kenyér színe alatt jelenlevő teste azonos a történeti, illetve feltámadt testével. Az azonosságot az átváltozás magyarázza, s az átváltozás a Szentlélek műve.

7. A latin atyák is hangoztatják a megváltás emlékeztétét a „memoria”-t, de figyelmük inkább az áldozati adomány felé fordul. Már Tertullianus azonosította a kenyeret és a bort Jézus testével és vérével, s az áldozati

jelleget is állítja, amikor az eukarisztiát sacrificum-nak és oblatio-nak nevezi. Ciprián hasonlóképpen beszél, Ambrus pedig a De mysteriis című művében főleg a valóságos jelenléttel foglalkozik. Jeromos egy kicsit visszakanyarodik Origenész spiritualisztikus felfogásához. Hozzá hasonlóan Ágoston is inog a realizmus, a szimbolizmus és a spiritualizmus között. Az eukarisztáról nem olyan egyértelmű a tanítása, mint pl. a kegyelemről. Mint püspök természetesen tanúskodik Jézus testének és vérének jelenlétéről, de amikor mint teológus a jelenlétet magyarázni akarja, nem mindig világos a mondanivalója. Arra azonban rámutat, hogy az egyház mint misztikus test egységben van a feláldozott Krisztussal. Amikor az egyház bemutatja az eukarisztikus áldozatot, maga is áldozattá válik. Azonkívül Ágoston itt is, mint a többi szentségnél, túlságosan szembeállította a szentségi jelet és a kegyelmi tartalmat, és ezzel késleltette a szentségekről szóló tanítás folyamatos kibontakozását. De mindenesetre megvan az egyházban a meggyőződés, hogy a hívő az eukarisztia által Krisztus áldozatában vesz részt, csak a realizmus és a szimbolizmus közötti ellentét tisztázatlan. Mindkét irányzatnak vannak képviselői. Az egyik csoport állítja, hogy az eukarisztikus test azonos Jézus történeti testével, másik meg úgy gondolja, hogy csak jelképe, hasonlatossága a történeti testnek.

8. Az egyházi tanítóhivatal először a Tours-i Berengár tévedésével kapcsolatban ismertette álláspontját. Berengár az ágostoni jelképből indult ki, s a jelképet elszakította a kegyelmi tartalomtól. Jézus teste és vére a szentség kegyelmi tartalma (res sacramenti), de nem maga a szentség (sacramentum). A kenyér és a bor nem változik át, hanem új jelentést kap: Krisztus testének és vérének jele lesz és felhívja a hívőt, hogy lelkileg egyesüljön a mennyben levő Krisztussal. Vagyis a kenyér és a bor külső járulékaival együtt a lényeg is megmarad. A kenyér továbbra is kenyér, s mint ilyen lesz Krisztus testének jelképe. Nyilvánvaló, hogy ez a nézet veszélyeztette a valóságos jelenlét hitét, azért Berengár tanítását elítélték, és megkezdődött a vita a jelenlét hogyanjáról. A megoldást végül is az átlényegülésben (transsubstantiatio) látták. A kenyér és bor lényege nem semmisül meg, hanem átváltozik Krisztus testévé és vérévé. A középkori teológusok, Tamással az élen, már így tárgyalják az eukarisztiát, s a skolasztikának ez a nagy teljesítménye. A természetbölcselet bevonásával világítják meg, hogy mit jelent az átlényegülés, és hogyan maradnak meg a külső színek. Jézus a maga élő valóságában van jelen, de nem foglal el helyet. A kenyér és a bor lényegének helyére lép, s azoknak a járulékaik most már órá támaszkodnak, mint hordozójukra.

9. A reformáció idején Zwinglinek az volt a véleménye, hogy Jézus az evangéliumi tanításban van jelen, s a Szentlélek a hit által működik bennünk. A szentségek csak a közösség hitének a jelei. Az úrvacsora nem más, mint nyilvános hálaadás Jézus egyszeri áldozatáért. A kenyér tehát csak jele Jézus testének. Luther viszont úgy gondolta, hogy Jézus megdicsőült teste részesedik Isten mindenütt való jelenlétében. Az euka-

risztiában ezt a jelenléte a kenyérhez és borhoz köti és Krisztus teste és vére együtt létezik a kenyérrel és a borral (consubstantiatio). Kálvin ismét más megoldást keresett. A szentség közvetítésével valóban részünk van Krisztus testében és vérében. A szentség ugyan nem a kegyelem eszköze, de nem is üres jel, nem tisztán felhívás, hanem bizonyító jele annak, hogy Isten a Szentlélek által bennünk működik. Az eukarisztia olyan mint, egy vezeték, amelyen keresztül Krisztus kapcsolatot tart velünk. A szentségben a Szentlélek felemel hozzá és valamiképpen az ő életét kapjuk. A hatás olyan, mintha Krisztus testileg jelen lenne. A mai protestáns teológusok úgy fejezik ki magukat, hogy az úrvacsoránál Krisztus pneumatikus valóságban van jelen. De ez nem az, amit a katolikus teológia a lényeg szerinti jelenlétén ért.

10. A *tridenti zsinat* a protestánsokkal folytatott vitából kiindulva elsősorban a *mise áldozati jellegével* és másodsorban a *valóságos jelenléttel foglalkozott*. Hangoztatta a miseáldozat egységét a keresztdozattal, de az áldozat teológiájára nem tért ki. Az azonosságot a főpap és az áldozati adomány azonosságában látta (DS 1743). A cselekmény azonosságát nem mondta ki a véres és a vértelen áldozati mód miatt. De azt állította, hogy az utolsó vacsora Jézus kultikus önfeláldozása volt, továbbá hogy a mise nem a keresztdozat megrövidítése (DS 1754). Az eukarisztia alapítási parancsa egyúttal a papság megalapítása is (ezt tegyék az én emlékezetemre). A zsinat tanításában világosan benne van, hogy a mise a keresztdozat megjelenítése, megújítása, de nem ismétlése vagy sokszorozódása. Mint megjelenítés lesz az egyház áldozatává. Ezzel elejét vette Luther kifogásának, hogy az egyház emberi művet csinál Krisztus áldozatából.

AZ EUKARISZTIA TANÁNAK KIFEJTÉSE

A dogmatika a kinyilatkoztatás adataiból alkotja meg a rendszeres tanítást. Első helyre azt teszi, amit a kinyilatkoztatás legjobban kiemel. Itt Jézus végrendeletéről, hagyatékáról, alapításáról van szó, amit az embernek meg kell ismerni és együtt kell vele működni. A teológia ki is dolgozta az eukarisztia kapcsolatát a megtestesüléssel, a kereszthalállal és az egyházal. Ma elsősorban azt kérdezzük, hogy az eukarisztia milyen kapcsolatban van saját létünkkel, illetőleg hogy saját létünk fényében hogyan látjuk Krisztus rendelkezését. Ezzel is a hit mélyebb tartalmát keressük. A következő megállapításokat tehetjük:

1. Az *eukarisztia Jézus ajándéka, amelyben saját magát adja népének*. Az ő kilétére a krisztológia mutat rá, s az ő megértése vezet el az eukarisztia megközelítéséhez. A megdicsőült Krisztus az Atya akaratából az egész kozmosz végső, természetfölötti célja, hiszen az Atya érte teremtetett mindent (Kol 1,15; Ef 1,10). Üdvösségünk hozzá van kötve az ő megtestesüléséhez, kereszthalálához és feltámadásához. Feltámadásában elvileg már az egész anyagvilág és az ember is megdicsőül. Ő az egyetlen

ígéret arra, hogy a világra nem megsemmisülés vár, hanem Isten életében való részesedés. Ahogy az isteni személy Krisztusban a kiüresítés formájában átadta magát a világnak (Fil 2,5), úgy az oltáriszentség is ilyen önközlés. A kiüresítés mélypontja a kereszthalál volt, s az eukarisztiában éppen ezt az áldozati testet és vért kaptuk. Krisztus leszállt létünk legmélyére, az értelmetlenné látszó halálba és elhagyatottságba is. De reményünket éppen ezzel alapozta meg. Igazolta, hogy a földi életben kialakulhatnak az erkölcsi és természetfölötti értékek. Ő a megváltást mint második Ádám vitte végbe, tehát győzelme csak úgy teljes, ha népével, egyházával megoszthatja életét. Az eukarisztia mint táplálék az élet megosztásának jele. „A misztikus test tagjai azt kapják, ami a fő akaratából az övék” — mondja Szent Ágoston (Serm. 272). „Az eukarisztia színe előtt az egyház valóban Krisztus testének érzi magát, amelyet a fő táplál” (Schmaus: Dogmatik IV/1 426). Ebből is látszik, hogy Krisztus valóságos jelenléte mennyire központi kérdés. De az átélényegülést, a lényegi jelenlétet ki kell egészíteni a megdicsőült Krisztus személyes, szellemi, hatékony jelenlétével, hiszen a szentség létrejöttében ő a fő cselekvő.

2. *Az eukarisztiában a megdicsőült Krisztus van jelen.* Ez az ősi hitbeli meggyőződés. A kenyértörés nemcsak a kereszthalál emléke volt, hanem valamilyen elővételezése az örök lakomának az Atya házában (Lk 22,16 18; Mk 14,25). Az egyházi közösség annak halálát hirdette, aki majd eljön (1Kor 11,26). A Zsid 10,11—13 is úgy állítja eléink Krisztus áldozatának megújítását, mint mennyei papságának földi vetületét. A misében az ő örök áldozati szándéka jelenítődik meg. Ő úgy is jelen van, mint főpap, aki az áldozatot az egyház szolgájának közbejöttével bemutatja, s ezt az egyházi dokumentumok is tartalmazzák (DS 1743, 3806). Az ember üdvössége úgy valósul, hogy a hit által belekapcsolódunk Jézus egyszeri üdvözítő tettebe. A belekapcsolódás megpecsételődik a keresztségben, erkölcsileg kivirágzik az evangélium szerinti életben, de legjobban aktualizálódik az eukarisztia ünneplésében. A kenyér és a bor átváltoztatásához a felszentelt pap közbejötté szükséges. Jézus az apostolokat hatalmazta fel, hogy „ezt tegyék az ő emlékezetére”. Itt a töretlen egyházi hagyomány adja a bizonyítékot.

3. *Az eukarisztia hatékony megemlékezés, anamnézis.* Jézus mint főpap főpapi tevékenységével van jelen. A Szentlélek által fejti ki hatását a pap és az egyházi közösség bevonásával. A megváltás misztériumát teszi jelenvalóvá, azért az eukarisztia igazi áldozat. Az áldozat mindig személyes hódolat még akkor is, ha valami tárgyat ajánlunk fel. A hódolat legtökéletesebb ott, ahol valaki önmagát szolgáltatja ki, pl. a vértanúságnál. Jézus ezt tette a kereszthalálban. Kimutatta engedelmisségét és szeretetét azzal, hogy küldetését a végsőig teljesítette. Az áldozatot belülről a hit és a remény táplálja, hogy Isten elfogadja az ember hódolatát. Jézus az utolsó vacsorán kifejezte, hogy a kereszthalál áldozatot elővételezi a kenyér és a bor színe alatt. Amikor pedig parancsot adott emlékeztetének megünneplésére, hatalmát is kimutatta, sőt átadta az apostoloknak,

akik tudatában voltak annak, hogy a cselekménnyel „az Úr halálát hirdetik” (1Kor 11,26). Később a misében is mindig felhangzott a kijelentés, hogy Jézus szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról emlékezünk meg. Az *eukarisztia lényege tehát* a keresztdózat aktuális megjelenítése. A múlt eseménye a valóságban is jelen van, nemcsak a hívők tudatában.

4. *Az eukarisztia az egyház áldozata.* A mise jelenvalóvá teszi Krisztus áldozatát, és azzal lényegileg azonos, mégha külsőleg különbözik is tőle. A cél a hívek bevonása a keresztdózatába. A vele való azonosulás megkezdődik a hitben, amellyel elfogadjuk őt megváltónak. Az egyház áldozati magatartását a kultikus cselekmény testesíti meg. Az eukarisztiát éppen áldozati jellege különbözteti meg a többi szentségtől. Itt a külső jelek közbejöttével Jézus önfeláldozását aktualizálja az egyház, ezért mondjuk a misét egyúttal az egyház áldozatának. Krisztus maga rendelte el, hogy az egyház azt tegye, amit ő tett az utolsó vacsorán. Amellett teljesedik benne Malakiás (1,10) jóvendőlése is, hogy „napkelettől napnyugtáig tiszta áldozatot mutatnak be Isten nevének.”

A tridenti zsinat dogmaként is kihirdette a mise áldozati jellegét, mert lényegileg azonos a keresztdózattal (DS 1751). De az eukarisztikus áldozat összetett: benne van a keresztdózat megjelenítése és az egyház áldozati odaadása. Röviden azt mondhatjuk, hogy a mise *relatív áldozat*, mert lényegét, erejét, hatását a keresztdózattól kapja. Luther kétségbe vonta az áldozati jellegét, mert úgy gondolta, hogy az egyház Krisztus áldozatát emberi művé tenné. Szerinte a szentségek kimondottan befogadó ténykedések. Egyedül Isten cselekszik a természetfölötti rendben, mi csak hittel fogadjuk annak hatását. Ma azonban sok protestáns teológus úgy fejezi ki magát, hogy az eukarisztia nemcsak a szenvedő Krisztust jeleníti meg, hanem szenvedését és halálát is. A szentírások idevágó kijelentései ugyanis nagyon világosak (Mysterium sal. IV 2, 287).

5. *Jézus teste és vére lényeg szerint van jelen* a kenyér és a bor színe alatt. Az ő szava: ez az én testem, ez az én vérem, csak akkor igaz, ha a kenyér, nem kenyér, a bor nem bor többé, hanem végbemegy benne valamilyen természetfölötti változás. Az egyházi tanítás a lényeg átváltozásáról beszél (transsubstantiatio). A változást azonban nem szabad elszigetelten nézni mint csodát, hanem azt kell látni, ami az egész cselekményből következik. Jézus jelen van az összegyűlt közösségben (Mt 18,20) és hatalmával jelen van a cselekményt végző papban. A kenyér és bor színe alatti jelenlét ezeknek a megpecsételése. De mégsem ez a végső cél, hanem a velünk való egyesülés. Testi jelenlétének azért van étel és ital külseje, hogy, az áldozati lakomán keresztül adja magát nekünk: a természetes eledelből Jézus önátadásának eszköze lesz. Az utolsó vacsora szavai nagyon reálisak. Jézus nem jelképről beszél, hanem arról, hogy a kezében tartott kenyér és a bor az ő teste és vére, s mint ilyet nyújtja tanítványainak. Pál apostol is a reális értelmezést adja tovább: „Aki

méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az vét az Úr teste és vére ellen" (1Kor 11,27). „Aki csak eszik és iszik anélkül, hogy megkülönböztetné az Úr testét, saját ítéletét eszi és issza" (uo. 29). A test és a vér az ember része, de a hagyomány úgy értelmezte a kijelentést, hogy az egész Krisztus van jelen az eukarisztiában. A Jn 6,56—57 is felváltva használja a szavakat: aki eszi testemet... aki eszik engem. A teológiában ez volt a formula: a szavak erejében Krisztus teste és vére van jelen, de mivel a megdicsőült Krisztus oszthatatlan, azért ahol teste és vére jelen van, ott van egész embersége, sőt isteni személye is. A lényegváltozás szó nincs benne a szentírásban. A tridenti zsinat szerint „az egyház alkalmas módon nevezi a természetfölötti változást transsubstantiatio-nak. A változás ténye tehát a hit tárgya. Az átlényegülés már a változás hogyan-jára mutat rá. Jelzi, hogy Krisztus szava a kenyeret és a bort léte mélyén érinti és új létrendbe emeli. Ezért nem volna elég csak valamilyen funkcionális változásról beszélni. Itt utalhatunk arra, hogy már a görög atyák párhuzamot vontak a szentségi változás és az Ige megtestesülése között. Krisztus úgy sajátítja ki a kenyeret és a bort, hogy saját áldozati testének és vérének hordozójává teszi, de olyan mértékben, hogy az a lét rendjében is az ő teste és vére lesz, a lényeg természetfölötti átváltozásával. Az atyák a változást a *metaballein* és a *metapoiein* szóval jelölték. A kenyér és a bor annyira Krisztusé lesz, annyira őrá támaszkodik, annyira szándékának kifejezőjévé válik, hogy természetfölötti módon lényegileg is átalakul (K. Rahner: Schriften... IV,375—386). Így a magyarázat már nem okvetlenül függ a szubsztancia szótól. Ma ugyanis azt a nehézséget hozzák fel, hogy fizikai ismereteink birtokában nehezen beszélhetünk a kenyér és a bor „szubsztanciájáról", arról a belső lényegi állangról, amely a külső járulékokat hordozza. Ezért egyesek úgy akarták a titkot megkülönböztetni, hogy a kenyér és a bor új jelentést, új célt kap (transsignificatio, transfinalisatio). De a próbálkozás csak akkor fogadható el, ha eleget tesz annak a hitbeli igazságnak, hogy a kenyér és a bor valóban Krisztus teste és vére.

ÚJABB KÍSÉRLETEK A JELENLÉT MAGYARÁZÁSÁRA

A tridenti zsinat bevette a dogma szövegébe az átlényegülés szót. Utána a teológusok a szubsztancia fogalmát minden oldalról kiszínezték, és az arisztoteleszi természetbölcselet elemeit felhasználva akarták az eukarisztia misztériumát érthetőbbé tenni. Legalább is a valóságos jelenlét oldaláról. E. Schillebeeckx úgy látja, hogy „a hitet beásták a maguk csinálta misztériumokba és csodákba" (Die eucharistiasche Gegenwart, 64). Ezek voltak a szokásos kifejezések: a kenyér szubsztanciája eltűnik, a járulékok megmaradnak, a lényeg helyére lép Krisztus testének és vérének szubsztanciája, de nem saját járulékaival, hanem a kenyér és a bor külsőségei alatt. Krisztus elsősorban a mennyben van, de itt is jelen van anélkül, hogy helyet foglalna el. Ha a kenyér és a bor külső színei megváltoznak, megromlanak, akkor Krisztus eltűnik, s úgy látszik ismét valami átlényegülés játszódik le, mert visszamarad a megromlott kenyér

vagy bor. De lehet-e a természetbölcseleti sémákat átvinni a misztériumra?

1. *Az újabb teológiai reflexió a jelre mint egészre irányul.* Itt a jel nemcsak az ismeret síkján utal valamire, ami nincs jelen, hanem elsősorban a személy önkimondását szolgálja. Az ember csak jelekben, cselekményekben és dolgokon keresztül fejezheti ki magát. A jel tehát alapvető antropológiai jelenség. Az átadott gyűrű több, mint anyagi értéke, mert benne van a szeretet és az elkötelezettség kifejezése. Krisztus önmaga ajándékozását öltözteti a szentségi jelbe, ezért az ott alkalmazott dolgok új jelentést, új funkciót kapnak. A skolasztika a kenyérnek és a bornak az utolsó vacsorán betöltött jelszerűségét csak ontológiai szempontból és sztatikus léte szerint vizsgálta. Ma a teológusok az egész szentségi összefüggésben keresik a bennük levő szimbólumot. A kenyér és a bor az átváltozás előtt természetes tápláléknak számítottak, most annak jelei és eszközei, ahogyan Krisztus magát adja híveinek teste és vére szerint. Vagyis a kenyér és a bor funkcionálisan Krisztus és a hívó találkozásának eszköze lett. Ez a meglátás kétségtelenül gazdagodást jelent az eukarisztia szemléletében. Először J. de Bacciochi fogalmazta meg (Nouvelle Revue Théol 1956,561 kk).

A transsubstantiatio szót valami újjal akarták helyettesíteni, mert a modern fizika szubsztancia szót csak olyan anyagi részekre (atom, molekula) alkalmazza, amelyeknek homogén struktúrájuk van. A kenyér és a bor pedig legfőbb szubsztanciák keveréke. Milyen lesz az „átlényegülés”, amelyet az ilyen keverékre alkalmaznak? Az ilyen kérdéseket már a negyvenes években felvetették. F. Selvaggi úgy gondolta, hogy a szubsztancia fizikai valóság, ezért az átlényegülés olyan jelenség, amit fizikai magyarázattal lehet megközelíteni. Mások azonban, mint C. Colombo, metafizikai valóságnak gondolták a szubsztanciát, ezért az átlényegülés is a metafizikai, érzékfeletti valóságban keresték. A teológusok inkább az utóbbi véleményt követik, de egyesek még további megkülönböztetést alkalmaznak. F. J. Leenhard (Ceci est mon corps, 155) szerint nem elég a szubsztanciát metafizikailag meghatározni, hanem érvényesíteni kell a teológiai szemléletet is. A dolgok végső valósága ugyanis az isteni akarat, amely létrehozza őket. Tehát tulajdonképpen itt van a hitben felismerhető szubsztancia, és ennek átváltozása teszi a kenyeret Jézus testévé. Ha az Atya mindent Krisztusban teremtett, akkor ő a dolgok végső vonatkozási központja, s a dolgok szubsztanciája az, amit azok Krisztus számára jelentenek. Ő új meghatározást adhat nekik, átváltoztathatja őket.

2. *Ismét másoknál a szubsztancia antropológiai értelmezése* lépett előtérbe. A kenyér és a bor kultúrproduktumok: az ember készíti őket meglevő elemekből, s a feldolgozásban határozott célt és értelmet ad nekik, továbbá új összefüggést teremt, amelynek irányulási központja ő maga marad. B. Welte felfogásában (Auf der Spur des Ewigen, 1965,464) a létezők létét az emberre való vonatkozások összege adja meg, és akkor ezt az elsődleges meghatározást mondhatjuk szubsztanciának. A vonat-

koztatások sokfélék lehetnek és fokozatokat engednek meg, azért alá vannak vetve a történelmi változásnak. Az ilyen változásokat a jelen feltevés alapján „történeti transsubstantiatio-nak is nevezhetjük. Az eukarisztianál az Istentől akart vonatkoztatási összefüggés a lakoma, ez adja a létmeghatározást, tehát nem kell okvetlenül fizikai-kémiai változásra gondolni. Természetesen Welte mindezt csak munkahipotézisként említi, s nem akar az egyházi tanítástól eltérni. Akik a szubsztanciának ebből az antropológiai felfogásából indulnak ki, azok a cél és jelentésváltozást (transfinalisatio, transsignificatio) egyenesen transsubstantiatio-nak tekintik anélkül, hogy belső változás történne. Piet Schoonenberg is így nyilatkozik (Concilium, 1967,311).

3. *Ezt a szubsztancia-fogalmat azonban össze kell vetnünk a hagyományos felfogással, s akkor a különbség feltűnő. Itt a szubsztanciát dinamikus, funkcionális, humanizált szempontból nézik (J. Betz: in: Mysterium sal. IV/2.259). Ez önmagában még nem hátrány, hiszen a régi sztatikus fogalom nem utalt Isten szeretetére és aktivitására. De azért az új fogalmazásnak megvannak a határai és veszélyei. Először is azt a benyomást kelti, mintha a dolgok lényegét az emberi felismerés, a cél és a jelentésmeghatározás területére kellene szűkíteni. Az ilyen szubsztancia-fogalom már a pragmatizmus határán jár. Nem számol azzal, hogy a létnek vannak mélységei, ahová az ember nem hatolhat be, de amely nyitva áll az isteni akarat előtt. Mi a valóságot állandóan formáljuk, de maga a valóság nem a mi alkotásunk (Schillebeeckx). Méginkább Isten műve az eukarisztia valósága, azért nem mondhatjuk, hogy a jelentésváltozás kimeríti az átlényegülés fogalmát.*

4. Vannak olyanok is, akik a jelenlétet úgy tekintik csupán, mint *Krisztusnak a közösségben való személyes és pneumatikus jelenlétét*, amelyet azonban a szentségi jel intenzívvé tesz, mert az önátadást valósítja meg. A jelentésváltozás ugyanis nem érzékelteti a kenyér és a bor reálontológiai azonosságát Jézus testével és vérével, amit a hagyomány éppen az átlényegülés szóval akart kifejezni. Krisztus valóban mint adakozó van jelen személyesen, de a hagyomány külön azt is ki akarta emelni, hogy adományként is ő van jelen. Nemcsak szándék szerint (intentionaliter), hanem testi valóságban (realiter et corporaliter), ahogy azt éppen csak Krisztus tehette meg. Nem elég tehát csak annyit állítani, hogy Krisztus az ünneplő közösséget a Szentlélek közvetítése révén egyesíti a keresztszmisztériumával, hanem hogy azt a kenyérben és a borban végbemenő természetfölötti változás által teszi meg. Ezért nem tartotta VI. Pál pápa Mysterium fidei című enciklikája sem elegendőnek a fenti elgondolást. Ha új terminológiát akarunk bevezetni a transsubstantiatio helyett, akkor annak elégségesen jeleznie kell, hogy a kenyér és a bor valóban Krisztus teste és vére lett. Önmagában a jelentésváltozás és a célváltozás ezt nem fejezi ki. Meg kell védeni Krisztus szavának igazságát: ez az én testem, ez az én vérem. Ehhez sem ő, sem az apostolok nem fűztek magyarázatot a jelképes értelmezésről.

5. *A szubsztanciával a hagyomány itt csak a lét fő határozmányát akarta jelölni*, tehát mellékes, hogy a kenyér és bor természetfilozófiai értelemben valódi szubsztanciák-e. Biztos, hogy létüknek és ilyen-létüknek van valamilyen metafizikai magva. Az átváltozás erre a tapasztalatfeletti lényegi magra vonatkozik, ami a kenyeret kenyérré, a bort borrá teszi. Tehát csak olyan új szóval lehet helyettesíteni, ami ugyanazt a belső tartalmat jelenti. Egyesek a görög „metousiosis”-nak megfelelő trans-essentiatiót ajánlják. A magyar átlényegülés mindig is a lényeket emelte ki, nem a szubsztanciát, az állagot.

6. Végül még megjegyezzük, hogy az eukarisztiára vonatkozó állításainkat megfogalmazhatjuk *a fizikai, a metafizikai vagy a hit rendjében és a kultikus rendben*. A fizikus és a kémikus értelmetlenül áll a misztérium előtt. A metafizikai renddel is csak a lehetőséget világítjuk meg. Mivel itt természetfölötti változásról van szó, azért a hit rendjében és a kultikus rendben nyilatkozhatunk róla. Szem előtt kell tartani, hogy Jézus a kenyeret és a bort egészen kisajátítja magának. Annaira, hogy feláldozott testének és vérének kifejezője legyen. Ezt a változást nem elég csak a létezés rendjébe utalni, hanem át kell vinni a lényekre is. Ha a kenyér csupán a Logos létére támaszkodnék, az még nem biztosítaná az átváltozást. Jézus istenemberi akaratával úgy emeli fel és dicsőíti meg az adományt, hogy az valódi átalakítás és megdicsőülés legyen. Ő a kenyeret és bort belső mivoltában ragadja meg, azért megy át az a változáson. Csak ezzel a hivatkozással kerüljük el a kenyér megmaradásának, az impanationnak a veszélyét a misztériumban. Ezzel a lényegi változással viszont adva van a jelentés és a cél megváltozása is. Azonfelül kiérezhető belőle a személyes jelleg. Az eukarisztiában benne van Jézus önátadása az Atyának, s ez az áldozati vonás. De kifejeződik az is, hogy átadja magát nekünk lelki táplálékkul. Ezért amikor részesedünk benne, vele együtt meghódolunk az Atya előtt, s mint testének tagjai, egymáshoz is közelebb kerülünk.

AZ EGYHÁZ BELSŐ ÉLETE

A KEGYELMI ADOMÁNYOK VÁLTOZATOSSÁGA

Az egyházzal legtöbbször fogalmakkal beszélünk: megjelöljük lényegét, összetartó erőit, sajátosságait, kegyelmi kincseit stb. A konkrét egyház azonban élő emberekből áll, akik befogadták a hitet és követik Krisztust. A szentírás sem fogalmakban beszél az egyházzal, hanem inkább képekben: nyájat, házat, akolt, testet emleget. A sokféle kép éppen arra utal, hogy a konkrét egyházat nem lehet elvont forma alakjára redukálni. Mindenki birtokolja az Isten szavát, a Szentlelket, a Krisztussal való kapcsolatot, de a közös lényeg mindig egyedi kiadásban jelenik meg.

Mindenki előtt nyitva áll az egész üdvösség, de az egyes ember képességei és adottságai szerint fogadja be és éli meg. Amikor az életformákat emlegetjük, nem a hierarchikus tagoltságról akarunk beszélni, hanem az úgynevezett „belső hierarchiáról” (K. Rahner: Schriften... I,42).

1. *Az egyház a sokféle keresztény és egyházi egzisztencia helye*, mert megvan a sokféle élettartalom lehetősége. A Krisztusban megjelent élet ugyanis annyira gazdag, hogy azt senki más rajta kívül maradéktalanul nem tudja megvalósítani. Azután a tagok különböző módon hallják az isteni szót, a hívást, és különböző módon követik. Más és más bennük a világhoz való kötöttség is. Az evangélium valójában Jézus élete és tanítása, de a kegyelmi rend gazdagságát csak a sokféleség tükrözheti. Már a négy evangélista látószöge különbözött. Az egyház története folyamán sokszor megfogalmazták a hitvallást. Mindegyik az egységes hitet akarta tükrözni, de azért azt emelte ki belőle, ami abban a korban döntő fontosságúnak látszott. Isten kegyelmi adományait csak abban a formában ismerjük, ahogy azok az emberekben jelentkeznek. Hasonló a helyzet az Isten szavával is. Jézusról csak azt tudjuk, amit az apostolok hirdettek róla. Bár a Szentlélek sugalmazására tették, mégis emberi kiadásban adták tovább.

2. *Az egyház élete egész terjedelmében előbb volt, mint a teológiai reflexió*, s keresztény közösség kezdettől fogva tagolt és szervezett volt. A belső tagoltság kiolvasható az apostoli írásokból, s a tagoltság visszamegy a Szentlélek kegyelmi ajándékaira. Krisztusnak az engedelmességre vonatkozó felhívását és a testvérekhez való küldetést különböző fokban realizálják. Nem a meglevő társadalmi berendezkedés és a közösség szükségletei adják az irányt, hanem Isten adományozó szabadsága. Az egyházban nem kell mindenkinek mindent tenni. De Krisztus kereszthalála jelezte, hogy a hitben és a tanítás közvetítésében szükség van valamilyen radikális odaadásra. Ezt külsőleg lehetett jelezni a szeretet tetteivel, a szolgálattal, de legjobban kinyilvánították a vértanúk. Amellett a mindennapi szeretetszolgálat is új megoldásokat talált.

3. *A világhoz való hasonulás és a földiesség kísértése* megmaradt az egyházban is. A lanyhaság és az elvilágiasodás minden korban jelentkezett, és mindig vissza kellett térni Krisztus szavaihoz. Az evangélium kritikát gyakorolt az ember felett. A világ igenléséről és a vele való szembenállásról elméletileg is lehetett tárgyalni. Ki kellett fejteni, hogy mit értünk „világon”, mit igenlünk benne, mit kell tovább fejleszteni, és mit kell leküzdeni, mint kísértést. De a világ egyúttal a kinyilatkoztatást címzettje is. Isten szereti a világot és célhoz akarja vezetni. A természet a maga törvényszerűségével alkalmas arra, hogy az ember megvalósítsa benne szabad személyiségét. Igent mondhat arra, ami összhangban van örök céljával, és elutasíthatja azt, ami akadályozza. A gyakorlati megvalósításhoz sokféle utak vezetnek: a maximális és minimális megoldás terén éppúgy, mint az életformákban, de az eltérésekben nem szabad mindig rangkülönbséget látni.

4. *A keresztény ember is hajlamos arra, hogy a hivatások követésébe belevigye a rangsorolást.* Ez már a korintusi egyházban is jelentkezett Pál apostol idejében (1Kor 12—13 fej). A szentek életével foglalkozó hagiográfia is felállított ilyen kategóriákat: apostolok, vértanúk, püspökök, papok, szerzetesek, hitvallók, szűzek és özvegyek. Éles lett a megkülönböztetés a klérus és a világi hívek között is. A karizmákban, a kegyelmi adományokban hasonló megkülönböztetést találunk. Pál apostol a test hasonlatával válaszol. Az egyház egy test Krisztusban és a Szentlélek élte. A test élete csak a különböző szervek közbejöttével valósulhat meg. Sőt egyes jelentéktelennek látszó szervek fontossága még nagyobb. Az értéket a lelkületből és az odaadásból kell levezetni, nem a munkakörből. Mindenkinél az a döntő, hogy milyen szeretettel teljesíti kötelességét. Ez a szeretet ösztönzi az embert arra is, hogy keresse az evangéliumnak azt az egyéni megvalósítását, amely az ő helyzetében legjobban megfelel Isten akaratának.

5. *A keresztény élet elfogadásához szükséges a kitárulás, amelyben benne van a szándék a feladat vállalására.* A nyitottság azt jelenti, hogy meg akarom tenni, amit Krisztus kíván tőlem. Az ilyen feladat csak akkor lehetséges, ha az ember már a hit útján jár. A keresztény hivatás és küldetés vállalása a hitet is érleli. Maga a hivatás előbb talán csak körvonalakban jelentkezik: abban a szándékban, hogy Krisztust akarom követni. Az elhatározás közelebbi tartalma csak konkrét adottságok között alakul ki. Az élet feladatok elé állít, amelyek elől nem térhetek ki. Egyes követelményeknél jelentkezik a kísértés, hogy ne a hit szempontjából ítéljem meg őket, vagy hogy egyes személyekhez ne a keresztény szeretét követelményei szerint közeledjem. Biztos, hogy Isten segítő kegyelme mindig rendelkezésünkre áll, de saját erőnket is latba kell vetni. Egyes helyzetekben Krisztus új áldozatokat követelhet vagy új kezdeményezést. Az átlag keresztény élettel való megelégedés mögött rendszerint ott van az új adományok elhanyagolása. Ahol a szeretet nem keres új táplálékot és nem igazolja meglétét, ott előbb-utóbb kialszik. Nem az érzelmi szeretetre gondolunk, hanem arra a jóakaratra, éberségre és önzetlenségre, amely a másik javát keresi. A keresztény életet úgy is össze lehet foglalni, hogy „tanúságot kell tennünk Isten fönséges kegyelméről, amellyel szeretett Fiában megajándékozott minket” (Ef 1,5). A kegyelmet azzal magasztaljuk, hogy igazoljuk a fogadott fiúságot életünkben, illetőleg, hogy Isten országának erőt mások javára is gyümölcsöztetjük. Az egyházi közösséget úgy kell tekintenünk, mint a hivatás megvalósításának terét. Egymás hite, szellemisége mindig ösztönzést ad a nívó megtartására és emelésére. Az egyház tanításából új meglátásokat kapunk, szentségeiből pedig kegyelmet nyerünk a szeretet elevenítésére. Az egyházi keret a biztosíték arra is, hogy Istennek adott egyéni válaszunk tárgyilagos maradjon, és megfelelően az evangélium szellemének.

6. *Itt a földön a keresztutat járó Krisztust követjük, aki ugyan feltámadt a halálból és nekünk is reményt adott, de életünk csak akkor érdem-*

szerző, ha vele együtt vállaljuk a küzdelmet. A kegyelmet inkább rejtettségében tapasztaljuk meg, nem győzelmében. Itt még inkább Krisztus halálát hordozzuk, nem feltámadását. Így vagyunk a keresztény közösséggel is. Találkozunk gyarlósággal, bűnnel, botrányal. Az egyházi vezetőknek is lehetnek intézkedései, amelyek elkedvetlenítenek. Az emberekkel és a világgal való találkozás is magán viseli a kereszt jegyét. Itt csak az segít, hogy Krisztus mindezt előre megmondta és kegyelmét is megígérte hozzá. Az igazság és a helyes út keresése éppúgy része a keresztény életnek, mint a türelem és a szelídség gyakorlása. Máté 18-ik fejezete külön kiemeli az egymásért vállalt felelősséget, s Pál apostol is ugyanezt említi a Római levél végén. A hívők adjanak egymásnak példát, hordozzák egymás terhét és kellő okossággal figyelmeztessék egymást. Az egyháznak viszont joga van ahhoz, hogy kizárja azokat, akik makacsul botrányt okoznak. Aki viszont a kegyelem segítségével új kezdeményezésbe fog, az is ismerje el mások karizmáját és ismerje el az egyházi tekintély döntését.

ÉLETFORMÁK AZ EGYHÁZBAN

Az egyházi hagyományban az életformák rangsorolása több ok alapján jött létre. Legtöbbször arra hivatkoztak, hogy egyes szolgálatok közvetlenül Istenre irányulnak, mások az emberekre. Példaként főleg az 1Kor 7.32-t emelték ki, amely szerint aki szüzességben él, arra törekedhet, ami az Istené, míg a házasságban élőknek jobban kell a világ dolgaival törődniük. A szerzetesek életében pedig Krisztus felszólítására hivatkoztak: aki elhagyja földi javait, kapcsolatait és követi őt, az a tökéletesség útjára lépett. Az evangéliumi tanácsok valóban az elit-gondolatot tartalmazzák: ha egészen tökéletes akarsz lenni... Az egyházban az elitnek is van helye. De meg kell látnunk, hogy amikor Krisztus követését és az evangéliumi tanácsokat így értelmezzük, akkor a tökéletesség nem annyira a küzdő emberre, hanem inkább az életformára vonatkozik. A tárgyi életforma azonban önmagában nem szentel meg. Csak akkor érték, ha megfelelő lelkülettel élük. A szerzetesi életmód is csak felhívás a tökéletességre.

1. *A rangsorolásnál nem szabad Istent és a világot úgy szembeállítani, mint a tökéletesség és a tökéletlenség két ellenpólusát. Senki nem szolgálhat úgy Istennek, hogy ne lenne köze az emberekhez. A keresztény hit nem veszhet el az öncélúságban. Krisztus követése is csak emberi kapcsolatokban valósítható meg. Ott van helye az igazságosságnak, szeretetnek, jóindulatnak, megbocsátásnak. Meg kell engednünk, hogy korunkban megváltozott az istenkép és a krisztuskép. Azelőtt Isten mindenütt való jelenléte és abszolút uralma volt a vezető motívum. Mindent őrá kell vonatkoztatni, az ő szolgálatába kell állítani. De lelkületem szempontjából nem közömbös, hogy őt hatalomnak vagy szeretetnek, bírónak, vagy atyának tekintem-e. Hogy ő a kezdete-e mindennek vagy olyan jövője, amelyet velem együtt alakít ki? A középkor lelkisége inkább a*

szenvedő Krisztushoz vonzódott, aki a világtól csak elutasítást kapott. Az ignáci lelkigyakorlatokban Krisztus elsősorban erkölcsi példakép. Ma sokkal inkább a emberi tökéletességben megjelenő Fiút látjuk benne, aki tökéletességre vezet az egész kozmoszt.

2. *Az egyházkép sem mellékes a keresztény élet szempontjából.* Amikor a tekintélyt és a törvényt hangsúlyozták, a legfőbb erény az engedelmesség volt. A skolasztikus teológia úgy látta, hogy az egyházban, a misztikus testben elsősorban a rendnek kell megvalósulni. Ezért hirdette a beilleszkedést, a hierarchia tekintélyének föltétlen elfogadását. Ma a világban megerősödött a kritikai szellem, s a II. vatikáni zsinat számolt ezzel a jelenséggel. Ezért beszélt tudatos, nagykorú hívókról, s ezért emelte ki az egyének meggyőződését, szerepét Isten népében. A tökéletességre való törekvésben tehát abból kell kiindulni, hogy a feltámadt Krisztus a teljességnek, a megdicsőülésnek erőit öntötte bele egyházába. De az egyház és intézményei nem állíthatják, hogy bennük már maradék nélkül megvalósult az Isten országa. Az egyház úton van, meg kell küzdenie tagjainak tökéletességéért, azért nem mutatkozhat triumfálisnak. A kegyelem arra való, hogy előre segítse a történelem kereszttúlján: A feltámadt Krisztus képe csak küzdelem, szenvedés és halál árán alakul ki bennünk. Rejtett jelenlétét azonban úgy kell értékelnünk, hogy az kialakítson bennünk bizonyos fenntartást a természet és a világ ösztönös vonzalmával szemben. A Gal 3,26—28 állítja ugyan, hogy amikor Isten gyermekei lettünk a keresztségben, a természetes különbségek megszűntek. De a konkrét életben mindenki férfi vagy nő, szegény vagy gazdag és mindenki beletartozik valamilyen természetes közösségbe. Az apostol szavai kapcsán inkább arra kell gondolni, hogy minden adottság közepette Isten gyermekeinek kell tudni magunkat, s ez a meggyőződés irányítsa viselkedésünket. A különbségek változatosabbá, színesebbé, dinamikusabbá tehetik a természetfölötti javak felhasználását.

3. *A tökéletesség megítélésénél az emberi adottságokat kell alapul venni.* Megfigyelhetjük, hogy pl. a szentek életrajzában és legendáiban az eszmény a felnőtt kor kiegyensúlyozottsága és bölcsessége volt. Ezért már gyermekkorukba is ezt magyarázták bele. Háttér gyanánt talán ez szolgált, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természetet úgy fogták fel, mint időfölötti valóságot. Pedig emberi tudata szerint gyermekkorában ő is olyan gyermek volt, mint bárki közülünk (K. Rahner: *Theologie der Kindheit*, Schriften... VII,313). Hasonló kritikával kell megítélni a gyakorlati életpályákat is. Mindegyiknek megvan a maga sajátos törvénye és követelménye. A házaselet tökéletessége nem a szerzetesi életből átvett adottságokkal érhető el, hanem azzal, hogy a családi életet átítatják az evangélium szellemével. A természetes hibák, zsákutcák nem javíthatók ki sehol sem természetfölötti eszközökkel. A kegyelem arra segít, hogy a hibát a természetes rendben orvosoljuk, vagy hogy mint áldozatot vállaljuk, amit nem tudunk orvosolni. Akit rossz seznvedélye miatt környezete nem tud elviselni, az nem több imádsággal segít ma-

gán, hanem azzal, hogy leszokik szenvedélyéről, s a kegyelmet is ehhez az önuralomhoz kéri.

4. *A történelem állandó változás és kezdeményezés színtere*, s Isten országa is időben teljesedik ki, azért az egyénnek és az intézményeknek fel kell ismerni az idők jeleit és követelményeit. Számolni kell azzal, hogy minden kezdeményezés rizikó. Csak az idő igazolja majd szükséges és hasznos voltát. Hogy az evangéliumot úgy is lehet élni, mint Asszisi Ferenc, hogy a szerzetesség elgondolható olyan formában is, ahogy Loyolai Ignác tervezte, vagy hogy a kontemplatív élet megvalósítható Charles de Foucauld módján is, az csak utólag igazolódott. A kezdeményezésnek legtöbbször útjában áll a hagyomány, a társadalmi berendezkedés vagy a hatalom gyakorlásának módja. A haladók és a konzervatívok néha heves küzdelmet folytatnak. De számolni kell azzal, hogy minden emberi vállalkozás és kezdeményezés egyoldalú. Isten országa itt földön végleges formában nem valósul meg, s Krisztus követése is minden emberben csak bizonyos erényekre korlátozódik. A helyes magatartás ezért az, ha a hitben állandóan nyitva maradunk az egész tanítás befogadására, s a gyakorlati keresztény életbe a többi forma jogosságát is elismerjük (H. U. van Balthasar: *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität*, 1967, 247).

5. *A misztikusok istenképe és a mindennapi hívő istenképe között nagy különbség lehet*. Úgyszintén Krisztus misztériumának értékelésében is. Az egyes ember mindig eredeti egyén marad akkor is, ha sokat átvesz környezetéből, tanulmányaiból és mások személyes hatásából. A filozófusok a természet síkján is megállapították, hogy az egyén igazában kifejezhetetlen (*individuum ineffabile*), nem foglalható kategóriákba, maradék nélkül nem magyarázható meg. A kegyelem ezt az egyéniséget és eredetiséget még fokozza, hiszen a kegyelem Isten személyes szeretete a konkrét személy iránt. Feltételezhetjük, hogy a Jel 2,17 is erre vonatkozik: Krisztus a győztesnek új nevet ad, amely éppen a kegyelmi rendben elfoglalt helyét jelzi. A keresztény egzisztencia megvalósítása tehát feladat.

A VILÁGIAK AZ EGYHÁZBAN

A középkor elejétől kezdve egyre inkább *megkülönböztették az egyházban a klérust és a népet*. A templom szentélye és hajója ezt a megkülönböztetést követi. A mindennapi nyelvben az „egyház” „egyháziak” kifejezés is a papságra és a szerzetességre vonatkozott. Korunkban már jóval a zsinat előtt jelentkezett a világiak öntudatosulása. A *Mystici corporis* enciklika is erős lökést adott a folyamatnak 1943-ban. A világi hívők is a misztikus test tagjai, az egyetlen kegyelmi rend hordozói és részesei az egyház prófétai és papi küldetésének.

1. *A zsinat ezt a meghatározást adja:* „Világiakon értjük az összes Krisztus-hívőt az egyházrend és a jóváhagyott szerzetesrendek kivételével. Tehát azokat a hívőket, akiket a keresztség beoltott Krisztusba, Isten népévé rendelt, Krisztus papi, prófétai és királyi hatalmának részesévé tett, mindegyiket a maga módján; és akik így a maguk részéről az egész keresztény nép küldetését gyakorolják az egyházban és a világban” (Egyház 31). A zsinat ezzel inkább csak körülírta az egyháziak helyzetét, de nem akart teológiai meghatározást adni. Ugyanis tudatában kell lenni annak, hogy Isten népének alapvető egységét a hit és a keresztség adja meg. A többi szentség és a jogi beosztás már csak ezt az egységet teszi változattá. A megkülönböztetést a zsinat nem a klérus és a hívők állapotából, hanem *feladatából* veszi. „A világi hívő különleges vonása a világba való tartozás. Bár a klérus tagjai is a világban élnek, és olykor foglalkozhatnak is világi ügyekkel vagy világi szakma gyakorlásával, hivatásszerűen mégis a szent szolgálatra vannak rendelve. A szerzetesek pedig állapotukkal arról tesznek tanúságot, hogy az evangéliumi tanácsok, a nyolc boldogság szelleme nélkül nem lehet megdicsőíteni és Istennek felajánlani a világot. A világiak feladata pedig az, hogy saját hivatásuk alapján, az ideigvaló dolgok intézése és Isten szerinti rendezése által keressék az ő országát. A világban élnek, a világnak mindenféle feladatában munkálkodnak a családi és a társadalmi élet rendes követelményei között. Isten így hívja őket, hogy az evangélium szellemétől vezettetve teljesítsék kötelességüket. Ezzel mintegy belülről kovászként járulnak hozzá a világ megszenteléséhez. Életük tanúságával, hitük, reményük, szeretetük példájával hirdetik Krisztust másoknak” (Egyház uo.).

2. *A régebbi felfogással szemben ez az egyházkép nagy haladás volt.* Az egyház „klerikális” képe helyére lépett az Isten népének gondolata, ahol a belső egység jobban kifejezésre jutott. A világi hívők helyzetének teológiai értékelését is az Isten népe oldaláról lehet legjobban megközelíteni. Ha a szervezett egyház oldaláról nyúlunk vissza a világiakhoz, akkor jelentkezik a hagyományos látszat, mintha a papok és a szerzetesek jobban tagjai lennének az egyháznak és több joggal rendelkeznének, mint a világi hívők. Az Isten népe nem olyan sztatikus fogalom, mint az egyház: jobban magán hordozza a földi vándorlás képét. Itt a folyamatosság végső alapja nem egy olyan intézmény, amely az idők viharai fölött áll. Isten népe úgy keletkezik, hogy Isten a hit révén maga köré gyűjti az embereket és igazolja közöttük jelenlétét (H. Schlier: *Das Mysterium Israels: Die Zeit der Kirche*, 1962, 254). Maga az egyház is Istennek a történelemben jelen levő népe, s ezt a történetiséget nem szabad tudatlanra venni. Az egyháznak Krisztus üdvyszerző tetteiben valódi múltja van, s az ő eljövételét úgy várja, mint a jövő végleges kialakulását. A kiválasztás mindig konkrét embereknek szól, akik benne vannak a világban és a történelemben. Ezért az Isten népe nem vonulhat vissza a történelem és a valóság mögé. A „világban való lét” az egész egyház sajátja, ennek ellenére azonban mégsem egyszerűen evilági képződmény. Itt az ember természetes létmódjához hozzá járul a kiválasztás, a kinyilatkoztatás és az üdvösség munkálása. Az egyház Isten vándorló népe, benne áll az idő-

ben és ki is tekint belőle. Úgy érzi, hogy ő „Krisztus időfeletti Lelkének időben való megjelenése” (H. Mühlen: *Una mystica persona*, 1964,420).

3. *A világi hívő helyzetét* ebből az egyházképből kiindulva világíthatjuk meg dogmatikai szempontból. Azt is szokták mondani, hogy a világiak képviselik az egyházban az „általános papságot”, amelyet a keresztség és a bérálás alapján birtokolnak, s így állítják őket a hivatali papság mellé. De ez az összehasonlítás nem az egyház egészéből indul ki, s úgy fest, mint ha a világiak állapota a papság csökkentett formája volna. A kérdést inkább abból a szempontból kell nézni, hogy mint misztikus test, az egész egyház karizmatikus. Az egész egyházra vonatkozik a tanúságtétel, a szolgálat és a szereteten alapuló összetartozás (koinonia). A karizma Pál apostol leveleiben olyan kegyelmi adomány, amely a közösség javát szolgálja. Mindenkinek megvan az adománya és aszerint kell hivatását alakítani. A karizma valóságának próbája a gyakorlás, a megvalósítás, nem pedig a pusztá jelenlét. „A karizma mértéke az a mód, ahogyan az Úr színe előtt járunk és az ő ügyét képviseljük. Vagyis a mérték az engedelmesség” (E. Käsemann: *Amt und Gemeinde im N.Test.* 1960.116). A karizma dinamikus adomány és a tevékenységre irányul. Végző célja nem az egyén, nem is az egyház, hanem a világ: azt kell bevonni Isten országába.

4. *Mit jelent a karizmatikus struktúra a világiak számára?* Az apostol leveleiben említett karizmákat nem lehet egymástól elhatárolni (LThK, II,1025). Käsemann (i.m 114) így csoportosítja őket: az evangélium hirdetésével kapcsolatos karizmák (apostolok, próféták, evangélisták, tanítók), a szeretetszolgálat adományai (diákonusok, alamizsnálkodók, beteggondozók, özvegyek, gyógyítók), és végül a vezetés karizmái (pásztorok, előljárók, presbiterek, püspökök). Az evangélium hirdetését nemcsak a hivatali viselői vállalták, hanem olyanok is, akik búzgóságuk és képességük alapján indultak el. Az ősegyházban a legtöbb hívő terjesztője lett a hitének. Az apostoli tanítóhivatal mellett ott van az egész közösség, amely életével képviseli Krisztus tanítását. Aki teljes jogú tagja az egyháznak, annak megvan a kegyelmi képesítése a tanúságtételre. Jézus nem jogi alaptörvényt fogalmazott meg, hanem élő hatást fejtett ki. A világi hívők esetében nem az intézményes igehirdetés a döntő, hanem az élet adottságainak keresztény megvilágítása és megoldása (R. Laurentin: *Concilium*, 1972,709). Papi és prófétai küldetésüket azok között gyakorolják, akikkel az élet összehozza őket: gyermekeik, családtagjaik, munkatársaik között. Nem is a kifejezett tanítás a döntő, hanem az, hogy átadják másoknak magatartásukat, az ige hallgatójának szerepét. Nem a passzív befogadást, hanem azt, amely kivirágzik a hitben, reményben, szeretetben. Ettől a karizmától a papság hivatala csak abban különbözik, hogy a pap egész életével különleges és meghatalmazott tanúnak számít: benne a karizma intézményessé vált. A szolgálat karizmáját egyformán kaphatják a hivatal viselői és a világiak. Krisztus maga is szolgálni jött, azért kell, hogy a szolgálat a keresztény élet alapgondolata legyen (1Kor 12,4; Róm 12,6; 1Pt 4,11). A diakonátusban ez is intézményessé vált, de az nem korlátozza az egyes tagok szolgálatának kegyelmi színezetét. Krisztus maga akar-

ta, hogy a rajta levő vesszők gyümölcsöt teremjenek (Jn 15,5). Az ősegyházban még a vezetés karizmája sem különült el. Maga a hivatal is karizmatikus, sőt lehet azonos a karizmával, azért a hivatalt a közösség javára kell gyakorolni. Minden adomány végső célja Krisztus testének építése (Ef 4,12). Az intézményes karizma sem arra hivatott, hogy uralkodjék az úgynevezett szabad karizmák felett.

5. *A klérust és a világiakat tehát nem szabad úgy szétválasztani, hogy a klérus a közösségen belül kap feladatot, a hívők pedig a világban.* Az egész egyháznak a világ megszentelésén kell fáradozni, s ebben a kifelé való akcióban megvan a szerepe a papságnak és a hívőknek. Ha valamikor megvolt az elkülönülés, azt nem az evangélium szelleme diktálta, hanem a kor társadalmi felfogása. De azért nem szabad elmosni a határt a hivatali papság és a hívők általános papsága között sem. Ha a feladatot nézzük, a határ dinamikus. A zsinat így jellemzi az egyenlőséget és a különbséget: „Bár Krisztus akarata egyeseket tanítókul, a titkok kezelőjeül és pásztorul rendelt mások javára, de azért teljes egyenlőség van közöttük a kereszteny méltóságban és Krisztus teste építésének feladatában (Egyház 32).

6. *Az egyház élete a hit és a hitetlenség feszültsége között folyik, s ezt csak párbeszéddel lehet áthidalni.* Ezen a téren a világi hívők feladata az, hogy jelenvalóvá tegyék az egyházat azokon a helyeken és olyan körülmények között, ahol az egyház csak az ő közbejöttükkel lehet a föld sója (Egyház 33). Mint a misztikus test tagjai hozzájárulnak a megváltás művének állandó megjelenítéséhez, hiszen „minden munkájuk, imádságuk, apostoli kezdeményezésük, lelki és testi felüdülésük vagy az élet terheinek viselése által — ha mindezt a Lélek hatására viszik végbe — Istennek tetsző áldozattá válnak (uo. 34). A Szentlélek őket is felruházza „a hit érzékével és a szó kegyelmével”. Tehát azon kell fáradozniuk, hogy általuk Krisztus szelleme járja át a világot, s így a világ elérje célját igazságban, szeretetben és békében. Ha megértik, hogy az egész természet Isten műve s az ő dicsőségét hirdeti, akkor helyénvalónak tartják, hogy az élet minden társadalmi, kulturális, gazdasági megnyilvánulásába be kell vinni a magasabb erkölcsiséget és a felelősséget. Viszont az egyház belső életében joguk van ahhoz, hogy pásztoraik által bőven részesüljenek azokból a kegyelmi javakból, amelyeket Krisztus az egész egyháznak adott, elsősorban az evangéliumi tanításból és a szentségekből.

A HÁZASSÁG AZ EGYHÁZ KEGYELMI RENDJÉBEN

A férfi és a nő házassága a család létét alapozza meg, azért lehet róla tárgyalni szociológiai, lélektani, jogi, orvosi vagy gazdasági szempontból. Mi a teológiai szempontot fejtjük ki és azt keressük, hogy a házasság milyen helyet foglal el az egyházban, mint az üdvösség alapvető szentségében. Igazolni akarjuk az egyház tanítását, hogy a házasság maga is szentség, vagyis a kegyelem eszköze és így része a megváltás misztériumának.

1. *A házasság kimondott szentségi mivoltát csak a skolasztika igazolta a 12—13-ik században.* A 1139-i második lateráni tartományi zsinat pl. úgy említi a házasságot, mint aminek határozott vallási színezete van (religiositatis species, DS 718) és a 1186-ban tartott veronai zsinat már egyenesen szentségnek mondja (DS 761). A hét szentséget hivatalosan először a II. lioni zsinat sorolja fel 1274-ben, s csak a tridenti zsinat mondja ki dogmaként, hogy az egyháznak hét szentsége van, sem több, sem kevesebb. Az elméleti tanítás tudatosításának késése azonban nem akadályozta azt, hogy az egyház konkrét életében valamilyen szentségi jellegét ne tulajdonítsanak a házasságnak. Ha az egyház végül is dogmaként kihirdette a házasság szentségi mivoltát, csak azért történhetett, mert a hagyományban megvolt az igazi dogmafejlődés, azaz egy hittétel kibontakozása az egész hitrendszer összefüggésében.

2. *A házasságkötés formáját illetően a keresztények eleinte alkalmazkodtak társadalmuk és környezetük szokásaihoz,* vagyis átvették a zsidók, görögök és rómaiak hagyományait. Itt mindenütt a családapának voltak különös jogai a gyermekek házasságára vonatkozóan. A 2-ik század elején Antióchiai Ignác a Polikárpnak írt levelében már említi, hogy a hívők házassága a püspök jóváhagyásával történjék (5,2). A 3-ik században pedig Alexandriai Kelemen azt fejti ki, hogy a keresztények házasságát a keresztség megszenteli (Stromata 4,2). Tertullianus pedig az 1 Kor 7,39 kifejezését, — hogy az Úrban kössenek házasságot — úgy értelmezi, hogy a keresztények egymás között kössenek házasságot, ne pogánnyal (Ad uxorem 2,2). Utal arra is, hogy a házasságkötést az eukarisztia vételével erősítik meg. Nászmiséről először a 4-ik század elejéről hallunk Rómából. Az 5-ik századból megmaradt a házasságkötés liturgiája is. Az érvényesség a felek házassági szándékától függ, nem a pap áldásától, ahogy arra I. Miklós pápa is rámutat (558—567). A frank birodalomban 802-től fogva állami rendelkezés volt az, hogy a pap ellenőrizze, nincs-e akadály a felek között. Itt a határ még elmosódott az egyház és a világi jog között.

3. *A házasság belső kegyelmi értékét Agoston kezdte kifejteni.* Hármasszoros értékre mutat rá: a gyermekre, a hűségre és a kegyelemre (proles, fides, sacramentum). A kegyelmet azonban csak általánosságban említi. Nála még a szentség nem abban a formában a kegyelem eszköze, ahogy azt a későbbi teológia tanította. A felbonthatatlanság hite megvolt kezdetől, hiszen azt kiolvasták az evangéliumból és az apostoli levelekből. A 12-ik században már tanítják, hogy a házasság lényegi alkotóeleme a kölcsönös szándék és beleegyezés (consensus), ami a házasság elhálásával realizálódik véglegesen (matrimonium ratum et consummatum). Amikor a tridenti zsinat a hét szentség között felsorolta a házasságot, azt állította róla, hogy annak kegyelme tökéletesíti a természetes szeretetet, szilárdítja a felbonthatatlan egységet és megszenteli a feleket. Ezt a kegyelmet Krisztus, a szentség alapítója, szenvedésével érdemelte ki (DS 1801, 1811). A zsinat tanításában benne van a jogi értelmezés is. A házasság a két fél szerződése, életszövetsége, s a megkeresztelteknél ez válik szentséggé. Az

egyháznak azon a címen van joghatósága a keresztények házassága fölött, mert az szentség.

4. A szentírás adatai között a legjelentősebb az Ef 5,21—32. A tridenti zsinat is erre hivatkozott, de nem vette teljes érvnek a szentségi jellegre vonatkozóan. Úgy fejezte ki magát, hogy az apostol „utal a házasság szentségi mivoltára” (innuit, DS 799). Itt a jellemző kifejezés a „nagy titok”, s arról van szó, hogy Krisztus és az egyház kapcsolata előképe a házasságnak, s a házasság ennek a nagy titoknak a vetülete, tükröződése. A szentségi jelleget nem a misztérium szóban kell keresni, hanem az egész szöveg összefüggésében (R. Schnackenburg: Die Ehe nach dem N. Testament, 1962,29; H. Schlier: Der Brief an die Epheser, 1962,263). A házasságban megjelenítődik Krisztus és az egyház kapcsolata, azért lehet a kegyelem eszköze. A házasság már a Teremtő akaratából is különleges intézmény volt. Két ember egysége, szeretetközössége alapozta meg az élet forrását. Pál apostol azt is állítja, hogy a hívő fél megszenteli a nemhívó házastársat (1 Kor 7,14). A keresztény hívő házasságában tehát van valami többlet, valami megszentelő erő. Mivel a házasság részesedik Krisztus és az egyház kapcsolatában, azért az egyház kegyelmi élete rezdül benne, és köze van Krisztus megváltói misztériumához. Krisztus és az egyház kapcsolata eszünkbe juttatja a szövetséget Isten és népe között. A régi szövetségben a nép „Isten jegyese”, s ennek hasonlatára az apostol az egyházat mondja Krisztus jegyesének. Krisztus gondolja, ápolja jegyesét, mint saját testét, hogy ránc és szeplő ne legyen rajta. A párhuzamból következik, hogy ilyen kegyelmi kapcsolat létesül a házastársak között is.

5. A felbonthatatlanságot Jézus úgy mutatta be, mint a Teremtő elgondolását. Isten az embert férfinak és nőnek teremtette, s kettő „egy test lesz”. Amit Isten egybekötött, azt ember ne válassa szét (Mt 19,4—6). Az evangéliumban közvetlen utalást nem találunk arra, hogy Krisztus a természetes házasságot szentségi rangra akarja emelni. De amint láttuk, Pál apostol így adja tovább Jézus szándékát. De a felbonthatatlanságot maga Jézus hangoztatta a mózesi engedménnyel szemben. A teremtés rendje kívánja az egységet és a felbonthatatlanságot. Mózes csak a szívek keménysége miatt engedte meg a válást, de kezdetben nem úgy volt, s az a kezdet volt a Teremtő akarat. Lukács (16,18) is beszél a felbonthatatlanságról. Először azt említi, hogy a törvény korszaka Keresztelő Jánosig tartott, attól kezdve Isten országának örömhírét hirdetik. Isten országába pedig senki sem jut be erőfeszítés nélkül. Lukács valószínűleg ennek a gondolatnak az illusztrálására fogalmazza meg így a szöveget: „Aki elbocsátja feleségét és mást vesz el, házasságot tör.” Jézussal tehát elérkezett a tökéletesség állapota és követelménye. Az embernek fel kell emelkednie Isten szándékához, és azt meg is valósíthatja, mert a kegyelem jelen van. Jézus tehát nem új törvényt hirdet ki a felbonthatatlansággal, hanem a célt jelöli meg. Meg kell szűnni a szív keménységének és odaadóan kell teljesíteni Isten akaratát. A cél megjelölése Máténál is világosabb a hegyi beszédben (5,31—32): „A régieknek előírták, hogy aki

elbocsátja feleségét, adjon neki válaslevelet. Én pedig azt mondom nektek, hogy aki elbocsátja feleségét — hacsak nem parázناسág miatt — okot ad neki a házasságtörésre. S aki elbocsátottat vesz feleségül, házasságot tör”. Az egzegéták vitatkoznak, hogy mit jelent a közbevetés, „hacsak nem parázناسág miatt”, de ami utána következik, az már nem enged kivételt: aki elbocsátottat vesz feleségül, házasságot tör. Jézus tanításában tehát a felbonthatatlanság eszményi állapot, s ő éppen ezt hirdeti, a követelményhez megadja a segítséget.

6. *Összefoglalásul* tehát azt mondhatjuk: A házasság szentségi jellegét a jelképekből kell levezetni. A házasság jelképezi Krisztus és az egyház kapcsolatát, de ugyanakkor a férfi és a nő szeretetkapcsolata jelképezi az egyházat is. Mt 18,20 szerint is: „Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, köztük vagyok.” Az ilyen közösség mindig az egyház kicsinyített mása. A keresztyén házaselek „az Urban”, Krisztusban alkotják meg közösségüket (1Kor 7,39), tehát ahol ilyen szeretetközösség létrejön, ott jelen van az egyház, Krisztus misztikus teste, mint alapszentség. Végeredményben tehát a házasság szentségi jellege abban gyökerezik, hogy egyik bensőséges megjelenési formája az egyháznak.

7. De pontosan *mikor jelképezi a házasság Krisztus egyházát?* A kiindulás itt is csak a természetfölötti valóság, az egyház lehet. Az egyház akkor igazán egyház, ha nemcsak sztatikus intézmény, hanem megvalósul benne a szeretet, amelyet hordoznia kell, mint Krisztus jegyesének és misztikus testének, továbbá ha hűségesen követi a fő indíttatásait. A házasság is csak akkor jelképezi az egyházat, ha megvalósul benne az, ami ezt a kis közösséget éppen egyházzá teszi: ha a felek Krisztusban, azaz keresztyén hittel és reménnyel lépnek szövetségre és szeretetük Krisztus önfeláldozó magatartásának képe. Ez a magatartás nem csupán egy szertartás lebonyolítására vonatkozik, hanem át kell fognia az egész életet. Így kell felfogni a házassági szándékot és beleegyezést is. Tehát olyan cselekményről van szó, amely a két felet egész személyiségében érinti: testi-lelki adottságaiban, hitében, szeretetében. Ezért a házasság olyan értelemben szentség, hogy egész életre kegyelmet közvetít. Csak így jelképeződik benne az egyház dinamikus élete. De mivel a házasság a jelkép és a kegyelem révén kis egyházi közösséggé válik, azért a rész-egyház sebezhetőségét is hordozza. Az egyetemes egyház tévedhetetlen, romolhatatlan, a részegyházak azonban nem ilyenek. Így a házasság is kiüresedhet, elveszítheti kegyelmi tartalmát, amelyet jelképez. Ezért kell a feleknek minden igyekezetükkel és a kegyelem növelésével arra törekedniük, hogy a szeretet és a hűség megmaradjon.

8. *A hagyományos házassági jog* úgy fejlődött ki, hogy abban az időben az egyház valódi társadalmi tényező is volt. Ma az eredeti eszményt és a jogi követelményt csak úgy lehet hirdetni, ha egyben a hit áldásait is megvilágítjuk. A házasságkötés egyben hitbeli döntés is. Azután a szándék és a beleegyezés mellett *lényeges eleme a testi és a lelki alkalmasság*. Túl könnyen nem szabad alkalmazni a tételt, hogy amit Isten egybekö-

tött, azt ember ne válassza szét. Önmagában az elv igaz, de konkrét esetben nem tudjuk, hogy a felekben megvannak-e az említett test-lelki adottságok. Ha később nehézségek merülnek fel, meg lehet kérdezni, hogy ezek már kezdetben nem játszottak-e szerepet a beleegyezés megfogalmazásában? A házasságjognál, a követelményeknél és az akadályoknál mindig azt kell alapul venni, hogy mi teszi a házasságot jelképpé, rész-egyházzá, a kegyelem hordozójává, mert ezek a szempontok az érvényességbe is beleszámítanak. Az emberek hit és erkölcsbeli hozzáállásában sok eltérés és fokozat lehet, azért a nehézségekkel mindig számolni kell. Az emberi gyarlóság következtében mindig lesznek olyanok, akiknek a házassága felbomlik, s olyanok is lesznek, akik új házasságot kötnek, legalább polgári jog szerint, s ez a második házasságuk a fennálló kötelék miatt érvénytelen. A világi jog és általában a protestáns egyházak a házasságot csak két személy között kötött szerződésnek tekintik, amit fel lehet bontani és újjal pótolni. Ilyen külső hatások miatt a válás a katolikus felek között is gyakorivá vált, s lelkipásztori szempontból az elvált és újra házasodott hívők gondozása külön problémát jelent. Elsősorban azoknál, akik nem akarnak az egyházzal szakítani, s akiknél a második házasság emberileg jobbnak, kiegyensúlyozottabbnak mondható, mint az első szentségi házasság. Ezek a kérdések már a lelkipásztorkodástan keretébe tartoznak, s megoldásuk nem könnyű. Az egyház nem teheti túl magát a házasság elvi felbonthatatlanságán, amely olyan világos tanítása az Újszövetségnek. Viszont el kell ismernünk, hogy vannak hívő keresztények, akiknek a házassága nem saját hibájukból bomlott fel, s olyanok is vannak, akik őszintén megbánták, hogy a válást előidézték, s most az új házasságban szeretnének igazi keresztény életet élni. A lelkipásztori gondoskodásnak ezekre is ki kell terjedni. Amikor a hagyományos lelkipásztori gyakorlat ezeket eltiltotta a szentségek vételétől, nem megbélyegezni akarta őket, hanem a házasság felbonthatatlanságát védte a közjó érdekében. Azt mindig egyedi esetben kell elbírálni, hogy az ilyen hívő milyen módon részesedhet az egyház kegyelmi életében. Nem azért, mintha bármilyen bűnre is nem volna bocsánat, hanem azért, hogy a házasságra vonatkozó isteni törvény kifejezésre jusson.

AZ EGYHÁZI HATALOM

Isten mind az ó, mind az újszövetségi kinyilatkoztatást közösségre bízta, de úgy, hogy egyes emberek közvetítsék másoknak. A szolgálat tehát alapvető mozzanat az üdvtörténetben. Az ember megéli maga fölött Isten uralmát, azért kötelezőnek ismeri el a szolgálatot. A próféták és a királyok arra kaptak küldetést, hogy népük pásztoraik legyenek. Az üdvrendi szolgálat megtestesítője az Iz 53-ban megrajzolt eszményi alak, Jahve szolgája lett. Jézus ennek színeiben látja saját küldetését (Mk 10.42—45). Az utolsó vacsorán a lábmosás jelenete képen és szóban fejezi ki ezt a gondolatot (Jn 13.4—15). Szent Pál is szolgálatnak nevezi az apostolságot, s Krisztusra úgy tekint fel, mint aki az ember érdekében kiüresítette magát és felvette a szolga alakját (Fil 2,5).

1. Az Újszövetség a diakonia szót használja a szolgálatra. Ezt lehet érteni minden szeretetszolgálatra, de pl. a 2Kor 5,18 sajátos értelemben veszi, amikor azt mondja, hogy Isten az apostolokra bízta a kiengesztelődés szolgálatát. Ez tehát már külön adomány, karizma (1Kor 12,5). A II. vatikáni zsinat is ezt mondja: „Krisztus Urunk különféle szolgálati tisztségeket alapított egyházában Isten népének lelki gondozására és szüntelen gyarapítására. Ezeknek célja az egész test java. Az egyháznak szent hatalommal felruházott szolgálói testvéreikért dolgoznak” (Egyház 18). Az Újszövetség az apostolok szolgálatát diakoniának mondja, nem karizmának, mert az jobban megfelelt az ószövetségi hagyománynak. A Róm 15,16-ban ezt olvassuk: „Krisztus Jézus szolgálójának kell lennem a pogányok között és Isten evangéliumának szent szolgálatát kell ellátnom, hogy a pogány népek a Szentlélektől megszentelt, kedves áldozattá legyenek.” A szolgák ura Krisztus, ő adja a megbízatást: „Ő némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat evangélistává, pásztorrá és tanítóvá tett, hogy szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket, és felépítsék Krisztus testét” (Ef 4,11–12).

2. Az egyházi hatalom birtokosai Krisztust képviselik, az ő hatalmában részesednek. Az apostoli tanítás megőrzött ilyen kijelentéseket: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16; Mt 10,40). Krisztus jelenléte biztosítja a tekintélyt, amelyet az ő nevében kell képviselniük, s az ő lelkületével kell gyakorolniuk: „Aki első akar lenni köztetek, az legyen az utolsó, és mindenkinek a szolgálója” (Mk 9,35). Krisztus nem akarja, hogy követői a világi hatalom eszközeivel éljenek. Az egyházi hatalom célja a gyarló ember üdve, a bűnös megtérése, a gyenge megerősítése. A hatalom segítségre, vezetésre való. De azért Jézus nem hagyott kétséget afelől, hogy ő abszolút hatalommal rendelkezik, s ezzel a tekintéllyel adott küldetést apostolainak. Az utolsó vacsorán elrendelte, hogy az egyház az ő emlékeztetere megülje az eukarisztia szerzését. Feltámadása után úgy küldi apostolait, ahogy őt küldte az Atya (Jn 20,21). Apostolaitól megkívánja, hogy minden helyen és minden időben tanúskodjanak mellette. Az egyházban tehát van hivatal és tekintély, és azt a tagok javára, szolgálátára kell használni.

3. A hatalom struktúrája. Az evangéliumból kiolvasható, hogy Jézus kiválasztott 12 apostolt, majd alkalmi küldetést adott 72 tanítványnak, s később az apostolok maguk mellé vettek hét diákonust. Pál leveleiben találkozzunk ilyen megnevezésekkel: apostolok, próféták, evangélisták, tanítók, pásztorok, elöljárók, presbyterosok, episkopos-ok. Ez a sokféleség annak a jele, hogy Krisztus adott ugyan hatalmat az apostoloknak, de gyakorlását és átadásának módját nem határozta meg. Az első időben nem is nagyon volt kialakult forma, hanem a szükségnek megfelelően jártak el. Az említett szerepekben azonban benne volt az igazi egyházi hatalom.

4. A tizenkét apostol úgy szerepel mint elöljáró, vezető testület, amelynek élén Péter áll. A náluk levő hatalomra mutat az a kép is, amellyel

Krisztus megvilágítja hűségük jutalmát: Tizenkét trónon fogtok ülni, és ítéltetek Izrael tizenkét törzse fölött (Mt 19,28), vagyis részesednek Krisztus bírói hatalmában. A háttérben Dániel 7-ik fejezetének apokaliptikus jövendölése húzódik meg. Ő a Messiásról beszél, aki mint a hatalom képviselője egyetemes ítéletet tart. Itt Krisztus azt állítja, hogy az apostolok ítélő hatalmat kapnak a messiási országban, tehát már itt a földön is, nemcsak a végtéleken. Amikor Judás kiesik a testületből, a helyét betöltik, hogy helyreállítsák a tizenkettes számot. Ez is arra vall, hogy a tizenkettőnek az egyház alapításában tükröznie kellett a Krisztustól kapott küldetést. De amikor az egyház megalakult, annak a hatalom is alkotó eleme lett, s azzal a szükségnek megfelelően lehetett felruházni a vezetőket.

5. *A hetven vagy hetvenkét tanítvány* (Lk 9,1—6) nem alkotott olyan maradandó testületet, mint az apostolok. Küldetésük inkább előkép. Krisztus itt öszövétségi eseményhez nyúl vissza. A Szám 11,16 szerint Mózes Isten parancsára kiválasztott hetven idősebb férfit, hogy részesedjenek prófétai küldetésében és neki segítségére legyenek. Nem nehéz ennek a párhuzamát megtalálni a jeruzsálemi egyházban. Az apostolok nem kötik magukat egy helyhez, mert küldetésük az egész világnak szól. A jeruzsálemi egyház vezetését Jakabra bizzák, az Úr rokonára, aki eredetileg nem tartozott a tizenkettő közé. De Krisztus megjelenése neki is tekintélyt és küldetést adott. Mellette ott vannak a presbiterek, akik a döntésekben nagy szerepet visznek. Ennek mintájára Pál is presbitereket állít az egyháznak élére, de a felsőbb irányítást megtartja magának.

6. *A hét diakonus megválasztásáról* az ApCsel 6-ik fejezetében olvasunk. Görög nevük azt mutatja, hogy őket főleg a jeruzsálemi hellenista-zsidó keresztények gondozására szemelték ki. Tisztségükbe kézzel és lábvalóval avatják be őket. A hetes szám magyarázata az lehet, hogy a zsidó jogszokás szerint, ahol legalább százhusz férfi tartozott a zsinagógához, ott hét tagot választottak a tanácsba. A diakonusok azt a szerepet kapják, hogy az egyház szociális ügyeit intézzék, főleg a szegények és a betegek gondozását. De az „asztal szolgálata” mellett egyesek az ige szolgálatában is jeleskedtek, mint István és Fülöp.

7. *Pál apostol meghívása és apostolsága még az egyház alapításához tartozik.* Az apostoli idők lezárása után senki nem állhatott elő hasonló igénnyel. Különben maga Pál súlyt helyezett arra, hogy őt a tizenkét apostol befogadja és az általa hirdetett evangéliumot jóváhagyja (Gal 2,9). Küldetése tehát nem volt az apostoli kollegium megkerülése (H. Schlier: *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, 1956, 129 kk.). A Pál által alapított egyházakban többen szerepelnek a karizmatikusok, a kegyelmi adományok hordozói, mint a hatalom birtokosai. De az elkülönülés jelei már felismerhetők. Az apostolság lehet kegyelmi adomány, azaz karizma is (Ef 4,11), de igazi apostol az, aki látta a feltámadt Krisztust és különleges küldetést kapott a tanúságtételre. Egyébként Pál meghívása is világot vet az egyházi hivatalra. Krisztus a tizenkettő testületé-

ben intézményt állított fel, de fenntartotta magának a jogot, hogy ezt az intézményt erősítse és új szellemmel töltsse el.

8. *Az úgynevezett pasztorális levelek (1—2Tim, Tit) már jobbára az apostolok tanítványainak idejét tükrözik.* Ezekben a főhangsúly az állandósult karizmákon, illetve az előjárói szerepen van. A presbyteros és episkopos név jelentése még nem különült el. A Tit 1,5 a presbiterek kiválasztásáról beszél, az 1Tim 3,1 pedig az episkopos-okéról. Ezek mellett találhatók a diakonusok, mint ahogy azt a Fil 1,1-ben és az 1Pt 5,1—5-ben látjuk. De az egyes egyházak gondját ezek fölött az apostol közvetlen munkatársai hordozzák: Timóteus, Titusz, Szilás és mások. Az első század végéről hasonló vezető püspöki szerepben ismerjük meg Római Kelemen és Antióchiai Ignácot. A Didaché és Kelemen levele arról tanúskodnak, hogy az apostolok „kipróbált férfiakat” bíztak meg hivataluk átvételével (Didaché 11—12; EpClem 42,1—5). Antióchiai Ignác leveleiben a püspök mindig Krisztus helyettese az egyház számára, s ahol nincs püspök, ott az egyház elárvelt. Hasonló történeti alak Polikárp Szmirnában. Megvan a meggyőződés, hogy a püspök maradandó karizmával rendelkezik. Közben Római Kelemen mint Péter utóda, már más egyházak ügyét is szíven viseli, mint azt a korintusiaknak írt levele igazolja.

9. *A 2-ik századtól kezdve az egyetemes egyház vezetésének nyomai is megtalálhatók.* Az Apostolok Cselekedeteiben Jeruzsálem az anyaegyház. Pálnak külön gondja van rá, hogy a pogányságból megtért keresztények megtartsák vele a hit és a szeretet egységét. A jeruzsálemi egyház tekintélye abból adódik, hogy az apostolok alapították, és maga Péter is sokáig ott tartózkodott. Az egyházak amellet egymással is fenntartják a kapcsolatot. A jeruzsálemi zsinat pedig mintaképe lett a vitás ügyek elintézésének. De a zsinati intézmény nagyon rugalmas maradt. Egy-egy vidék püspökei adott esetben összegyűltek és megtárgyalták az ügyeket s a vitás kérdésben Rómához fordultak. Tudjuk pl. hogy a húsvéti vita milyen mozgolódást váltott ki a 2-ik században. Az agg Polikárp püspök 155-ben Rómába megy Anicét pápához. A század végén Ireneus, Lion püspöke közvetít Polikrátész efezusi püspök és Viktor pápa között. A püspökök kapcsolata a communicio, a testvéri közösség, nem a merev jogrend. Tudják, hogy ők az apostoli kollegium örökösei.

10. *Ilyen apostoli utódlás van Péter és a római püspök között.* Nem az a lényeg, hogy Péter mint Róma püspöke halt meg, hanem az, hogy neki Krisztus különleges felhatalmazást adott, s ennek meg kellett maradni az egyházban. Vagyis a pápai főség elismerése nem jogi érzéken nyugodott, hanem az üdvtörténet törvényén, amely abból áll, hogy az ígéretnek teljesedni kell. Krisztus Péterben az egyháznak ígéretet adott, hogy lesz sziklaalapja, amely egyben a meg nem fogyatkozó hitet is képviseli. Az egyház csak akkor élheti meg a kezdeti egyházzal való azonosságot, ha mindig rá tud mutatni az ígéret teljesedésére. Amíg Péter Jeruzsálemben működött, az volt „a zsidók ideje”. Amikor átment Rómába, megkezdődött a „nemzetek ideje” (ApCsel 10,42). A jeruzsálemi zsinaton Péter

hagyta jóvá Pál kezdeményezését, hogy a pogányokból lett keresztények ne tartsák meg a mózesi törvényt. Péter római tartózkodását a hagyomány egyértelműen igazolja. Ireneus így ír a római szék utódlásáról: „Miután a szent apostolok (Péter és Pál) a (római) egyházat megalapították és megerősítették, a püspökséget az egyház kormányzása érdekében Linusra bízta. Őt követte Anacletus. Utána harmadiknak a püspökséget Kelemen kapta, aki még látta az apostolokat és érintkezett velük. Ő még saját fülével hallotta prédikációjukat és tanításukat, s általában akkor még sokan éltek, akik az apostoloktól kapták a tanítást” (Adv Haer 3,3). A szövegből kitűnik, hogy itt a püspökség (episkopé) mind a püspöki hivatalt, mind az egész egyházzal való gondoskodást jelenti. A történelem folyamán a római püspökön kívül nem is jelentkezett senki, aki valamilyen címen Péter elsőségét magának követelte volna.

AZ EGYHÁZIREND SZENTSÉGE

1. *Krisztus megtehetette, hogy külön szertartás nélkül adja át a hatalmat apostolainak.* Szavának megvolt az ereje, hogy felhatalmazást adjon és kegyelmet közvetítsen. Az apostoloknak azonban később ki kellett nyilatvánítaniuk, hogy *a Krisztustól kapott hatalmat adják tovább.* Az újszövetségi könyvek nem beszélnek arról, hogy az apostolok utódai hogyan lettek részesei az egyházi szolgálatnak. Úgy látszik, *két felszentelési forma volt.* Jeruzsálemben Jakab körül kialakult egy tanács, amelynek tagjai voltak az időnként ott tartózkodó apostolok és a hívők közül választott vének (presbiterek). Tudták, hogy ők Isten új népének vezetői. Jakab olyan szerepet tölthetett be, mint a zsidó főpap a főtanácsban. A Pál apostol által alapított egyházakban különböző hivatali formákat látunk, amelyek szintén a zsinagóga-rendszert utánozták. Amellett itt nagy szerepet játszott az egyes egyházak közötti kapcsolat: küldöttek, meghívottak, látogatók élénkítik a közösség életét. Jeruzsálemben a felszentelés valószínűleg *intronizációs rítus keretében* történt, mint ahogy Mózes is külön szertartással adta át a hatalmat a hetven vénnek. Pál egyházaiban pedig inkább a *kézzrátétel* terjedt el. Négy helyen találunk ilyen kézzrátételt: az ApCsel 6,3—3-ban a diakonusokat szentelik fel — s ez külön emlékeztet József beiktatására Mózes által (Szám 28,18) — azután az ApCsel 13,1—4-ben Pál és Barnabás kapják a kézzrátételt, s végül az 1Tim 4,13-ban és a 2Tim 1,6-ban Timóteus felszenteléséről hallunk. A zsidó-keresztény egyházak eltűnése után csak a kézzrátétel szertartása maradt meg, amelyet megelőzött a böjt és az imádság.

2. A 3-ik század elejéről *ránk maradt a püspökszentelési ima* Hippolitosz leírásában, amely hasonlít a koptok és a szírek ősi felszentelési imájához. A II. vatikáni zsinat a püspökszentelés megújított szertartásába ezt vette bele. Az imának megvan a szentháromsági alapvonása, és jelzi, hogy a püspököt felveszik az apostoli utódlásba. A lelki hatalom nem jogi fikció, hanem Krisztus ígérete, aki a Szentlélek által maga van jelen az egyházban, arra képesíti, hogy az üdvrend hordozója legyen. Az apostoli utód-

lást úgy kell érteni, hogy az új tag belép a püspökök testületébe, s hordozója lesz a jognak és kötelességeknek, amelyeket Krisztus az apostolok kollegiumának, s azon keresztül az egyháznak adott. A Hippolitosz által leírt ima említi a püspök, az áldozópap és a diakonus számára kért kegyelmi adományokat. A püspök számára kéri a pásztorok kegyelmét, az Isten szolgálatában való hűséget és az irgalmas lelkületet. A *püspök* az istentiszteletnek, az egyház hálaadásának a vezetője. Az eukarisztiát külön nem említi, de beleérthető, hiszen a püspök igazán ott áll az egyházi közösség élén. A felszentelési formula azonkívül jelzi, hogy a püspököknek szüksége van tanító hatalomra, a szellemek megítélésének adományára, az oldó és kötő hatalomra. Ugyanezen formula szerint a *papok* arra kapnak felhatalmazást, hogy a püspök mellett álljanak minden tevékenységében, mint ahogy a vének Mózeset segítették. A *diakonusok* pedig szolgálatra vannak hivatva, mint ahogy a nevük is jelzi. A szertartás különben érzékelteti, hogy a lelki adomány és a hatalom a felszentelésben közvetlenül Istentől jön, vagyis a felszentelő püspök nem saját hatalmát adja tovább. A kegyelem és a hatalom forrása Krisztus, aki az egyházat alapította. Adományai a közösség javát szolgálják, ezért kapcsolódnak bele a hívők is a felszentelési imába.

3. Az *egyházirendnek vannak fokozatai*. A hagyomány „rendnek”, egyházirendnek (taxis, ordo) nevezte az egyházi hivatalt, illetőleg annak szentségi közlését. A Zsid 5 és 7 fejezete ismétli a Zsolt 110,4 szavait: Te pap vagy mindörökké Melkizedek rendje szerint. Tertullianus az ordo, a rend szóval jelzi a papság helyét Isten népében. Eredetileg tehát az „ordo” nem a szentségi jellegre mutatott rá, hanem a hatalomra, a szolgálatra, illetve a hivatalra. Nagy Konstantin idejétől a püspökök, a papok és a diakonusok megkapták az állami hivatalnokok rangsorolását és viselhették tisztségük jelvényeit: a palliumot, a stólát, a sarut, a karkötőt (manipulus). A negyedik században már rendelkezés van arról, hogy a szentelésben meg kell tartani a fokozatokat, s közöttük időszakot kell hagyni. Az egyház belső struktúrája tehát hasonlít a világi társadaloméhoz. De ez csak arra mutat, hogy az egyház minden intézményével együtt benne él a társadalomban. Az egybehangoltság természetesen kifelé alkalmat nyújtott arra is, hogy ezek a fokozatok a szolgálat helyett a méltóság képét mutassák. Így alakult ki a püspöki rend, a papi rend és a diakonusok rendje. A Karolingok korától pedig már a világiak rendjéről (ordo laicorum) is beszéltek. (F. Delaruelle: *Revue d'histoire de l'Eglise*, 1952,66).

4. A 11-ik századtól fogva a teológia az ordot már szentségnek mondja, amely elsősorban az eukarisztia ünneplésére ad felhatalmazást. Ezért főleg az áldozópap szentelését mondták ordinatio-nak, amely Krisztus papságában részesít, ezért a hivatal a kegyelem, a karizma rendjébe tartozik. Végső célja Krisztus misztikus testének építése. A tridenti zsinat megegyezett azzal, hogy a szentség *krisztusi rendelését* az utolsó vacsora szavaival támassza alá: Ezt tegyétek az én emlékezetemre. De a szentségi jellegről teljesebb képet kapunk, ha az egyházhoz mint alapszentséghez

térünk vissza, és így keressük értelmét és célját. Így az egyházi rendet nem szakítjuk el a történeti egyháztól és nem is helyezzük föléje. A szentség mindig az egyház életnyilvánulása, amely létehez tartozik akkor is, ha teológiailag csak később reklektálnak rá. A papság is előbb létezett, mint a szentségről szóló teológia. Krisztus nemcsak úgy rendelt szentséget, hogy megjelölte annak anyagát és formáját (keresztség, eukarisztia), hanem úgy is, hogy az egyház életének lényeges mozzanatává tette (házasság, ordo). Tehát a püspökség, papság és diakonátus fokozatai s a felszentelés formái egyszerre függnék össze az egyház történetével és a szentírással. A három funkció nincs abszolút módon elhatárolva, s a felszentelés érvényessége az egyháznak mint egésznek a cselekvésétől függ, nemcsak az elszigetelt szertartástól. Ezt akkor is figyelembe kell venni, amikor az elszakadt keresztény egyházakban az apostoli utódlást keressük (K. Rahner: Kirche und Sacramente, 1960,59).

5. *A püspöki, papi és diakonusi fokozat tehát lehet fejlődés eredménye*, de olyan történeti fejlődése, amely az apostolok korához és az egyház alapításához kapcsolódik. Ezért normatív jellege van, vagyis mindig így kell megtenni az egyházban. Hiszen az apostolok Krisztus akaratának végrehajtói voltak, s ezt az akaratot a Szentlélek vezetése alatt tévedés nélkül felismerték. A hármashivatalgyakorlása azonban eléggé változatos képet mutat. Pl. a 3-ik századi Afrikában csak a püspököt mondják áldozópapnak, mert ő az eukarisztia bemutatója (sacerdos). A papok, a presbiterek inkább lelkipásztori feladatot kapnak. A niceai zsinat után a 4-ik században a helyzet éppen fordított. A papok képviselik a püspököt az eukarisztikus áldozatnál, míg a püspök, a presbitérium feje, az egész vidék pásztora.

6. *A püspöknek* azonban az ingadozások ellenére megvan a sajátos hivatala, amelyre a felszentelés képesíti. Ő képviseli Krisztust abban a részegyházban, amelynek élén áll. Ő folytatja az apostolok tevékenységét, és ő a hagyományos tanítás őre. A felszentelésben nemcsak joghatóságot kap hívei felett, hanem elsősorban kegyelmi adományt, hogy előljáró, tanú és pásztor legyen. A Szentlélek adományait a tanításhoz, a vezetéshez, a kegyelmi rend közvetítéséhez kapja. Felszentelését legalább három püspök végzi. Ez is mutatja, hogy az ordináció nem olyan szertartás, amellyel egy püspök a másoknak átadja a kapott hatalmat és kegyelmet, hanem a püspöki testület közös cselekménye.

7. *Az áldozópap* kegyelmi adománya és küldetése az, hogy együttműködjék a püspökkel a részegyház vezetésében, az evangélium hirdetésében és a kegyelem eszközeinek kiszolgáltatásában. A hagyomány nagyon szoros kapcsolatot teremtett az eukarisztia ünneplése és a papság hivatala között. Innen a név is: áldozópap, sacerdos. Ezt a hagyományt a tridentini zsinat is kiemelte (DS 1771). A II. vatikáni zsinat is így nyilatkozik: „A papok szent hivatalukat leginkább az eukarisztia ünneplésénél fejtik ki” (Egyház 28). Természetesen úgy, hogy az eukarisztiával kapcsolatos az igehirdetés is. Jézus emlékeztetének ünneplése hozza kapcsolatba a

hívőket a húsvéti misztériummal. Az egyház kétezeréves története folyamán csak férfiakat szentelt papokká, mint ahogy Krisztus is csak férfiakat tett apostolokká. Ma egyre gyakrabban felvetődik a kérdés, hogy vajon Krisztus pozitív akarattal zárta-e ki a nőket, vagy csak korának felfogása szerint járt el? Ha az ő pozitív akarata volt, akkor az egyház nem változtathat rajta. Ha ellenben csak szociológiai-antropológiai kérdésről van szó, akkor az egyháznak joga van nőket is pappá szentelni. A protestáns egyházak nem tekintik szentségnek az egyházirendet, és náluk hiányzik az eukarisztikus áldozat is, legfőljebb áldoztatás van, ezért már sok helyen nőket is bevontak „papi” szolgálatra. A nyugati és a keleti egyház azonban ragaszkodik a hagyományhoz. Eddig ugyan még nem hangzott el dogmatikai döntés a hagyomány kötelező erejére vonatkozólag, és nem is valószínű, hogy a közeljövőben erre sor kerül.

8. *A diákonusoknak* az ősegyházban nagy szerep jutott a szociális gondoskodás terén. Később munkájukat egyre jobban a papság vette át, s a diakonátus csak szükséges előzetes fokozat lett a papsághoz. A II. vatikáni zsinat elhatározta gyakorlati szerepének visszaállítását. Abból indult ki, hogy az egyház a világban él és állandóan érintkezik vele. A diákonusok munkájukkal mintegy a határszélen vannak a klérus és a világ között. Feladatuk az, hogy az egyház mindennapi szociális gondjait magukra vállalják. Felszentelésük annak biztosítéka, hogy munkájukat az egyház nevében, hivatalból, karizmával végzik. A szentség kiszolgáltatója itt is a püspök, kézrátétellel és a Szentlélek segítségül hívásával.

9. *A papi nőtlenség, a celibátus* is összekapcsolódott a papsággal. Krisztus maga nem adott ilyen rendelkezést, de emlegette, hogy Isten országáért érdemes mindenről lemondani (Lk 18,29), még a házasságról is (Mt 19,12). Ezt a gondolatot képviseli Pál apostol is (1Kor 7,7; 7,32). Az 1Tim 3,12 és a Tit 1,6 előírja, hogy a püspök, illetve a diákonus olyan férfi legyen, aki csak egyszer nősült. Ezt úgy értelmezték, hogy házasembert pappá szenteltek, de a felszentelés után már új házasságot nem volt szabad kötni. Nyugaton az elvirai zsinat (306) után kezdett általánossá válni a követelmény, hogy csak nőtlen vagy özvegy férfit szenteltek pappá. A niceai zsinaton (325) is szóba került a kérdés, de nem lett belőle törvény. Nyugaton a pápák is buzdítottak a celibátusra, s az a 6-ik századtól kezdve lett általános gyakorlat és törvény. Keleten az a hagyomány, alakult ki, hogy püspöknek csak celibátusban élő papot szentelnek. A protestantizmus az egyházirend szentségi jellegével együtt ezt is elvetette, de a tridenti zsinat megerősítette a törvényt a papságra vonatkozólag. Természetes, hogy ennek is megvannak az aszkétikai követelményei és problémái. Ma sok vita is elhangzik vele kapcsolatban. Az egyház módosíthatja a törvényt, de arról nem mondhat le, amit Krisztus ajánlott és amit az apostolok bemutatnak, hogy az Isten országáért vállalni kell a lemondó életet is.

A hívó ember a keresztség által beöltözik Krisztusba, megigazul, megszentelődik (Róm 8,1), de esékénysége megmarad. Megtapasztalja a „tagjaiban lakó más törvényt, amely ellenkezik lelkiismeretének törvényével (Róm 7,23). Tehát az egyház tagjainak élete is állandó küzdelem a kísértéssel és a bűnnel, s állandó erőfeszítés arra, hogy megmaradjon az erény útján. Isten azonban éppen a csetlő-botló embernek szerzett üdvösséget. Ő nemcsak úgy áll szemben népével, mint törvényhozó és bíró, hanem mint a szövetség partnere és mint atya, aki elkötelezte magát és tud irgalmas lenni. Krisztussal tapasztalhatóan elérkezett az irgalmaság ideje. Ő azért jött, hogy elvegye a világ bűneit, de viszonzásul az embertől végérvényes megtérést követel.

1. Ennek ellenére *Jézus feltételezi, hogy a bűn megmarad az egyházban is.* A búza mellett tenyészik a konkoly és a talentumokat sem mindenki használja fel. Mindennapi imánkba beleszótta a kérést., hogy Isten bocsássa meg vétkeinket. Az apostolok levelei és az ősegyház élete mutatja, hogy ott is akadtak visszaeső bűnösök. A Jak 3,2 nyíltan ki is mondja, hogy „sok dologban vétünk mindnyájan”. Isten országa tehát küzdelem árán bontakozik, állandó fejlődésben van bennünk és a világban. Az erény is azért értékes, mert küzdelemből születik. A szeretetet csak magunk legyőzésével tudjuk gyakorolni.

2. *Jézus azt akarta, hogy az egyház az Atya irgalmának hirdetője legyen.* Sőt hatalmat adott neki a bűnök bocsánatára, ami a bűnbánat szentségében megy végbe. Ha meg akarjuk érteni, hogy az egyház miért lett a bűnbocsánat eszköze, előbb meg kell látnunk, hogy a bűn mindig az emberi közösség ellen is irányul, főleg az Istentől akart kegyelmi közösség, az egyház ellen. Az egyházzal ugyanis teológiailag ilyen leírást adhatunk: Olyan törvényes közösség, amelyben a hit által a Jézus Krisztusban eszkatológiailag teljes kinyilatkoztatás mint valóság és igazság van jelen a világban. Úgy is mondhatjuk, hogy az egyház Isten végleges szavának jelenléte a világban. Annak a szónak, amelyet a világhoz intézett, és amely a világ számára jelen van (Rahner—Vorgrimler: Kleines theol. Wörterbuch 199). De ha Isten a szavát a történelemben Krisztusban és az egyházban érvényesítette, akkor szavának megszegése, a bűn, Krisztus ellen és az egyház ellen is irányul. Elsősorban a megkereszteltek bűne. A bűn annak az embernek a tette, aki tagja Krisztus testének, tehát bűne az egész test javát zavarja: „Ha egy tag szenved, valamennyi tag szenved” (1Kor 12,26). Amikor egyesek Korintusban visszaéltek az eukarisztia ünneplésével, az apostol úgy látta, hogy azért az egész közösség felelős (1Kor 11,30). Az apostoli levelekben felsorolt bűnök többnyire szociális jellegűek. A különböző helyeken említett 173 bűn közül 140 az embertárs és a keresztyén közösség ellen irányul. Krisztus példabeszédeiben is a képek közösségi jelleggel bírnak. a konkoly, a selejtes halak, a farkasok, a kígyók. stb. Az egyház reagált is mindig a körében jelentkező bűnre. A Gal 2,21; 2Kor 10,2; 11,4; Kol

2,19; 2Tim 2,18 elmarasztalja azokat, akik a megigazulást más úton keresik, nem az evangélium alapján. Az Újszövetség megnevez olyan bűnöket, amelyek kizárnak Isten országából (Gal 5,21; 1Kor 6,7). De az egyház nemcsak megállapítja a bűnt, hanem elhatárolja magát tőle, a bűnösnek pedig megmutatja az utat a bánat és a kiengesztelődés felé.

3. *A bűntől való szabadulásnak vannak nem szentségi formái is.* Ilyen pl. Isten szavának hallgatása, illetve befogadása. Az isteni szóban benne van a hitre és a bánatra indító hatás. Jézus ajánlja a kiengesztelődést és a jóvátéteit (Mt 8,23), mert ezáltal az ember alkalmassá válik arra, hogy imájával és áldozatával Isten elé lépjen. A Mt 18,16 szerint a testvéri figyelmeztetés is elvezethet az Istennel való kiengesztelődéshez. A tevékeny szeretet szintén megszabadít a bűntől (Tób 12,9; Ez 33,18; Zsolt 51,5; Lk 13,5). Természetesen az ilyen tettek mögött is a bánatnak van ereje.

4. *Az egyház tanítja a szentségi kiengesztelődés formáját is.* Itt a hívő a Krisztustól adott szertartást alkalmazza magára, s azon keresztül fogadja Isten bűnbocsátó kegyelmét. Ilyen forma a keresztség, amely lemossa az áteredő bűnt és a személyes bűnöket, továbbá az eukarisztia, amelynek szintén megvan a bűnbocsátó hatása. Az eukarisztia a keresztség áldozat megjelenítése, az pedig minden kegyelem és bűnbocsánat forrása. De az eukarisztia nem varázsszer, hanem megvannak a személyes követelményei. Az apostol arra figyelmeztet, hogy az ember vizsgálja magát, úgy egyék ebből a kenyérből s úgy igyék a kehelyből (1Kor 10,28). A hagyomány valóban úgy értelmezte az eukarisztia vételét, hogy előtte a súlyos bűntől a bűnbánat szentségében kell megtisztulni. Ez a kötelezettség egyetemesen kifejezésre jutott a IV. lateráni zsinaton, 1215-ban (DS 812). A tridenti zsinat később külön megállapította, hogy az eukarisztia vételéhez nem elegendő a hit, hanem szükséges a bűnbánat és súlyos bűnök esetében a gyónás (DS 1661). Az egyházi gyakorlat ez maradt a mai napig. Az eukarisztia ünneplése külön bűnbánati szertartással kezdődik, s az ilyen előkészület alapján az áldozás eltörli a bocsánatos bűnöket. Az 1972. június 16-án kiadott pápai rendelkezés szerint általános feloldozás csak szükség esetén adható, vagyis akkor, ha a hívők hosszú időn át vagy veszély miatt nem juthatnak egyéni gyónáshoz.,

AZ EGYHÁZ BŰNBOCSÁTÓ HATALMA

Az egyháznak adott bűnbocsátó hatalmat az egyházirend tagjai, a pápa, a püspökök és papok gyakorolják. Külsőleg az intézkedés olyan, mintha a pap a bíró szerepét töltené be. A gyakorlatban azonban sokszor az a helyzet, hogy a papság a meglevő, kidolgozott erkölctant veszi alapul. A módszer ellen ma sokan a humanizmus nevében vagy lélektani, filozófiai és szociológiai oldalról óvást emelnek, és hangoztatják az ember szabadságát. Nietzsche az egyéni erkölcsi tudat hirdetője. Freud az erkölcsöt a közösség lélektani hatásával magyarázza. A marxizmusban az

erkölcs nem más, mint „a strukturális rossz elleni harc”, s ennek mértékét a gyakorlati követelmények határozzák meg. Ezekre a válasz az, hogy az egyház az embert egész emberségében, Istenhez, a világhoz, a konkrét társadalomhoz és hivatásbeli kötelességéhez való adottságaiban szemléli. A cél nem a bűn megállapítása, elsősorban nem is a bűnbánat kiváltása, hanem Isten irgalmának bemutatása, amely az embert reményre jogosítja és szeretetre hangolja. Ez a szeretet fogja eligazítani további kötelességeiben.

1. *A bűnbocsánatról szóló tanítást a kinyilatkoztatásból vezetjük le.* A háttér az, hogy Isten az embert szabad személynek teremtette, azért az ember elfordulhat Istentől. Egyben az üdvörténet meggyőz arról, hogy Isten a bűnös emberről sem feledkezett meg és nem taszította el, hanem továbbra is hívja a maga életközösségébe. De tudunkra adta azt is, hogy ha az ember végérvényesen szembefordul vele, az céljának elvesztését jelenti. Az egyház hirdeti ezeket az igazságokat, s ugyanakkor kiemeli Isten irgalmát, mert éppen szeretetének megnyilatkozásával akar bennünket helyes útra terelni.

2. *A bűnbánati fegyelem fokozatosan alakult ki az egyházban,* azért megfigyelhetjük változásait. Az apostoli egyház gyakorlatában megtalálható az ószövetségi kizárás és megbélyegzés emléke is. Az ószövetségi kép az, hogy a nép közössége szent, mert Isten jelen van benne. Aki főbenjáró dologban vétett, azt ki kellett zárni a közösségből. Később a zsinagóga alkalmazta az időleges kizárást is olyanokkal szemben, akik vétettek az Isten tisztelete, a hagyományos tanítás vagy a szeretet ellen.

3. *Az egyház bűnbocsátó hatalma Krisztus kijelentésére támaszkodik,* amellyel hatalmat adott az oldásra és a kötésre. Az oldó és kötő hatalmat megkapja Péter (Mt 16,19) és az apostolok (Mt 18,18). Ezt az utóbbi helyet úgy is lehet értelmezni, hogy a hatalmat az egyház kapja, hiszen a jelenlevő apostolok a jövőendő egyházat képviselik. A hagyomány azonban úgy értelmezte, hogy a hatalom az apostolokban és utódaikban konkretizálódik. Ez a hagyomány visszanyúlik az apostolokig, s ezért van bizonyító ereje.

4. *Oldás és kötés jelképét többféleképpen értelmezték.* A jogi magyarázat azt állítja, hogy benne van a törvényhozó, a felmentő és a bűnbocsátó hatalom. Különösen akkor értelmezhető így, ha összevetjük a Jn 20,21-el, ahol Jézus kimondottan a bűnök bocsánatáról beszél. A másik értelmezés a rabbik nyelvhasználatát veszi kiindulópontnak. Náluk megvolt a bűnösség megállapítása, a kizárás és a visszafogadás. A harmadik magyarázat az egyházat úgy veszi, mint az üdvösség intézményét. Ha az egyház elhatárolja magát a bűntől, az egyúttal a kegyelem megvonása is. Amikor pedig feloldoz és visszafogad, azzal az ember újra belekerül a kegyelem áramába. Tehát az oldás és kötés vonatkozhat a bűnbocsánatra. Ezt a nézetet még ki lehet egészíteni azzal, hogy a hellenista nyelvhasználatban az oldásnak és a kötésnek démonológiai jelentése is volt.

A mágikus gyakorlatot olyan célzattal végezték, hogy valakit az átok köttetsége alá helyeztek vagy attól megszabadítottak. Az újszövetségi írók a mindennapi görög nyelvet vették át, azért gondolhattak arra, hogy az egyház hatalmát a bűn és a gonoszság titokzatos erőivel szemben is kiemeljék. Ezzel rokon a másik kijelentés: a pokol kapui sem vesznek erőt rajta. Jn 20,21—23 szerint a feltámadt Krisztus kifejezetten átadta a bűnbocsátó hatalmat apostolainak: „Vegyétek a Szentlelket, akinek megbocsátjátok bűneit, az bocsánatot nyer, akinek megtartjátok, bűnben marad”. A szavakat megelőzi az illetékesség kifejezése: „Amint engem küldött az Atya, én is úgy küldelek titeket.” Hogy a bűnbocsátás kegyelmi tény, a megváltás gyümölcse, azt a Szentlélekre való hivatkozás mutatja. Ezért itt külön nem teszi hozzá, hogy „feloldozást nyer az égben is.”

5. *Az egyház gyakorlata megfelelt a szentírás szavainak.* Semmiféle bűnt nem tartottak megbocsáthatatlannak. Az úgynevezett „Szentlélek elleni bűnök” ilyennek látszanak ugyan (Mk 3,28; Lk 12,10), de ezek nem tanító kifejezések, hanem figyelmeztető szavak, amelyek elsősorban a farizeusok magatartását ítélik el. Az ilyen bűn azért nem bocsátható meg, mert hiányzik a bánat, a megtérés. Hasonló a helyzet a Zsid 6,4-el: „Aki elpártol a hittől, azért nincs engesztelő áldozat”. Itt a lehetetlenség inkább az evangélium hirdetőjének oldaláról van: az ilyen embert nem lehet megtéríteni. Az igazság elfogadása után a hitehagyás bűne nem egyeztethető össze a kegyelmi állapottal. Az 1Jn 5,16 is rokon ezzel: „Van halált hozó bűn, nem az ilyenről mondom, hogy könyörögjön érte.” A bűnös magát zárta ki a kegyelmi közösségből, tehát nincs joga a közösség segítségére: ügye az Isten elé tartozik. Ez is inkább figyelmeztetés, mint tanítói kijelentés. Az egyház nem a végleges ítélet hirdetője, a teljes kizárás és elkülönítés fel van tartva az ítélet napjára. Az egyház a bűnnel terhelt tagjait is valamiképpen a magáénak tekinti még akkor is, ha kizárta őket a kegyelmi közösségből.

6. *Az apostoli egyház ismerte a közösségből való kizárást, akár egyszerű formában (Róm 16,17; 1Kor 5,9; 2Kor 13,3), akár elítélő formában, amelyre a Gal 1,7 utal, ahol az apostol az „anathema” szót említi.* Ez megfelel héber „kherem”-nek, s nem azt jelenti, hogy az egyház bárkit is megátkoz, hanem csak azt, hogy elvesztette szent jellegét, Istennel való kapcsolatát. Az egyházi kiközösítés sohasem akart „kiátkozás” lenni, hiszen aki bűnbánatot tartott, azt visszavették. Hasonló kizárást olvasunk az 1Kor 5,1—5-ben: „Urunk hatalmával adjuk át az ilyen a sá tánnak a test romlására, hogy a lelke üdvözljön az Úr napján.” A test (sarx) romlása az apostol nyelvén nem igen jelent többet, mint hogy a régi, ösztönös testi ember haljon meg a bűnnek, térjen meg és legyen lelki ember. A sá tánnak való átadás szerepel még az 1Tim 1,19-ben is. Ez is érthető abból, hogy ami kívül van a kegyelmi renden, az a bűnnek, a gonoszságnak a hatalmában van. Különben az ilyen kizárásnál az egyház ismerte a fokozatos eljárást (Mt 18,15). Először testvérileg kellett

figyelmeztetni, azután tanúk előtt, s csak utána következett a hivatalos felelősségre vonás.

A BŰNBÁNATI FEGYELEM VÁLTOZÁSAI

1. Az apostoli egyház tehát ismerte a bűnbocsátást és a megbocsátó hatalom gyakorlásának módját. Ez a mód azonban *nem volt azonos a mai gyónási praxissal*. Az első század végéről Római Kelemen levele, a második század közepéről Hermasz Pásztor-a megőrizte a bűnbánatra való felhívást, a vezeklés lefolyását és a visszafogadást. A harmadik század elején Hippolitosz úgy nyilatkozik, hogy a megbocsátó hatalom a püspöknél van. Legtöbb helyen azonban az egész közösséget bevonják a kizárásba és a visszafogadásba. Mindkét aktus kegyelmi tény volt, vagyis a mai nyelven szentségi jelleggel bírt. Az eljárást az Atya irgalma és Jézus emberszeretete határozta meg. Tertullianus úgy fejezi ki magát, hogy az egyházzal való kibékülés (pax) adja a megbocsátást. Ciprián karthágói püspök nyelvén az egyházzal való kibékülés a Szentlélek adománya. A főbenjáró bűnök alól sok helyen csak egyszer adtak feloldozást. A visszaesőket Isten ítéletére bízták, és csak a halálos ágyon oldozták fel. Még az 589-i toledói zsinat is így intézkedett. Ezzel azonban csak az erkölcsi fegyelmet hangoztatták, de nem akarták az üdvösség útját elvágni senki előtt.

2. *A harmadik század első feléből keletről is vannak emlékeink.* Itt a visszafogadás kézzátétellel történt. Közben nyugaton az egyházatyák egyre gyakrabban adnak ekleziológiai megokolást a bűnbocsánatra vonatkozóan. A bűn megrontja a tagnak a fővel való kapcsolatát, ezért csak úgy részesülhet újra a kegyelemben, ha kibékül az egyházzal, illetve ha az egyház visszafogadja. Ahol csak egyszer adtak feloldozást, azt sokan elhalasztották életük végére. Egyébként a kifejezett bűnbánati idő a húsvét előtti böjt volt. A vétkező klerikusra a hivataltól való megfosztást rótták ki vezeklés gyanánt. Az egyszeri feloldozás szigorát először az angol és az ír egyházban kezdték enyhíteni, s itt már a papok is adtak feloldozást, nemcsak a püspök. A gyakori gyónás először a szerzeteseknél jött divatba, azután a világi hívőknél (7—8 század). Végül a IV. lateráni zsinat előírta, hogy a hívők serdülő koruk után évenként húsvét táján gyónjanak meg „minden bűnt” (DS 812).

3. *A bűnbánat szentségi jellegét a skolasztika dolgozta ki.* A lüttichi Algerius 1120-ban már kifejezetten szentségnek mondja. Az nem volt kétséges, hogy a súlyos bűnök meggyónása beletartozik a szentségbe. Ellenben az volt vitás, hogy a pap által adott feloldozás oka-e a bűn eltörlésének, vagy csak kinyilvánítja az Istentől kapott megbocsátást. Az előbbi nézetet vallotta Canterbury Anzelm, Alexander Halensis, Petrus Lombardus, Albertus Magnus. Az oksági összefüggést először úgy értékelték, hogy a feloldozás az örök büntetést törli el, a bűnt pedig Isten közvetlenül bocsátja meg. A skolasztikus tanítás véglegesen Bonaventurá-

nál és Aquinói Tamásnál alakult ki. Szerintük a pap feloldozásában a bűnbánó Isten előtt is feloldozást nyer. Azt is tudták, hogy a feloldozó hatalom a papszentelésben gyökerezik. A szentírás alapján (Zsolt 51,19) arról is megvolt a megegyezés, hogy minden igazi bánat összefügg a megigazulást hozó szeretettel (V. Heineck, in: LThK VI, 510). Tökéletes bánaton azt értették, ha a bűntől való elfordulás motívuma Isten szeretete. Emellett beszéltek kevésbé tökéletes bánatról (attritio), ahol az ember nem szakít egészen rossz szokásaival, vagy ahol a motívum nem a tiszta szeretet. De az úgynevezett szolgálai félelmet, a kárhozattól való rettegést nem tartották elegendőnek a szentséghez.

4. *A skolasztika kezdte alkalmazni az arisztoteleszi kategóriákat a szentség magyarázatánál*, és beszéltek a szentség anyagáról és formájáról. Szent Tamás úgy fogalmazta meg a szentség lényegét, hogy az egész jel a bűnbánó és a feloldozást végző pap tetteiből áll. A szentség anyagát a bűnbánó szolgáltatja a bánattal, a bűnvallomással és az elégtétellel, a formáját pedig a pap adja meg a feloldozással. Ebben a korban különben a bűnbánat szentségének az egyházhoz való kötöttsége egészen világos. Csak az újkorban jelentkezett az individualizmus, hogy a gyónó a papnak, mint Isten helyettesének vallja meg bűneit, s a feloldozás Istennel engeszteli ki őt. Pedig a hagyományos tanítás az volt, hogy a kiengesztelődés az egyház közbejöttével megy végbe.

5. *A tridenti zsinat* lényegében a skolasztikus tanítást szentesítette, de úgy, hogy benne legyen a válasz Luther tanítására is. Luther felfogása az volt, hogy az egyéni gyónás nem isteni rendelkezés alapján került bele az egyház gyakorlatába, és hogy a pap csak kinyilvánítja az isteni megbocsátást, nem igazi hatalommal oldoz fel. A zsinat a bűnbánatról szóló határozat 2-ik fejezetében (DS 1667—1693) és a tizenöt kánonban (DS 1701—1715) adta elő tanítását. Valódi szentségről beszél, amelyben a megkeresztelt ember elnyeri bűnei bocsánatát. Kijelenti azt is, hogy a bánat vagy a töredelem nem képmutatás, hanem lehet őszinte és erős elhatározás kifejezése még akkor is, ha közben megmarad esékenységünk tudata. A bűnvallomás is abban az értelemben kötelező, hogy azaz isteni rendelkezésnek teszünk eleget. Ha ugyanis Jézus az apostolokat bírókká tette a bűn feloldozásában vagy megtartásában, akkor ismerniük kell a bűnbánó lelkiületét. A halálos bűnök mind beletartoznak a bűnvallomásba, sajátágaikkal együtt, pl. a házasságtörés több mint a parázsnaság. A feloldozás valódi bírói aktus, amely a szentség lényegéhez tartozik. Tehát nem szabad csupán az irgalomról szóló ígêrhetésnek tekinteni. A hatalom a papnál a felszentelés és az egyházi küldetés címén van meg, azért a feloldozás akkor is érvényes, ha ő maga bűnben volna. Az elégtétel kirovása arra szolgál, hogy vezekeljünk az ideigtartó büntetések megszűnéséért. Az emberi elégtétel csatlakozik Krisztus elégtételéhez, de nem homályosítja el azt. A Kol 1,23-ban ezt olvassuk: „Szívesen szenvedek, hogy kiegészítsem testemben, ami híja van Krisztus szenvedésének, az egyház javára.” Az egyház hatalma még arra is kiterjed, hogy megtagadhatja a szentségi feloldozást attól, aki

méltatlan rá, pl. nem akar szakítani a bűnnel, nem akarja a kárt jóvátenni.

6. *A bűnbánati teológia és praxis mind a mai napig a tridenti zsinat alapján áll.* Csak az utóbbi évtizedekben kezdtek újra foglalkozni az ősegyház gyakorlatával. A visszatekintés igazolta, hogy nem volt olyan idő, amikor az egész egyházban valamilyen bűn ki lett volna véve a bűnbánati eljárásból (1. *Mysterium sal.* V,431). Egyes szerzők, mint M. de la Taille és B. Xiberta igyekeztek újra belevinni a teológiai tudatba az egyházzal való kibékülés gondolatát, mint az Istennel való megbékélés hordozóját. A II. vatikáni zsinat is így fejezi ki magát: „Akik a bűnbánat szentségéhez járulnak, azok Isten irgalmából elnyerik a bocsánatot az ellene elkövetett sértésekért. Egyszersmind kibékülnek az egyházzal, amelyet megsebeztek bűnükkel, s amely szeretete, példája és imája által közreműködött megtérésükben” (Egyház 11).

A BŰNBÁNAT SZENTSÉGÉNEK KELLÉKEI

Nem tagadható, hogy az egyéni gyónás gyakorlatának is voltak fogymozásai. Ezért egyesek lelkipásztori szempontból próbálták közös bűnbánati szertartással helyettesíteni. Főleg azért, mert a gyóntatóban sem volt meg mindig a kellő lélektani érzék és a tapasztaltság, hogy a lelki előmenetel eszközévé is tegye a szentséget. A zsinat ezen is igyekezett segíteni azzal, hogy a szentség szertartásába is jobban belevitte az igehirdetés eszközeit. A közös bűnbánatú ájtatosság alkalmas arra, hogy táplálja a töredelmes lelkületet és rámutasson az egyház keretében végbemenő kiengesztelődésre. De az egyházi nyilatkozatok szerint nem pótolja az egyéni gyónást. Általános feloldozás csak akkor adható, ha a közösség hosszab időn át nem juthat egyéni gyónáshoz vagy sürgős veszély fenyegeti őket (Hittani kongregáció, AAS,1972 510 kk). A mai vitába beletartozik még az úgynevezett ájtatossági gyónás kérdése is, amelyben csak bocsánatos bűnöket gyónunk meg. Az egyházi hagyomány ennek értékét is igazolja, mert a szentség itt is kifejti igazi hatását (K. Rahner: *Schriften...* III, 211). Hasonló kérdés az is, hogy gyermekeket pl. 10 éven alul lehet-e gyónás nélkül áldozáshoz engedni. Egyesek itt a megfontoltság és a felelősség hiányából indulnak ki, ami miatt a gyermekeknek nagyobb bűnük nem lehet. Az első áldozásnál azonban az egyház életének jelentős mozzanatáról van szó. Ott kezdi meg a serdülő gyermek a lelki táplálék vételét, amelynek kerete mégis az, hogy „vizsgálja meg magát az ember” (1Kor 11,28).

1. *A bűnbánat szentségéről ezt a meghatározást adhatjuk:* „Megjelenési formája, kifejezése és jele Isten megbocsátó tettének, amelyet az egyház szaván keresztül az egyház vétkező és bűnbánatot tartó tagjával közöl (*Mysterium sal.* V.440). A szentség tehát jel, amely a belső kegyelmet jelképezi és közli. Egyúttal a hitnek is jele annál, aki fölveszi és aki kiszolgáltatja. Azután annak a megbocsátó szeretetnek is jele, amelyet

az Atya Krisztusban minden hívő felé kimutatott. Hagyományos teológiai nyelven emlékeztető jelnek (signum rememorativum) is mondható, mert Krisztus szenvedésére mutat, továbbá bizonyító jelnek (s. demonstrativum), mert a lelki gyógyulást bizonyítja, és végül a jövőendő dicsőség jelének (s. prognosticum), mert Isten atyai irgalmát állítja szembe az ember gyarlóságával. Az ember oldaláról a szentség még a megtérés jele is, s az ő bánata része az egyház állandó engesztelésének. A pap a feloldozással ezt a megkezdett jelet fejezi be. Így a bűnbánat szentsége állandó emlékezés Jézus szenvedésére és halálára, amellyel eleget tett a világ bűneiért. Az egyház nem úgy határolja el magát a bűntől, mintha számára idegen volna, hanem úgy vesz részt a szentségben, mint egyik tagjának a kiengesztelődésében.

2. *A szentség egyúttal Jézus üdvyszerző tetteinek jele is.* Minden szentségben az egyszer megtörtént kiengesztelődés válik jelenvalóvá. Jézus szenvedése és halála azért elevenedik meg a szentségben, mert az az Atya ítélete volt a világ bűne fölött. Az apostol szava szerint az Atya Jézust „bűnné tette” a világ bűnéért (2Kor 5,21). Viszont az ítéletet a szeretett Fiú fogadta, azért az egyúttal felmentés is volt. Ilyen értelemben a bűnbánat szentsége Isten megkegyelmező ítéletének is a jele. A hitben és a bűnbánatban azonosítjuk magunkat a szenvedő Krisztussal, s így a felmentés ránk is vonatkozik.

3. *A felvevő oldaláról a szentség legfontosabb része a bánat.* Ezt semmi mással nem lehet pótolni, mert ebben jut kifejezésre a kiengesztelődés vágya. Bánaton a tridenti zsinat a lélek fájdalmát és a bűntől való elfordulását érti, amelyben benne van az elhatározás a bűn további kerülésére (DS 1676, 1705). A bánat tehát először visszafelé tekint az elkövetett bűnre, utána pedig a jövőbe. Kell, hogy a bánat motívuma Isten szeretete legyen, amely az engedelmségben fejeződik ki. A tökéletes bánat már önmagában megigazulttá tesz, de a gyónás nem fölösleges, hiszen az igazi bánatban benne van az egyházzal való kiengesztelődés szándéka, s ez akkor válik teljessé, ha az egész utat végigjárjuk: a gyónást és az elégtételt is.

4. *A gyónásnak, a bűn megvallásának van antropológiai és ekleziológiai értelme.* Az ember akkor határolja el magát igazán helytelen tetteitől, ha bevallja azokat. A bűnvallomás címzettje az egyház, mint ahogy a bűn is az egyházat sértette azzal, hogy egyik tagja leállította a kegyelem kiáradását a misztikus testben. A pap az egyházat képviseli, mint a misztikus testnek és magának a főnek a reprezentánsa.

5. *Az elégtételt mint a bűnbánati gyakorlat részét már Tertullianus említi és Ciprián is alkalmazza a vezeklőknél.* A cél az, hogy magunkra vállaljunk valamit a bűnért járó büntetésből. De benne van a világ csábításának leküzdése, mert a „világ” jelentkezhethet úgy, mint a szem kívánsága, a test kívánsága és az élet kevélysége” (1Jn 2,16). Az áldozat

vállalása kifejezi Isten uralmának elismerését és azt a törekvést, hogy nem testi, hanem lelki emberek kívánunk lenni.

6. *A feloldozás szavai az egyház hatalmát* jutattják eszünkbe, s erre a firenzei (DS 1223) és a tridenti zsinat (DS 1623) hivatkozott is. A nyugati egyházban a feloldozásnak kijelentő formája van, keleten a kérő forma terjedt el. De a liturgikus megújulás nyugaton is bevezető imát tett eléje. Ebben azt érzékelteti, hogy a pap mint az egyház megbízottja végzi a feloldozást. Az első évezredből nyoma maradt annak, hogy halálveszély esetén diákonus adott feloldozást (elvirai zsinat 306-ban, 32. kánon). A gyakorlatba azonban nem terjedt el és meg is szűnt. A II. vatikáni zsinattal megindult pasztorális megújulás arra törekszik, hogy az egyház bűnbánati fegyelme kifejezze Isten irgalmát, tehát része legyen az üdvösség örömhírének, s amellet a világi érdekekben szétszóródott embert figyelmeztesse kötelességére. A bűnbocsánat Krisztus keresztáldozatából fakad, azért a bűn elleni küzdelmet komolyan kell venni. Itt a közös bűnbánati szertartásnak is megvan a haszna, de az egyéni bűnvallomás és feloldozás jobban szembesít Krisztus szenvedésével. Bánat csak ott van, ahol a bűnt valóban bűnnek tekintik.

A BETEGEK KEGYELMI SEGÍTSÉGE

Isten a földi embert fogadja gyermekévé és részesíti a megváltás kegyelmeiben. De a kegyelmi elhivatás nem szünteti meg az élet természetes adottságait. Megmarad a kísértés és a bűn lehetősége, biológiai oldalról pedig a betegség jelenthet állandó fenyegetést. A betegség mint helyzet és állapot valamelyik szervünk sérülése vagy működési zavara következtében áll elő, s az ember egész közérzetét megrendíti, s a normális tevékenységet is akadályozza. Van bennünk valamilyen reflex védekezés a testi ártalommal szemben, s az emberiség különböző formában is mindig küzdött a betegség ellen. Viszont az minden higiénia és orvostudomány ellenére újabb és újabb formában jelentkezik. A betegséget az ember testi-lelki egységéből kiindulva kell megítélni. A testi zavar a szellemi életet is befolyásolja, s a szellemi zavar is hatással lehet a testi funkcióra. Az ember a betegségben megéli tehetetlenségét, korlátozottságát, végességét. A test nem engedelmeskedik az akaratnak, a betegség úgy jelenkezik, mint bénító hatalom. Az egészséges ember szabadon részt vehet a közösség életében, munkájában, szórakozásában, a beteg tétlenségre, elszigeteltségre van ítélve. Azt is látja, hogy baját kiszámíthatatlan véletlenek idézték elő, s a természetes önszeretet mindig felveti a kérdést, hogy miért éppen ő, miért most és így. Az ilyen problémákat a hívő ember is átéli (A. Jores: *Der Mensch und seine Krankheit*, 1970, Stuttgart). A betegség tehát az ember tudatában krízis-helyzetet teremt. Le kell mondani megszokott dolgokról, nem tudunk eleget tenni a kötelesség és a szeretet követelményeinek, sőt átéljük, hogy terhére vagyunk másoknak, ki vagyunk szolgáltatva. Közben eszünkbe jut a gondviselés kiszámíthatatlansága, titokzatossága, s jelentkezik a

gondolat, hogy Istennek irántunk való szeretete miatt ilyen kemény. Mindent egybevetve: a beteg rászorul Isten kegyelmére. Azért Jézus nem lett volna megváltó, ha nem teremtetett volna kapcsolatot a betegekkel, és nem jelezte volna, hogy a megváltás kegyelmei rájuk is vonatkoznak.

1. *Jézus gyógyításai feltűnő helyet foglalnak el az evangéliumban.* Ezek mint jelek és csodák kétségtelenül igazolják az ő küldetését, de kicsendül belőlük személyes együttérzése és szeretete is. Ő maga állítja, hogy a mennyei Atya irgalmát közvetíti bennük. Legtöbb csodája gyógyítás, vagyis az irgalmasság tette, s már ez is arra utal, hogy az általa meghirdetett kegyelmi rend, az Isten országa az embernek valamiylen végleges gyógyulást ígér. Jézus nem úgy mutatkozik meg, mint híres orvos, nem is azzal a szándékkal közeledett, hogy a földön meggyógyít minden betegséget, hanem azt igazolta, hogy benne az élet ura jelent meg, aki üdvösséget hoz a halálra szánt embernek. Ezért a testi gyógyítást akárhányszor összekapcsolja a bűnök bocsánatával és azzal a figyelmeztetéssel, hogy ember kerülje a bűnt, mert az nagyobb rossz forrása. lehet. A szinoptikusok a gyógyítást sokszor úgy írják le, mint a betegség démonjának kiűzését. Akárhogyan is magyarázzuk a megszállottságot, biztos, hogy abban benne van a korabeli nyelvhasználat és a betegség korabeli megítélése. Az evangélisták szándéka azonban természetfölötti. Ők egyszerűen rámutatnak arra, hogy Jézusban olyan megváltó jelent meg, aki az élet legtitkosabb veszélyeztetésétől is meg tud szabadítani.

2. *Jézus kifejezi azt is, hogy az érdemszerzés alapja a küzdelmes élet.* A hűséget az élet terhei között kell igazolni, s aki őt követni akarja, annak fel kell venni keresztjét (Mt 10,38; Lk 14,27). Azt is akarta, hogy követői a betegek iránt gyakorolják az ő irgalmas szeretetét. Főleg azzal buzdított erre, hogy az ítéleten ezek az irgalmas tettek döntik el az ember örök sorást, s olyan értékesek, mintha neki magának tennénk. (Mt 25,31). Az apostoli egyház meg is értette gondolatát. Az Apostolok Cselekedeteinek a könyve külön kiemeli Péternek és Pálnak a karizmáját, akik szintén a betegek gyógyításával igazolják küldetésüket (ApCsel 5,15; 19,11). Az 1Kor 12,9 a gyógyítást kifejezetten karizmának mondja. Sőt Jézus már az apostolok ideiglenes küldetésében is kiemelte, hogy legyen gondjuk a betegekre (Mt 10,8). Márk (6,12) úgy számol be erről a küldetésről, hogy a betegeknel szerepelt az olajjal való megkenés is. Az olajat akkor általában használták orvosság gyanánt, de itt a megkenés a karizmatikus gyógyítás eszköze. Ilyen előzmények után valóban különös lett volna, ha a betegek az egyház kegyelmeinek szétosztásában nem kaptak volna helyet.

Az apostoli egyház praxisáról Jakab levele (5,13—16) tudósít: „Szenved valaki közöttetek? Imádkozzék! Jókedve van? Énekeljen zsoltárt! Beteg valamelyiketek? Hivassa el az egyház presbitereit, és azok imádkozzanak fölötte, s kenjék meg olajjal az Úr nevében. A hitből fakadó ima megszabadítja a beteget és az Úr talpra állítja. Ha pedig bűnöket követett el, bocsánatot nyer. Valljátok meg át egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért!” A szöveg olvasásánál első meglátásunk az, hogy a keresztény élet benne van az ima összefüggésében, és minden helyzetben lehet keresni az Úrral való kapcsolatot. A betegséget azonban úgy említi, mint a keresztény ember nehéz helyzetét, ahol már az egyéni imán túl az egyházi közösség is szerepet kaphat. Itt az utasítás ugyanis már nem az egyéni imára szól, hanem az egyház intézményes imájára, amelyben helyet kap az olajjal való megkenés, mint jelképes cselekmény. A hangsúly azért az imán van, tehát jelzi, hogy a cselekmény Isten erejére támaszkodik és a hatás is tőle van. Ezzel már elhatárolja magát minden varázs-cselekménytől. Itt a hívő egyház fordul Isten felé, az élet szerzője felé, benne reménykedik.

1. A betegség jelzésére az „asztheneo” és a „kamno” görög szó fordul elő. Mindkettő olyan legyengült állapotot jelent, amely miatt a beteg ágyhoz van kötve, nem keresheti fel az egyház előljáróit, azért hivatja őket. A presbyterosz szó nem egyszerűen idős embert jelöl, hanem előljárót, hiszen az első század második felében ez már szakkifejezés volt. Jakab körül már a jeruzsálemi zsinat idején ott vannak a presbiterek és belefolyznak az ügyek intézésébe. Az ima és a megkenés tehát az egyházi közösség megnyilatkozása. A szöveg az ima tartalmáról nem mond semmit, de az összefüggésből kiolvasható, hogy a beteget ajánlják Isten irgalmába, az ő segítségét kérik számára. A titokzatos test egyik tagjáról van szó, tehát az egész közösség magáévá teszi az ügyét. A „hitből fakadó ima” azt akarja mondani, hogy az ima alapja a hit. Isten Krisztusban atyának mutatta magát, aki gondot visel gyermekeire. Krisztus a hitből fakadó kérdésnek nagy erőt tulajdonított (Mt 17,20). Az olajjal való megkenés itt vallásos jelkép. Ezt a megkenésnek és az imának a szoros kapcsolata mutatja, s főleg az, hogy egyházi előljárók végzik. Továbbá a megkenést „az Úr nevében” kell végezni. Az Úr a megdicsőült Krisztus, aki győzött a bűn és a halál felett, tehát a benne való bizakodással és az ő rendelkezése alapján kell csinálni. Ebben pedig már benne van a krisztusi alapításra vonatkozó utalás, ami a szentség lényeges eleme.

2. A szöveg a cselekmény hatását így jelöli meg: megszabadítja és talpra állítja. Két görög szóval találkozunk: *szozein*=megmenteni és *egeirein*=felegyenesíteni, talpra állítani. A szentírás nyelvének leszűkített használata volna az, ha a hatást csak a test gyógyulására vagy csak a lélek üdvösségére vagy az örök életre való átmentésre alkalmaznánk. A szavak itt általános értelemben állanak és az egész emberre vonatko-

nak, hogy a megváltásban részesül. Más részről az is biztos, hogy Jakab itt nem csodálatos gyógyulásra gondol, hanem Isten irgalmas segítségére, amiben benne van a bűnök megbocsátása is. Ezért elfogadhatjuk ezt az értelmet: Az Úr igazi emberi segítséget ad a betegnek, amire jelenlegi helyzetében szüksége van üdvössége és emberi magatartása szempontjából. Külön hatásként említi a bűnök bocsánatát. A görög *hamartia* a valódi bűnt jelenti, de az imádság és a kenet azt is eltörli, feltételezve természetesen a bánatot. A tudatos bánatra utal az összefoglaló figyelmeztetés is: Valljátok meg tehát egymásnak bűneiteket és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok. A „tehát” szó (görög: *oun*) mutatja, hogy ez a figyelmeztetés is a presbiterek által végzett szertartáshoz tartozik, amit a gyógyulás említése is megerősít. Az összefüggés csak akkor érthető, ha a beteg vallja meg bűneit és tart bűnbánatot.

3. *Kétségtelen tehát, hogy a szöveg kegyelemközlő szertartásról* beszél, amely hozzátartozott az egyház életéhez, s amit a szerző magától értetődő természetességgel említ. A betegek azt úgy foghatták fel, mint vigasztalást és megerősítést. Az első századokból azonban kevés utalás marad fenn a betegek kenetére vonatkozóan. A Jakab-levélnek erre a helyére való célzás 416-ból való, I. Ince pápa egyik levelében. Római Hippolitosz viszont már 220 körül említi a beteg olájának megszentelését, amit a püspök végzett, ami azt bizonyítja, hogy a gyakorlatban végezték is a betegek megkenését. Caesarius arleszi püspök (+542) egyik beszédében buzdítja a betegeket, hogy éljenek a kegyelemnek ezzel az eszközével. Beda Venerabilis pedig már szentségi mivoltát tanítja (+735). Végül a skolasztika a 11-zsázadtól kezdve a hét szentség közé sorolja és beszél a szentség anyagáról, formájáról, krisztusi rendelkezéséről és kegyelmi hatásáról. A Karolingok korából fennmaradt szertatáskönyvek a szentséget elsősorban a súlyos betegeknek és a haldoklóknak ajánlják, s ezért kapta az „utolsó kenet” nevet. A protestánsok kétségbe vonták a szentségi jelleget, de azért az imát és a megkenést mint a hit kifejezését sok helyen alkalmazzák. A tridenti zsinat *dogmaként kimondta*, hogy a szent kenet valódi szentség, amelyet Krisztus rendelt és amely kegyelmet közvetít (DS 1716).

4. *A lelkipásztori gyakorlat egészen korunkig alkalmazkodott a tridenti zsinat előírásaihoz.* Századunkban azonban a liturgikus mozgalom és utána a II. vatikáni zsinat érezte, hogy a szentséget ki kell emelni abból az ijesztő háttérből, amely évszázadok alatt körülvette. A kiszolgáltató papot úgy tekintették, mint a halál hírnökét, aki végzetes útra készít elő a beteget. Ezért a környezet fél beszélni a szentségről, a beteg is félt kérni, mert úgy gondolta, hogy azzal lemond a gyógyulás reményéről. A II. vatikáni zsinat a liturgikus konstitúcióban foglalkozott a szentséggel (nr 73—75). Következésképpen a „betegek kenetéről” beszél, s ezt a nevet akarta belevinni a köztudatba. A részletes lelkipásztori utasításokat VI. Pál pápa adta meg az Ordo Unctionis Infirmorum című rendelkezésével, 1972. dec. 7-én.

5. A *kiszolgáltatás körülményei* is jelzik, hogy a betegek szentségéről van szó, nem a haldoklókérről. A szentség Krisztusnak a beteg hívő iránt való szeretetét jeleníti meg, ezért fölveheti mindenki, akinek egészségi állapotát a betegség jelentősen megtámadta. Nem is szükséges, hogy ágyban fekvő legyen. Fel lehet adni gyermeknek is, ha már annyira érett, hogy vallásos hitéből kiindulva átélheti a lelki megerősítést. A sorrend a következő: a bűnbánat szentsége, a szentkenet, az eukarisztia vétele. Kiszolgáltató a pap és nem diakonus vagy világi hívő. A szentség anyaga az olaj, lehetőleg oliva-olaj, de szükség esetén más növényi olaj is lehet. Megkenni csak a homlokot és a kezet kell, sőt adott esetben csak a homlokot vagy valamelyik testrészt. A szentség ismétlésének lehetőségében is jobban kifejezésre jut, hogy Krisztus a szentséggel a betegek-re gondolt. Ugyanabban a betegségben újra fel lehet venni, ha egyszer a beteg már megerősödött, de újra visszaesett.

6. A *krisztusi rendelést itt is az egyház alapításával és létével hozzuk kapcsolatba*. A szentírásból közvetlenül nem mutatható ki, hogy Krisztus külön intézkedéssel rendelte ezt a szentséget. De alapított egyházat minf alapszentséget és arra bízta a megváltás kegyelmeit az ember megszentelésére. A szentségek az élet különféle helyzeteiben szentelik az embert, s különös lett volna, ha Krisztus éppen a betegek-re nem gondolt, akiknek valóban szükségük van a megerősítésre, s akik iránt ő maga annyi részvétet mutatott. A Krisztustól való rendelés biztosítva van akkor is, ha az apostolok a Szentlélektől vezettetve ismerték fel az egyház kegyelemközlő szerepét és Krisztus akaratát, amelyet a betegek iránti szeretetében előre jelképezett, A Szentlélek az övéből merítette mindazt, amit az apostolokkal közölt (Jn 16,14).

7. *Hogy a szentség valóban kegyelmet közvetít*, arra utaltunk a Jakab-levél szavainak kifejtésénél. Az 1972-ben kiadott Ordo Unctionis a tridentini zsinat tanítására utalva ezeket mondja: „A szentség által a beteg a Szentlélek kegyelmét kapja, amely az egész embert segíti és erősíti: megerősíti az Istenben vetett bizalomban, erőt ad a kísértések ellen, s így az ember alkalmassá válik arra, hogy a betegséget erős lélekkel viselje, sőt hogy küzdjön ellene és az egészségét visszanyerje, ha üdvösségére szolgál.” A szentség belső kegyelmi tartalmán kívül gondolni kell még arra is, amit a jelkép kifejez. A pap a közösséget képviseli, a közösség nevében van jelen és imádkozik. Az egyházi közösségnek pedig sugározni kell a beteg felé Krisztus szeretetét. A szentség igazában csak realizálása annak, hogy a hívő bajában és elszigeteltségében is számíthat Krisztusnak és egyházának szeretetére, segítségére. A szentség csak akkor veszti el ijesztő mivoltát, ha benne marad az egyház eleven szeretetközösségében.

1. *Ha röviden össze akarjuk foglalni az egyház üdvtörténeti hivatását, amely megadja munkájának és intézményeinek végső értelmét, azt csak abban a küldetésben találhatjuk meg, amit Krisztustól kapott. Az apostoloknak és rajtuk keresztül az egyháznak a küldetéséről mind a négy evangélista beszél, s mindegyik más pasztorális színezetet ad neki (Mt 28,18—20; Mk 16,15—18; Lk 24,47—48; Jn 20,21—23). A legegyszerűbb és a legátfogóbb azonban az ApCsel 1,8-ban olvasható szöveg: „Amikor leszáll rátok a Szentlélek, erő tölt el benneteket és tanúim lesztek... a föld végső határáig”. A küldetésnél ott van a természetfölötti cél. Az egyház az üdvösség eszköze lesz, Isten országát fogja valósítani, s ez lesz igazi hivatása, nem pedig az, hogy a földi intézmények szerepét átvegye vagy azokat kiszorítsa helyükből. A természetfölötti rend célja a természet megszentelése, Isten felé való irányítása. Krisztus tanúskodást említ, nem valamilyen vitatkozást vagy útkeresést. Az egyháznak azt kell képviselnie, amit Krisztus hozott, mégpedig úgy, mint meghatalmazott tanúnak. A meghatalmazás nemcsak jogi, hanem karizmatikus is. Ahogy őt küldte az Atya, úgy küldi ő is egyházát. A küldetésben benne van a kegyelmi erő, mint a hatékonyság biztosítója. A tanúskodás az egyház egész életét érinti. Nemcsak szavával, hanem be rendezkedésével és tagjainak életével is igazolni kell, hogy Krisztus az üdvösség szerzője.*

2. *A tanúskodás módját és hatékonyságát a Szentlélek, a „felőlről jövő erő” határozza meg. Az ő segítségével kell „meggyőzni a világot a bűnről, az igazságról és az ítéletről” (Jn 16,8). Az egyház a hitén és engedelmességén keresztül tükrözi azt, hogy az embernek vannak kötelességei Istennel szemben, s ha ő szólt, azt el kell fogadni, mert a visszautasítás bűn. Azután az egyház képviseli azt az igazságot, hogy van megváltás. Krisztus feltámadt és felment az Atyához, hogy közbenjárjon értünk. Végül a Lélek segítségével tanúskodik arról is, „hogy a világ fejedelme már ítélet alá esett.” Más szóval kifejezve: az egyház meg van győződve, hogy Krisztus hatalmasabb minden olyan erőnél, amely az ember üdvét veszélyeztetné. Ő elvben elővételezte a végső ítéletet és nekünk is erőt ad a kitartásra.*

3. *A tanúskodást többféleképpen lehet meghatározni. Pál apostol így látja: „Nekem, az összes szent közül a legkisebbnek jutott osztályrészül a kegyelem, hogy Krisztus felfoghatatlan gazdagságát hirdessém a pogányoknak” (Ef 3,8). Az embernek az örök cél felé való irányítása tehát nem úgy megy végbe, hogy a törvényre, a kötelességre hivatkozunk. Krisztus életében, tanításában, kereszthalálában és feltámadásában meg tapasztalhatunk valamit abból, amit isteni életnek és üdvösségnek nevezünk. A hit, remény és a szeretet csak akkor ébred fel bennünk, ha ezeket a pozitív értékeket feltárják előttünk. János evangéliuma is kitér arra, hogy az ószövetségi idő a törvény korszaka volt, Jézussal azonban elérkezett a kegyelem és az igazság (Jn 1,17). Az ő felfoghatatlan gaz-*

dagságát éppen ez a két szó jelzi: a kegyelem és az igazság. Nemcsak arról van szó, hogy Jézus tanítása szép, tartalmas és vonzó, mert ami ilyen, azt még felül lehet múlni. Ő maga az út, az igazság és az élet. Benne megtestesült Isten szava és ígérete, sőt irgalma is. Ezért mondták már az apostolok, hogy „nincs másban üdvösség, csak őbenne (ApCsel 4,12). Jézus magát az embert is alkalmassá tette az igazság befogadására, hiszen ő az, aki megvilágosít minden embert (Jn 1,9), aki mindent magához vonz (Jn 12,32), és aki a hit révén az ember szívében lakik (Ef 3,17). Így teszi lehetővé, hogy megéljünk, valamit az örök élet emelkedettségéből és békéjéből.

4. *A tanúskodás lehet Krisztus magatartásának realizálása is a világban.* Fölfelé nézésben ez a magatartás Istennek mint atyának az elfogadása, illetőleg annak a kitárulásnak, amellyel szerette a világot és megváltást szerzett (Jn 3,16). Horizontálisan pedig elfogadása az embereknek, akiket az Atya fogadott gyermekeinek tekint. Az Isten iránt való szeretet az emberek iránti jóindulatban fejeződik ki. Jézus a maga küldetését Keresztelő János felé is a szeretet megvalósításával igazolta: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegényeknek meg hirdetik az örömhírt” (Lk 7,22). A szöveg olyan szeretetről beszél, amelyre az embernek szüksége van, sőt ami létének, életének igénye. A vak szeretne látni, a tudatlan tanulni, a tanácstalan megerősítésre, a beteg enyhülésre vár, a kisemmizett pedig igazságosságra. Ez a tanúskodás a legnehezebb, de egyben a leghatékonyabb. A szeretet „királyi útja” minden karizma közül a legnagyobb. Az emberi képesség és minden földi érték állhat a jónak és a rossznak a szolgálatában. Az evangéliumi küldetés annak munkálására is szól, hogy a tudomány, a technika, a művészet, a társadalmi szervezettség, a hatalom az ember földi és örök boldogságát szolgálja.

5. *Az egyház tanúságtétele igazában a tárgya a II. vatikáni zsinat „Az egyház a mai világban” című lelkipásztori konstitúciójának is, ami bő alkalmat nyújtott a teológusoknak, hogy az egyes részleteket még bővebben kidolgozzák és a gyakorlati megvalósítás módozatait is keressék.* Augustin Bea bíboros azzal a kérdéssel birkózik, hogy az egyház a mai emberiség összetett és kritikai szellemmel s pragmatikus beállítottsággal telített világában milyen nyelvet, milyen magatartást tanúsítson, ha az isteni üzenetet közvetíteni akarja (Die Kirche und die Menschheit). J. Ratzinger inkább arra tér ki, hogy az egyház belső struktúrái és a hatalom gyakorlásának módja hogyan tükrözzék az evangéliumot (Das neue Volk Gottes, 1969). H. Mühlen pedig azt fejtegeti, hogy a keresztény tudatba jobban bele kell vinni az egyház karizmatikus mivoltát, a Szentlélekkel való telítettséget. (Una mystica persona, 1969). Mindenesetre a Szentlélek karizmájának kell tartanunk azt is, hogy az egyház a teológiának és elsősorban a dogmatikának valódi témája és tárgya lett. Ha a problémákat felismerjük, akkor keressük a megoldás útjait és bizonyára találunk is ilyeneket.

VI. RÉSZ

AZ ÜDVTÖRTÉNET BETELJESEDÉSE

A „VÉGSŐ DOLGOK”

1. A dogmatikának minden eddigi része azt a hitet elemezte és rendszerezte, amely az üdvösség történetéből kisugárzik, s amelynek tartalma az, hogy *a teremtő Isten szóban és tettben kitárult az ember felé, s jövőt, üdvösséget ígért neki*. Sőt igazolta, hogy annak eléréséhez az eszközöket is megadja. Most tehát az a kérdésünk, hogy *mi az a végső cél*, amelyet Isten az ember és a teremtett világ elé tűzött. Csak ez a végső cél adhat értelmet a teremtésnek és az üdvtörténeti megnyilatkozásoknak. Az ember azonban a végső cél kérdését elsősorban magára alkalmazza, hiszen egyrészt megéli létét és boldogságvágyát, másrészt számolnia kell a földi élet végességével. Az életnek igazi értelme csak akkor van, ha az emberi személynek van abszolút jövője, ahol mint felelősséget hordozó személy az igazság és a boldogság birtoklásában hazatalál. A „végső dolgokat” tehát nem úgy emlegetjük, mint amelyek a földi dolgokkal egy vonalban állanak, vagy azokat kiegészítik, hanem úgy, mint a teljesség megvalósulását. A teljesség csak azt jelentheti, hogy Isten mindent megadott teremtményének, amit az képes befogadni (Chr. Schütz: in: *Mysterium sal.* V.554). A dogmatikának ezt a részét *eszkatológiának* (eszkhatosz=végső) vagy „*De novissimis*” traktátusnak nevezik.

2. A *szentírás tanúskodik* arról, hogy az üdvösség története a végső kifejelet felé mutat. Az ószövetségi nép hitének alaptörvénye az Istentől adott ígélet és a teljesedés: Isten hazát ígér, szabadulást ad, védelmet nyújt. A fogság után a próféták már a nagy ítéletről, Jahve napjáról beszélnek, amely igazságszolgáltatást hoz. Iz 40—55 fejezeteiben már a nagy újjáalakításról van szó, s a bölcsességi irodalom és az apokaliptikus elbeszélések pedig már Isten országának, uralmának megvalósulását és a hívő számára a halál legyőzését jelentik be. Az Újszövetségben a szinoptikusok arról beszélnek, hogy az Isten országa Jézussal elérkezett, s az ember üdvössége megvalósult az ő kereszthalálában és feltámadásában, ezért meg kell térni és Krisztust követni, mert csak így válunk az általa hozott üdvösség *részeséivé*. János evangéliuma még tovább megy és azt állítja, hogy az üdvösség és az ítélet már jelen van számunkra Krisztusban. Aki őt hittel befogadja, annak örök élete van,

de aki nem hisz, az már magára vonta az ítéletet. Az örök élet nagy biztosítéka az „élet kenyere”, amelyben Jézus áldozati testét kapjuk, s amely feltámadásunknak is biztosítéka. Pál apostol a mi feltámadásunk igazolását Krisztus feltámadásában látja, s az örök életet úgy állítja elénk, mint örökséget, amely kijár Isten fogadott gyermekeinek.

3. Az egyházi hagyományban a konkrét történeti helyzetnek megfelelően egyes részletkérdések is megvitatásra kerültek. Az első időkben a paruzia, Krisztus második eljövetele, azután a szellemi lélek léte, majd a közbeeső állapot a halál és a feltámadás között, a tisztítóhely kérdése és a holtakért való imádság. Origenész után egyeseknek problémája volt az időnkénti általános megújulás (apokatasztázisz) vagy az igazak „ezeréves uralma” (Jel 20,1—15). Ezek a viták természetesen az egyházi tanítóhivatalt is állásfoglalásra készítették. Ezek közül egyik legjelentősebb volt XII. Benedek definíciója Isten színelátásáról és a közbeeső állapotról (Benedictus Deus bulla, 1336, DS 1000—1002). Korunkban legfontosabb probléma volt az üdvösségről szóló tanítás hihetőségének a tisztázása. Ebbe beletartozott a szentírás szövegeinek pontos értelmezése, az antropológiai meglátások érvényesítése, az eszkatológiának és a krisztológiának az összefüggése, az idő és örökkévalóság összefüggésének tisztázása.

4. A tárgyalás módja is feladat elé állítja a teológust. Az a teljesség, amit üdvösségnek nevezünk, nem mögöttünk van, hanem előttünk, sőt a természetfölötti rendbe tartozik, tehát nincs róla tapasztalásunk. Belső tapasztalásunk még a túlvilág kapujáról, a halálról sincs. Aki az igazi halálon átmegy, az nem jön vissza a földi életbe, tehát nem adhatja át tapasztalatát. Aki pedig az úgynevezett klinikai halálból visszajön, az legföljebb az öntudat elvesztéséig jutott el. Annyit azonban joggal mondhatunk, hogy a halál a földi élet végleges lezárása. Amit pedig az örök életről és a történelem lezárásáról elmondhatunk, azt a szentírás kijelentéseiből ismerjük, vagy abból a jelből, amit a feltámadt Krisztus megmutatott saját megdicsőült létéről. A felfoghatatlan misztériumot azonban csak az emberi szó vagy a földi keretekben megmutatkozó jel érzékelteti, de semmiképpen sem kapunk róla kimerítő képet. „A teológiában ma általános az a felfogás, hogy a *Biblia eszkatologikus szövegeinek igazi tartalma nem a később bekövetkező túlvilági esemény leírása, hanem felhívás arra, hogy a mostani életet és a történelmet a célnak megfelelően hogyan alakítsuk. A jövőre vonatkozó kijelentések a jövőre beállított jelent magyarázzák*”. (J. Finkenzeller, in: *Lexikon der kath. Dogmatik*, 143). Hasonlóképpen fejezi ki magát K. Rahner is: „Az eszkatologia a megváltott emberről beszél, ahogy a mostani állapotában van; belőle olvassa ki, hogy a jövő a felfoghatatlan boldogság, amelyre szabad elhatározással törekedni kell (tehát el is veszíthető); ezt a képekben kifejezett, de nem előre lejátszott jövőt a kinyilatkoztatás azért közli, mert az ember a jelenét csak úgy tudja alakítani, ha meg van győződve, hogy a jövő felé halad, s ez a jövő maga a felfoghatatlan Isten” (*Sacramentum mundi* I,1188). Mivel azonban az ember jövőjéről

van szó, azért az antropológiai követelményeket nem szabad figyelmen kívül hagyni. Továbbá mivel az örök élet mint cél Krisztus feltámadásában valósult meg, azért az eszkatológiának a krisztológia keretei között kell haladni.

5. Időbeli szemlélet szerint igaz, hogy az *eszkatológiában arról tárgyalunk, ami a halállal és a halál után következik*. De úgy következik, mint annak érzékelhető virágba borulása, ami már rejtett módon itt van. Másképpen kifejezve: az eszkatológiában arról van szó, *ami a reményünk tárgya*, vagyis az üdvösségről, az örök életről, ahogy az az ember végső célja és hazatalálása. Az üdvösség hordozója az ember, aki már itt a földön részesült a Krisztus által hozott megváltásban, és Isten bírása fogja jelenteni teljes boldogságát. Ezért sem a hitben, sem a teológiai kifejtésben nem a tárgyi adottságok, a hely, a jutalom és az ítélet vagy a büntetés a lényeg, hanem az Istennel, a lét teljességével való találkozás. Az ember hazaérkezésénél a teremtetett világ is új fényt kap: egészen tükrözni fogja a Teremtő elgondolását, bölcsességét és szeretetét, s ebben a megdicsőült állapotban válik az ember környezetévé. Ezért nem szükséges pl. külön túlvilági „helyekről” beszélni. Már Szent Ágoston úgy fogalmazta meg a túlvilág kozmológiáját, hogy „Isten maga lesz a helyünk”. A teremtetett világ azért nem lesz fölösleges számunkra, hiszen ott megtapasztaljuk majd, hogy a világ is Istenben van. Az ő bírása lesz a mennyország és az örök élet, a hozzá való közeledés a tisztítóhely, a tőle való elfordulás a kárhozat. Öbenne a véges idő átmegy a végtelenbe. Öbenne, mint az élet forrásában a halandó ember feltámad, mert ő pontosan az, aki Jézus Krisztusban megmutatta magát és az ember felé fordult (H. U. von Balthasar: *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, 407).

A KERESZTÉNY REMÉNY

A kereszténység hitbeli meggyőződése az, hogy az élő Isten Jézus Krisztusban az emberek iránt való szeretettől vezettetve különleges és erőteljes módon megmutatkozott, s úgy nyilatkoztatta ki magát, mint az ember üdvösségét. Maga a szentírás részletekben fejezi ki ezt a tételet, ahogy az egyes helyzetek megkövetelték: „Úgy szerette Isten a világot, hogy megszületett Fiát adta érte” (Jn 3,16). „Mi láttuk és tanúságot teszünk arról, hogy Isten elküldte Fiát, hogy üdvözítse a világot” (1Jn 4,14). „Nekünk is üdvösségünkre szolgál, ha hiszünk abban, aki a holtak közül feltámasztotta Urunkat, Jézust, aki vétkeinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt” (Róm 4,24–25).

1. Az *Atya tehát Jézus Krisztus által valósította meg üdvösségünket*, s ezt az üdvösséget bemutatta Jézus feltámadásában és megdicsőülésében. Jézus azonban mint „elszülött a teremtmények közül” és mint az Atyától küldött megváltó ezt az üdvösséget mindnyájunk számára birtokolja. Azért jött, hogy életet adjon (Jn 10,10) és dicsőségében része-

sítsen (Jn 17,24), illetőleg, hogy az Atya házában lakóhelyet készítsen nekünk (Jn 14,3). Öbenne tehát az Atya végérvényes terve valósult meg, azért Péter kategorikusan kijelenti, hogy senki másban nincs üdvösség, csak az ő nevében (ApCsel 4,12). Az üdvözítés végső aktsusa az lesz, amikor újra eljön, feltámasztja a halottakat, ítéletet tart, a jókat megjutalmazza, a gonoszokat megbünteti.

2. Az apostoli egyháznak ezekben a megállapításaiban *benne van az ószövetségi hagyomány, a szemita örökség, a hellenista kifejezésmód és a teológiai szándék*. Azért a szentírás adatait nyelvileg, kultúrtörténetileg és teológiailag elemeznünk kell. Azt kell keresnünk, hogy milyen hitbéli tartalmat fejeztek ki akkor, s mit mondanak azok ma nekünk. A maguk módján így jártak el már az egyházatyák és az egyes korok teológusai is. Ma eléggé módosult a történelemtől vallott felfogásunk. Régen a történelem feladata a múlt vizsgálata volt, ma inkább arra gondolunk, hogy az ember a múltból a jövő felé menetel, s a történelem változásaiban bontakoztatja ki képességeit. Mindig valami felé halad, valamit meg akar valósítani, el akar érni. A hit területén ez azt jelenti, hogy a végső cél keresése az embernél valamilyen egzisztenciális adottság. Az ember benne él az időben, nem haladhat a folyásán kívül, de mégsem foglya az időnek. Tettei nem szükségszerűségből folynak, hanem szabad döntésből, s éppen személyes tudatával győzi le az időt. Emlékezetében visszahozza a múltat és eléje dolgozik a jövőnek. Bármit tesz, érzi, hogy az idő keretébe több is beleférne. Mégpedig olyan többlet, amely őt boldoggá tehetné és tökéletesítené. Mindig ezt a többletet, ezt az egészet várja. Jézus Krisztusban ez a teljesség jelentkezett, mint üdvösség.

3. *A remény azonban nem pusztá várás*. Megelőzi a hitbéli meggyőződés, hogy amit várunk, azt a mindenható és irgalmas Isten nekünk szánta, s kéri, hogy az ő segítségével tegyük méltóvá magunkat a befogadására. A remény tárgya így lesz a jelen mozgatója. A vallásos jövőbe nézés csak az üdvtörténeti múltból és jelenből magyarázható. Az Ószövetségben a remény biztosítéka Isten hűsége volt. Az Újszövetség már arra tanít, hogy az ígérek Jézus Krisztusban megvalósultak (2Kor 1,19). Feltámadása igazolta, hogy Isten örök életet biztosíthat számunkra, s második eljövedele majd ezt a kifejeletet hozza. A történelem tehát nem céltalan haladás, hanem Isten ígéreteinek fokozatos megvalósulása. A hívő ember tehát nemcsak a múltból tanul, hanem a jövőből is értelmezi magát. Tudja mi vár rá, s hogy milyen úton érheti el azt. Reménye tehát csak annak lehet, akiben eleven a hit.

4. *Az eszkatológikus szemléletben a hívő felismeri a világban az üdvrendet, mint Isten művét*. Az igazi remény elkerüli azt a botránkozást, amely a világban tapasztalható kettősségből folyhat. Most még ellentét van a természet és a kegyelem között, a testi és a lelki indíttatások között, az egyház és a világ között. A teremtés harmóniáját megzavarja a kísértés, a bűn, a szenvedés és a halál. De tudjuk, hogy mindez egy-

úttal Jézus keresztjében való részesedés is, amiben benne van az ígélet, hogy feltámadásának is részesei leszünk. Az eszkatológia tehát a megváltott emberről beszél, ahogy most van, ahogy a „bűn testében” él. A jövő boldogító, de felfoghatatlan misztérium, hiszen nem egyéb, mint Isten bírása és töltekezés az ő teljességével. Képekben beszélünk róla és a valóságot nem tudjuk magunk elé vetíteni. A valóság ez: „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív fel nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik”. Az elfogadás bizonyosságában benne van a kegyelem munkája, s ennek alapján mondjuk, hogy a „remény nem csal meg” (Róm 5,5).

5. A „boldog remény” ellen azonban ellenvetések is jelentkeznek. Freud azzal akart kiábrándítani, hogy a remény illúzió, magunkat vigasztaljuk vele a földi kielégítetlenségben. Igaz, lehet állítani, hogy a menny és a pokol ősi mítosz szüleménye, de jogunk van megkérdezni Ricoeurrel, hogy a mítosz nem készít-e gondolkodásra? Nem az ember örök töprengésének lecsapódását kell benne meglátni? Ha az ember olyan vigasztalást keres, amely átnyúlik a halálán túlra, nemde azért teszi, mert él benne a kiolthatatlan vágy az igazságosság és a boldogság után? Sokan megkísérelték már, hogy a tudományos haladás és a realizmus emlegetésével átsegítsék az embereket a vallás „illúzióján”. Erich Fromm a lélekelemzés segítségével próbálja megtenni (Jenseits der Illusionen, Konstanz, 1968). Ő szellemibb utat jár, mint Freud. Nem az elnyomott ösztönökre apellál, hanem az ember természetes önértékére. Elégedjünk meg azzal, hogy követjük lelkiismeretünket és ezzel betöltjük emberségünket. Nem látjuk azonban, hogy az ilyen akadémikus válasz elcsitíthatná az emberben azt a titokzatos hangot, amely mindig többet, jobbat, igazabbat is akar, s amely nem tud lemondani a boldogság igényéről még akkor sem, ha látja, hogy a földi élet ezt nem nyújtja. Az erkölcsi elégtelenség, a szeretet tehetetlensége, a szenvedés és a halál kérdése túlmennek azon a kereten, amelyet az emberi közösség saját erejéből megoldhatna. Kell lenni egy felsőbb akaratnak, amely megmagyarázza, hogy az emberiség miért küzd, reménykedik és dolgozik. Mindezt nem lehet a biológiai fennmaradás szükségletével magyarázni. A remény megmarad annak ellenére, hogy a temetők szomorú hangulata az ellenkező látszatot kelti. Itt igazat adhatunk S. Ogdennek (The reality of God, London, 1967, 206 kk), amikor megállapítja, hogy az örök életet nem annyira bizonyítani kell, mint inkább felfedezni azt a garanciát, amellyel az elmúlás gondolata (perpetual perishing) legyőzhető. Meg kell látni, hogy Isten szeretete végigvonul az üdvtörténeten és tetőződik Jézus Krisztusban. A szeretet azt jelenti, hogy életem súlypontját a másikba helyezem. Isten ezt tette az emberrel, amikor végbevitte a megtestesülés és a megváltás misztériumát. Igazolta, hogy az ember, aki egészen azonosította magát vele és velünk, az az ő szeretetének tárgya, sőt Fia, akiben kedve telik. Jézus feltámadása igazolja, hogy őt az Isten nem hagyta el, hanem atyja maradt a szenvedésben és a halálában is. Más szóval: Jézus mindvégig benne maradt az Atya megváltó szeretetében és figyelmében, s nem is eshetett ki belőle.

Lehet ez örömhír az én számomra? Lehetek-e én is Isten megváltó szeretetének és figyelmének tárgya? Emberi viszonylatban is átélem, hogy életkedvem mennyire függ attól, vajon szeretnek-e, vagy agyonhallgatnak, s hogy egyáltalán fontos vagyok-e másoknak. A szeretet hozzásegít ahhoz, hogy magamra találjak és az legyenek, ami lenni szeretnék. Amikor viszont Jézus azonosította magát velünk és a mi megváltónk lett, akkor arról biztosított, hogy az Atya az iránta való szeretetébe bennünket is belefoglal (Jn 17,26). A keresztény hit Jézus feltámadásában ennek a szeretetnek az állandósítását látja, azért mer a végső kérdések megoldásáról is beszélni, amelyek Isten nélkül különben sem volnának megoldhatók.

6. *Az egyház az örök élet reményéből él, s azt nemcsak úgy veszi, mint vigasztalást, hanem felhívást is lát benne földi kötelességeink végzésére.* „Nem tudjuk, mikor telik le a világ és az emberiség ideje. Azt sem tudjuk, hogyan megy majd végbe a világ átalakulása. Ez a bűnnel eltorzított világ biztosan elmúlik, de — a kapott tanítás szerint — Isten új lakóhelyet és új földet készít, amely az igazság otthona lesz... Az új föld várása azonban nem csitíthatja bennünk a mostani föld megművelésének gondját. Ellenkezőleg, serkentenie kell. Hiszen benne növekszik az új emberi családnak az a teste, amely már egy új korszak körvonalát sejteti. Amennyiben tehát a földi haladás hozzájárul az emberi társadalom jobb berendezéséhez, az nagyon is jelentős az Isten országa szempontjából, jöllehet a kettőt gondosan meg kell egymástól különböztetni (II. vat. zsinat: Egyház a mai világban, 39). Az egyház tehát ma is hitet tesz az örök élet mellett, sőt azt tartja, hogy az az emberi élet titkának egyetlen igazi megoldása.

HERMENEUTIKAI MEGJEGYZÉSEK

1. Isten az üdvtörténet folyamán szóban és tettben adott hírt magáról. Itt az emberi történelem eseményei új *természetfölötti dimenziót kaptak*, s aszerint kellett őket értelmezni. A szentírás ezt az értelmezést saját korának a nyelvén, az akkori kultúra kifejezőmódjával és irodalmi műfajaival végezte el. Ezért magát a szentírást is magyarázni kell, hogy az igazi értelmet olvassuk ki belőle. A hermeneutika a magyarázathoz szükséges elveket és szabályokat tartalmazza (hermeneia = magyarázat).

2. *Isten fokozatosan adja meg a kinyilatkoztatást az üdvösségről.* Az első időkben, Ábrahámától kezdve, Isten adatokat szolgáltat magáról és az ember felé való fordulásáról. Megismerteti magát mint világfeletti szellem, aki ura a természetnek és a történelemnek, akinek személyes tervei vannak és az embertől erkölcsi magatartást követel. Azután egy nép életében bemutatja, hogyan fog üdvösséget szerezni az embernek. Az üdvösség úgy jelenik meg, mint a bajtól való szabadulás és az ígért földjének békés birtoklása. Amellett a nép viselkedéséhez mérten jutalmaz és büntet. A jutalom és a büntetés még földi színezetű, de a próféták

írásaiban a keret egyre szélesedik, sőt az abszolút jövőbe mutat. Isten majd maga közeledik, s az felülmúlja a Sinai-hegynél lejátszódó teofánia színeit. Úgy érkezik, mint uralkodó, az ég felhőiben, angyalok harsónáival. Hatalma előtt megrendül az ég és a föld. Az Újszövetség pedig már azt tanúsítja, hogy az ígéretek Jézus Krisztusban teljesedtek. Feltámadása a látóhatárt az örökkévalóságig kiszélesítette és a földi képeket szellemi sikra emelte. A szabadulás a bűn és a halál szolgaságának levétését jelenti, s az ember az örök haza felé vándorol, nem valamilyen megígért földi haza felé. A jutalom nem a tejjel-mézszel folyó ország lesz, hanem Isten látása és életében való részesedés. Az apostoli egyház már látja, hogy el kell különíteni egymástól Krisztus első és második eljövételét, ami a próféták látomásában még nem történt meg. A nagy újdonság pedig az, hogy Krisztussal és főleg az ő feltámadásával a végső állapot nemcsak megmutatkozott, hanem a jelen történetnek is kegyelmi tényezője lett. A földi élet telítve van kegyelmi tartalommal. A késői prófétáknál már jelentkezett az *apokaliptikus stílus és előadásmód*, amely a kinyilatkoztatott jövő szimbolikus képeivel azokat a kegyelmi erőket érzékelteti, amelyek már a jelenben is működnek. Krisztus feltámadásával pedig helyet kapott az *eszkatologikus szemlélet* is, amely a jelen kegyelmi rendszert veszi alapul és abból rajzolja meg a jövőt (K. Rahner, *Schriften* . . . IV,401 kk).

3. A régi ember világképét is figyelembe kell venni a szentírás értelmezésekor, hiszen még az Újszövetség szellemi tanítását is a régi világkép hordozza. Az emberek elgondolásában a föld egy nagy sziget az óceánban, amely fölött van a levegőég, a szellemek hazája, azután az égbolt a csillagokkal, mint második ég, s fölötté a harmadik ég, Isten birodalma. Ebben az értelemben beszél az apostol is a „harmadik égről” (2Kor 12,2). Lefelé viszont a föld mélyén van a holtak birodalma, a sheol.

4. A *túlvilágra* vonatkozó kifejezések szintén magyarázatra szorulnak. Az Ószövetségben a sheol jelenti magát a sírt és azt a titokzatos helyet, ahol a megholtak valamilyen formában mégis „léteznek”, bár létük nem nevezhető életnek. A Makkabeusok korától azonban megvan a meggyőződés, hogy más sorsa van a sheolban a jóknak és más a rosszaknak. A jókra feltámadás vár, a gonoszokra örök halál. Az Újszövetségben az igazak üdvösségének jelölésére több kifejezést találunk, s ezek mind a zsidó hagyományból valók. *Ábrahám kebele* (Lk 16,22; görög: kolposz) a korabeli nyelvben jelentette az Ábrahámval való asztalközösséget és baráti együttlétet. Vele szemben a görög *hadesz* már a kárhozat helye, s a kettő között áthidalhatatlan úr tátong. A hegyi beszédben Jézus azt ígéri, hogy az igazak bőséges jutalmat kapnak a *mennyben* (Mt 5,12; Lk 6,23). Ez egyúttal a „világ kezdetétől nekik készített ország” (Mt 25,34), s ez világos utalás a természetfölötti jellegre. A *paradicsomkert* is előképe lett az üdvösségnek. A jobb lator azt az ígéretet kapja, hogy Krisztussal együtt ott lesz (Lk 23,43). Pál apostol az égi misztérium helyét érti rajta (2Kor 12,4). Krisztus a győztesnek az *élet fájáról* ad enni, amely az Isten paradicsomában áll. A különbség az, hogy a zsidó felfogásban

az örök paradicsom a földön alakul ki a Messiás eljövetelkor, a keresztények viszont a mennyei hazára gondoltak, amit *men'nyei Jeruzsálem-nek is neveztek* (Jel 21,2). Pál és János írásaiban a leggyakoribb kifejezés az, hogy az üdvözültek az *Ürral, Krisztussal vannak*, s az ő dicsőségében részesülnek. Ez egyúttal az *Atya háza*, ahol Krisztus helyet készít testvéreinek.

5. *A kárhozottak sorsának szemléltetésére* is csak képeket találunk. Kiboják őket a *külső sötétségre*, s ott sírás és fogcsikorgatás lesz osztályrészük (Mt 8,12). Ez a sötétség nem egyszerűen a világosság ellentéte, s nem is egyszerűen az alvilág sötétsége, hanem az Istentől való eltávolodás homálya. Ilyen értelemben az ördög a sötétség fejedelme (Lk 22,53; Kol 1,13), a gonosz szellemek a sötétség hatalmai (Ef 6,12), a bűn a sötétség tette (Róm 13,12). A sírás és a fogak csikorgatása a félelem és a tehetetlenség kifejezése. Az *örök tűz* vagy a *Gehenna tüze* (Mt 5,32; 18,8; 25,41). A Ge-Hinnom, a Hinnom-völgye Jeruzsálem mellett régen a Moloch-kultusz színhelye volt, később itt égették el a szemetet és a fertőzött dolgokat. Iz 66,22—24-ben a megdicsőült Jeruzsálemmel szemben a Hinnom-völgye a végérvényes büntetés jelképe. A gonoszok, a hűtlenek ide kerülnek, s ott „férgük nem hal meg, a tűzük nem enyészik el.” Az a tűz Mt 25,41 szerint az ördögnek és angyalainak készült; az evangélista ezzel jelzi, hogy eszkatologikus büntetésről van szó, nem földi tűzről (Haag: Bibel-lexikon, 529).

6. *A hermeneutika szabályai* abban igazítanak el, hogy a szentírás képei mögött meglássuk a kinyilatkoztatott tanítást. Erre vonatkozóan a következő megjegyzéseket tehetjük. Mivel a kinyilatkoztatás az ember üdvözítéséről beszél, azért a keresztény hitben kell lenni olyan kijelentésnek, amely az abszolút jövőre vonatkozik, vagyis ami a jelen életben még nem valósult meg. Az ilyen kijelentéseket nem szabad megfosztani eszkatologikus értelmüktől. Továbbá a mindenható Isten tud olyan dolgokat, amelyek az ember és a világ számára még hátra vannak. De az abszolút jövőnek még rejtett jellege van, azért Isten csak képekben és hasonlatokban adott róla tanítást, s ezeket a képeket természetfölötti értelemben kell magyarázni. Azután Krisztus saját személyében bemutatta, hogy az isteni erők rejtettségük ellenére aktív tényezők lehetnek a mi világunkban. Ezért elfogadhatjuk, hogy feltámadása után is folytatja tevékenységét üdvözítésünk érdekében. Ő tehát úgy van jelen, mint az ember jövője. A végről is csak ő beszélhetett, mert ő volt a beteljesedés, a feltámadás és az élet. A bibliai képek tehát nemcsak a jövő eseményeit jelzik, hanem a jelen kegyelmi valóságát is. Ezért elfogadhatjuk K. Rahner megállapítását: A biblikus eszkatológiát úgy kell olvasni, mint a jelenről szóló kijelentést, de amit Isten úgy nyilatkoztatott ki, mint valószínű jövőt (Schriften... IV,418). A kettőt a rejtettség és a megnyilvánulás különbözteti meg egymástól, azért nem számít, hogy milyen időbeli távolság van a jelen állapot és az üdvösség között. A képek sorozata tehát a teljességnek a bibliai elképzelése és leírása. Végül, ha az üdvösség a megváltott lét teljesevé, akkor az egyéni cél nem gondolha-

tó el közösségi szempontok nélkül, s mivel az ember testi lény is, abba valamiképpen bele kell tartozni az anyagi kozmosz megdicsőülésének is. De hogy pl. milyenek lesznek „az új égnek és új földnek” a fizikai és élettani törvényei, arról semmit sem mondhatunk. Az üdvösséget nemcsak úgy fogjuk fel, mint a megdicsőültek számának összegét, akiket Isten kimentett a „siralom völgyéből”, hanem úgy, mint az egész teremtés hazatalálását. Az ember megdicsőült életéhez is kell teremtetett keret, hiszen az Istenhez fűződő kapcsolatunkat is emberi kategóriákban éljük meg. Ez a keret lesz az „új ég és új föld”, amelyről, a szentírás beszél.

AZ ABSZOLÚT JÖVŐ

1. *Az ember a jövőre beállított lény*, s ezt a tapasztalat igazolja. Tervez, alkot, vár, alakítja magát és a környezetét. Szubjektív jövőnek azt nevezzük, amit eltervezünk, s amihez megvannak a lehetőségeink. Ezzel szemben van objektív jövő is, amely egyszerűen előttünk van, amelybe nem tudunk behatolni, amely meglepetésszerűen jön. Transzcendens jövőnek is nevezhetjük, mert túl van a földi kereteken. Ezt Istentől várjuk, s aszerint gondolkodunk róla, ahogy Isten az üdvtörténetben, főleg Jézus feltámadásában nyilatkozott róla. Aki hittel elfogadja, hogy életünk beletorkollik ebbe a transzcendens jövőbe, abban feloldódik a lét bizonytalansága, már amennyiben emberileg egyáltalán feloldható. Viszont aki megáll a szubjektív jövőnél, az nem tekinthet tovább az emberi erők hatósugaránál, s az ő számára az egyénnek csak múltja lehet, nem jövője.

2. *Az üdvösségről szóló tanítás azt világítja meg, hogy Isten jövőt készít az embernek*, s ez a jövő túlmutat a földi történésen. Már itt van mint ígéret és mint kegyelmi rend, s a túlvilágon kibontakozik mint örök élet. Abszolút jövőnek is nevezzük, mert tartalmilag egybeesik a lét teljességének, Istennek a bírásával, s így megvalósul benne az élet célja. Ott már nem lehet szó új ígéretről és további haladásról. Nem azért, mert az élet megtorpant, hanem azért, mert az ember egyszerre birtokolja mindazt, amire képességei egyáltalán kiterjednek. Nincs szükség további kutatásra ott, ahol jelen van az igazság, és nem kell értékeket keresni ott, ahol jelen van az abszolút jó. A létben való megmaradást sem kell biztosítani annak, aki látja, hogy Isten teremtő akarata nem más, mint a reá irányuló szeretet. Isten úgy készíti ezt a jövőt, hogy a múltban és a jelenben megalapozza. Jézus tanításában az Isten országa a jövő adománya, de ugyanakkor már jelen van (Lk 17,21). Az ő fellépésével az ítélet is megkezdődött (Jn 3,19), tehát a jövő betört a jelenbe. S mivel ez a jövő a cél, azért a mostani életünket is meghatározza. Az abszolút jövő eszünkbe juttatja, hogy az időnk minden pontja üdvtörténeti jelen, amelyet fel kell használni.

3. *Az egyház azt a jövőt hirdeti*, amely már be van ágyazva a világba. Az ember a hit, remény, szeretet által válik részesévé, s tapasztalja meg

erőit. Csak akkor bízunk a túlvilági jövőben, ha a jelent is Istennek ajándékozzuk, illetve a jelent is őrá építjük. Látjuk azt is, hogy a földi élet soha nem válhat abszolút jövővé, az csak a halálon át érhető el, amikor az időből átlépünk az örökkévalóságba. A földi kibontakozás nem biztosít arról, hogy szellemi igényeinket kielégíti, és nem ment meg a haláltól. A földi tevékenység mégis szükséges az abszolút jövőhöz. Az ember csak földi kötelességei által válik nagykorúvá, s csak erkölcsi érdemei árán érheti el, hogy az abszolút jövő az ő személyes jövője is legyen. A földi és az abszolút jövő ezért nincs ellentétben egymással. Isten nem lát versenytársat a törekvő emberben. A tudomány, a technika, a kultúra haladása mind csak a teremtettség gazdagságát hirdeti és alkalmmal szolgál a kegyelem egyre szélesebb körű felhasználására. A kinyilatkoztatás a szövetség gondolatával is megvilágítja, hogy az ember Isten munkatársa.

4. *Lehet-e szemléletessé tenni az abszolút jövőt?* A mai antropológia az ember belső egysége mellett kardoskodik, s ennek alapján állítja, hogy a halál radikális vég. Amikor a halált ilyen komolyan veszik, akkor a transzcendens jövőt is hiteltre méltóan kell emlegetni. Az Ószövetség régi könyveiből hiányzik a szemléltetés. Legfőképpen egy akad, amire Jézus is felhívta a figyelmet. Jahve úgy nevezi meg magát, mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Vagyis akivel ő egyszer párbeszédet kezdett, azt nem veszti el szeme elől (vö. Mt 22,32). A platonizmus a lélek halhatatlanságának a tételével a test halála ellenére is szemléletessé tudta tenni a túlvilágot. A kereszténység számára azonban az egész embernek a túlvilági élete volt a fontos, nem csupán a léleké. Itt tehát csak a feltámadt Krisztus lehetett a kiinduló pont. S valóban Pál apostol az 1Kor 15-ben erre épít, nem a lélek szellemi halhatatlanságára. A szentírás hangulatát szépen jellemzi Schoonenberg (Concilium 1969,47): „Az ószövetségi időber Isten túl nagy volt ahhoz, hogy a holtak Istene legyen, Jézus életében meg annyira jelen volt, hogy őt örökké élővé tette.” Az apostolok megtapasztalták, hogy Jézus élete annyira az Atyára épült, ő annyira fiának mutatta magát, hogy élete csak nála köthetett ki. A megjelenései ezt igazolták és erősítették meg. De azért, amikor mi az örök életéről beszélünk, foglaimaink emberi fogalmak maradnak. Nem állíthatjuk, hogy információnk van róla, hanem csak a tényt védelmezzük, isteni tanúságtételre hivatkozva. Csak azt szögezzük le, hogy az abszolút jövő az emberi élet teljessége, természetfölötti kiadásban, amennyiben az ember Isten életében részesedik. Pál apostol is csak földi ellentétekkel szemléltet: a romlás helyére lép a romolhatatlanság, a dicstelenség helyére a dicőség, az érzéki testet felváltja a szellemi test. Az örök élet tehát olyan jövő és olyan létmód, ahol az ember maga fölé emelkedik és így talál magára.

A túlvilági élet kimondottan vallási kérdés és a hit világába tartozik. Amíg a természettudomány és a filozófia megmarad saját módszerénél, addig sem nem állíthatja, sem nem tagadhatja. A filozófia következtethet a lélek szellemiségére és valamilyen halhatatlanságára. De az örök élethez még azt kellene igazolni, hogy a szellemi lélek a test halálán is győzedelmeskedik, hiszen az ember a test és a lélek egysége. Világosan kifejezve *a túlvilági élet összefügg a feltámadással*. Az emberi élet megváltásáról és célhoz éréséről ugyanis csak akkor beszélhetünk, ha a túlvilágon ugyanaz a személy, a maga egyedi öntudatával győzi le a halált, és részesedik Isten örökkévalóságában. Az emberi személy pedig csak ott van, ahol a lélek élteni a testet. A feltámadás pedig Isten természetfölötti beavatkozása, azért arra a természetből következtetni nem lehet. A kérdésünk éppen az, hogy milyen összefüggés van a tudatos földi élet és a túlvilági élet között. A probléma mibenléte akkor tűnik ki, ha a különféle véleményeket felsoroljuk.

1. *A személy folytonosságát hagyományosan a szellemi lélekkel magyarázták*. A halálban elválik ugyan a testtől, de a feltámadásban újra egyesül vele, addig pedig Isten valamiképpen pótolja a test hiányát. Ma azonban sokan antropológiai megfontolásból nem akarják megengedni a test és a lélek ilyen szétválasztását. Az ember minden funkciójában egységes lény, minden szellemi tevékenység hozzá van kötve a testi szervekhez, s ez az egység összhangban van a szentírás előadásmódjával is. Ezért egyes protestáns teológusok ebben a viszonylatban elejtik a lélek szellemiségének és halhatatlanságának gondolatát (Van Niftrik, P. Althaus, G. van der Leeuw). Van Niftrik így foglalja össze nézetét: „Az Írás hirdeti az ember feltámadását, és a teológia ebből megszerkesztette a lélek halhatatlanságának tételét. Pedig a halál maradék nélküli pusztulás. A halál utáni azonosságunkat kizárólag Isten szeretete őrzi . . . Bennünk nincs semi alkotórész, amely azonosságunkat biztosítaná. Sorsunk a teljes halál, de nevünk be van írva az élet könyvébe” (Idézve: Concilium 1967, 508). Itt tehát arról van szó, hogy a feltámadásban az egész ember új teremtmény lesz. Ezért katolikus részről megjegyzik, hogy nem látják biztosítva a személy azonosságát.

2. *Karl Barth és Emil Brunner elfogadják a lélek halhatatlanságát, de kétségbevonják a halál és a feltámadás közötti tartamot, s vele együtt az úgynevezett „közbeeső eszkatológiát”*. Barth szerint az ember a halállal kilép az idő keretéből, s ezzel eltűnik az időbeli különbség a halál és a világvégi feltámadás között. Vagyis a meghaltak abban az időtlen állapontban azonnal megélik azt, amit mi a világ végére várunk. De itt is meg lehet kérdezni, hogy a teremtett ember kiléphet-e ennyire az idő kötöttségéből? A természetfölötti állapot annyira más, hogy pillanatokra össze tudja zsugorítani az évezredekot? A másik nehézség az, hogy a nézet túlságosan spiritualizálja a feltámadás gondolatát, hiszen nem utal arra a

testre, amelyet eltemettek. Márpedig Krisztus feltámadásának egyik bizonyítéka az üres sír volt.

3. O. Cullmann (*Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*, 1956), valamilyen szellemiséget tulajdonít a léleknek, s arra is gondol, hogy az üdvösséget az üdv történetben kaptuk, tehát térben és időben, s ha az ember kilépne az időből, kilépne a Krisztussal egygészes forrott üdvrendből. Cullmann nézete az, hogy az igazak szellemi lelke a Szentlélek hatása alatt marad. A feltámadásban, az újjáéledésben nincs semmi természetes mozzanat. Ott minden a Szentlélekkel való kapcsolattól függ. A Szentlélek olyan adomány, amelyet a halálban sem veszítünk el, így ő a biztosítéka annak, hogy a lélek kapcsolatban marad a feltámadt Krisztussal, és hogy a feltámadásban testileg is újjáalakul.

4. A középkorban már a Vienne-i zsinat (1311) eléje dolgozott az antropológiai teljességnek, s kizsorította a régi platonista felfogást a test és a lélek viszonyáról. Az ott megfogalmazott hittétel szerint a lélek a test éltető formája, s a kettő együtt alkotja az embert, de úgy, hogy a test a lélek által él. Érdekes azonban, hogy amikor a lélek túlvilági sorsáról volt szó, a teológusok nem mindig érvényesítették ezt a szoros testhez való kötöttséget, s azért emlegették a „lélek” üdvösségét. A „lényegi forma” kifejezéshez ma még hozzátesszük, hogy a léleknek nem csupán a létbeli összetevő princípium sztatikus szerepét kell tulajdonítani, hanem dinamikus szerepet is, amennyiben igazi ember életet ad a testnek. A lélek egész lényegével a testre irányul és a testhez való kötöttségétől a halálban sem szabadul meg. K. Rahner úgy gondolja, hogy a feltámadásig kitárul az egész kozmosz felé, s annak anyagiságára támaszkodik. Így győzi le a partikularizmust, amely együtt jár érzékszerveinek működésével. Az úgynevezett közbeeső állapot érzékeltetése tehát nem könnyű.

5. J. Ratzinger (*Intern.kath. Zeitschrift* 1972,231) ilyen gondolatmenetet ajánl. Krisztusban a mi megváltásunk teljesült. A belőle kiáradó természetfölötti hatás, a kegyelem eléri az egész emberiséget. A benne való életet már itt a földön megkapjuk, amikor még „a halál testében járunk”. A lélek halhatatlansága azt jelenti, hogy az emberben benne van a képesség az Istennel való kapcsolatra, illetőleg, hogy feleljen az isteni megszólításra (*Gottfährigkeit des Menschen*). Ennek előzményét a teremtésben kell keresni. Az ember mint személy annyira visszavonhatatlanul egyed, hogy léte nem magyarázható semmiféle másodlagos okból. Az ember mint egész nem lehet véletlen kombinációk vagy tárgyi törvények eredménye, hanem csak a Teremtő személyes elgondolása. Ő a saját képmásának szánta és nevével szólította. Ezért van benne úgynevezett szellemi rész, vagyis olyan adottság, amely összefogja testiségét, anyagiságát, öntudatra ébreszti és az erkölcsi renden keresztül fenntartja a Teremtőtől való függést. Ilyen értelemben a lélek szellemiségének és halhatatlanságának hite közvetlenül belekapcsolódik Isten létének el-

ismerésébe és egyúttal jelenti a felelősség teljes vállalását előtte. Együttal ez a szellemi rész a személy azonosságának is a biztosítója.

Mindezekhez vegyük hozzá, hogy a kinyilatkoztatás alaphangulata Isten szeretete az ember iránt. Ez a szeretet a földi emberre irányul, s ha Isten örök célt adott az embernek, akkor bizonyára ezt a földi személyt engedi magához, s nem akar helyette másikat teremteni.

IDŐ ÉS ÖRÖKKEVALÓSÁG

1. *Az időt a filozófiában és a teológiában úgy vesszük, mint tartamot, amit ki lehet tölteni tartalommal.* Az ember számára az idő adottság. A megismerő alany találkozik más személyekkel és dolgokkal, felfogja őket, kapcsolatot keres és teremti velük, küzd ellenük vagy cselekvésének tárgyává teszi őket. A találkozás mindig magával hozza a személyes döntésre való lehetőséget és felhívást. A jelen pillanat lényegében mindig a döntés alkalmá. Olyan óra, amelyet meg kell ragadni, vagy amelyet el lehet mulasztani. A haladás és az egyéni kibontakozás be van állítva az idő keretébe. Aszerint beszélünk értékes vagy elpazarolt időről, hogy felhasználtuk-e valamilyen pozitív célra vagy sem.

2. *Teológiailag az idő nem üres folyás, nem is csupán a természet változásainak kerete, hanem az a tartam, amely kezdődött a teremtéssel, s akkor zárul le, ha a világ hazaérkezett Istenhez.* Az időben tehát benne van az üdvösség befogadásának a képessége, és végső fokon azt a célt szolgálja, hogy megjelenjék benne az isteni szó, majd maga az Ige, és kitöltse tartalommal. A szentírás az egész emberi történetet úgy állítja eléink, mint az üdvtörténet hordozóját. Ennek az időnek határozott struktúrája van: egyszerű, vissza nem fordítható és a végső üdvösségre irányul. Az ember ehhez az időhöz van kötve. A kezdet nem egyszerűen elindulás, hanem a határozott isteni terv kezdete. Benne volt az egész elgondolás, a lét tartalma és törvénye. Benne volt minden ígéret és fejlődés is, jóllehet Isten csak később mondta ki ígéreteit. Ott volt a cél is, amely a világot egyáltalán elindította útjára. A teológiai értelemben vett idő tehát az ember létén kívül életének értelmét is hordozza, s eléje tárja azt a felelőséget, amely Isten előtt reá nehezedik (R. Schaffer: LThK 10,1329).

3. *A szentírásban Isten tevékenysége határozza meg az idő menetét és tartalmát.* „Ő határozta meg itt lakásunk idejét és határát” (ApCsel 17,27). A gondviselés az ember történelmi életére terjed ki, s azt irányítja. Mivel pedig a teremtés természetfölötti cél felé halad, a történelem elválaszthatatlan az üdvtörténettől. A teremtés a kezdet, a vég pedig „az Úr napja” lesz. Az üdvösségre szóló ígéret már az első ember életében elhangzott, de az ember inkább a tévelygés útját választotta. Isten azonban kellő időben újra beleszólt a történelembe, s az üdvtörténet hordozójául kiválasztotta Ábrahám leszármazottait és mindazokat, akik az ő példája szerint hinni fognak. A kiválasztás és a meghívás azonban az idő

homályát nem oldotta fel. Abrahám az ismeretlenbe indult el, s csak az Istenbe vetett bizalom adott neki erőt. Azután kialakul a meggyőződés, hogy a hívőknek Isten uralmát kell elismerni a földön.

4. *Jézussal megjelenik az „idők teljessége”.* Az örök isteni Logosz belépett az időbe, emberi természete szerint aktív tényezője lett a földi történesnek, de ugyanakkor a transzcendens világot is képviseli. A teljességnek kifelé is meg kellett nyilatkoznia. Le kellett peregni annak az egyedülálló életnek, amelyben nyilvánvaló lett, hogy Isten mint Atya a Fiú és a Szentlélek elküldésével a világ felé fordult és részesítette saját életének természetfölötti gazdagságában. Ezért Jézus élete határozott célra irányult. Életének csúcspontja és összefoglalása az ő órája. Itt hozta meg végső szabad döntését, s itt érzékeltette, hogy Isten mit akar adni a világnak. Mivel összefoglalta mindazt, amiért élt és amit Isten az üdv-történetben ki akart fejezni, azért az ő órája már az idő határesetete. További fejlődése, kibontakozása már nem lehet. Ami teremtményi volt benne, azt mind letette az Atya kezébe. Halálával ebben a teljességben lépett ki az időből, s feltámadása már azt tárja elénk, hogy az Atyához való hazatérése mivé tette földi emberségét. Példája bemutatja, hogy az idő akkor válik teljessé, ha tartalma szabad elhatározásból egészen Istenre irányul. Az örökkévalóságba az megy át, ami a földi üdvrendben kialakult. Ezért Isten látogatását nekünk is fel kell ismerni (Lk 19,44), az időt ki kell használni (Róm 13,1) és bölcsen kamatoztatni (Ef 5,16; Kol 4,5).

5. *Az örökkévalóság igazi értelemben Isten létmódja.* Nem részekből álló tartam, hanem osztatlan jelen. Teljes értelemben csak olyan lény lehet örökkévaló, aki maga a lét teljessége, akinek nincs kezdete, elérendő célja. Ezért élete nem feszül a múlt és a jövő között. Ezért örökkévaló csak szellemi lény lehet, aki fölötté áll az anyag változásának és tehetetlenségének. Az örökkévaló Isten nem úgy áll az idő felett, hogy neki nincs tartama, hanem úgy, hogy benne van minden, ami a létnek tartalma lehet, mégpedig a szellemi élet határtalan formájában. Az időfelettsége más létrend a mienkhez viszonyítva. De a Fiú megtestesülésében a változó, az időben élő emberi természet hordozója lett a változatlan és örök isteni személynek. Ezzel pedig megkaptuk a bizonyítékot, hogy az ember valamilyen formában részesedhet az isteni életben és időbelisége beletorkollhat az örökkévalóságba.

6. *Milyen értelemben állíthatjuk, hogy az ember földi ideje után következik az örökkévalóság?* Úgy nem szabad felfogni a változást, hogy földi időnk után, majd egy „másik idő” kezdődik. Az örökkévalóság a földi vándorláshoz viszonyítva a cél, a részletekhez viszonyítva az egész, sőt úgy is mondhatjuk, hogy az örökkévalóság az idő transzcendenciája. Az idő mindenestül átmegy az örökkévalóságba, de úgy, hogy belülről teljesedik ki. Az élet és a történelem megkapja teljes tartalmát, azért nincsenek további céljai. Nincsenek hiányai, amelyeket még ki kellene tölteni, s nincsenek olyan javak, amelyeket még el kellene érni. Ezt az ál-

lapotot legfölbbe negatív úton közelíthetjük meg, mert fogalmilag nem tudjuk kifejezni. Ez a teljesség azonban csak az üdvözültek „örökkévalóságában” van meg. Az örök élet és az örök kárhozat nem homogén kifejezései az „örök”-nek: az egyik pozitív valóság, a másik negatívum. A kárhozatban nincs teljesség, végérvényes birtoklás, azért a lét megélése negatív: hiány és üresség, és mindez a pozitív cél várása nélkül (Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe I,366). Az örökkévalóság tehát — ahogy a teremtmény megéli — nem lehet egyenesvonalú folytatása az időnek. Viszont a lét rendjében a változó, a fejlődő sem lehet az első. Első csak az örökkévaló lehet: ha van teljesség, akkor lehetséges a részleges, az időbeli is. A teremtmény számára a részesedés konkrétan abban áll, hogy Isten kitárul előtte egész teljességével, neki ajándékozta életközösségét. Ezt azonban megelőzi az ember végleges szabad döntése, amellyel elkötelezi magát az erkölcsi jó mellett. Az ilyen végleges rendelkezés már valahogy önmagában megállítja az időt és felveszi a végérvényesség állapotát. Az ember tehát nem a határozatlanba lép ki az időből. Az üdvösségben azt a végtelen jót kapja meg, amelyet remélt, s ez ad tartalmat életének.

7. *Az örök életben az időlegesnek és az öröknek a vonásai valamiképpen együtt léteznek*, hiszen a földi élet megy át az örök életbe, s az lesz számára a sajátos teremtményi örökkévalóság. Az ember tudatosan átfogja egész múltját, s az mind jelenné válik mint birtoklás, mint ahogy az egyéniség is egész múltunk terméke. Magán hordozza minden élménynek, küzdelemnek, jónak és rossznak a hatását. Ott majd világos lesz, hogy minden esemény és hatás bennünket alakított, s időnk így érlelődött meg az örökkévalóság számára. Ugyanakkor ott már kiteljesedik a szabadság is. Ha az ember meghozta itt a földön a döntést Isten és az erkölcsi jó mellett, ott ennek a szabad döntésnek a jutalmát élvezi. Ott veszi tudomásul, hogy Isten partnerként kezelte, s alkalmat adott neki arra, hogy maga is hozzájáruljon üdvösségéhez. Elmúlik az a passzivitás is, ami itt a földön kísér bennünket, s amelynek végleges kifejeződése a halál. Az üdvözült a szeretet aktivitásában él, csak azt teszi, amit a szeretet diktál, és ezen a vonalon nem érzi tehetetlenségét. Az isteni életben való részesedést gyakorlatilag csak így tudjuk elgondolni (K. Rahner, Schriften . . . IV.429; VII,141 kk).

AMI ÖRÖK AZ EMBERBEN

Az anyagi és szellemi funkciók valamilyen kettőssége már a primitív animizmusban megtalálható. A lélek fogalma ezekből az elgondolásokból alakult ki. Szellemiségét és a halál utáni megmaradását az egyes vallási és filozófiai rendszerek különböző módon magyarázták. A nézeteket két csoportba oszthatjuk: az egyik azt vallja, hogy a lélek természete szerint halhatatlan, mert valamilyen mértékben *isteni sajátságokkal rendelkezik*, a másik meg azt állítja, hogy *a halhatatlanságot ajándékképpen kapta*.

1. Az első nézetet az *indiai brámánizmus és a görög hagyomány* vallja. A brámánizmusban a lélek az abszolútumnak, a brámánnak megjelenési formája. A brámán kezdetben egy és osztatlan volt. De mivel semmi örömet és változatosságot nem élt át, azért felosztotta magát a létezők sokaságára. Részai az emberi lelkek, amelyek beköltöznek a földi testbe, s vállalják a szenvedés és a gyász világát. A testi lét a maga földies te-teivel (karma) beszenyezi őket, azért sorsuk az állandó újjászületés (re-inkarnáció). A test halálakor a lélek kiszabadul és visszatér a brámánba, s ezzel egyéni léte is megszűnik. Ott már tudja, hogy minden csak egy és a sokféleség csak látszat. A görög mitológiákban és a platoni filozófiában a lélek öröktől fogva létezik az ideák világában, s valamilyen bűn büntetéseként költözik a testbe, s ez csak árnyékvilág számukra. „Ki tudja, hogy az élet nem halál-e és a halál nem élet?” (Platón Gorgiasz, 492). Arisztotelész a lelket már csak a test formájának tartotta, de a tudatot csak az értelem (nousz) isteni eredetével tudta magyarázni.

2. A kereszténység ismeri a lélek szellemiségét, de az örök életről mindig azt vallotta, hogy az részesedés a feltámadt Krisztus életében. A hozzá vezető út az újjászületés, a megtérés. Az ember már itt a földön „új teremtmény” lesz a kegyelem által. A kereszténységben az ember magától nem halhatatlan, még a szellemi lélekre is óvatosan kell a fogalmat alkalmazni. A kereszténység nem ismeri a léleknek olyan továbbélését a halál után, mint a görög felfogás. Már előbb láttuk, hogy a keresztény hagyományt nemcsak a túlvilági élet ténye érdekelte, hanem az üdvözült személy azonossága is. Ennek kifejezésére vette át a görög filozófia fogalmát a lélek szellemiségéről és halhatatlanságáról. De már Pál apostol így nyilatkozott: „A test és a vér nem örökölheti az Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot” (1 Kor 15,50). A „test és a vér” a jelen földi élet kifejezése. Ennek kell átmenni a romlandóságból a romolhatatlanságba, a dicstelenségből a dicsőségbe. A romolhatatlanság és a maradandóság azonban mégis az emberi természetre épül. Természetünkből kiolvashatjuk a szellemiségnek és a maradandóságnak a vonásait. Az ember megismer anyagtan fogalmakat (igazság, jószág, szépség), tud érvényes ítéleteket alkotni, sőt olyan ítéleteket, amelyek egészen szellemiek és nem függenek az idő és az anyag kötöttségétől (pl. matematikai alapelvek, erkölcsi axiómák). Saját magunkban megéljük énünknek és éntudatunknak maradandóságát. Életkörülményeim változnak, de az *én* mindig ugyanaz. Hordozza az örömet és fájdalmat, egészséget és betegséget, dicsőséget és megaláztatást, de mindezekben ő maga alakul azzá, aminek most tudja magát. Tehát van bennünk valami állandó adottság, ami több, mint az életfunkciók biológiai kapcsolata. Az élet küzdelmeiben változatlanul megmaradó én az elmúlást, a halál gondolatát idegennek, ráerőszakoltnak érzi még akkor is, ha a vég a földi fáradságtól való szabadulást ígéri. Az egészséges ember sokat ad arra, hogy emléke és életműve megmaradjon. Az emberi tudatot és életet tehát csak úgy magyarázhatjuk meg, ha feltételezünk benne valamilyen szellemi lételvet, ami egyúttal életelv is és a tudatosságnak az alapja. Az ember itt időben él, de vár rá az örökkévalóság. Élete csak azért tor-

kollhat bele az örökkévalóságba, mert már itt magában hordozza a szellem felsőbbrendűségét és maradandóságát. Isten olyannak teremtette az embert, hogy az ő kegyelmi segítségével befogadhatja az örökkévalóságot. Saját erejéből nem érhetné el, ahhoz a lélek túlságosan be van építve a testbe. Ahhoz azonban elég erős, hogy felsőbb adományként befo-

AZ ÜDVREND TESTI SZÍNEZETE

A keresztény tanításban az örök élet és a test feltámadása mindig összetartozott. De a kettő közötti kapcsolatot nem fejezték ki mindig ugyanazzal a pontossággal. Az újszövetségi szent könyvekben a kettő majdnem mindig együtt szerepel. Talán azért is, mert az apostoli egyházban Krisztus második eljövetelét közelinek gondolták. Később azonban, ahogy a görög felfogás alapján élesen megkülönböztették a testet és a lelket, kezdtek beszélni a „lélek üdvösségéről”. A test csak a végén, a feltámadásban egészíti ki ezt az üdvösséget. Az lett a látszat, mintha az üdvösséget túlságosan spiritualizálnánk, s a testnek csak másodlagos jelentőséget tulajdonítanánk. A misztérium magyarázásának tehát megvannak az antropológiai követelményei.

1. *A test és a lélek egymásra utaltságát és az ember egységét fenn kell tartanunk.* Nem vitás, hogy a léleknek az „elválása” és az idők végén a testtel való egyesülése olyan misztérium, amelyet nem tudunk időbeli foglaimainkkal követni. A testnek az üdvösségben való szerepét azonban hangsúlyoztatnunk kell, különben nem maradunk hűek az ember mivoltához és a kinyilatkoztatáshoz. A lélek kizárólag csak a testben és a testen keresztül válik érzékelhetővé és csak ott fejtheti ki „tevékenységét.” Tevékenysége viszont nem önálló szellemi funkciók létrehozása, hanem a test éltetése és szellemi felemelése. Ezért pl. a lélekvándorlás tanát összeegyeztethetetlennek tartjuk az emberről vallott igazi felfogással. Ha a test és a lélek ilyen szorosan összefügg, akkor az ember az üdvösségét is csak testi-lelki valóságában hordozhatja.

2. *Ezért a halált sem tekinthetjük úgy, mint két egyforma alkotóelemnek, a testnek és a léleknek a szétesését, ahol a test elpusztul, a lélek pedig tovább él.* Az ilyen szemlélet visszavezetne oda, hogy az ember csak járulékos egység, s a lélek számára a halál csak egy esemény lenne a sok többi között. A test az egész ember megjelenési formája: általa fejezi ki magát a világban mint személy. A test nemcsak anyagi halmaz, hanem a lélek által éltetett egész. Az ember testi jelenlétének mindig szellemi tartalma is van. Szellemissége kinyilvánul az arcon, a beszédben, a taglejtésben. De itt még a test nem válik maradék nélkül a szellemisség kifejezőjévé. Az irracionális tényezők és az anyagi környezet hatása is tükröződik rajta. Ezeket sokszor le kell győzni, hogy az igazságosság és a szeretet szellemi követelményei érvényesüljenek.

3. *A testben fejeződik ki az ember történetisége és közösségi természete is.* A másokkal való kapcsolatnak külső jelei vannak. A szeretet képessége, a gondolat kifejezése, a támaszkeresés mind ide tartoznak. Sőt a nemiség is a közösségi irányulás alapvető kifejezője. Mivel tehát az ember ennyire testi-lelki egység, azért állíthatjuk, hogy a lélek üdvösségében a testi vonatkozásnak is jelen kell lenni. További bizonyíték lehet az, hogy Isten az üdvösséget a földi embernek ígérte meg és ajánlotta fel, mégpedig úgy, ahogy közösségben élt. Az ember pedig imájával, engedelmisségével, áldozatbemutatással fejezte ki előtte hódolatát. Az új szövetség idején a megváltás terve azáltal teljesült, hogy a Fiú testet öltött és engedelmesen véghezvitte az Atya tervét. Tanítása, az evangélium hirdetése, érdemszerző tettei mind emberi megnyilatkozások voltak, és csodáit is emberségének közbejöttével vitte véghez. Szavával, érintésével gyógyít, szavával oldoz fel a bűntől és kereszthalála is testben lejátszódó esemény. Feltámadása után is emberi valóságában képviselte a természetfölötti rendet. Erre utal a Kol 2,9: „Benne lakik testi formában az istenség egész teljessége, benne lettetek ennek a teljességnek részesei.”

4. *A tőle kapott kegyelem sem korlátozódik a lélekre, hanem „kiárad a szívünkbe”* (Róm 5,5), azaz áthatja egész lényünket. A kegyelmi újjászületés az egész ember „újjáteremtése” azáltal, hogy a feltámadt Krisztus tagjai leszünk. Ha a kegyelem egyelőre nem érvényesül tapasztalható módon, hanem valahogyan a szellem síkján rejtve marad, annak az az oka, hogy még le kell győzni a bennünk levő rendellenességet, a bűnre hajló természetet. Az apostol egyszerre beszél a „bűn testéről”, a „halál testéről” és az isteni dicsőséget magában hordozó földi emberről. A testről vallott keresztény felfogás tehát dialektikus jellegű. Amennyiben a test halandó és ösztönös, kifejezheti az Istentől való elfordulást, amennyiben azonban a hit és a szeretet vezeti életünket, annyiban már az új teremtés kifejezői vagyunk (Róm 6,6; 7,20). A legnagyobb kegyelmi adomány a Szentlélek jelenléte szintén testi valóságunkra vonatkozik: az ő templomává leszünk, ő a záloga feltámadásunknak, és általa megdicsőíthetjük Istent testünkben (1Kor 6,20). A testiség tehát nemcsak evilági életünk formája, hanem arra van hivatva, hogy a feltámadásban az üdvösséget, az istengyermeki dicsőséget is hordozza.

5. *A bibliai nyelvhasználat nem a görög felfogást ismétli.* A test (szoma) nem annyira a lélek ellentéte, hanem inkább az egész ember tapasztalhatósága, lébeli aktualitása. Az ember úgy, ahogy van, testi lény, tehát nem elég azt mondani róla, hogy van teste. Testi valóságban állunk kapcsolatban Istennel és a világgal. Viszont a halálban a test felbomlik, azért a halál utáni élet elgondolása nem könnyű. A kinyilatkoztatás alapján azonban annyit állíthatunk, hogy az örök életben nem hiányozhat az a kapcsolat, amely a közösséggel összefűz, sem az, amely a világ felé mutat. Az egyházatyák írásaiban ez egészen világos, mert ők még közvetlenül a szentírási helyeket magyarázták. Ismeretes Tertullianus megállapítása: caro cardo salutis, az üdvösség hordozója a test, vagyis az

egész ember. Ugyanezt mondja Pál apostol is, amikor az egész örök életet a feltámadásra alapozza. A földi élet akkor teljesül, ha egész emberi valóságunk szerint osztozunk Isten életében.

6. *Isten azt vezeti célhoz, amit alkotott.* Ha az ember a természet rendjében testén keresztül a világhoz és a közösséghez van kötve, akkor célját is csak ilyen vonalon érheti el. Földi életünkben nem alakul ki a teljesség. De mind az erények gyakorlásában, mind a bűn elkövetésében szerepet játszik a világgal és a közösséggel való kapcsolatunk. Az igazságosság megköveteli, hogy a jutalom megfelelően törekvésünk irányának, s hogy a cél elvesztése is azt a hiányt tükrözze, amelyet a bűnös élet okozott. Feltételezhetjük, hogy az üdvözültek életében a szeretet, a boldogság megosztása azt jelenti, hogy személyes tökéletességük alapján okoznak egymásnak örömet, vagyis azoknak az értékeknek a felhasználásával, amelyek kialakultak bennünk. Mind Istent, mind a megdicsőült világot saját egyéniségük szerint birtokolják, azért mindig van mondanivalójuk egymás számára. A test korlátain felépülő egyediség így válik a gazdagság forrásává.

CÉL ÉS BEFEJEZETTSÉG

A végső cél, az abszolút jövő csak olyan állapot lehet, ahonnan már nem nézünk további célok felé, mert minden együtt van, ami életünket betöltheti. A földi fejlődéshez mérten ez tehát a befejezettség állapota. A cél csak olyan kikötő lehet, ahol az ember mindent megtalál, ami személyes létének értelmet ad. Mivel ez végérvényes és maradandó állapot, azért itt nem folytatódik az idő. Az egymásutániség, a várás, a reménykedés, az előkészület mind átmegy birtoklásba és jelenlétbe, vagyis az örökkévalóság sajátos állapotába.

1. *A cél úgy valósul meg, hogy az ember az élet egész keresztmetszete szerint a végleges értékek hordozója lesz.* Tehát nemcsak arról van szó, hogy a vágyak teljesüljenek, hiszen vágyainkat itt még nagyrészt pillanatnyi hiányérzetünk szüli, s a vágyak megfelelnek a szellemi látókörnek, vagy az ösztön követelményeinek, ezért egyoldalúak és sokszor elmentések. Az élet folyamán maga a fejlődés sok vágyat túlhalad. A felnőtt ember kinő a gyermekkor kívánságaiból. Összefoglalólag mégis megállapíthatjuk, hogy vágyainkat a rossztól való menekülés, a lét biztonságának keresése, a titokba való behatolás és a szeretet követelményei szülik. Ezeknek a megfogalmazása és jelentkezése más és más lehet az életkor vagy műveltség fokának megfelelően. A végső cél viszont olyan, hogy ott előrenéző állapotunkat felváltja a megérkezés tudata.

2. *A kinyilatkoztatásban az örök cél úgy jelentkezik, mint szabadulás, mint megváltottság.* Isten „letöröl minden könnyet”, megszűnik a sírás és az aggódás, az élet nincs kitéve veszélynek (Róm 8,18; 1Kor 2,9; Jel 21.—22. fej.). A cél tehát a felszabadultság érzetét váltja ki. Azt az örö-

met és megkönnyebbülést, amit a beteg felgyógyulásakor érez, de azzal a különbséggel, hogy egészsége végleges. Benne van a lét biztonságának átélése is, hiszen az üdvözült tudatában van természetfölötti létmódjának, s érzi, hogy Isten szeretete biztosítja boldogságát. A teremtet világ azt tükrözi számára, hogy benne Isten bölcsessége és ereje valósult meg. Saját magában pedig átéli a gondviselés titkát, ahogy őt szabadságának meghagyása mellett célhoz vezette. Ugyanezzel a világos látással fogja át mások üdvözülésének útját is, sőt azokét is, akik bűnükkel kizárták magukat a cél teljesezéséből. Ezért ott már nincs kínzó homály és senkinek nem tölul ajkára az értelmetlenséget megoldani akaró „miért”. Ott senki sem szorul segítségre, senkin sem kell könyörölni, mert mindenki érzi, hogy a végtelen irgalom és szeretet hozta ide. A szeretet abban áll, hogy mindenki saját értékeit közli. Személyes kitárulásával a másiknak akar örömet szerezni, s ebben semmi sem akadályozza. Ezért nincsenek megoldatlan problémák a személyek között.

3. *A befejezettség a személy teljes magára találása és megnyugvás a birtokolt értékekben.* A földi életben mindig megmarad a kielégítetlenség és a szeretettel együtt jár az aggodás, a törekvés, a fájdalom. Ezért itt az örök életet megvilágító hasonlataink is egyoldalúak. A lélektani megfigyelés mégis azt mutatja, hogy akik igazán szeretnek, azok szerények, szelídek, elégedettek, s megéreznek valamit abból, ami örök és elpusztíthatatlan. Természetesen nem a nyugtalan, önző, ösztönös szeretetre gondolunk, hanem arra, amely a személyek kölcsönös megbecsülését fejezi ki. Ezért lehet tapasztalni, hogy az igazi hűség nem torpan meg a halál előtt sem, s az igazi erkölcsi erő nem retten vissza az áldozattól. Az egészséges erkölcsi érzék megkülönbözteti a maradandó javakat a múlandóktól. Vannak dolgok, amelyeket szentnek tart, s azokat nem akarja sárba taposni. Ezekből béke tekint felénk, és birtoklásuk gazdagít. A halálban az a fájdalmas, hogy úgy látszik, azt veszi el, amiért érdemes volt élni. Ezért a halál homályát csak az eleven hit oldhatja fel, amely biztosít, hogy odaát éppen ezeket a javakat kapjuk meg örökre. A halált mint rosszat egyáltalán azért érezzük, mert van bennünk valami, ami ráirányul a maradandóságra, az örök igazságra és a boldogságra.

4. *Ezért a cél csak olyan állapot lehet, ahol egész személyi szabadságunkkal a legnagyobb jóhoz kötöttük magunkat.* A szabadságnak ez a teljes érvényesítése kítárja a kaput a szeretet előtt. Itt már nem akarunk semmit visszavonni, nincs megbánás és bizalmatlanság. A cél nyugalomban benne van a személyes döntés, az eszményi magatartás és a lét objektív rendjének felismerése. Az üdvösség állapota meghozza a teljes győzelmet a múlandóság és az idő fölött. De az ilyen hazaérkezés csak az előzmény befejezése lehet. Az ember oda érkezik, ahová őszinte földi törekvésével elindult. Az üdvösség rendje felemeli és megnemesíti szabadságunkat, nem pedig leszűkíti. Az volna az igazságtalanság, ha Isten az örök cél állapotával jutalmazna olyanokat, akik nem keresték ezt a célt, illetőleg a jó szolgálatával nem akarták magukban kialakítani. A

boldogság azért lehetséges, mert ott mindenki saját hazatalálását éli meg. Oda jutott, ahová legnemesebb óhajta szerint vágyódott, még akkor is, ha ez az óhaj nem tudott kifejezett hitté válni, de benne volt a magasabb igazságnak, hatalomnak és szeretetnek a szolgálatában.

5. *A kép fordítottja is valóság.* A kárhozát is mindenkinél egyéni céltalanság. Arra eszmél rá, hogy hamis célt kergetett, a dolgok rendjét másította meg, és a szellem kitárlása helyett bezárkózott az önzésbe. Aki lelkiismerete ellen cselekszik, az mindig múlandó javak szolgálatába állítja magát. Nem hoz olyan döntést, amely az idő felett is érvényes volna, s amely győzne a halál felett. Aki nem tudta magát átadni a szeretetben, az nem lépett kapcsolatba az örök szeretettel. Aki nem kötötte sorsát az erkölcsi rend örök javaihoz, az nem győzhette le az élet eseményességét és sebezhetőségét. Aki nem tudott megbocsátani, annak személyes problémái nem oldódhattak meg. Ezért mondjuk, hogy a cél, a hazatalálás csak erkölcsi törekvés jutalma lehet.

AZ ÜDVÖSSÉG

1. *Az üdvösség fogalma* azt fejezi ki, hogy megkapunk mindent, amit Krisztus megváltói ténykedése megszerzett. A régi magyar *id* (idvesség) a szentet, a kiválót, az egészségeset juttatja eszünkbe. A német *Heil* éppúgy, mint a latin *salus*, ugyancsak az egészség, a bajtól való mentesség képére építi a végső célt. A szónak a szentírásban is megvan a fogalmi tisztulása és gyarapodása. A héberben az üdvösség szó a *szabadulás* származéka. A világ magától csak bajt, verítéket és halált hoz. A Teremtés könyvének első tizenegy fejezete a bűn elhatalmasodását, az emberi élet süllyedését tükrözi. A szabadulás csak Istentől jöhet, aki mindenható, és aki az embert szövetségre hívta meg. Távoli alap Isten igazságossága, irgalma és hűsége. Az ószövetségi hitben Jahve olyan, amilyenek az üdvtörténeti tapasztalás mutatja: megszabadít az ellenségtől, győzelmet ad, kiment a veszélyből, meggyógyít a betegségből. Ő az erős szabadító, az „üdvösség szarva” (Zsolt 18,3), az üdvösség sisakja (Iz 59,17). Megmenti a szegényt és a megalázottat (Zsolt 72,4), de megalázza az elbizakodottat (1Sám 2,9). Egyes embereket felhasznál a szabadulás megvalósítására (bírák, Saul, Dávid). A végleges szabadulást majd a Messiás által hozza. Az ígélet azonban a pogányoknak is szól. Iz 49,6 már így jövendöl a Messiásról: „Én a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem elérjen a föld széléig”. Jahve szolgája, a Messiás az üdvösséget önként vállalt szenvedésével szerzi meg (Iz 52,13—53,12). Isten intézkedése nem merül ki történeti tetteiben: a tőle kapott szabadulás megmarad örökké, üdvössége nem szűnik meg (Iz 51,6). De a szabadulás előfeltétele a megtérés, a bűnbánat, a szövetség megtartása (Jer 4,14). A próféták azt is látják, hogy az egyéni üdvösség hozzá van kötve a közösség, sőt az egész világ megdicsőüléséhez. Iz 65,17—25 arról beszél, hogy kegyelem, igazságosság és béke lesz osztályrésze a szegényeknek, szerencsétleneknek, árváknak és özvegyeknek egyaránt, s mindez

olyan környezetben, ahol a természet ellenséges erői sem érvényesülnek többé.

2. Az *Újszövetség* is a megmentés, szabadulás (szoteria) szóval jelzi az üdvösséget. Az üdvösség történeti úton jön, Jézus által, s az valósul meg, amit a próféták megjövendöltek. A Jézus (Jehoshua) azt jelenti, hogy Jahve szabadít. Mivel benne az örök Fiú lett emberré, joga van ahhoz, hogy saját sorsában, dicsőségében részesítsen. Tanítása, szenvedése, halála és feltámadása kifelé is mutatja, hogy mindnyájunk üdvösségét munkálja. Senki másban nincs üdvösségünk, csak őbenne (ApCsel 4,12), mert ő az egyetlen közvetítő. Az üdvözítés terve öröktől fogva megvolt az Atyában, de Krisztus feltámadásáig rejtett titok maradt (Ef 1,3 kk). Földi életünk folyamán azonban csak reményben birtokoljuk az üdvösséget. A kegyelem Isten gyermekeivé tesz, azért jogunk van az örökséghez, de érdemeket is kell rá szerezni. A Szentlelket úgy kapjuk, mint örökségünk foglalóját (Ef 1,14). Az üdvösség tehát rejtett módon itt van, de még várni kell rá és imádkozni érte (2Tim 2,10; 1Pt 2,2). Pál apostol kiemeli üdvösségünknek Krisztussal való kapcsolatát. Amennyiben a hitben azonosítjuk magunkat vele, annyiban vagyunk az Atya gyermekei és örökösei. A kerszttségben tagjai leszünk az ő testének, ezért az ő dicsősége a mienk is. Az Atya általa engesztelődött ki a világgal (2Kor 5,14), s feltámadásával igazolta, hogy újjáteremti az egész világot, így az egyéni üdvösség a megdicsőült kozmosz keretében valósul meg.

3. *Meg kell különböztetni az üdvösség pozitív és negatív oldalát.* Negatív oldala a meglevő rossztól, bajtól és a haláltól való szabadulás. Pozitív oldala pedig az isteni életben való részesedés, amely az egész emberre vonatkozik, tehát magába foglalja a feltámadást is. A földön a bűntől való szabadulás már az üdvösség rejtett elővételezése. A túlvilágon az teljesedik, amit már itt birtokolunk. Így a jelen és a jövő összefügg. A kegyelmi állapot itt még elveszithető. A végleges üdvösség csak annak jár ki, akit a halál a kegyelem állapotában talál. A kinyilatkoztatás az üdvösséget úgy írja le, mint Isten színélátását, a vele való életközösséget.

4. Az *üdvösség természetfölötti állapot*, ami azt jelenti, hogy Isten magához emeli, új létrendbe helyezi át az embert. Ez az ember egyetlen célja, ezért annak elvesztése a teljes felsülés, a kárhozat, az örök halál. Ezzel a két állítással a kinyilatkoztatás rávilágít az emberi lét alapvető titkára és nyugtalanságára. A földi halál azt mutatja, hogy nincs olyan természetes cél, amelynél életünk véglegesen kiköthetne. A célt viszont keressük, és szeretnénk elérni vagy megvalósítani. A természetes haladás az élet emelkedettebbé tételét és gazdagságát szolgálja. A történelmi vallások is kifejezik a vágyat, valamilyen megváltás és hazatalálás után. A kinyilatkoztatás szerint Isten nem alkotott természetes célt, hanem az egész embert saját életközösségébe hívta meg. Ezzel azonban nem kíván tőlünk erőnkön felüli teljesítményt, hiszen a meghívással és a megváltással a kegyelmi erőket is rendelkezésünkre bocsá-

totta. A természetfölöttség azonban nem azt jelenti, hogy valamilyen idegen világba kerülünk, amely az élet vonalán törést okoz. A kegyelem már itt a földön Isten életében részesít, és nem terel el kötelességeinktől, nem tesz idegenné a világban. Azonkívül emberségünket eleve úgy alkotta meg, hogy képes legyen természetfölötti cél befogadására. Teremtett létünkéből ugyan nem következik a természetfölötti hivatás, az mindig ajándék marad, saját erőnkől nem is érhetjük el, de ha Isten felajánlja, akkor elfogadhatjuk és megtaláljuk benne az élet teljességét.

5. *Az üdvösség egyúttal személyes találkozás.* A tárgyakkal kapcsolatos élmények csak természetünk vonalán gazdagítanak, de nem lépnek bele az én—te viszonyba. Személyekkel való találkozás nélkül nincs igazi magunkra eszmélés, nincs olyan kitárulás, amely békét és megnyugvást hozna. Más személyek keresése egyúttal magunk keresése is. Amikor öszszemérjük velük magunkat, amikor hozzájuk igazodunk, vagy kitárjuk bensőnket, akkor magunkat is jobban megismerjük, s aszerint mérjük fel szellemi gazdagságunkat, hogy tudunk-e másoknak valamit nyújtani, vagy kapunk-e tőlük valamit. De az emberi kapcsolatok összege sem lehet végleges hazatalálás. A szellem végtelenbe nyúló igényét a véges ember nem elégítheti ki, és nem nyújthat támaszt a lét veszélyeztetettsége ellen. Itt mindig csak a „képmást és hasonlatosságot” látjuk, s az viszont eszünkbe juttatja az örök valóságot, akiben a lét teljessége eleven személyességben van meg. Ez már függőleges irányú kapcsolat, az én—te viszony mégis ebben válik teljessé. Itt az ember választ kap minden kérdésre, s a végtelen szeretet jóindulatában megéli a szabadulást mindentől, ami örömét beárnyékolná.

6. *Az üdvösség történeti síkon valósul meg,* mint ahogy mi is a történetben élünk. Isten kezdettől fogva felajánlotta, de az ember bűne miatt szükség volt a megváltás drámájára. Isten egyetemes üdvözítő akarata továbbra is fennáll (1Tím 2,5), de az embernek a hiten vagy legalább az erkölcsi rend szolgálatán keresztül azonosítani kell magát Krisztussal, az üdvösség szerzőjével. Bár a kegyelem szélesebb körben terjed, mint az egyház, de minden kegyelem az egyházon keresztül árad ki. Az egyházra bízott kinyilatkoztatás adja meg a hivatalos eligazodást az üdvösség útján, s a kegyelem eszközei, a szentségek részesítenek a feltámadt Krisztus életében. Az egyház tehát történeti megvalósítója annak, amit Krisztus megszerzett.

7. *A kinyilatkoztatás az üdvösséget egyben megdicsőülésnek mondja.* Maga Jézus azt kéri az Atyától, hogy földi életének érdemeiért adja meg emberi természetének is a Fiú dicsőségét (Jn 17,5). A benne hívőknek is megígéri, hogy részesíti őket saját dicsőségében (uo. 22). Máskor arra hivatkozik, hogy akik érette elhagyják a földi javakat, az ő hatalmában részesednek (Mt 19,28). Pál apostol azt tanítja, hogy az igazak teste dicsőségben támad fel (1Kor 15,44), s Krisztus halandó testünket hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez (Fil 3,21). Tartalmilag ez a dicsőség az istenfiúság kifejeződése lesz. Akkor kifelé is nyilvánvaló lesz, hogy Isten

gyermekeivé fogadott, s annak megfelelő sorsban részesít. A biztosíték itt is a Krisztussal fennálló közösség: amennyiben részesei vagyunk megpróbáltatásainak, annyiban részesedünk dicsőségében is (2Kor 4,17).

AZ ISTEN ÉLETÉBEN VALÓ RÉSESEDES

1. *Az élet a szentírásnak egyik legjellegzetesebb szava.* A régi szemita felfogásban az élet nemcsak tudatos emberi létezés, hanem beletartozik az egészség, a jólét, a boldogság is. Az élet ezeknek a javaknak nem előfeltétele, hanem foglalata. Az élet teljessége Istennél van: ő az élő Isten (MTörv 5,25; Józs 3,10; Jer 23,36). Vele szemben a pogányok bálványai élettelenek, tehetetlenek, holtak. Isten örökké él (MTörv 32,40), s benne az élet a legnagyobb valóság. Ezért Isten saját magára esküszik, az ember pedig az ő életére (Iz 49,10). Az életet Isten adja és ő veszi el. Aki hozzá szegődik, az az élet útját járja, aki elfordul tőle, annak sorsa az örök halál (Ám 5,4; 6,14; Bölcs 8,35). Ezért az igaz ember reméli, hogy Isten a hűséget hosszú élettel jutalmazza. Az evangéliumban Jézus az életet úgy ígéri, mint a jötték jutalmát (Mt 19,16; 25,46). János evangéliuma jobban kiszélesíti az élet fogalmának körét, mint a szinoptikusok. Az élet teljességét az Ige hordozza és adja tovább. De az ősi forrás az Atya. „Ahogy az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában (Jn 5,26). Jézus azért jött, hogy az emberek az élet bőségét kapják (Jn 10,10), s a hit által már részesedünk benne (5,24). A természetfölötti élet tehát nemcsak a túlvilágon vár ránk, hanem már itt magunkban hordozzuk. Az eukarisztiát úgy kaptuk, mint az élet kenyerét (Jn 6,57).

2. *A szentírás tehát az üdvösséget azonosítja az örök élettel.* Ennek az életnek a szerzője Krisztus (ApCsel 3,15). Feltámadása igazolta, hogy benne ez az élet jelent meg, „kezükkkel tapintották” azt és úgy hirdetik, mint megváltást (1Jn 1,1—3). Az örök életben benne van az öröm és a boldogság. A virrasztó szolgákat asztalhoz ülteti (Lk 12,37), s azok Uruk örömébe mennek be (Mt 25,21). A szőlővessző a szőlőtő életét éli, a tag pedig a fő életét, tehát Krisztus határozottan saját életének megosztásáról beszélt.

3. *Ennek az életnek a tartalmát a teológia Isten színelátásában jelölte meg.* A földi élethez mérten az újdonság és a természetfölöttség abban nyilvánul meg, hogy az üdvözültek színről színre látják Istent, s így közvetlenül bekapcsolódnak életébe. De hogy ez hogyan válik emberi élménnyé, arra nézve a kinyilatkoztatásban kevés támpontot kapunk. Az egyházatyák elsősorban arról beszélnek, hogy Isten jelenléte megvilágítja és elevenné teszi azt a hasonlóságot, ami bennünk van a teremtés és a kegyelem révén. Ők a *theoszisz* és a *deificatio* szót használják az ember felemelésének jelzésére. Valamit már itt a földön magunkban hordunk ebből, hiszen a hit, a remény és a szeretet által gyarapodik megismerésünk és birtoklásunk. A túlvilágon hitre és reményre már nem

lesz szükség, a szeretet kapcsolata azonban teljessé válik. Isten jelenléte nemcsak lélektani hatást vált ki, hanem a lét rendjében is véglegesíti az életet az üdvözültekben. Ma az örök élet tartalmának kifejtése azért került előtérbe, mert a tudomány és a technika kifejlődésével a földi élet gazdag, változatos és érdekes lett minden végenség ellenére. Önként adódik a kérdés, hogy mi újat és többet ad az üdvösség? Ma az élet mozgalmasság, tele van feszültséggel és várakozással. Ehez mérten a régi kifejezések, mint az örök nyugalom, világosság, színelátás stb. azt a látszatot keltik, hogy a cél magával hozza a megmerevedést, az egyhangúságot. A mai alkotó ember saját nagyságát inkább az igazság keresésében látja, nem a végleges megtalálásban, inkább a rossz elleni küzdelemben, nem a jó birtoklásában.

4. *Az isteni életben való részesedést csak úgy gondolhatjuk el, mint a szellemiség fölényét a testiség fölött.* „Érzéki testet vetnek el, szellemi test támad fel” (1Kor 15,44). Ezen a téren csak a feltámadt Krisztus megjelenései igazíthatnának el, de ő sem tárta fel apostolai előtt a túlvilág természetfölötti arculatát. Csak annyit mutatott meg magáról, hogy él, és többé nincs kötve a mi világunkhoz. Amennyiben azonban az örök élet a végső cél, azért ott olyan biológiai kibontakozásnak nincs helye, mint itt a földön. Krisztus külön is kiemeli a korabeli zsidó eszkatológiával szemben, hogy „ott nem nőülnek és nem mennek férjhez, hanem úgy élnek, mint Isten angyalai” (Mt 22,30). A férfi és a nő kettősségének megvan az érzelmi és szellemi színezete, s ez megdicsőült állapotban is jelentheti az élet gazdagságát. Biztos, hogy valamilyen formában az anyagvilág is megdicsőül, mint az üdvözült ember környezete, de az már inkább a szellemet fogja gazdagítani, mint Isten bölcsességének és hatalmának műve, nem pedig a testi élet fenntartására szolgál. De megmaradhat olyan értéknek, amely alkalmas a szeretet kölcsönös megnyilatkozásának jelzésére, mint ahogy az ajándék itt a földön is a figyelemnek és a szeretetnek a kifejezése.

5. *Az isteni életben való részesedést csak a színelátás alapján tárgyalhatjuk.* Isten az üdvözültek számára is transzcendens marad. Közvetlen látása csak úgy lehetséges, ha a teremtmény különleges természetfölötti képességet kap rá. Itt még azt is figyelembe kell venni, hogy Isten a transzcendenciája mellett egészen immanens is, belülről is áthatja teremtményét, azért tudja új létrendbe felemelni. A színelátás amellett személyes találkozás a szeretetben, s az élet megosztása ebből következik. Isten kitárul a teremtménye előtt, érezteti vele, hogy ő az igazság, minden létnek magyarázata és minden titok megfejtése. A színelátásban az ember megkapja azt a képességet, hogy saját erején és érdeklődési körén túl mintegy Isten szemével nézze teremtőjét és a teremtet világot. Ennek alapján Istenben szemléli a végtelen létet, hatalmat, szentséget és dicsőséget. Isten gondolatából kiindulva nézi a teremtet dolgot. Megérti, hogy miért teremtet Isten világot, miért engedte meg a bűnt, miért alkotott természetfölötti rendet. Főleg pedig megérti azt, hogy mindennek a forrása a szeretet, amely az Atyától a Fiún és a

Szentlelken keresztül sugárzik a világra. Ezt a szeretetet egészen személyesnek is érzi, és ez teszi boldoggá. Ebből a találkozásból alakul ki az örökkévalóságot betöltő párbeszéd. Mivel Isten végtelen, itt mindig van mondani és kérdezni való. Mindenki érezheti, hogy állandóan új meg-látásai vannak, új értékeket talált, és ez a gazdagság tölti ki az üdvözl-tekkel való kapcsolatot is.

6. *Az Isten életében való részesedés a boldogság állapota.* Isten minden értéket végtelen fokban birtokol, ezért elég önmagának és teljesen bol-dog. Az újszövetségi kinyilatkoztatás még azt is kifejti, hogy Isten iga-zi titka a végtelenségnek a háromszemélyű birtoklása, illetőleg az élet teljességének a Fiú születése és a Szentlélek származása által való állandó közlése és elfogadása. A teremtmény ennek az életfolyamatnak a ha-tósugarába kerül, mert megérti, hogy a teremtés hátterében ott van az Atyának a Fiú iránt való szeretete, amely a Szentlélekben személyes valósággá válik. A célhoz ért világ tehát az Atya ajándéka a Fiúnak, s a Fiú ezt a világot a megváltáson és a Szentlélek kiárasztásán keresztül végső hódolatra vezette az Atya elé.

7. *Az ember teljes és végleges boldogságáról csak a kereszténység beszél,* hiszen az örök élet és a teljesség birtoklását csak a kinyilatkoztatás tár-ta elénk. A mindennapi nyelvben a boldogság fogalmában nagy szere-pet játszik az ösztönös kívánságok kielégítése. Viszont filozófusok, mint Kant és N. Hartmann, nem tudják az ember boldogságát elgondolni az erkölcsi jó nélkül. Ebben igazuk van, mert nélkül nincs igazi önbizal-om, s a szeretet is csak akkor teljes, ha benne van a tisztelet, az igaz-ságosság és a bizalom. Boethius meghatározása szerint a boldogság olyan állapot, amelyben minden jó teljes harmóniában együtt van (De conso-latione philosophiane, PL 63,724). Szent Tamás pedig az ember végső tö-kéletességét látja benne (I—II,3,a.2), s ő ezzel rámutat a boldogság egyé-ni és személyes mivoltára is. Csak azok a javak boldogítanak maradán-dóan, amelyek gyógyítják természetünk elesettségét és feledtetik em-berségünk ellentmondásait vagy korlátait. A kinyilatkoztatás határozot-tan állítja, hogy az örök élet a boldogság állapota. Jézus boldognak mondja az erények követőit, s boldogságuk abban áll, hogy övék a meny-nyek országa, meglátják Istent, vigasztalást, irgalmat, kielégítést talál-nak. Pál apostol is a kinyilatkoztatás alapján mondja, hogy „a földi szenvedés nem mérhető az eljövendő dicsőséghez, amely majd megnyil-vánul rajtunk” (Róm 8,14). Vagy más helyen: „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1Kor 2,9). Az örök célnál a boldogság azért lehetséges, mert maga az ember tökéletessé vált, és azt a teljes jót birtokolja, ami akara-tának egyáltalán tárgya lehet.

ISTEN SZÍNELÁTASA

1. *A szinelátást mint végleges adományt és jutalmat az ember csak a ha-lál után, az üdvösségben kaphatja meg.* Ha egyszer Isten párbeszédet

kezdett az emberrel, nyilvánvaló volt, hogy jelentkezik a teljes megismerés, a közvetlen találkozás gondolata. Mózes ki is fejezi ezt a kívánságot: „Hadd lássam dicsőségedet”. A válasz ez volt: „Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem és kimondom előtted a Jahve nevet. Kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok, és azon könyörülök, aki nekem tetszik. Azután hozzáfűzte: De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon” (Kiv 33,18—20). Isten dicsősége (kabod Jahve) az a fényesség, amely megmutatkozott a felhőben, és az az erő, amely csodákat művelt. Ezeken keresztül azonban csak messziről, „hátról” lehetett őt felismerni. A későbbi próféták is beszélnek látomásokról, de egyik sem állítja, hogy Istent látta volna. Legfőlebb odáig mennek, hogy a trónon ül „valaki”, akinek angyali seregek szolgálnak. Ezt a képet veszi át a Jel 4. fejezete is. Az 1Tim 6,16 világosan állítja, hogy Isten „megközelíthetetlen fényességben lakik, akit senki sem látott és nem is láthat”.

2. *Isten látása az igazak jutalma*: „A tiszta szívűek meglátják Istent.” „Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyek országa” (Mt 5,8—10). Jézus a halálban hazatért az Atyához és ott készít lakóhelyet övéinek (Jn 14,3). Az apostolok tanításában az üdvösség azt jelenti, hogy „az Úrral együtt vagyunk” (Lk 23,43; Fil 1,23; 1Tesz 4,17). Pál apostol a földi, homályos látással szembeállítja a színelátást (1Kor 13,12). Az 1Jn 3,2 pedig azt mondja, hogy „hasonlókká leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt, ahogy van”. Isten elérhetetlenségének oka az abszolút transzcendencia. Más létrendben van, másként létezik, mint mi. Az egyházi hagyomány a Zsolt 36,10-ből kiindulva (A te fényességben szemléljük, majd a fényt) a „dicsőség fényének” (lumen gloriae) nevezte ezt az adományt. Isten maga emeli fel emberi képességünket, hogy közvetlenül láthassuk őt. De mivel ő szellem, azért a megdicsőült ember sem láthatja testi szemével, hanem csak szellemi módon. Valahogy úgy, ahogy most szemlélem a nyilvánvaló igazságot: egy egyenlő eggyel. Azzal a különbséggel, hogy Isten nem elvont igazság, hanem a lét teljessége. Most tehát csak az alap van meg bennünk a színelátáshoz. Értelmünk nyitva áll minden igazság előtt, ami egyáltalán felfogható és akaratumk is ráirányul minden értékre, ami bírható. A dicsőség fénye ezt az alapvető képességet emeli fel természetfölötti szintre. Nem is szükséges, hogy ezt a fényt külön adománynak gondoljuk. Lehet annak a kegyelemnek a túlvilági hatása, amelyet már most magunkban hordozunk, és amely már itt képesít a hitre, reményre és szeretetre.

3. Szent Tamás tétele még az, hogy *megvan bennünk a természetes vágy* (desiderium naturale) *Isten látására* (III,q 9,a 2), vagyis valami többlet, mint a szellemi képesség. Az értelmezéshez alapul kell venni, hogy Tamás a színelátást úgy fogja fel, mint egyetlen célt a jelen üdvrendben, azért az emberben meg kell lenni a célra való ráirányulásnak. Ha Isten az embert saját képmására teremtette, a ráirányulás már ebben is fellelhető. A „természetes vágy” azonban a teológusok körében bizonyos nehézséget szült. Ha úgy értelmezzük, hogy az ember természete szerint

ráirányul Isten színelátására, akkor hol marad az örök élet ajándék jellege? Sőt egyáltalán hogyan magyarázható a kegyelem természetfölöttisége? Cajetanus a *Summa*-hoz írt magyarázatában annyira hangoztatta a kegyelem ingyenességét, hogy a „természetes vágy” szinte elveszett. Ezzel utat nyitott annak az excentricizmusnak, amely a kegyelmi rendet csak mint külső adományt fogta fel, s az emberben legföljebb az engedelmességi képességet hangoztatta (*potentia oboedientialis*). Ebben az esetben a színelátás nagy ajándék, de valahogy nem esik bele az emberi természet vonalába, vagyis nem látszik, hogy az embernek éppen a végső tökéletességet adná meg. Még súlyosabb a kérdés az ellenkező esetben. Ha valaki nem jut el a színelátásra és a belőle fakadó boldogságra, *miért lehet ezt a veszteséget kárhozatnak, örök halálnak nevezni?* Miért jelenti Isten elvesztése a célnak, a hazatalálásnak az elvesztését? A problémát a modern teológusok közül Maréchal után legvilágosabban H. de Lubac (*Surnaturel*, Paris, 1946) vetette fel. A részletek megoldásában nem volt egészen szerencsés. Az ember személyes mivoltából fakadó vágyat és képességet annyira hangoztatta, hogy a Humani generis enciklika (1950) nem tartotta kielégítőnek a kegyelem ingyenességére vonatkozó magyarázatát. A kegyelem ingyenességét a jelen üdvrendben is hangoztatnunk kell, nemcsak egy lehetséges üdvrendben (DS 3891). J. Alfaro (*Gregorianum* 1957,5 kk) a *potentia—actus* szembenállásával igyekszik magyarázatot adni: az emberben megvan a természetes vágy Isten látása után, mint teljesség után, de magától ezt a potencialitást nem aktualizálhatja. K. Rahner pedig a szeretet vonalán ad szemléltetést. Isten a megváltás örök tervével és egyetemes üdvözítő akaratával annyira konkretizálta a természetfölötti célt, hogy azt már az emberi természet megalkotásánál is figyelembe kellett venni. A teremtésnek különben is megvan a krisztológiai vonatkozása (Kol 1,15—16). Az ember tehát konkrétan úgy létezik (existenzial), hogy csak a természetfölötti cél elégítheti ki. Hasonlóan ahhoz, hogy az emberben megvan a természetes vágy az odaadó szeretet után, de pl. a jegyes szeretetét ajándéknak érzi, amit ingyen kapott, s tudja, hogy annak éppen az ingyenességben van az értéke. A kegyelem esetében azonban Isten szeretete más létrendben van, mint a mi vágyunk, azért a példa csak távoli hasonlat lehet (*Schriften* ... I,347; *Sacramentum mundi* II,450 kk).

4. *A színelátás közvetlen ismeret.* A földön csak a teremtett dolgokról vagy a hit képeiből ismerjük meg Istent. A túlvilágon a képeket a közvetlen szemlélet váltja fel, s ez a közvetlenség különbözteti meg minden más ismerettől. Isten maga a létező igazság, a fogatkozás nélküli tökéletesség, azért egészen betölti az értelmet, s az értelem nem is fordulhat el tőle. Megkapta egész tárgyát, elmerül szemléletében, s az ő gondolatában látja tükröződni az egész teremtest. Ez a lekötöttség mégsem fárasztó. Az értelem szabadon szárnyal a végtelen gazdagság beláthatatlan távlatain, amelyben azonban az egyes dolgok nem mosódnak el és nem veszítik el jelentőségüket. Ez a látás egyúttal személyes megismerés. Az elme behatol Isten szentháromsági életének belsejébe. De azért ide is vonatkozik, amit Pál apostol a kegyelem földi hatásáról mond:

Krisztus által a Szentlélekben útunk nyílt az Atyához (Ef 2,18). Krisztus a Szentlélek kiárasztásával tesz bennünket Isten gyermekeivé és örököseivé, s ezért csak így van jogunk feltekinteni az Atyára. Az Atyát természetesen úgy látjuk, ahogy tőle születik a Fiú és származik a Szentlélek.

5. *Isten a színelátásban is megmarad felfoghatalan titoknak*, és végtelen magasságban trónol a teremtmény felett. Az üdvözültek éppen azt látják, hogy mennyire felfoghatatlan ez a magátólvalóság, szükségszerű lét és szentháromsági élet. Ott azt is világosan látják, hogy Isten az uruk és teremtetők, akit imádás illet. Ha felfognánk a titkát, elveszne az isteni fönség. A felfoghatatlanságban tisztázódik Isten és a teremtmény különbsége. Ezért ott a szemlélő a maga teremtményi jellegét annyira megérti, hogy nem is akarja a korlátot átlépni, A titok szemlélete inkább növeli boldogságát, nem pedig zavarja. Ez a szemlélet állandó hódolat és imádás. Izajás látomásában (6. fej.) és a Jelenések könyvében (4. fej.) a mennyei karok szüntelenül dicsőítik Istent. A teremtménynek nem kell magára erőltetni Isten nagyságának és uralmának elismerését, mert a fönség és a hatalom jelen van. Az imádás a köteles függésnek boldogító elismerése és megvallása. A földön az ima még fárasztó, mert szellemi dolgokra kell összpontosítani figyelmünket. Odaát azonban már elsődleges tárgya a megvilágosított értelemnek, s a megismerés váltja ki a hódolatot. A színelátás személyes voltát még kiegészíthetjük M. Schmaus (Kath. Dogmatik IV,2,227) megjegyzésével. „Ez a szépség és fönség nem egy dolog hideg pompája, hanem a személyes igazság és a személyes szeretet melege és ragyogása. Az ember az isteni Te-nek néz az arcába, aki maga az igazság és szentség, a szeretet és igazságosság, a hatalom és bölcsesség. A szeretetet és az igazságot nem szemlélhetjük egy személyben anélkül, hogy létre ne jöjjön a személyes kapcsolat, s ez már párbeszéd. Ezért az üdvösséget úgy írhatjuk le, mint a tökéletessé vált ember párbeszédét a személyes igazsággal és szeretettel, vagy még inkább azzal a szeretettel, amely egyúttal igazság, és azzal az igazsággal, amely egyúttal szeretet.”

6. A középkori teológusok felvetették a lélektani kérdést is, hogy a látás-e az első vagy a szeretet. Tamás és iskolája azt tartotta, hogy a látás az első, mert a szeretet a megismerésen alapul. Duns Scotus ellenben azt vallotta, hogy első a szeretet, mert az nyitja ki a szemet a személy értékeinek meglátására. De tudni kellene, hogy abban a tökéletes és közvetlen kapcsolatban lehet-e még az értelem vagy az akarat elsőségéről beszélni. Isten betöltheti egész valónkat úgy, hogy egyszerre legyen tárgy a megismerésnek és a szeretetnek.

7. *A színelátás annak a kinyilatkoztatásnak a befejezése*, amelyet Isten az üdvtörténetben adott. Szeretetét megmutatta a teremtésben, a megváltásban és a kegyelem közlésében, de legjobban érzékelteti a színelátásban. Úgy áll teremtménye elé, mint aki egészen kitárul és véglegesíti atyai irgalmát. De bármennyire is az ember felemelését látjuk ebben a kapcsó-

latban, a színelátásban mégis elsősorban Isten dicsőül meg teremtményei előtt és maga előtt. Maga előtt azzal, hogy teljesedett örök terve, amelyért latba vetette atyai irgalmát. A teljesülés nem volt mechanikus folyamat: az ember szabad közreműködése is kellett hozzá, hiszen a szeretet csak így érvényesülhetett. Az üdvözültek maguk is látják, hogy Isten megdicsőült bennük, s hódolatukkal ki is fejezik azt. Átélik azt, hogy a szeretet nem a maga javát keresi, hanem a másikat.

EGYHÁZI DOKUMENTUMOK A SZÍNELÁTASRÓL

A szentírás világos kijelentései után az egyházi hagyományban nem lehetett komoly kétely afelől, hogy az üdvösség lényege az Istenhez való hazatérés, illetőleg a színelátás. Több nyilatkozat kiemeli, hogy ez a jutalom vár azokra a gyermekekre is, akik megkeresztelésük után, de még értelmük használata előtt meghaltak. A természetes fejletlenség tehát nem akadályozza a természetfölötti cél elérését. Később némi ingadozás mutatkozott a színelátás kezdetét illetően.

1. *A középkorban már felvetődött az antropológiai probléma az ügynevezett közbülső állapottal kapcsolatban.* Ha a lélek elválik a testtől és a feltámadás csak a világ végén következik be, akkor a magára maradt lélek hogyan képviselheti az egész embert a jutalomban és a büntetésben? Az ősegyházban a kérdés még nem éleződött ki, hiszen a történelmi horizont meglehetősen szűk volt, s Krisztus második eljöveteletét nemsokára várták. Később azonban egyes egyházatyák írásaiban, főleg a szíreknél, felvetődik a kérdés, hogy a lélek nem valamilyen szendergés állapotában várja-e az utolsó ítéletet? Mások úgy gondolták, hogy valamilyen boldogságot élveznek, de a végleges jutalmat, a színelátást csak a feltámadáskor kapják meg (H. Lennerz: *De novissimis*, Róma 1950, 115). Ezért pl. már a lioni zsinat (1274) a keletiekkel kapcsolatos dekrétumban úgy nyilatkozott, hogy „azoknak a lelke, akik a keresztségben kapott tisztaságot megőrizték, vagy bűneiktől akár testben, akár a halál után megtisztultak, azonnal bejutnak a mennybe” (DS 857).

2. A kérdés a 14. században újra felmerült. Az Avignonban székelő XXII. János pápa az 1331. évi adventi beszédében úgy nyilatkozott, hogy a színelátás csak a végítélet után következik be. Az igazak lelkei a Jel 6,9 alapján — úgy látszik — „az oltár alatt várják jutalmukat.” Krisztus emberségének szemléletéből vigasztalást nyernek ugyan, de a teljes boldogságban csak a világ végén részesülnek. A teológusok szóvátették, hogy a pápa véleménye nem egyezik az egyházi hagyománnyal, mire ő kijelentette, hogy ez csak magán lelkipásztori véleménye volt, és nem akart az egyház fejeként nyilatkozni. Egyidejűleg teológiai bizottságot hozott létre a tétel tisztázására. A hivatalos egyházi tanítást utóda, XII. Benedek fogalmazta meg, a *Benedictus Deus* bullában, 1336. január 29-én. A szöveg a következő: „Azoknak a lelkei, akiknél nincs semmi tisztulni való, vagy akik megtisztultak, s akik Krisztus és a szent angyalok

társaságában a mennyben vannak, azok Jézus mennybemenetele óta haláluk után azonnal, tehát még mielőtt testüket a feltámadásban visszakapták volna, és az általános ítélet előtt, közvetlenül szemlélik az isteni lényeket: színről színre, nem pedig úgy, ahogy az valamilyen teremtetten dologon keresztül tükröződik. Az isteni lényeg önmagában, közvetlenül, világosan és nyíltan kitér előtük, s ez a szemlélet egyúttal az isteni lényeg boldog bírása (fruitio). Továbbá a megholtak lelkei ennek a látásnak és bírásnak alapján teljesen boldogok, részesednek az örök életben és nyugalomban. S akik ezután halnak meg, azok is már az utolsó ítélet előtt látni fogják az isteni lényeket és boldogan birtokolják. Az isteni lényeknek ez a látása és bírása fölöslegessé teszi a hit és a remény megnyilvánulását, hiszen ezek teológiai erények. Miután ez a látás és boldog bírás megkezdődik, minden megszákítás és fogyatkozás nélkül folytatódik az utolsó ítéletig és azon túl mindörökké” (DS 1000).

3. *Ehhez az ex cathedra nyilatkozathoz néhány megjegyzést kell tennünk.* A pápa saját korában teológiai kifejezéseit használja és a szóban forgó nehézségeket akarja eloszlatni. Anélkül azonban, hogy a felmerülő további teológiai kérdésekre választ adna. Elutasítja azt a felfogást, hogy a teljes boldogság kitelődik az utolsó ítélet utánra, s hogy az üdvözült lelkek addig híjával lennének a színelátásnak. Arról azonban semmit sem mond, hogy a lelkek a halál után milyen állapotban léteznek, vagy hogy Isten mivel pótolja a test hiányát. A bulla következetesen az isteni „lényeg” látását emlegeti, s így juttatja kifejezésre, hogy nem elegendő, ha Krisztus emberségének látásáról beszélünk, vagy arról, hogy az ő emberségének látásán keresztül földreng valami Isten dicsőségéből. Viszont arról sem szól, hogy Krisztusnak mint közvetítőnek milyen szerepe van a színelátás létrejöttében. Ha Krisztus kijelentette, hogy csak általa jut bárki is az Atyához (Jn 14,6), akkor az ő közvetítése bizonyára nemcsak a hitben való megismerésre vonatkozik, hanem a színelátásra is. Természetesen úgy, hogy az közvetlen megismerés legyen, nem pedig képekben tükröződő ismeret. Itt tehát még fontos kérdések nyitva maradnak, mert nem szerepeltek a korabeli vitában. De később kialakulhatott az a látszat, hogy ezek a további kérdések nem is érintik a lényeket. A hagyományos kifejezésmód az lett, hogy a „lélek” a halál után megkapja a teljes boldogságot, s a test feltámadása ezt a boldogságot csak „járulékosan” növeli, mintha a test csak kieső tartozéka volna emberségünknek.

4. A 14. században *Gregorisz Palamasz* bizánci teológus azt tanította, hogy az isteni lényeg abszolút láthatatlan marad a teremtmény számára. Az angyalok és az üdvözült emberek csak a lényegből kiáradó dicsőséget szemlélik. Ez a dicsőség nem valami teremtetten dolog, hanem örök kiáradása az isteni életnek, s azonos a tevékenységgel meg a kegyelemmel. Egyenesen „istenségnek” lehet nevezni, ha nem is azonos Istennel. A megfogalmazás azonban mutatja, hogy Palamasz nincs tisztában Isten metafizikai lényegével és oszthatatlanságával. Benne nem lehet elválasztani a lényeket és a tevékenységet. Már kortársai szemére vetették, hogy

megkettőzi az istenfogalmat, s nem magyarázza eléggé a színelátást sem, amiről pedig a szentírás világosan beszél (Dict. Théol. Cath. 11, 1735, Palamasz címszó). Nyugaton nem is akadt követője, de a firenzei zsinat (1439) az egyesült görögök számára kiadott dekrétumában világosan utalt rá: „Az üdvözültek az égben tisztán szemlélik a háromszemélyű egy Istent úgy, ahogy van, de érdemeik fokának megfelelően” (DS 1305).

5. XII. Benedek dekrétuma kitér arra, hogy *a színelátás örök adomány és soha nem ér véget*. Az egyházi hagyományban ezt az igazságot valójában csak Origenész és követői kérdőjelezték meg a 3.—4. században, az újjáteremtés (apokatasztaszisz) tanával. Ha ez a mostani világ eléri ki-fejletét, akkor megsemmisül és kezdődik egy másik teremtetés. A színelátás megszűnését két dolog idézhetné elő: vagy az, hogy Isten valóban megsemmisíti teremtményeit, vagy az, hogy az üdvözültek bűneikkel elfordulnak tőle. Isten azonban „nem gyűlöl semmit abból, amit alkotott” (Bölcs 11,25), s amint láttuk, az üdvösséget is úgy ígérte meg, mint örök, vég nélküli életet. A színelátásban a bűn lehetősége sem marad meg, tehát erről az oldalról sem fenyegeti veszély a boldogságot.

A TÖKÉLETESSÉG ÁLLAPOTA

A földi egyháznak és a földi vallásosságnak az a rendeltetése, hogy a hiten és az Isten Fia megismerésén keresztül „meglett emberré legyünk, elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,13). Elméletileg könnyű belátni, hogy a végső cél és a boldogság csak olyan állapot lehet, ahol az ember már nem éli meg a hiányt, a tökéletlenséget és a veszélyeztetettséget. A földi javak birtoklása ezért nem adhat maradandó boldogságot. Itt minél többet kapunk anyagiakban és szellemiekben, annál szélesebb kapu tárul ki előttünk, és a vágyak is növekednek. A földi javakkal nem jár együtt a szabadságnak és az erkölcsi jóságnak a növekedése sem. Isten látása és birtoklása ellenben a teljes tökéletességet adja meg. Hogyan kell érteni ezt a tökéletességet?

1. *Isten azt tökéletesíti és vezet célhoz, amit teremtett*. Továbbá ő mint teremtető személyes közelségével sem nyomja el teremtményét, hanem felemeli. Mivel transzcendens, semmit nem szorít ki a helyéről. A tökéletesedés az ember lényeges jegyeiben valósul meg. Legnagyobb méltóságunk a személyes szabadság, az önrendelkezés, a lét tudatos igenlése és az értékek elfogadása. A színelátás elsősorban ezt a szabadságot teszi tökéletessé. Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy a rossz választásának lehetősége a jelen életben inkább tökéletlensége az akaratnak, mint tökéletessége. Egyáltalán akaratnak azt a képességet nevezzük, amely a jóra, az értékre irányul, s azt akarja birtokolni, hogy ezáltal személyes létünk gazdagodjék. Itt azonban még nemcsak az értelmi megismerés vezet bennünket az értékek válogatásában, hanem az ösztön, az érzelem és a sok külső hatás. Mindig csak véges javakat látunk magunk körül, s azok megismerése is fogyatékos, tehát megvan a tévedés lehetősége.

Amellett a dolgok fölött nincs abszolút tulajdonjogunk: ezért egyes dolgokat jogtalanul is megkívánunk. De nyilvánvaló, hogy a tárgyi rend megzavarása, mások jogainak sértése erkölcsileg helytelen tett, vagyis bűn. Megzavarja a dolgokhoz, más személyekhez és Istenhez való viszonyunkat, sőt belső személyes rendünket is. Ha viszont az örök élet a tökéletesség állapota, ott már nincs meg a bűn lehetősége. Ott az ember csak a jót és a legnagyobb jót akarja. Mi bizonyítja ezt, és hogyan marad meg a személyes szabadság?

2. *Akaratunkkal azt igeneljük, amit a magunk számára jónak, értéknek tartunk.* A színélátásban feltárul az ember előtt a végtelen jó, akiben nincs semmi fogyatkozás, és a szeretetben úgy közli magát, mint boldogságunk tárgya. Amikor az emberi akarat ezt az állapotot eléri, belső természete szerint hozzátapadt a végtelen jóhoz, de nem kényszer hatása alatt, hanem tudatosan, annak belátásával, hogy itt mindent megtalált, amit befogadhat. A teljességen kívül nincs más, ami még vonzó lehetne számára. Isten úgy van jelen, mint a földi értékek teremője, tehát azok birtoklását is megszenteli. Azonkívül a dicsőség fénye az értelemnek is megadja a világosságot, tehát a tévedés veszélye nem forog fenn. Végül azt is tudni kell, hogy Isten a színélátásban nem mint tárgy jelentkezik, hanem mint személy, aki a szeretet közösségére és bensőségére hívta meg teremtményeit. Már a kinyilatkoztatásban is úgy mutatkozott meg, hogy ő a szeretet (1Jn 4,16). Ez a sajátága egészen tapasztalhatóvá válik az örök életben. Az üdvözültek erre a szeretetre válaszolnak, s tudják, hogy fel-emelőbb élményben nem is lehet részük. Ebben a szeretetben szabadnak érzik magukat, s értelmetlen volna valahol még pótlékot keresni. Erkölcsi szempontból úgy fogalmazzuk meg ezt az állapotot, hogy az üdvözültek többé nem vétkezhetnek, s így az elvesztés gondolata sem zavarja boldogságukat.

3. *A bűn lehetősége azért sem marad meg,* mert az üdvösség kiküszöböli természetünkől azt a megosztottságot, amit az áteredő bűn következményének mondunk. Itt a földön érezzük, hogy természetünk nem halad együtt személyes döntéseinkkel. Bármilyen jóra határozzuk el magunkat, mindig marad bennünk valami ellentmondás. Ösztönös és érzelmi részünket úgy kell magunk után vonszolni, hogy egész személyiségünkkel beállhassunk a szellemi döntés irányába. Az örök életben a természet megdicsőül. A kegyelem úgy hatja át bensőnköt, hogy egész testi-lelki valóságunk az Istentől való tudatos gyermeki függésnek és az ő megdicsőítésének kifejezője lesz. A feltámadt test már arra való, hogy a szellem sajátosságait tükrözze és lendületét hordozza. Ezért belső kísértés nem támadhat Isten uralma ellen. De megszűnik a külső kísértés is. Az üdvözültek honában „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28), ezért az ő szentsége adja meg az élet légkörét. A Jelenések könyvének 21. fejezete a mennyei Jeruzsálem képével szimbolizálja ezt az állapotot. Az üdvözült és a kárhozott teremtmények elkülönülése végleges, ezért a „gonoszság titka” nem működik.

4. *Isten uralmának teljesedése is a szeretet jegyében áll.* Az üdvözültek azt érzik, hogy együtt győztek és együtt uralkodnak Krisztussal. A ki nyilatkoztatás így fogalmazza meg az ígéretet: „A győztesnek az élet fájáról adok enni” (Jel 2,7). „A győztesen nem vesz erőt a második halál” (uo. 11). „A győztesnek hatalmat adok a népek felett” (uo. 26). Az egyház ebből a gondolatból indult ki, amikor a vértanúkat a győzelem jelével, a pálmaággal ábrázolta. Kifelé úgy látszik, hogy mindent elveszítettek, pedig valójában a legnagyobb győzelmet várják az elvtelenség és a gyávaság felett, mert Krisztus elkötelezte magát nekik: „A győztest fehér ruhába öltöztetik. Nevét nem törölöm ki az élet könyvéből, hanem megvallom majd Atyám és angyalai előtt” (Jel 3,5).

5. *Az örök életben mindenkinek saját személyisége tökéletesül.* Mindenki úgy jut el a teljes igazságra, ahogy ő maga kereste az igazságot. Úgy vigasztalódott meg, hogy az ő fájdalmait váltotta fel az öröm. Úgy élvezi a békét, hogy saját zaklatottsága szűnt meg. Aki tudatosan küzdött hibái ellen, azt látja, hogy igazi krisztusi egyéniség alakult ki benne. Akit az a gondolat emésztett, hogy minél több jót tegyen, minél több örömet szerezzen, az ott átéli a szeretet minden találékonyságát. Ahogy itt a földön nincs két egyforma ember, úgy a kegyelmi adományok is különbözők és egyéniék. Ennek megfelelően a megérkezés is azt a gazdagságot és változatosságot tükrözi, amellyel a teremő Isten az örök életben is ki akarta mutatni gondolatának végtelenségét. Éppen ezért a személyes kapcsolatok révén is kialakul a tökéletesség. Mindenki az isteni életben részesedik, azért ott nem jelentkezhethet a megúnás vagy a félreértés. Senki nem ad okot a bizalmatlanságra, senki nem olyan szegény és tehetetlen, hogy ne lenne adni valója, azért a személyek közötti szeretet őszinte és szabad. Mindenki azt értékeli a másokban, amit az megvalósított vagy érdemei jutalmául kapott. Ez pedig egyéni és tulajdonképpen Isten végtelenségének valamilyen szempontból való birtoklása. Ezért nem lehet azt a földi képességekkel vagy értékekkel mérni. Viszont semmit nem tudunk arról, hogy a krisztusi teljesség hogyan valósul meg, pl. a gyermekekben, akik úgy üdvözültek, hogy a természetes élet nem bontakozott ki bennük. Nem lehetséges az, hogy ők a gyermekkor bájának és a fiatal kor nekifeszülésének állandósításával jutnak el a szellemi teljességre, s így járulnak hozzá az örök élet változatosságához?

6. *Van-e még valamilyen szellemi gyarapodás a célnál?* Növekedhet-e még bennük az Isten színelátása mint a boldogság forrása? Biztos, hogy a halállal az érdemszerzés ideje véget ér, s az üdvözültek földi érdemeikért kapják a jutalmat. Mivel a szeretet odaát már teljes önátadás a végtelen jósnak, azért az ottani tettek már nem hozzák magukkal az erkölcsi gyarapodást. Legfőljebb arról lehet szó, hogy állandó párbeszédben vannak Istennel, állandóan elmerülnek végtelen titkában, s egymástól is átveszik az erre vonatkozó szempontokat, azért ismeretük és szeretetük mindig új, lendületes és sokoldalú marad. Lélektanilag nem tudjuk követni ezt a szellemi megnyilatkozást, mert nincs fogalmunk arról, hogy a végtelen igazság megismerése és a végtelen jósnág bírása hogyan viszony-

lik a mi tapogatódzó igazságkeresésünkhöz és akarásunkhoz. A megdicsőült világ szemléletén keresztül azonban egyre mélyebben és egyre egyénibben felismerhetik a gondviselés titkát, Isten országának alakulását, s ez hozzájárulhat elmélyülésükhöz.

Végül meg kell jegyeznünk, hogy ha az örök élet a tökéletesség állapota, akkor a földi élet ennek a tökéletességnek a küzdőtere és iskolája. Az erények gyakorlása, a munka, az engedelmesség, a türelem arra való, hogy megtanuljunk értékelni az örök javakat, és hogy kialakuljon bennünk a mindent megértő és mindent megbocsátó szeretet. Ezen a vonalon a földi veszteségek és csalódások is előbbre vihetnek bennünket. A halál utáni tisztulás lehetősége is ennek a tökéletesedésnek a szolgálatában áll. A gondviselés nemcsak azt jelenti, hogy Isten vezet az örök cél felé, hanem azt is, hogy személy szerint alkalmassá tesz a cél birtoklására.

AZ ÉRDEMEK JUTALMA

A személyes méltóságnak velejárója az az igény, hogy másokkal való kapcsolatunkban érvényesüljön az igazságosság és a szeretet követelménye. Az igazságosság alapján elvárjuk, hogy tetteinket, fáradozásainkat, amelyeket mások érdekében kifejtünk, jutalmazza. A szeretet igénye pedig abban jelentkezik, hogy mások felé kitárjuk bensőnket, nagylelkűnek mutatkozzunk, sőt boldogságukért áldozatot hozunk. Viszont amikor ez mások felől felénk irányul, azt örömmel vesszük. Ez a kettős kapcsolat az Istennel fennálló viszonyban sem hiányozhat, s főleg nem ennek a viszonynak a végleges rendezésében. Az emberi személy csak úgy talál véglegesen magára, ha megéli azt, hogy a mindenség ura, a Teremtő elismeri érdemeit s átöleli jóakaró szeretetével. Az ember csak így élheti meg, hogy azzá vált, amivé lelke mélyén lenni akart.

1. *A jutalmazás természetét* a Teremtő és a teremtmény viszonya határozza meg. Az ember és Isten között nem állhat fenn a szorosan vett igazságosság követelménye. A teremtmény létét és mindenét Istentől kapja, Isten viszont semmit sem kap teremtményétől és nem is szorul rá. Az ember köteles maga fölött elismerni Isten abszolút uralmát, s akkor sem történne vele igazságtalanság, ha Isten megvonná tőle a létet, amit ajándékban kapott. Legföljebb arról lehet szó, hogy mivel tartozik Isten önmagának, ha egyszer értelmes embert teremtett és beleoltotta a boldogság vágyát. Mennyiben köteles célhoz vezetni s erkölcsi magatartásának megfelelően boldoggá tenni? Továbbá mivel nem a pusztá természet állapota létezik, hanem az üdvrend, azért a kérdést így kell feltenni: Hogyan kötelezte el magát Isten, hogy megjutalmazza az embert földi élete után?

2. *A kinyilatkoztatás beszél az érdemek jutalmáról.* A visszafizetés ígéretével serkenti az embert, hogy engedelmeskedjék Istennek. Ábrahám azt az ígéretet kapja, hogy Isten maga lesz a jutalma (Ter 15,1). A Bölcs 5,16 szerint „az igazak jutalma az Úrnál van”. Az Újszövetségben pedig

Isten atyaságának egyik lényeges vonása az, hogy megjutalmazza gyermekeit, örökséget ad nekik. A hegyi beszéd visszhangzik az örök visszafizetés emlegetésétől. A példabeszédekben a szántóvető, a szőlőmunkás, a szolga egyaránt megkapja bérét. Mégpedig aszerint, hogyan kamatoztatták a rájuk bízott talentumokat. Krisztus nem utasítja vissza Péter kérdését, hogy mi lesz jutalma azoknak, akik mindent elhagytak és követték őt (Mk 10,28). Az ítéletről szóló beszédben az örök bíró különösen az embertársi szeretet tetteinek jutalmát ígéri meg (Mt 25,35). Pál apostol is hervadatlan koszorút vár fáradozásaiért (2Tim 4,8). A jutalom nem földi kincs vagy hatalom, hanem Isten országa, részesedés Isten lakomájában, nyugalmaiban, örömeiben, együttlét Krisztussal és osztozás az ő örökségében. Pál apostol így szemlélteti a jutalom természetfölöttiségét: „Isten országa nem eszem-iszom, hanem igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben” (Róm 14,17). De igazában beletartozik mindaz, amit az isteni életben való részesedésről és színelátásról mondtunk.

3. *A jutalom ígérete azt bizonyítja, hogy a földi kötelesség teljesítése érdemszerző.* De amennyiben a jutalom Isten gyermekeinek szól, csak az szerezhet ilyen érdemet, aki megigazult bűneitől. Krisztus azt ígérte, hogy ha „őbenne maradunk”, akkor életünk gyümölcsöző lesz (Jn 15,5). Az örök visszafizetés sok tekintetben különbözik a földi jutalmazástól. Először is nincs arány a földi érdem és a mennyei jutalom között. Amit megnyerünk, az maga a végtelen Isten. Ő mint Atya osztja meg életét és gazdagságát fogadott gyermekeivel. Ezt pedig véges tetteinkkel nem érdemelhetjük ki. Itt tehát az igazságosság mellett teljesen érvényesül az irgalmas szeretet. Sőt már az is a szeretet megnyilvánulása volt, hogy Isten elkötelezte magát a jutalmazásra, s hogy megadta a földön az érdemszerzés lehetőségét. Másodszor ez a jutalom nem olyan érték, amit más javak megszerzésére fordíthatunk. Isten végleges jutalmat ad, a teljes megdicsőülést és boldogságot, s abban benne van életünk értelmének kifejezése is. Isten mint a lét teljessége egészen betölti szellemi igényeinket. Itt már nem jelentkezhethet további javak bírásának vágya. Főleg azért sem, mert a jutalmazás az üdvözültek szent közösségében megy végbe, ahol mindenki elismeri egymás érdemeit s őszinte szeretettel örül neki. Nem kell senki előtt elismertetni magunkat és senki nem fogja megtagadni tőlünk a testvéri együttérzést. Az „Isten uralmában való részesedés” arra enged következtetni, hogy az üdvözülteknek hatalmuk van a teremtet világ felett és a szeretet kinyilvánításában nem érzik magukat korlátozva vagy tehetetlennek.

4. *Az érdemeknek megfelelően a mennyei dicsőségben vannak fokozatok.* A firenzei zsinat (1439) dogmaként hirdette ki a tételt, hogy az üdvözültek „érdemeiknek megfelelően látják Istent, nem pedig egyformán” (DS 1305). Isten különben is mindenkit tettei szerint ítél meg. Ezt úgy kell értelmeznünk, hogy a boldogság nagysága függ attól a kegyelmi állapottól, amely itt a földön erényeinek alapján tükrözte a Krisztushoz való hasonlóságot. Amellett ez a boldogság mindenkinek egyéni jutalma, vagyis azt kapja meg, amit erényei tükröztek. A kinyilatkoztatás erre a

személyes szeretetre utal, amikor egyes erények különleges jutalmazását említi: akik megbocsátók voltak, azok megélik Isten irgalmát, akik bátran tanúskodtak Krisztus mellett, azok megtapasztalják Krisztus közbenjárását az Atyánál, akik földi javakat hagytak el az ő követéséért, azok százannyit kapnak stb. A boldogság fokozatainak nem mond ellen a szőlőmunkásokról szóló példabeszéd, ahol mindenki a napi bért kapja, bármeddig dolgozott. Ott csak arról van szó, hogy Isten föltétlen szabadsággal osztogatja javait és közben irgalmát is kimutatja: meghívja azokat is, akikkel eddig senki nem törődött. A jutalom különbözősége nem szül irigységet. Mindenki annyit kap a végtelen jóból, amennyit be tud fogadni. Továbbá ott a nagyobb jutalom nem nagyobb lehetőségek kiinduló pontja, hanem lehetőség arra, hogy több szeretetet nyújtson. A szeretetnek ebben a melegségében a fokozatok inkább változatosságot és gazdagságot jelentenek, nem pedig kiváltságot. A több és a kevesebb tehát nem azt jelenti, hogy egyik többet lát Istenből, a másik kevesebbet, hanem azt, hogy az egyik jobban töltekezik vele, jobban hasonlít hozzá magatartásában, mint a másik.

5. *A jutalom várása nem a bérért való fáradozás magasztalása.* Önmagában a jogos bér elvárása sem tisztességtelen dolog. De itt nem a bér és a jutalom a döntő mozzanat, hanem az a bizonyosság, hogy az életnek van értelme és biztos kikötője, s hogy nem a semmi fölött erőlködünk. Ha pedig a jutalmat emlegetjük, akkor nem olyan fizetésre vágyunk, amely kiemel bennünket mások köréből; hanem arra, hogy gyermeki szeretetben, az üdvözültek társaságában elérkezzünk Istenhez. Különben a jutalom várása és a cél elérése kitörülhetetlenül benne van természetünkben, s az akkor is előtör, ha nem gondolunk rá vagy egyéb megfontolásokkal tudatlanra akarjuk venni. Az üdvösség nem valamilyen megrendezett kaland lezárása, hanem a teremtető Isten örök tervének teljesevé, s abba be van iktatva az ember szabadsága is. Az üdvözültek az ő uralmát és dicsőségét hirdetik, mert látják, hogy műve valóban „jó volt”: a világot érdemes volt létrehozni és megváltani. Az üdvözültekben Isten ereje és irgalma tükröződik. Ott az ember nem magát tartja nagynak, hanem Istent, akitől minden kiindult, és aki — annak ellenére, hogy szabadságot adott teremtményének — mindent erős kézzel és tapintatos szeretettel irányított. Ahol mindenki tisztán látja, hogy a jutalmazás a szeretet győzelme, ott nem akar más megoldást sem a maga, sem mások számára. Főleg nem gondol arra, hogy erkölcsileg magasabbrendű megoldás is lehetséges volna.

KRISZTUS KÖZVETÍTŐ SZEREPE

A túlvilágon azt az örök életet nyerjük el, amelyet Krisztus megszerzett számunkra. A régi teológusok azonban ennél a megállapításnál nem mentek tovább. Említették, hogy Krisztus megdicsőült emberségének látása kiegészítő része a boldogságnak, de a lényeg a háromszemélyű egy Isten szemlélete. Ez a kifejtés eleget is tett a szentírás egyik-másik kijelenté-

sének, pl. hogy Krisztus helyet készít az Atyánál, mint bíró megadja az örök életet stb. De vannak olyan kijelentések is, amelyek arra vallanak, hogy neki nagyobb és bensőségebb szerepe van a cél megvalósulásában. Határozottan kimondja, hogy az Atyát csak rajta keresztül lehet elérni (Jn 14,6). Ez a közvetítés nemcsak a földi kinyilatkoztatásra vonatkozik, hanem a színelátásra is. Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a szentírás őt istenemberi mivoltában nevezi a „láthatatlan Isten képmásának” (Zsid 1,3), mégpedig olyan szempontból, hogy aki őt látja, az Atyát is látja (Jn 14,9).

1. *A színelátást egyszerre kell szentháromsági és krisztológiai struktúrájában elgondolni.* A végső cél azt világítja meg és valósítja meg, amit itt a kinyilatkoztatás megkezdett. A kinyilatkoztatás menete pedig az, hogy a Szentháromság titkát kizárólag Krisztuson keresztül ismertük meg. Krisztus igazolta magát, hogy ő személy szerint az Atya örök Fia, s ő nyilatkoztatta ki a Szentlelket is. Ő tehát nem egyszerűen próféta, aki magasabb rendű elméleti tanítást hoz és állítja, hogy egy Istenben három személy van és ezt majd az üdvösségben meglátjuk. Ő úgy áll előttünk, mint az üdvösség szerzője, aki a Szentlélek kiárasztásával testvéreivé fogad bennünket, testének tagjává tesz, hogy vele együtt elérkezzünk az Atyához. Pál apostol így fogalmazza meg ezt a kegyelmi valóságot: „Krisztus által a Szentlélekben útunk nyílt az Atyához” (Ef 2,18). Tehát odaát is ő mutatja meg nekünk az Atyát, hiszen a test tagjai a fő kiváltságában részesülnek. Krisztusnak ez a kizárólagos közvetítő szerepe tette szükségessé, hogy a teológusok a színelátás krisztológiai vonatkozásával is foglalkozzanak (J. Alfaro, Christo glorioso, Revelador del Padre, Gregorianum 1958, 220—270; K. Rahner, Schriften ... III, 47 kk).

2. *Krisztus közvetítő szerepe több, mint a tanítás vagy a megszentelés továbbadása.* Már a szinoptikusok állítják, hogy ő az örök élet szerzője, az üdvözültek vele vannak, az ő javaiban részesülnek. Pál leveleiben még világosabb ez a tétel. A hit és a keresztség által beöltözzünk Krisztusba, azért a megdicsőülés úgy jár nekünk, mint az ő tagjainak. Ő úgy lakik bennünk, mint a megdicsőülés reménye (Kol 1,27). János írásaiban pedig arról értesülünk, hogy az élet az Atyából indul ki és Krisztus által jut hozzánk (Jn 5,26). A Fiú azért jött, hogy ezt az isteni életet adja nekünk: „Úgy szerette Isten a világot, hogy megszületett Fiát adta érte, hogy mindaz, aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örökké éljen” (3,16). Krisztus valóban úgy fogja fel küldetését, hogy neki az életet kell osztogatni, mégpedig bőségben (10,10—17). Ő az út, az igazság és az élet. Az életet úgy közli, hogy elvezet az ősforráshoz, az Atyához (14,6). Az ő szava is „lélek és élet” (6,63), azért aki azt hittel befogadja, annak örök élete van (6,40). Az oltáriszentség különösképpen az élet szolgálatában áll: „Amint engem küldött az élő Atya és én az Atya által élek, úgy aki engem eszik, általam él” (6,57). A természetfölötti életet már a keresztségben megkapjuk, hiszen ott újjászületünk vízből és Szentlélekből” (3,5), de az élet csak abban marad eleven, aki megvalósítja a szeretet parancsát, mert aki nem szeret, az a halálban marad (1Jn 3,14).

3. *Krisztus embersége szerint közvetít.* Emberi valóságát nem szabad úgy nézni, mint amiben a Fiú „benne lakik”, hiszen a Fiú mint személy Krisztus emberségének a saját énje. Vagyis az isteni személy az emberségen keresztül fejezi ki magát. Ezért ő emberi valóságában is az Atya képe. A Fiúnak az ilyen elküldése annak a jele volt, hogy az Atya az ember felé fordult, sőt szerette a világot és célhoz akarja vezetni. A Fiú beleszületése a világba már önmagában is felemelést jelentett. Az Atya a Fiúban tükröződik és benne mutatja meg magát, de úgy, ahogy a Szentlélekben szereti a Fiút és az ő egész művét. Isten tehát a megtestesülés óta nem úgy áll szemben az emberiséggel, ahogy transzcendens világában különbözik tőlünk, hanem úgy, ahogy a mienk lett, és ahogy hasonlít hozzánk, illetve bennünket hasonlóná tesz önmagához.

4. *„Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán ragyogott fel számunkra”,* s ez már a megváltás művében igazolódott (2Kor 4,6). A hit alapján Krisztus tetteiből, halálából és feltámadásából kiolvashatjuk, hogy ő az Isten Fia és dicsőségének hordozója. De ez a hit egyelőre még közvetett ismeret. Az apostoloké is az volt, mert Krisztust feltámadása után sem szemlélték megdicsőült valóságában, hanem csak olyan formában, amely bizonyíték volt arra nézve, hogy él és átment a természetfölötti létrendbe. A színélátás a Krisztusba vetett hitnek a teljesevé válik. Látni fogjuk őt megdicsőült emberségében, s látni fogjuk azt is, hogy embersége a Fiú személyének kifejezése, aki az Atyától születik, aki az ő képe, és akit az Atya velünk együtt a Szentlélekben szeret. Ott tehát Krisztus emberi alakjából már nem kell következtetni Istenre, hiszen értelmünkkel közvetlenül felfogjuk benne az isteni személyt. Ezt fogalmazta meg az apostoli tanítás, amikor az üdvösséget így jellemezte: az Úrral leszünk.

5. További magyarázatul még hozzá kell venni, hogy *Isten egy és oszthatatlan, és szentháromsági mivoltában is ilyen.* Aki a Fiú személyét látja, az az isteni lényegét is látja, és pedig úgy, ahogy benne vannak a szentháromsági vonatkozások, vagyis a Fiú örök születése és a Szentlélek származása. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy számunkra a színélátás struktúrája nem lehet más, mint ami kezdetlegesen már a kinyilatkoztatásban megmutatkozott. A színélátás egyúttal részesedés Isten belső életében, az pedig Krisztuson és a Szentlelken keresztül tárult ki felénk. Viszont ha Krisztusnak ez a közvetítő szerepe magmarad az örök életben, akkor mindvégig az lesz számunkra, aminek kinyilatkoztatta magát: próféta, főpap, király. Mint próféta elvezet a teljes igazságra, mint főpap összefogja a teremtmények hódolatát az Atya előtt és mint király állandóan részesít győzelmében, s gondoskodik arról, hogy az örök élet Isten uralmának maradéktalan megvalósulása legyen. Ha szerepe kimerült volna a földi engesztelésben és abban, hogy megnyitotta számunkra a mennyet, akkor nem lett volna szükség arra, hogy emberi természetét a halál után is hordozza. Az igazság az, hogy embersége nemcsak a földön volt a kegyelem eszköze, hanem az marad örökre: ott is az ő teljességéből merítünk (Jn 1,16). Ez a krisztológiai szemlélet egyáltalán nem kö-

zömbös vonása hitünknek. Jó tudni, hogy amikor a keresztségben „Krisztust öltjük magunkra” vagy az eukarisztiában őt vesszük magunkhoz, akkor nemcsak valamilyen természetfölötti fényt és erőt növelünk magunkban, hanem eggyé válunk azzal, aki az élet szerzője és — az elmondottak értelmében — tartalma üdvösségünknek. Az Atyát csak általa érjük el, és az Atya csak általa közli magát. Pál apostolnak ez a kijelentése, hogy „az én életem Krisztus” (Fíl 1,21), nem költői túlzás. A halál azért nyereség, mert Krisztussal mindent birtokolni fogunk, az Isten teljességét.

KRISZTUS MÁSODIK ELJÖVETELE

A kinyilatkoztatás az örök élet reménye mellett azt is tudtunkra adja, hogy a földi történést Isten maga zárja le, s ő gondoskodik arról, hogy az ember és a kozmosz elérje végső célját. A záró esemény Krisztus második eljövetele lesz, és ő valósítja meg mindazt, ami az üdvösség történetében mint ígéret és mint rejtett kegyelmi valóság jelen volt: a holtak feltámadását, az ítéletet, a jók és a rosszak szétválasztását. Ha pontos fogalmakkal akarjuk magunkat kifejezni, nem is annyira Krisztus eljöveteléről kell beszélni, hanem arról, hogy a világ érkezik el őhozzá. Ő a feltámadásban átmént az örök életbe, a mi világunk már nem fogadhatja be. Ellenben nekünk kell a vándoréletet a hazatalálás nyugalmaival felcserélni. Az apostoli igehirdetés azonban nem tért ki erre a teológiai eszmefuttatásra, hanem csak azt akarta jelezni, hogy az Atya felsőjogainak egyedüli gyakorlója Krisztus, és hogy a világ követni fogja az ő útját a halálban és a feltámadásban. Neki mint az Isten Fiának meg kell dicshőlni minden teremtmény előtt. Eljövetele az apostolok nyelvén azt jelentette, hogy ő az üdvtörténet központja és a történelem kulcsa. Ő adja meg a világnak azt, amit a megváltással kiérdemelt, illetve ami az ő megdicsőült emberségében már megvalósult.

1. Az újszövetségi könyvek a *paruzia* vagy az *epifánia* szót használják az *eljövetel* jelzésére. Az utóbbit főleg a pasztorális levelekben találjuk (1—2Tím, Tit). Az evangéliumban Krisztus maga beszél róla, mint küldetésének tartozékáról. Ezek a szövegek szervesen illeszkednek tanításához és tetteihez, tehát nem lehetnek utólagos belemagyarázások. Többnyire „az Emberfia” eljöveteléről van szó, s ezt a nevet csak ő használta. Az apostoli egyház már nem emlegette ezen a néven. A legvilágosabb utalást az ítéletről szóló beszédben találjuk (Mk 13; Mt 24—25; Lk 17). De más alkalommal is hivatkozik rá, mint pl. amikor követéséről beszél: „Aki ez előtt a házasságtörő nemzedék előtt szégyell engem és tanítást, azt az Emberfia is szégyelli fogja, amikor majd eljön dicsőségében a szent angyalokkal” (Mk 8,38). A döntő órában, a főtanács előtt azt állítja, hogy eljövetele lesz az istenfiúság végső bizonyítéka: „Látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül a Mindenható hatalmának jobbán és eljön az ég felhőin” (Mk 14,62). Szavaiban tükröződik a hivatkozás Dániel (7,14) jóvendülésére. Lukács a mennybemenetel leírása után az eljövetel-

ről szóló üzenetet úgy hozza, mint az angyaloktól kapott közleményt (Ap Csel 1,11). Pál apostol levelei pedig azt mutatják, hogy a tétel minde-
nütt szerves része a keresztyény tanításnak. Az egyház is így vette be-
le a hitvallásba kezdettől fogva.

2. *Az ősegyház alaphangulata a várás volt.* Úgy gondolták, hogy Krisz-
tus még annak a nemzedéknek az életében eljön, s náluk a várás a re-
ményt fejezte ki. Lk 21,18-ban ezt olvassuk: „Amikor a jövődőlés telje-
sedni kezd, emeljétek fel fejetekeket. Megváltástok ideje közel van.” A
2Tim 4,8 szerint az igazságos bíró a győzelem koszorúját megadja min-
denkinek, aki örömmel várja eljöveteletét. A paruzia elmaradása azonban
nem okozott krízist. Az eltolódást inkább Isten irgalmára vezették vissza,
aki időt enged a bűnbánatra, és alkalmat ad a népeknek, hogy megis-
merjék és befogadják az evangéliumot. Az Újszövetség későbbi könyvei-
ben egyre inkább előtérbe nyomul a gyakorlati keresztyény élet kialakítá-
sa. Sőt a történelmi idő beiktatásának lehetősége már megvan a 2Tesz le-
vélben is. A Jelenések könyve egyenesen felhívás arra, hogy az egyház-
nak be kell rendezkednie a küzdelmes életre. Mivel Krisztus semmit sem
árult el a világ végének idejéről, sőt kijelentette, hogy az kimondottan
az Atya titka, azért a hivatalos egyház mindig tiltakozott az időmegjelö-
lések ellen. Pál apostol maga is szeretné, ha Krisztus eljövele közel
lenne, de a tétlen várakozásnak ellene van. Már korábbi leveleiben is meg
lehet figyelni az istentisztelet kialakítására való törekvést és az erkölcsi
élet szabályainak az összefoglalását. A pasztorális levelek pedig utasítást
adnak az egyházi élet intézményes megszervezésére. A bűnbánat szent-
ségének praxisa, a kitiltás és a visszafogadás ekkor kezd kialakulni.

3. *Az ígéretes színezet lassan átalakult és a középkorra a harag napja
lett belőle.* A változás okát abban jelölhetjük meg, hogy az üldözések
megszűnése és a pogányok kritikájának elhallgatása után jelentkezett a
lanyhulás, tehát szükség volt komoly intelemre. A paruziával kapcsolatos
apokaliptikus képek ijesztő volta meg is felelt ennek a célnak. Felhasz-
nálták az ószövetségi elemeket is. Ott az ítélet mindig kapcsolatos a po-
gányok elleni fenyegetéssel. Az Újszövetség gondolatvilága szerint az-
után a pogányok helyére könnyű volt betenni a bűnös embert. Végül
hozzájárulhatott az a szemléletmód is, amely Krisztusban a közvetítő he-
lyett inkább az urat és a bírót látta, s jobban kihangsúlyozta istenségét,
mint emberségét (Müller—Goldkuhle, Concilium 1969, 10 kk).

4. *Jézus hatalommal jön el, s az isteni hatalom illusztrálásához a képek
már megvoltak az Ószövetségben.* A próféták az ítéletet „Jahve napjá-
nak” nevezik (Ám 5,18; Iz 2,6; Szof 1; Zak 14,1). Igaz, hogy ott az ítélet
még nem a földi történés lezárása, hanem csak annak képe, hogy Isten
megbünteti azokat, akik uralmának teljesedését akadályozzák. Dánielnél
(10,14) azonban már felismerhetők a kozmikus színek és a végérvényes-
ség. Ez a nap az Újszövetségben „az Emberfiának napja” vagy „az Úr
napja”. A szövegben szereplő apokaliptikus képek a hatalmat érzékeltet-
tik. Az ég felhőin jön, s a felhő az Ószövetségben Isten trónja. Királyi

méltóságát az angyali kíséret és a harsonaszó mutatja. Az 1Tesz 4,16—17 úgy mutatja be Krisztust, mint az élet urát: „A parancsszóra, a főangyal kiáltására, Isten harsonazengésére az Úr maga száll le a mennyből. Először feltámadnak azok, akik Krisztusban hunytak el. Azután mi, akik életben maradtunk, a felhőkön velük együtt elragadtatunk a magasba, Krisztus elé, és így örökre az Úrral leszünk”. A 2Tesz 1,8 és 2,8 még hozzáteszi, hogy „lobogó tűzzel” és „szája lehelletével” elpusztítja a gonoszság hatalmát. Eljövetelének ideje azonban bizonytalan, azért állandóan készen kell lenni, sőt egyre tökéletesebbé kell tenni magunkat az Úr napjára. A hívőt azonban ne a félelem ösztönözze, hanem az a szeretet, amelyet Krisztus tanúsított irántunk: „Megjelent megváltó Istenünk kegyelme minden ember számára, s arra tanít minket, hogy szakítsunk a gonosszággal s az evilági vágyakkal. Élünk fegyelmezetten, szentül és buzgón ezen a világon. Várjuk reményünk boldog beteljesülését: a nagy Istennek és Üdvözítőnek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetelét” (Tit 2,11). A hitnek tehát az a különleges ígérete, hogy Krisztus eljövetele, illetőleg a vele való találkozás a remény teljesedését hozza. Ezt a többletet a szigorú pedagógia kedvéért sem szabad elhallgatni vagy mellőzni. Az üdvösség örömhíre ezen a ponton sem színtelenedhet el.

5. Ma már látjuk, hogy az *Isten országa a történelemben valósul, azért Jézus eljövetele nem esett az apostoli időkre*. Abban az időben a történelem értékének és céljának vizsgálata kevésbé jutott szóhoz, bár nyomai kétségtelenül megvannak a Jelenések könyvében. Krisztus eljövetele tehát nem „késik”, hiszen annak idejéről semmi kinyilatkoztatást nem kapunk. Az Isten országa itt van mint kovász, s annak időre van szüksége, hogy áthassa az emberiséget és a történelmet. Ki kell bontakozni azoknak a lehetőségeknek is, amelyeket Isten belevitt a teremtésbe. A tudományos, kulturális és társadalmi élet bontakozása sokrétűvé teszi a kegyelem felhasználását, a szeretet parancsának teljesítését és az igazságot kereső embernek Istennel való párbeszédét. Mindez azt eredményezi, hogy a hívő ember egyre jobban magára találhat, mélyebben felfogja Isten gondviselését. Ez a történelem tehát a benne levő természetfölötti tényezők hatására igazi értékeket termel még akkor is, ha sok benne az emberi rövidlátás és a bűn. Meghosszabbítása tehát nem csupán a szenvedés és a gonoszság szaporítása. A küzdelem nem dől el magától, hanem Krisztus megjelenése dönti el. Addig az ember jó és rossz irányban kipróbál mindent. Keresi az önmegváltást, ingadozik az optimizmus és a pesszimizmus között, az isteni figyelmeztetés és segítség azonban nem hiányzik, hogy az igazi célt is megismerhesse. A magatartást megkönnyíti az a tudat, hogy Krisztus végső győzelme biztosítva van.

KRISZTUS ELJÖVETELÉNEK „ELŐJELEI”

Az apostoli egyházban a paruziáról szóló jövendölést így adták tovább: Azt a napot és órát senki sem ismeri, az ég angyalai sem, a Fiú sem, hanem csak az Atya (Mt 24,36). Máskor Krisztus saját eljövetelét az

éjjeli tolvaj érkezéséhez hasonlította (Mt 24,43; Mk 13,35; Lk 17,29). Nincs tehát semmi alapja annak a feltevésnek, hogy Krisztus csak a világ közeli végével fenyegetődző próféta volt, s hogy amikor követői látták, hogy tévedett, akkor kezdtek lelki és természetfölötti magyarázatot adni működésének. Tévedésből és ijesztgetésből nem születhetett olyan hitbeli és erkölcsi erő, mint amelyet a kereszténység már elindulásakor felmutatott.

1. *A szentírás néhány helye azonban magyarázatra szorul.* Mt 10,23-ban az apostolok ilyen utasítást kaptak: Ha majd egyik városban üldöznek titeket, fussatok a másikba, mert bizony mondom nektek, nem végeztek Izrael városaival, amikor az Emberfia eljön. Ma már látjuk, hogy a zsidóknak és az evangéliumnak a szembenállása végighúzódik az egész történelmen. Más szentírási utalásokban a zsidók megtérése előjele lesz Krisztus eljövetelének. Máté 24. fejezetében Krisztus egyszerre beszél Jeruzsálem pusztulásáról és a világ végétől. Valószínűleg azért, mert a tanítványok is így tették fel neki a kérdést. Ők ugyanis, mint népük gyermekei, nehezen tudták elképzelni, hogy a világ még a templom végleges pusztulása után is fennmaradjon. Az új üdvtörténeti szemléletet csak a húsvét és a pünkösd hozta meg nekik. Jézus valószínűleg azért is fogja egybe a két eseményt, mert eljövetelének idejéről semmit nem akar mondani. Követi a prófétai stílust, amely egy síkban lát egymástól távollevő eseményeket. Itt teszi ezt a kijelentést: „Nem múlik el ez a nemzedék, amíg mindezek be nem következnek” (Mt 24,34), de mindjárt így folytatja: „Azt a napot és órát azonban senki sem ismeri”. Ő tehát félreérthetetlenül két különböző eseményről beszél. Az egyik bekövetkezik a még élő nemzedék szemeláltára. Ezt a nemzedéket a jövődőlés előre figyelmezteti, hogy meneküljön Jeruzsálemből. A másik esemény azonban bizonytalan, az elől nem lehet menekülni. Ott már az számít, hogy kit milyen állapotban talál, s azon dől el üdvössége. Az a nemzedék, amely megéri Jeruzsálem pusztulását, egyben előképe az egész népnek, amely megéri a világ végét.

2. *Az evangéliumot hirdetni fogják minden népnek* (Mk 10,13; Mt 24,14). Jézus ezt a tényállást szem előtt tartja akkor is, amikor feltámadása után a küldetést megadja az apostolainak (Mt 28,18). A szöveg csak a hirdetésről szól, nem a népek megtéréséről, s azt sem jelzi, hogy milyen mérvű lesz az egyház jelenléte az egyes népeknél. A kijelentés tehát nem mond többet, mint azt, hogy Krisztus tanítása az egész világon szellemi tényező lesz, s így a mellette vagy ellene szóló döntés lehetségessé válik. Az egyháznak ezt a missziós feladatot kell teljesíteni, nem pedig passzívan várni a véget. Az evangélium hirdetése is követi az eszmék elfogadásának és visszautasításának dinamikáját, azért nehéz volna olyan állapotot megjelölni, amely a jövődőlés teljesevése volna. Feladatok mindig maradnak, és a bizonytalanság is megmarad.

3. *Izrael mint az ígéretek hordozója elfogadja Krisztust messiásnak.* Ennek a népnek a fennmaradása ellene mond minden történeti tapasztalás-

nak. Sokkal nagyobb nemzetek széthulltak, felszívódtak és eltűntek a történelem viharaiiban. Izrael népe azonban a szétszórtság ellenére is létezik, s a mózesi vallás örökösének tudja magát. Pál apostol a Róm 9—11 fejezetekben érinti ezt a kérdést, hiszen az akkori egyházban is probléma volt. Ha Ábrahám utódainak szólt az ígélet, miért utasították vissza az evangéliumot? A pogányok viszont, akikről úgy látszott, hogy kívül vannak az ígéleten, miért fogadták el? A jövőt két jövőndölés világítja meg. Az egyik Jézus szájából hangzik el: „Jeruzsálem, hányszor akartam összegyűjteni gyermekeidet, mint ahogy a tyúk szárnya alá gyűjti csibéit, de te nem akartad. Ezért árván marad a házatok, mert mondom nektek, nem láttok engem addig, amíg nem mondjátok: áldott, aki az Úr nevében jön” (Mt 23,37—39; Lk 13,33—35). A másik jövőndölés Pál apostoltól származik: „A megátalkodottság csak részben érte Izraelt, amíg a pogányok teljes számban meg nem térnek, akkor majd egész Izrael elnyeri az üdvösséget az Írás szerint: Sionból jön a szabadító és eltörli Jákob gonoszságát. Ez lesz velük szövetségem, amikor megbocsátom bűneiket...” (Róm 11,26—27). Az apostol még arra is kitér, hogy Isten a pogányokat a hitetlenségből vezette el az evangéliumhoz. Így megengedhette a zsidók hitetlenségét is, hogy utána rajtuk is könyörüljön. A kegyelmi adományt és a meghívást ugyanis nem bántja meg. De az ő megtérésüket sem lehet úgy elgondolni, mint rövid időre összesűrített eseményt. Azután az apostol említi, hogy megtérésük javára válik a pogányoknak (11,12), s ez legalábbis azt jelenti, hogy ők is tovább munkálkodnak az evangélium terjesztésén. Így csak arra gondolhatunk, hogy a világ végét nem várhatjuk megtérésük előtt, de azt sem állítjuk, hogy az a paruzia közvetlen bevezetője lesz.

4. *Pál apostol rámutat a „gonoszság titkának” működésére, mint előjelre:* „Senki se tévesszen meg benneteket, mintha az Úr napja már a küszöbön állana... Előbb be kell következni az elpártolásnak, meg kell mutatkoznia a bűn emberének, a kárhozat fiának, az ellenségnek, aki mindenk fölé emelkedik, amit Istennek és szentnek neveznek. Sőt Isten templomában foglal helyet és istennek akar látszani... A gonoszság titka már működik, csak annak kell még az útból eltűnnie, ami késlelteti. Akkor majd megjelenik a gonosz, de Urunk Jézus elsöpri szája lehelletével és megsemmisíti tündöklésével” (2Tesz 2,3—8). A képek Dániel könyvéből (9,27; 11,31) valók és Mt 24,15 is hivatkozik rájuk. Így egyesítve azonban nem annyira egy eseményt jelölnek, hanem inkább azt, hogy a bűn és az elpártolás történeti valóság lesz az egyház életében is. Az első idők lendületében és buzgóságában nehéz volt erre gondolni, de az apostol tudja, hogy ezekre fel kell készülni. János apostol levele az „antikrisztus” (Krisztus ellensége) névvel jelöli azokat, akik a bűn titkát így megszemélyesítik. Lehet, hogy ezek a jelenségek a végső időkben jobban elhatalmasodnak és különleges megpróbáltatást okoznak. Azt sem tudjuk, mire gondol Pál apostol, amikor azt írja, hogy egyelőre valami fékezi a gonoszság titkának teljes kibontakozását, s hogy azt valamikor eltávolítják az útból. Csak valami olyan lehet, ami akkor hozzá tartozott az egyház életéhez, mint pl. az apostolok személyes hite, buzgósága és karizmatikus

ereje. Végeredményben tehát ennél az előjelnél is csak annyit mondhatunk, hogy Krisztus eljövetelét küzdelmes idők előzik meg.

5. *Egyes egyházatyák Hénoch és Illés megjelenését és vértanúhalálát is az előjelek közé sorolták.* Az elgondolás a Jel 11,3—12-re megy vissza, ahol szó van két tanú megjelenéséről, akiket a gonoszság hatalmát megtestesítő vadállat megöl, s így nyerik el a mennyei dicsőséget. Hénoch és Illés megjelenéséről beszélnek a zsidó apokrif könyvek is. Itt azonban a Jelenések könyve egyszerű apokaliptikus képet használ, vagyis a jövő képével a jelen üdvrendi helyzetet világítja meg. A két tanú képe azt jelenti, hogy az egyházban a tanúskodás teljes lesz és a karizmatikus erő sem fog hiányozni, de a vértanúság sem. Különbözik egyáltalán nem valószínű, hogy a Krisztus által alapított egyház működését két ószövetségi prófétának kellene kiegészíteni (Haag, Bibellexikon, Henoch és Elia címszó alatt).

6. *A kozmikus jeleket és katasztrófákat is az előjelek közé lehetne sorolni,* mint ahogy Mt 24,29 teszi: „Rögtön e keserves napok után a nap elsötétedik, a hold nem ad világosságot, a csillagok lehullanak az égről és az egek erői megrendülnek. Ekkor megjelenik az égen az Emberfiának jele”. Mi lesz ez a jel? Bizonyossággal nem tudjuk megmondani. Talán egyszerűen csak a dicsőség és hatalom megnyilvánulásáról van szó, hiszen az evangélista így folytatja: A föld minden népe a mellét veri majd és látják, amint az Emberfia eljön az ég felhőin hatalommal és nagy dicsőséggel.” A kozmikus jelenségek, mint a nap elsötétedése, a csillagok lehullása szintén az ószövetségi próféták apokaliptikus szövegeiből való, és csak Isten erejét szemléltetik. Tehát ezek az előjelek sem mondanak mást és többet, mint amit a 2Pt 3,8—9-ben olvasunk: „Ne kerülje el figyelmeteket, hogy egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer esztendő, és ezer esztendő, mint egy nap. Az Úr nem késik ígéretét teljesíteni, mint ahogy egyesek késedelmesnek tartják, mivel türelemmel viseltetik irántuk. Nem akarja, hogy valaki is elvesszen, hanem inkább azt, hogy bűnbánatot tartson. Mint a tolvaj, úgy jön el az Úr napja.

AZ ÚJ ÉG ÉS AZ ÚJ FÖLD

Az apostoli igehirdetésben az ember üdvössége össze van kapcsolva az anyagvilág megdicsőülésével. Milyen lesz az anyagvilág átalakulása? Az evangéliumok még inkább csak a jelen világ alakjának elmúlásáról beszélnek (Mk 13,24), de ószövetségi képekkel, s azokat lehet úgy értelmezni, mint Isten hatalmának hasonlatát. Pál apostol is így fejezi ki magát: „Elmúlik ennek a világnak az alakja” (1Kor 7,31). A 2Pt 3,12—13 már erősebb színeket használ: „Mivel minden elpusztul, minden tekintetben szentül és vallásosan kell élnetek, hiszen várjátok és siettetitek az Isten napjának eljövetelét, amikor is az egek tűzbe borulnak és felbomlanak, s az elemek a hőségben elolvadnak. De mi az ő ígérete alapján új eget és új földet várunk, az igazságosság otthonát”.

1. *A szentírási szövegek a régi ember világképét tükrözik.* Ezért mi joggal megkérdezzük, hogy egyáltalán mire gondoltak az ilyen kifejezésekkel: az ég erői megindulnak, a csillagok lehullanak? A világmindenségben nincs égbolt, nincs fent és lent, s földünk csak parányi tömeg a csillagok millióihoz viszonyítva, tehát hogyan hullhatnának rá a csillagok? A szentírásmagyarázatban elfogadott tétel az, hogy pl. a teremtés leírása csak vallási igazságot közöl, nem pedig a dolgok kialakulásának fizikai menetét. Ezt az elvet kell itt is alkalmaznunk. A Krisztus által hozott megváltás igazi részese az ember, s az anyagvilág csak az ember miatt részesedik benne. Az is igaz, hogy az ember a halálon és feltámadáson át jut el az üdvösségre. De következik ebből, hogy az anyagvilágnak is meg kell járni ezt az utat?

2. *A II. vatikáni zsinat is óvatosan érinti csupán ezt a kérdést.* „A föld és az emberiség kiteljesedésének idejét nem tudjuk, s azt a módot sem ismerjük, ahogyan a világnak át kell alakulni. Mert bár elmúlik ennek a világnak az alakja, amelyet a bűn eléktelenített, de azt a tanítást kaptuk, hogy Isten új hajlékot, új földet készít, amely az igazságosság hona lesz” (Egyház a mai világban 39). A szentírási szövegek értelmezésénél el kell fogadnunk A. Vögtle (Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, 1970, 20) megállapítását: „Az újszövetségi tanítás középpontja az ember megváltása, nem a kozmoszé. A szent szerzők közelebbről soha nem magyarázzák meg, hogy mi lesz a világgal. Nem térnek ki arra sem, hogy mit értenek újjáalakított, helyreállított világon. Csak annyit szögeznek le, hogy az ember megdicsőülését követi a világ megdicsőülése. Erre jellemző példa a Róm 8,19—21: Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. Azt várja, hogy majd a szolgálai állapotból felszabadul Isten fiainak dicsőséges szabadságára. A természet tehát nem a saját megdicsőülését várja, hanem az emberét. Szolgálai állapota az, hogy az ember bűnös célra is felhasználja, s hogy nem ismeri fel rajta keresztül a Teremtőt. A szentírás tehát nem nyújt semmiféle természetfölötti kozmológiát. Amikor pl. Pál apostol emlegeti a jó és a rossz „hatalmasságokat, fejedelemségeket és erőket”, szintén nem magyarázza, hogy mit ért rajtuk. Annyiban érdeklik őt, amennyiben Krisztusnak az emberek fölött való uralmát segítik vagy akadályozzák (H. Schlier Mächte und Gewalten im N. Testament, 146 kk). Az újszövetségi igehirdetés központjában Istennek az a tevékenysége áll, amellyel Krisztusban megszerezte az ember üdvösségét és kialakította eszkatologikus közösségét. Ennek az új, megdicsőült közösségnek hordozója lesz az „új ég és új föld”.

3. *Az új ég és új föld elnevezés Iz 65—66-ból való.* A próféta azt hangsúlyozza, hogy a szabadulás, az üdvösség Istennek adománya és olyan nagy műve, mint a teremtés. Ugyanaz a bara = teremteni szó fordul elő itt is, mint a Ter 1-ben. A boldog élet leírásához a tejjel-mézzel folyó ország és a paradicsom békéje adja a részleteket. Ez a haza olyan lesz, hogy a régre már nem is gondolnak. Péter levele az említett helyen annyira kiemeli Isten hatalmát, meg a régi és az új közötti ellentétet, hogy az átalakítást a tűz munkájához hasonlítja. Ez a kép tovább gyarapodik a Jel

21-ben. Ott az új ég és új föld már a mennyei Jeruzsálem, az égi jegyes számára feldíszített menyasszony. Oda már nem mehet be semmi bűnös, nem lesz szükség ételre, italra, mert mindenki Isten teljességéből él. A végső állapotról szóló jövődölések tehát világosan mutatják a földi történés végét, az ítélet valóságát és Istennek mindent átalakító hatalmát, de nem magyarázzák meg az átmenet hogyanját. Ezt kell mondanunk a Zsid 12,18—29-ről is.

4. *Mi marad meg az ember alkotásaiból és mit viszünk át magunkkal az örökkévalóságba?* Ez a kérdés is gyakran jelentkezik a teológiában (Lyonnet, *Redemptio cosmica*, Verbum Domini 1966, 225 kk.; H. U. von Balthasar, *Zuerst Gottes Reich*, 1966). A Róm 8,22 szerint a világ a vajúdás fájdalmait éli át. Krisztus feltámadása érzékelhetővé tette, hogy a világ új, természetfölötti dimenziót kapott: a világ útban van a végső állapot felé. A kérdés ez: Hozzájárul-e az ember alkotásaival ennek a végső állapotnak a kialakulásához, vagy csak erkölcsi erényeit, személyiségének vonásait viszi magával, s a megdicsőült kozmoszt ajándékba kapja? A választ nem könnyű megadni, mert a kinyilatkoztatás utalásai szükségessé válnak, az emberi haladás pedig nem egyértelműen a jó irányába mutat. Minden földi dolog lehet az erénynek vagy a bűnnek a kifejezője és segítője. Akik Teilhardot követik, úgy gondolják, hogy a haladás minden kitérő ellenére a világ humanizálását hozza magával. A szellem egyre nagyobb teret kap a kultúrában, a technikában és a civilizációban, s ez már közvetlen előkészítése Krisztus misztikus testének. Annyi bizonyos, hogy megdicsőült formában visszakapunk minden értéket, ami személyiségünk kialakítását szolgálta. De anyagi valóságban kapjuk-e vissza vagy valamilyen eszmei formában? A másik teológiai vélemény az, hogy minden földi érték részesedik Krisztus keresztútjában. Mindennek át kell menni a halálon, illetve a pusztuláson, hogy a megdicsőült világ mint „új teremtés” létrejöjjön.

A HOLTAK FELTÁMADÁSA

A hitvallásban emlegetjük a „test feltámadását” vagy pontosabban a „holtak feltámadását”, s úgy gondoljuk, mindenki tisztában van a kifejezés tartalmával. A hagyományos katekézis úgy határozta meg a feltámadást, hogy Isten újra egyesíti a lelket a testtel. Ebben benne volt a meggyőződés, hogy a feltámadás csak Isten ajándéka lehet, továbbá, hogy „mindenki saját testével támad fel”. De ha pontosabb teológiai fogalmat akarunk alkotni, akkor még néhány megjegyzést kell tennünk.

1. *A feltámadás az egész ember beérkezése az örök életbe, nem pedig csak a test megelevenedése.* Nem ebbe az életbe jövünk vissza, hanem a célt érjük el és az Atyához érkezünk, tehát itt természetfölötti jelenségről van szó. Isten természetfölötti hatása a testből és lélekből álló egész embert érinti, nem pedig csak a testet, mintha a szellemi lélek megrázkódtatás nélkül vészelt volna át a test halálát.

2. A holtak feltámadása a keresztény hitnek *kezdetől fogva egyik központi tétele volt*, mint ahogy azt az 1Kor 15 igazolja. A gyökerét Krisztus feltámadásában látták, s egyúttal az fejezte ki a feltámadás teljességét is. A tétel hirdetése azonban nem kis nehézségekbe ütközött. A halál és a vele járó feloszlás túlságosan rideg képet festett az ember végéről még ott is, ahol a lélek szellemiségét elismerték. A nehézség azóta is megvan, és sok keresztény ember inkább csak valamilyen elmosódó vágy megfogalmazására gondol, nem pedig az abszolút jövő hitbeli kifejezésére. Legtöbbször úgy gondolják, hogy a test feltámasztásához össze kellene szedni a szétszórt és átalakult molekulákat és azokból felépíteni a testet. Pál apostol az 1Kor 15,36-ban a búzaszem kicsírázásának, tehát valamilyen képpen a születésnek a képét használta a feltámadás érzékeltetésére. Képszerűsége szükség van a hitigazságoknál is, de mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a természetfölötti misztériumot semmiféle képpel nem fejezhetjük ki igazán. Ilyen képek ismétlődnek a szentírásban is. Olvassuk pl. hogy „az angyal harsonaszavára a holtak feltámadnak” (1Kor 15,52), vagy hogy a „holtak a sírokban meghallják az Isten Fiának szavát” (Jn 5,28), s ha nem Isten mindenható erejének kifejezésére gondolunk, akkor töprenghetünk azon, hogy a halottak hogyan hallják meg a hangot, vagy hogy mit jelent a „sírok megnyílása.”

3. *A feltámadás misztériumát csak az egész üdvtörténet összefüggéséből lehet nagyjából érzékelhetővé tenni.* Abból kell kiindulnunk, hogy Isten semmiből, pusztán akaratával hozta létre a mindenséget, Belevitte a szellem világosságát, a fejlődés képességét, a természetfölötti erőket és eléje tűzte azt a célt, hogy részesedjék az ő létmódjában. A holtak feltámasztása befejező aktsa lesz azoknak a természetfölötti tetteknek, amelyekkel Isten megkezdte a párbeszédet az emberrel, Fia által végrehajtotta a megváltást és a Szentlélek által mindent maga felé fordít. A hittételeket, s főleg a feltámadás dogmáját nem szabad elszigetelten szemlélni (H. de Lubac, *Les aspects sociaux* 1947,101). A feltámadás azt adja meg az egyes embereknek, amit Krisztus saját embersége számára már birtokol. Őbenne pedig az emberi természet felvételt nyert az isteni személy közösségébe. Ha figyelmen kívül hagyjuk a Krisztussal való összetartozást és az ő istenfiúi méltóságát, akkor valóban értelmetlenül állunk a feltámadás gondolata előtt. A II. vatikáni zsinat ma sem tudott erősebb érvet hangoztatni, mint amit Pál apostol megfogalmazott: Ahogy egy vagyunk Krisztussal a szenvedésben, úgy egy leszünk vele feltámadásában is (Egyház a mai világban 22).

4. *A kinyilatkoztatás fokozatosan tárta fel a feltámadásról* szóló tanítást. Itt azonban a szóbeli tanítás nem lett volna elegendő és meggyőző. A végleges hitbeli bizonyosságot csak Krisztus feltámadása adhatta. De az *Öszövetség* már előkészítette ezt a hitet. Főleg azzal, hogy az embert csak mint szellemi képességekkel rendelkező lényt gondolta el, tehát a léleknek nem tulajdonított olyan önállóságot, mint a görög filozófia. Továbbá az egész történetet úgy szemlélte, mint üdvtörténetet, amelynek ki kell kötnie egy Istentől akart célnál. Végül a szövetség alapján az embernek

Istenhez való viszonyát is úgy fogta fel, mint párbeszédet, mint a királynak és az alattvalóknak a kapcsolatát, vagy mint szolgálatot, amiért jutalom jár. Isten azonban előbb a saját örök létéről és mindenható hatalmáról adott tanítást, és a feltámadás hite elég későn jelent meg. A próféták először arról beszélnek, hogy Istennek hatalma van a holtak birodalma, a sheol felett (Ám 9,2; Jón 38,17; Zsolt 16,10; 139,8). Másrészt Jahve mindig az élet szerzője, az élő Isten, aki az embernek is életet ígér: Isten életre teremtette az embert, s a halál az ördög csalárdsága miatt jön a földre (Bölcs 2,23). Iz 25,8-ban már felcsendül az ígélet, hogy Isten letörli a könnyet és a halált örökre eltörli. Az egyéni feltámadásról pedig a 2Mak 7,9 már világosan beszél. Az *Újszövetségben* a kiinduló szilárd pont az, hogy a megváltás teljessége és Krisztus végleges győzelme csak a holtak feltámadásával igazolódik. „Eljön az óra, amikor a sírokból mindnyájan meghallják Isten Fiának a szavát. Akik jót tettek, azok előjönnek az élet feltámadására, akik gonoszságot műveltek, az ítélet feltámadására” (Jn 5,29). Itt az egyéni feltámadásról van szó, és érthető, hogy az evangélium kiemeli az igazak feltámadását. Pál apostol nem nézi elszigetelten Krisztus feltámadását, hanem úgy, mint üdvörténeti jelenséget, amely bennünk folytatódik és bennünk éri el teljességét. Ő a fő, mi vagyunk testének tagjai, s a kapcsolat olyan szoros, hogy az apostol szinte már elővételezi megdicsőülésünket: „Az Atya vele együtt minket is feltámasztott és maga mellé ültetett a mennyben” (Ef 2,5; Kol 3,1). A feltámadásra az igazi jogcímet a keresztség adja meg: magunkra öltjük Krisztus halálát és feltámadását (Róm 6,3).

5. *Jézus feltámadása a mi feltámadásunk oka és mintája.* Ezt az összefüggést Krisztus fősege alapján hangoztatja Pál apostol. Az „ő evangéliumának” rövid összefoglalása az, hogy Krisztus meghalt és feltámadt az írások szerint (1Kor 15,2—5). Halála és feltámadása együtt jelenti a megváltást (1Tesz 4,14; Róm 10,9). De az apostol nemcsak a történeti valóságot tanítja, hanem azt, hogy Krisztus *értünk halt meg* és a *mi üdvösségünkre támadt fel* (Róm 4,25). Ha nem támadt fel, akkor még mindig bűnben vagyunk (1Kor 15,4), mert nincs bizonyíték, hogy az Atya elfogadta áldozatát, és arról sincs bizonyíték, hogy van örök élet (1Tesz 4,14). Üdvösségünk olyan kapcsolatban van Krisztussal, mint földi életünk az első emberrel. Az Ádám—Krisztus párhuzam azt hangoztatja, hogy Krisztus a feltámadásunk szerzője, cselekvő oka. Krisztus úgy támadt fel, mint az elsőszülött a sok testvér között (Kol 1,18), és mint az élet szerzője (ApCsel 3,15). Ugyanezt az oksági összefüggést jelzi a Szentlélekre való hivatkozás. A Lélek azért jött el, hogy a tagokat a főhöz kapcsolja és az ő életében részesítse. Ezért ő a záloga megdicsőülésünknek. A Lélek kiáradása és birtoklása az újszövetség nagy kiváltsága (2Kor 2,3—18). Krisztus feltámadása a Lélek erejében ment végbe (Róm 1,4), s amikor őt kiárasztja, akkor maga is „éltető lélekké” válik. Küldetése csonka maradna, ha nem részesítené testének tagjait saját kiváltságában. Ebből a szoros kapcsolatból következik, hogy Krisztus a mi feltámadásunk *mintája*. Az ő feltámadása az Atya hatalmas tette, amellyel létrehozta a természetfölötti rendet, mint új teremtést (2oKr 13,1). Egyúttal megmutatta

benne „nagyszerű erejét” (Ef 1,19), s ezért bízhatunk benne. Nem mutatkozott volna Krisztus Atyjának, ha meghagyja őt a halál enyészetében, de nem lenne nekünk sem Atyánk, ha gyermekké fogad ugyan a keresztségben, de nem gondoskodik örökségünkről. Az Atya örök tervében benne van az, hogy hasonlónak tegye Fiához mindazokat, akiket az üdvösségre rendelt (Róm 8,29). A hozzá való hasonlóság egész emberségünket érinti, ezért „azzal az erejével, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlónak teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).

6. *Az egyház ezzel a hittel indult útjára, de hitét igazolni kellett.* A hellenista gondolkodás számára két okból volt értelmetlen a test megelevenedésének ígérete. Egyrészt az ő filozófiájuk szerint a test a lélek börtöne, tehát a lélek örülhet, ha egyszer kiszabadul belőle. Másrészt Kelszosz és Porfiriosz írásaiban megtaláljuk az anyag körforgásának kiszínezett tételét, amely emberileg lehetetlennek mutatja a feltámadást: pl. a hajótöröttet megeszik a halak, a halat az ember, az embert a kutyák vagy keselyűk, azok teste felszívódik a növényekbe stb. Ki szedi össze ezeket a részeket, és hogyan fognak az emberek osztozkodni rajtuk? Már Jézus ellenfeleinek, a szadduceusoknak is volt ellenvetése: Ha hét testvér ugyanazt a nőt egymás után feleségül veszi, de egyiktől sincs gyermeke, a feltámadás után kié lesz a nő? (Mt 22,24 kk). Jézus válasza az, hogy ott az ember nem a földi életét folytatja, hanem az isteni élet hordozója lesz, s az a szellem világába való felemelkedést jelenti.

A FELTÁMADT TEST TULAJDONSÁGAI

A feltámadás és a vele járó átalakulás nem valamilyen természetes kibontakozás eredménye. Nem is olyan csoda, mint pl. a beteg hirtelen meggyógyulása vagy a kenyér megsziporítása. A csodánál az a lényeg, hogy Isten a természet erőinek megkerülésével létrehoz olyan jelenséget, amelynek eredménye mégis a mi világunkban tapasztalható. A csodákban még szó lehet arról, hogy Isten átcsoportosítja a természetes erőket vagy az anyag részeit. A végleges feltámadás ezzel szemben mindelestül átmenet lesz az örök életbe, a természetfölötti állapotba. Ezért sokkal inkább a hit világába tartozik, mint a csoda. Így érthető, hogy Krisztus istenfiúi hatalmának legnagyobb bizonyítéka a holtak feltámasztása lesz (Jn 5,28), vagy ha Pál apostol azt állítja, hogy Isten mindenhatóságának leginkább Krisztus feltámasztásával adott kifejezést (Ef 1,20). A feltámadt test állapotát a következő megfontolások alapján közelíthetjük meg:

1. *Az örök élet, az isteni életben való részesedés annyira természetfölötti, hogy „a test és a vér nem birtokolhatja” (1Kor 15,50).* Ezt mutatja az Ádám—Krisztus párhuzam is. Az első embertől való származás alapján magunkon hordozzuk a „földi ember képét”, de a „mennyei ember képét” csak a mennybe ment Krisztus révén kaphatjuk meg (uo. 40). Az átala-

kuláson átmennek azok is, akiket Krisztus eljövetele életben talál (uo. 55; 1Tesz 4,17). Így valósul meg az Atya örök terve, hogy akiket meghívott, azok magukra öltik Fia képmását (Róm 8,29). Továbbá a földi és az örök élet hordozója azonos személy, az igazságszolgáltatás csak így érvényesülhet. A kinyilatkoztatás az azonosságot annyira hangoztatja, hogy az egyház a hitét így fogalmazta meg: Krisztus eljövetelekor mindenki saját testével támad fel (Athanáz-féle hitvallás). Ez a kijelentés sem akart mást állítani, csak azt, hogy az ember testi-lelki valóságban, azonos személyként megy át az örök életbe. Mivel az egyház a szentírásból indult ki, nem is mondhatott többet. Ott pedig két dolog nyilvánvaló: Krisztus nem hagyta testét a sírban, hanem azt dicsőítette meg, Pál hasonlata pedig az, hogy az elvetett búzaszem nem jön elő, hanem belőle sarjad ki az élet.

2. *A test azonosságának kérdése a földi életben sem mentes a problémáktól.* A tudomány állítja, hogy testünk anyaga a táplálkozás következtében átlag két évenként kicserélődik, magunkat mégis a régi személynek érezzük, sőt testünket is ugyanannak mondjuk. Mi kell tehát a test azonosságához? A középkori teológusok a búzaszem hasonlatából kiindulva elegendőnek tartottak a régi testből annyit, amennyiből mint csírából a megdicsőült test kinőhet. Durandus ellenben a 13. században a test azonosságát mindenestül a lélek éltető tevékenységéből vezette le, tehát nem tartotta szükségesnek, hogy a régi test részei jelen legyenek.

3. *A feltámadt test további sajátosságaira vonatkozólag az 1Kor 15,42—44-ben találunk némi utalást.* Az apostol azonban csak annyit állít, amennyi a természetnek és a természetfölöttinek, a földinek és a mennyeknek a szembeállítására alapján mondható. Nem megy túl azon, amit az apostolok Krisztus feltámadásában megtapasztaltak: a feltámadt Krisztus azonos a názáreti Jézussal, de már nem a mi világunk lakója, nem köti a test nehézsége, nem fenyegeti a szenvedés és a halál, mert bement a dicsőség honába. A kifejezésekben folytatódik a búzaszem képe:

Romlásra vetik el, romlatlannak támad fel.

Dicstelenül vetik el, dicsőségben támad fel.

Erőtlenségben vetik el, erőben támad fel.

Érzéki testet vetnek el, szellemi test támad fel.

A tanítás kifejtésénél még arra sem szabad gondolnunk, hogy az apostol pontos filozófiai vagy antropológiai fogalmakat használ. Csak mindennapi kifejezésekkel akarta szemléltetni a természetfölötti átmenetet. *Romolhatatlanságon* azt értette, hogy a feltámadt test nincs többé alávetve betegségnek és halálnak. Egészen kifejeződik rajta az élet, mégpedig szellemi adottságaival. A földi szenvedésnek és halálnak a megváltás légkörében is megvolt a célja: alkalmul szolgált a szerénység, az engedelmesség és a bizalom kifejezésére. A célnál azonban már minden a boldogságot fejezi ki. A feltámadt test *dicsőségbe* öltözik. A ragyogás, a fényesség a szentírásban Isten közelségének a jele. „Az igazak ragyognak majd,

mint a nap, Isten országában” (Mt 13,43). A dicsőség nem valami kívülről kapott fény lesz. A test magán hordozza a feltámadt Krisztushoz való hasonlóságot, s ez a dicsőség az egész személy felmagasztalásának a jele. A test gyengeségét felváltja a *tetterő*. Itt még panaszkodunk, hogy a lélek kész, de a test erőtlén. Össztönössége, nehézkessége el tudja folytatni a szellemi kezdeményezést és a kegyelem ösztönzését. A feltámadt test is valamilyen térben lesz, egyszerre csak egy helyen lehet, s az akarást is csak egymásutániségben valósítja meg. De látóköre nem lesz szűk, s a térbeli távolság nem szab neki határt. Krisztus is ott jelent meg, ahol akart. Az erő még jelentheti azt is, hogy az üdvözültek a legnagyobb könnyedséggel valósítják meg a szeretet tetteit. Talán erre vall a *szellemi test* kifejezés is. Az anyag nem válik szellemmé, meg lehet tapintani, de a szellem magasabb létezési módja mégis kiütközik rajta. A test egészen a lélek eszköze és hordozója lesz. Valószínű, hogy a belső lelki tartalmat is könnyedséggel kifejezi, s nem lesz szükség egyezményes jelekre és elfogadott nyelvre.

4. A *kárhozottak testéről* az apostoli tanítás semmit sem mond. Beszél ugyan a büntetés nagyságáról, de azt még kevésbé konkretizálja, mint az örök életet, s ezzel a mitológiai színezetet is elkerüli. Ezen a téren csak abból indulhatunk ki, hogy a kinyilatkoztatás a kárhozatot az örök élettel szemben örök halálnak mondja.

Akkor pedig valószínű, hogy egész személyiségükön a reménytelenség és céltalanság mutatkozik meg kifelé is. Az élet örömét, szabadságát, lendületét nem kapják meg, azért életük korlátok közé szorul. Ennek a köztöttségnek legnagyobb jellemzője az, hogy nincs képességük a szeretetre: sem adni nem tudnak, sem mástól nem várnak.

A FELTÁMADÁS „IDEJE”

Már az első keresztyéneknel jelentkezett a kérdés: Ha Krisztus legyőzte a halált, és mi általa részesei vagyunk az örök életnek, akkor miért marad meg a halál a megkereszteltéknél is, mégpedig minden borzalmával? A megholtak a sírban maradnak, az élők pedig várják Krisztus eljöveteletét? Hogyan lehet elképzelni a szétesett test újraéledését? Ezek a nehézségek elsősorban a görög származású keresztyéneket kínozták, amint azt az 1Kor 15 mutatja. Jelentkezett az a kérdés is, hogy a közbeeső állapotot hogyan lehet elgondolni. Hogyan él a testtől elvált lélek? Milyen a léte, állapota, milyen hosszú a várakozási idő? Az 1Tesz 4,13 azt mondja, hogy a meghaltak Krisztus eljövetelekor nem lesznek hátrányban az élőkkel szemben. Krisztus eljövetelekor előbb ők támadnak fel, azután az élők átváltoznak, s mindnyájan Krisztushoz térnek. Később az apostol úgy látja, hogy a „külső ember” esetleg öbenne is meghal (2Kor 4,16), tehát nem éri meg testben Krisztus eljöveteletét. De bízik abban, hogy a test halála után, vagyis a „levetkőzés” állapotában is az Úrnál lesz. Itt a homályos kifejezések ellenére is két dolog világos. Egyrészt az apostol tartja magát ahhoz a hagyományos kifejezéshez, hogy

a feltámadás egybeesik az Úr eljövetelével, és mindenki megjelenik Isten ítélőszéke előtt, akár halott volt, akár élő (2Kor 5,10). Másrészt az is világos, hogy a megigazult ember a halál után az Úrral van, s ez az állapot kívánatosabb, mint a földi élet, mert itt még „távol járunk az Úrtól” (uo. 6—8 vers). A Fil 3,21-ben azt írja, hogy Krisztus majd megjelenésekor átalakítja halandó testünket megdicsőült testének hasonlóságára. De azért ott is kitűnik, hogy az üdvözült ember halála után az Úrnál van.

1. *Az Úrral való együttlét magyarázata a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolat.* A megigazulás valóságosan részesít a feltámadt Krisztus életében. A keresztségben magunkra öltjük az ő halálának és feltámadásának a misztériumát (Róm 6,3—9). A Kol 2,12-ben egyenesen ezt olvassuk: „Vele temettek el a keresztségben, és vele támadtatok fel, mivel hisztek Isten erejében, aki feltámasztja a halottakat.” A keresztény embernek azért kell az „odafent valókat keresnie”, mert Krisztussal együtt feltámadt (Kol 3,1). Mindezekből az következik, hogy a halál után az igaz ember megkapja az üdvösség lényegét, mert együtt van a feltámadt Krisztussal, sőt az ő életében részesedik, de Krisztus eljövetele még hoz valami újat, amit éppen „feltámadásnak” mondhatunk. János evangéliumában hasonló gondolatokat találunk. Ott is szerepel a feltámadás az utolsó napon (6,39.44), de ugyanakkor azt is olvassuk, hogy aki hisz, az már bírja az örök életet (5,24). Az üdvösség már itt van, magunkban hordozzuk.

2. *A szentírás tehát tükrözi a Krisztussal megérkezett eszkatológia fokozatos megértését.* A kereszténység az Ószövetségből átvette Jahve napjának várását és a vele kapcsolatos kozmikus megrázkódtatás tételét, de azt összhangba kellett hozni Krisztus teljes győzelmével. E két szilárd pont között van a földi és a túlvilági közbeeső állapot, mint a megváltás misztériumának rejtett megvalósulása. Ennek a kifejtése azonban nem könnyű. Néhány kérdéssel mégis áttekinthetővé tehetjük a problémakört.

3. Az első kérdés az, hogy *milyen kifejezett hitbeli tanításra kell itt tekintettel lennünk.* Krisztus második eljövetelének, a világ végének várása hittétel. A bűn és a halál világa elmúlik, illetőleg átmegy valamilyen megdicsőült állapotba. A testiség és az anyagiság nem tűnik el, de úgy, ahogy van, nem mehet be az örök életbe (1Kor 15,50). Ugyanakkor valóani kell azt is, hogy a Krisztussal való kegyelmi kapcsolat egészen szoros és eleven, s az már elvben a haláltól való szabadulást és az örök életet jelenti. Vagyis nemcsak jogcímünk van az örök életre, hanem rejtett módon magunkban hordozzuk. Ennek alapján tehetjük fel a másik kérdést, hogy *milyen a közbeeső állapot a halál és a végső feltámadás között?* Pál levelei „ruhátlanságról”, „levetkőzésről”, beszélnek. Biztos, hogy ezzel az apostol nem a platoni felfogásra gondol, vagyis arra, hogy a szellemi lélek test nélkül tovább él. A túlvilági élet alapja a Krisztus életében való részesedés. Az apostol nem törődik azzal a kérdéssel, hogy

milyen a testtől elvált szellemi lélek, hanem arra gondol, hogy az ember ott is Krisztus testének tagja marad és a Szentlélek élte. A tag-nak a fő mellett van a helye. De a misztikus test addig nem teljes, amíg a földi történés tart. Az egyház földi feladata a misztikus test kiépítése. A teljesség a világ végén valósul meg. Addig az örök élet állapota is lehet hiányos. Különösen ha arra gondolunk, hogy a külső természet is csak akkor kapja meg a bűn terhétől való felszabadulást. Az egyéni feltámadást tehát csak a misztikus test egészében és a kozmosz egészében lehet szemlélni, s ez olyan folyamat, amely megkezdődik a keresztségben, folytatódik a halál után és befejeződik Krisztus eljövetelel.

4. *Mit jelent konkrétan a világ vége kifejezés?* Tapasztalati és történelmi világunk végét értjük rajta, de ez a vég nem megsemmisülés, hanem átmenet a természetfölötti cél állapotába. Az a jövő világ tehát más természetű: az már a cél állapota és tartama, nem az úton való haladás. Erről csak hasonlatokban beszélhetünk, de az a beszéd csak da-dogás. A jövő világ, az idők vége, az örök élet mind csak emberi kifejezés, de hogy a valóságban mi felel meg neki, nem tudjuk. Amikor tehát arról van szó, hogy a világ végén feltámadunk, nem tudjuk, hogy mit jelent a világ vége, és hogy milyen lesz az az állapot, amelybe beöltözünk. Mi csak a földi történés végére gondolunk, de magát az átmenetet nem tudjuk leírni. De a feltámadás nem egyszerűen a halál gyógyítása lesz, hanem annak a kegyelmi állapotnak a kinyilvánítása, amelyet már magunkkal viszünk a halálba. A Krisztussal való kapcsolatot ugyanis a halál sem töri meg.

AZ ÍTÉLET

1. *Az ítélet gondolata végigvonul az üdvösség történetén.* A földi életben nincs teljes igazságszolgáltatás, de Isten a jövőnek is ura, és ott is gyakorolhatja bírói jogait. A prófétai hagyományban Jahve napja lesz az ítélet végrehajtásának ideje. A próféták a megvalósítást mindig valamilyen történelmi katasztrófában látják, s olykor kozmikus képek is kapcsolódnak hozzá: sötétség, viharos felhők, csillagok kialvása, a föld megrezegése. Ezekben a leírásokban az a lényeg, hogy kimutassák Istennek a történelem fölött való uralmát. Itt tehát az ítélet még nem a történelem lezárása. A Messiás első és második eljöveteletét sem különítik el egymástól. Először Dániel könyve (12,1—3) említi azok feltámadását, akik örök életre vagy örök szomorúságra jönnek elő. Az ítélet már nem a történelmen belül van, hanem a végén. A józanságot azonban minden ószövetségi szövegben megfigyelhetjük. Csak Isten belenyúlásának természetfölöttiségét és titokzatosságát akarják jelölni, nem magát a történetet elővételezni. Az evangéliumok ugyanazzal a józansággal veszik át az ószövetségi színeket. Jézus eljövele meghozza az emberiség szétválasztását, tehát eljövele egyúttal ítélet is. Az ítélet motívuma az ő küldetésébe vetett hit (Mt 10,15; 11,20; 20,24) és a tevékeny szeretet gyakorlása (Mt 25). A végső cél az, hogy összegyűjtse válasz-

tottait (Mt 13,27), részesítse őket az üdvösségben és ezzel véglegesítse Isten országát. Az ítélet emlegetése felhívás mindenkinek, hogy foglaljon állást a hitben (Jn 3,18—19; 5,24). A Jelenések könyvének egyik jelenete (20,1 kk) azt a látszatot kelti, mintha Krisztus először a sátán fölött tartana ítéletet, és csak ezer évvel később az emberek felett. A kiliaszták mozgalma ebből indult el (khilioi=ezer). Pedig a szöveg értelme az, hogy az evangélium hirdetése nem reménytelen. Az ezer esztendő az egész újszövetségi korszak, ahol a lelki megigazulás úgy szerepel, mint első feltámadás. A kép különben a zsidó hagyományból való, amely szerint a világ hétezer évig fog fennállni és az utolsó ezer év a szombat mintájára az igazak uralma lesz a Messiás vezetése alatt. A szentírásnak az a kifejezése, hogy ítélni fog élőket és holtakat (Mt 7,22; 10,15; ApCsel 17,31) az ítélet egyetemességét fejezi ki. Krisztus uralma visszafelé is kiterjed.

2. *A végítélet bírja Krisztus lesz.* „Az Atya nem ítél el senkit, minden ítéletet átadott a Fiúnak” (Jn 5,22). Az Atya rajta keresztül mutatta ki irgalmát és szeretetét, rajta keresztül gyakorolja igazságosságát is. De ő nem pusztá végrehajtója az ítéletnek. A kapott hatalommal önállóan rendelkezik. Az ítélethez joga van egyetemes királysága alapján. Ő a mértéke az erkölcsnek, ő tartja kezében mindenkinek Istenhez való viszonyát, hiszen belőle árad ki az a kegyelmi erő, amellyel Isten elérhető. Arról is szó van, hogy az üdvözültek Krisztussal együtt ítélnének a világ felett (Mt 19,28; 1Kor 6,2). Ez talán csak utalás arra, hogy az ítéleten megnyilvánul a Krisztussal fennálló tökéletes egységük és a bűn feletti győzelmük.

3. *Az ítélet kiterjed minden emberre, nemcsak a megkereszteltekre.* Isten mindenkinek üdvét akarja, és mindenki megkapja a szükséges kegyelmet hozzá, tehát az ítélet jogos. Amellett minden ember erkölcsi lény, s lelkiismerete kötelezi a jó követésére s a rossz kerülésére. Nehéz megérteni azt a kitétel, hogy az ítélet az angyalokra is kiterjed (1Kor 6,3; 2Pt 2,4). Csak a bukott angyalok végleges elítéléséről lehet szó. Sorsuk már akkor megpecsételődött, amikor vétkeztek. Az ítélettel kiközösítésük megpecsételődik, és többé nem érvényesíthetik kísértő befolyásukat.

4. *Az ítélet tárgya a jó jutalmazása és a bűn büntetése.* Krisztus figyelmeztet, hogy minden fölösleges szóról számot kell adni (Mt 12,36). Szent Pál szerint pedig a rejtett tettek is ítélet alá esnek. Amennyiben a tettek az ember örök sorsát eldöntik, már a különíteleken mérlegre kerülnek. Valójában azonban az ítélet az emberre vonatkozik abból a szempontból, hogy mivé tette magát. Nyilvánvaló, hogy Isten a megtért bűnösöket nem szégyeníti meg előző tetteik emlegetésével. Inkább arról van szó, hogy minden elhatározásunk és tettünk hozzájárul egyéniségünk alakulásához és mindennek megvolt a közösségi jelentősége is. A szeretet gyakorlásának kiemelése és Krisztusnak az emberi kapcsolatokba való behelyettesítése (Mt 25,31 kk) azt hirdeti, hogy ott a közösségi

kapcsolatok a szeretet alapján rendeződnek, tehát az örök életbe nem léphet be az, aki a szeretetet nem tanulta meg és nem gyakorolta. Amikor aztán az emberek Krisztus szentségéhez hozzámérik a maguk és mások életét, a felismerésben megtörténik a két táborra való végleges szétválasztás. A konkolyról szóló példabeszéd az angyaloknak tulajdonítja a szétválasztást (Mt 13,41). Ott lehull a lepel mindannak az igazságáról és értékéről, amit az ember jó vagy rossz szándékkal alkotott: a kultúra jelentőségéről, a tudomány és a művészet alkotásairól, a szellemi rendszerekről és irányokról, a közösségi élet módozatairól, a vallási tanításokról és mozgalmakról, a szellem, az erkölcs és a hatalmi tényezők történeti szerepéről. Sok dolog, ami nekünk áldásosnak és hatalmasnak látszott, esetleg jelentéktelen lesz, amit pedig itt lekicsinyeltek, annak meglátjuk az igazi hatását (M. Schmaus, Dogmatik IV,2,110).

5. *Külön megvilágításba kerülnek Isten országának útjai.* Pl. olyanok, hogy miért engedte meg Isten a bűnt, miért nem akadályozott meg annyi rosszat, annyi tévedést és szenvedést, miért öltöztette kegyelmeit olyan jelentéktelen és törékeny külsőbe? Mióta Krisztus a szolga alakjában jelent meg és hatalmát a kereszt gyöngesége mögé rejtette, azóta Isten mindenhatósága és szeretete keltheti a balgaság látszatát és lehet botránkozni rajta. De eljön a pillanat, amikor a gondviselés titka teljes fényében fog ragyogni, és mindenki meglátja benne az atyai törődést, amelyet Krisztus magasztalt. A Megváltónak, Krisztusnak a dicsősége főleg abban nyilvánul majd meg, hogy mindenki tiszta képet kap prófétai, főpapi és királyi szerepéről és az általa véghezvitt megváltás hatásáról. Evangéliuma és egyháza látszólag csatavesztéssel járta a történelem útját, mégis kovász volt, amely áthatotta az emberiséget. Kitűnik az is, hogy tanítása és példája hány emberben fakasztott hitet, reményt, szeretetet és bűnbánatot. Krisztus mint bíró nem tagadja meg megváltói és főpapi szerepét. Eljövetelekor megvalósul az, amit főpapi imájában jelzett: az Atya hatalmat adott neki minden lény fölött, hogy örök életet ajándékozzon övéinek (Jn 17,2). Ő maga nem lesz senkinek a vádlója. Ott is igaz marad, amit Jn 3,17-ben olvasunk: „Isten nem azért küldte Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy a világ üdvözüljön általa.” Vádlóra nem is lesz szükség, mert mindenki felismeri a tárgyi rendet, és tisztán látni fogja azokat a követelményeket, amelyeket teljesíteni kellett volna. Krisztus jelenléte ellenben igazolni fogja az erkölcsi rendnek és az isteni szankciónak a megfellebbezhetetlenségét. Aki ezt nem vette figyelembe, az magát ítélte el.

6. *Az Úr napja csak befejező aktusa lesz a történelemben folyamatban levő ítéletnek.* A Jelenések könyvében az ítéletet megelőzik a földre mért csapások. Tulajdonképpen az egész üdvtörténet a kegyelem kiáradása és az ítélet bemutatása. Isten ugyanis állandóan felhívja az embereket uralmának elismerésére. Amikor ráébredt mulandóságunkra és a világ mulandóságára, akkor figyelmeztet a megtérésre. Ezért el kell fogadnunk, hogy a Krisztus eljövételét bevezető kozmikus katasztrófák is ebbe a kategóriába tartoznak. Isten az utolsó óráig alkalmat ad a bűnbá-

natra. A földi baj, betegség, megaláztatás lehet ideigtantó büntetés a vétkekért és lehet alkalom a hűség, a lelkierő és a bizalom kifejezésére. De aki nem a hit szemével nézi őket, annál alkalmul szolgálhatnak a közömbösségre, az önzésre, a kapzsiság és a hatalomvágy kielégítésére vagy a megátalkodottságra. Tehát a jók és a rosszak elkülönülése is megkezdődik már itt a földön. A halálban eldől mindenkinek a sorsa, s az ítélet csak ezt összegezi. Mégis új lesz benne a közösségi élmény, az egész üdvrend áttekintése és Krisztus dicsőségének kinyilvánítása.

A KÜLÖNÍTELET

1. *Az egyházi hagyomány kifejezetten beszél a különítéletről, amelyben mindenki egyénileg ad számot saját életéről, s amelyben azonnal elnyeri jutalmát vagy büntetését. A szentírás ugyan sehol nem állítja szó szerint, hogy a halál után azonnal lejátszódik az egyének megítélése és az egyház sem mondta ki soha mint hittételt, de benne van az állandó tanításban és a hívők meggyőződésében. A tétel két kinyilatkoztatott igazság következménye. Az egyik az, hogy a halállal lezárul az érdemszerzés lehetősége, további bűnre vagy megtérésre nincs alkalom, az ember aszerint kapja jutalmát vagy büntetését, amilyen lelki állapotban a halál érte. A másik igazság pedig az, hogy az ember a halál után, még a végítélet előtt részesedik örök sorsában. A különítéletet és a végítéletet fogalmilag elválaszthatjuk egymástól, láthatunk bennük két eseményt, de azt nem tudjuk, hogy igazában milyen tartalmi összefüggésben állanak, vagy miben különböznek egymástól. „Nem lehet tagadni, hogy a szentírásban nincs két ítélet és két ítéletnap, hanem csak egy. Ezért a különítéletet a végítélettel való dinamikus összefüggésben kell néznünk” (H. U. Von Balthasar, in: Feiner—Trütsch—Böckle, Fragen der Theologie heute, 411).*

2. *A szentírás mégis ad alapot a különítélet feltételezésére. Már az Ószövetségben sem közömbös dolog az ember erkölcsi magatartása. A próféták ugyan nagyrészt a közéleti bűnöket ostromozzák, de Jeremiás (31,29; 32,19) és Ezekiel (18,5) már az egyéni felelősséget és az egyéni bűnök megtorlását is hangoztatja. A Példabeszédek, Jób és a Zsoltárok könyve szerint Isten ellenőrzi az ember útjait, vizsgálja a szívét és a veséjét, számontartja a jogtalanságot. A jutalmat vagy a büntetést még itt a földön várják, de akkor is bíznak Istenben, ha ez a halálig nem következik be. A Makkabeusok könyvében és a Bölcsesség könyvében már az igazak túlvilági jutalmáról is szó van. Az Újszövetségben Mt 16,27 és Róm 2,6 ismétli az ószövetségi meggyőződést, hogy Isten mindenkit tettei szerint ítél meg. A szegény Lázárról és a szívtelen gazdagról szóló példabeszédben Krisztus hivatkozik arra, hogy mindkettőnek örök sorsa eldől a halál után, még a végítélet előtt (Lk 16,19 kk). Ugyanezt mondja Pál apostol is: „Tudjuk, hogy amíg vándorként élünk a testben, távol járunk az Úrtól. Hitben élünk ugyanis, nem a szemlélésben. Ám bizalom tölt el, s jobban szeretnénk megválni a testtől és hazajutni*

az Úrhoz" (2Kor 5,7). Az egyházi tanítás ilyen előzményekre épített. XII. Benedek a *Benedictus Dominus* c. dekrétumában hittételként hirdette ki, hogy az igazak lelke a halál után azonnal megkapja jutalmát (DS 1000). A liturgia sohasem ismerte a halottak megtéréséért való könyörgést. Csak azt kérte mindig, hogy Isten legyen irgalmas hozzájuk az ítéleten.

3. *A különítélet lefolyása más, mint az emberi ítéleté.* Istennek nem kell mérlegelni jó vagy rossz tetteinket, arra sincs szükség, hogy az ember beismerje hibáit vagy igazolja erényeit. Az erények és a hibák bennünket alakítottak, s ő azt ítéli meg, hogy mivé váltunk, mennyire alakult ki bennünk Krisztus képe. A bíró itt is Krisztus, együttal ő a mérték és a végrehajtó. Az ítélet maga még nem a színelátásban megy végbe, hanem olyan állapotban, ahol az embernek alkalma van hozzámérni magát az abszolút eszményhez. „Nem elég azt állítani, hogy a lélek felismeri állapotát, s az meg is valósul benne, vagy hogy a természetfölötti megvilágosítás tökéletesíti az ember esékény megismerő képességét. Ezzel ugyanis nem biztosítjuk eléggé a tárgyilagosságot és az Istentől való függést. Az értelmes lény hajlamos a szubjektivizmusra, s ez nemcsak a földi embernél van így. A bűn nagyságát nem lehet felismerni Isten teljesebb megismerése nélkül, hiszen a bűnben benne van a szeretet visszautasítása is. Aki magát veszi mértéknek, az nem látja meg a bűn igazi misztériumát. Az ítéletet tehát úgy kell elgondolnunk, mint valamilyen találkozást Isten erejével és hatalmával, s a mérték, amihez az ember hozzáméri magát, csak Krisztus lehet" (L. Scheffczyk, *Scholastik*, 1957, 539).

4. *Az ítéleten Krisztus az Atyát képviseli,* aki mindenkit üdvözíteni akar (1Tim 2,5). A bíró tehát nem pártatlan szemlélője az embernek. Nem a törvényt és a bűnt nézi, hanem magát az embert, aki esékény teremtmény volt, s átélte a külső meg a belső kísértéseket. Mivel Isten egészen ismer bennünket, azért minden mentő körülményt figyelembe vesz. Kárhozatra csak az jut, aki szabadon, egész egyéniségével megrogzódott a rosszban, úgy hogy már az irgalmat nem lehet gyakorolni. A szentírás azonban figyelmeztet, hogy az ítéletet előre lehet enyhíteni: „Ha mi megítelnénk magunkat, nem lenne részünk az ítéletben" (1Kor 11,31). Az ember a lelkiismeretvizsgálatban, a bűnbánatban és a vezeklésben tart ítéletet maga felett. Minél érzékenyebb a lelkiismeret, annál nagyobb tárgyilagossággal tárja elénk Isten akaratát. A lelkiismeret kiművelésével meg lehet szabadulni az önámítástól, a hiúságtól és a kevélységtől. Végül Isten akaratának föltétlen elfogadása, főleg megpróbáltatások idején, hozzászoktat ahhoz, hogy meghódoljunk előtte és ne tegyük ki magunkat a megtorló ítéletnek.

5. *A különítéleten az ember sorsa véglegesen eldől,* de még a befejezetlenség állapota megmaradhat a végítéletig. Szó lehet a szeretet tisztulásáról és a boldogság növekedéséről. Amíg a földi történés be nem fejeződik, addig az üdvözültek sem tekinthetik át a gondviselés titkát és

nem élvezhetik a szentek teljes közösségét. Az utolsó ítélet tehát még hozhat új szempontokat, de arról semmit sem tudunk, hogy milyen a kettő közötti közelebbi összefüggés. Egyik sem a földi időben játszódik le, azért nem is szabad őket időbeli összefüggésbe hozni.

A HALÁL TEOLÓGIAI SZEMLÉLETE

Mivel Isten túlvilági célt tűzött az ember elé, azért a halálnak mint az örök életbe való belépésnek van teológiai jelentősége. Az élet vége nem lehet közömbös a cél szempontjából. Az örök cél mérlegelése nélkül a halál csak biológiai jelenség, amely lezárja az egyes ember életét, és bizonyos problémákat vet fel a közösség életében. A keresztény hitben a halál az a döntő óra, amelyben véglegesen eldől az ember sorsa, azért abban nemcsak emberi tényezők játszanak közre, hanem az isteni gondviselés is, amely az üdvösség útján vezet bennünket. Másrészt a halál mégsem mondható a hit középpontjának, s hitünk sem kizárólag a halálról való tanítás. Keresztény szempontból az élet nem egyszerűen „halálra szánt lét”, amit Heidegger emleget.

1. *A halál az emberi természet velejárója.* Az anyagi élet magában hordozza a felbomlás lehetőségét. Ebből a szempontból az ember követi azt a biológiai törvényszerűséget, amely megvan az állatvilágban is. Itt még lehetne arról beszélni, hogy az egyedek halála mennyiben járul hozzá a kiválasztódáshoz, és mennyiben befolyásolja a szellemi és kulturális haladást, de ezek a kérdések nem tartoznak a teológiába. Mi a halált az embernek Istenhez való viszonyában vizsgáljuk, s azt keressük, hogy az egyébként természetes jelenség milyen szerepet kapott az üdvösség rendjében. A kereszténység úgy tekintette a halált, mint a test és a lélek szétválását. Abból a dualizmusból, amelyet az egyházi hagyomány a görögöktől átvett, ez a meghatározás önként következett.

2. *Bibliai felfogásban a halál az egész embert érinti, nem csupán a testet.* Ha a szellemi lélek valamilyen módon halhatatlan is, megmaradása nem olyan, hogy a halált ne lehetne az ember igazi halálának mondani. A szentírás úgy emlegeti a halált, mint pusztulást, bajt, de nem állítja, hogy aki meghalt, az semmiképpen sem létezik. Az élet Isten ajándéka, s mivel kezdetben a túlvilági életről még nincs kinyilatkoztatás, azért a földi élet a legnagyobb jó. Az ember életéért mindent odaad, amiye van, állapítja meg Jób könyve (2,4). A halál mint az élet békés befejezése csak egyik oldala a hitbeli tapasztalásnak. A szentírás ismeri a halál kényszerét is, amely lehetetlenné teszi a földi élet kiteljesedését. A halál előőrsei, a betegség, szegénység, elhagyatottság, üldöztetés szintén fájdalmasak. A halál kényszere össze van kapcsolva a bűnnel. A hit világosságánál rá kellett jönni arra, hogy a halál kényszerében van valami átok, valami büntetés. Ezt a kinyilatkoztatást a paradicsomi történet fogalmazza meg. De igazában csak az Újszövetség tanítja majd, hogy a halál a bűn zsoldja (Róm 6,23). Pál apostolnál már kifejezett uta-

lásokat találunk a halál teológiai szemléletére. Nála a halál nemcsak a bűn büntetése, hanem úgyszólván a bűn igája alatt élő ember meghatározása. Ezért használ ilyen kitételeket: Bűneink miatt holtak voltunk, de Krisztussal életre keltünk (Ef 2,5). A halál mindannak az elvesztése, amit az Istentől kiáradó élet jelent. Az apostol az életről és a halálról teológiai értelemben beszél, nem biológiai értelemben. A halál ugyan természetes jelenség, de az Istennel fennálló kapcsolat az életre szőtt, vagyis a halál legyőzésére, azért a bűn útja a halál útja. A halál teljes értelemben az örök halál, a kárhozat, az élet teljességének elvesztése. Aki ellenben az életet úgy veszi, mint Isten ajándékát és mint feladatot, az be tudja állítani életét a szeretet szolgálatába, s ezzel biztosítja az örök életet: „Aki nem szeret, az a halálban marad, de aki szeret, az már a halálból átment az életbe” (1Jn 1,24).

3. *A kegyelmi rendben a halál lehet Krisztus megváltó halálában való részesedés.* Az apostol a képet a keresztség ősi formájából, az alámerítésből veszi: „A keresztség által Krisztus halálába temetkeztünk, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt a halálból, úgy mi is új életet éljünk. Ha ugyanis halálának hasonlatosságában egybenőttünk vele, akkor feltámadásában is úgy leszünk” (Róm 6,4). A halálnak ez a hitbeli értékelése nem szünteti meg a biológiai halál kényszerét és borzalmát, de relativizálja és enyhíti. Főleg az örök élet reményének tisztázásával. A halált a hívőnek is el kell viselni, de ez a passzivitás nem a végzet erői előtt való kapitulálás, hanem lehet a mindenható Isten akaratának elfogadása, alkalom az engedelmességre és önátadásra. Az ilyen passzivitás már egy felsőbbrendű aktivitást hordoz. Ezért mondhatjuk, hogy Krisztus „humanizálta a halált”, vagyis emberhez méltó, üdvyszerző tette alakította. A modern kórházak lehetnek az egészség helyreállításának legmagasabb fokú biotechnikai szervizállomásai (K. H. Bloching, Tod, 1973,27), de a halál kényszerét nem vesszük el. Az örök élet reménye mindig adomány marad. A szentírásnak tehát megvan az üzenete a halandó ember számára. Krisztus halálában és feltámadásában a mindenható Isten adta tudtunkra, hogy nem nézi közömbösen sorunkat. Ma, amikor a balesetek sokszor okoznak hirtelen halált, az is eszünkbe jut, hogy az ilyen embereknek alig lehet idejük arra, hogy hívő módon haljanak meg. Sokszor a legbanálisabb elfoglaltság közepette veszítik el eszméletüket. Hogyan lehet az ő számukra a halál beteljesedés? Tudnunk kell azonban, hogy Krisztus az evangéliumot nemcsak fűtött szobáknak szánta. Isten akkor van leginkább az ember mellett, amikor legjobban szüksége van rá. A végső sóhajban is benne lehet a bánat és a szeretet, illetőleg az isteni irgalomban való bizakodás.

4. *Az örök életre mint célra való rendelés az egész ember életét érintette, tehát a halál kényszerét is.* A Ter 3-ban a halál fenyegetése azért lehetett büntetés, mert maga a természet esékény, halandó, s csak az Istentől kapott kiváltság adhat mentességet. A halál a „földiek útja”, „minden test útja” (Józs 23,14; 2Kir 2,2). Bármilyen szomorú is, el kell fogadni, mert szükségszerű jelenség (Jób 7,9; Zsolt 89,49). A paradicsó-

mi kiváltság elvesztése miatt a halál büntetés, az ember „a halál hatalmának szolgásgábjába került” (Zsid 2,15). Így lehet megérteni, hogy miért volt tisztátalan a halott a régi szemita felfogásban. A holtak nem tartoztak bele a szakrális közösségbe. Ezért a feltámadásról szóló tanítás nem is születhetett emberi vágyból, hanem csak kinyilatkoztatásból. Isten kezében a halál büntetés volt, de az ember javát is szolgálta. A vég gondolata az embernek eszébe juttatta az erkölcsi felelősséget, a számadást, az élet értelmének keresését. A halál a szerénység, a megfontoltság, az alázat eszköze is lett.

5. Jézussal új fény ragyogott fel azok számára, akik „a halál árnyékában ülnek” (Mt 4,16; Lk 1,78). A halál az emberi igazságszolgáltatásban is a bűn büntetésének és kiengesztelésének szerepét kapta. Legjobban megvalósult ez a szerep Jézus kereszthalálában. Ő úgy fogadta azt, mint az Atya igazságos ítéletét az emberiség bűneiért, s mivel közvetítő volt, mindnyájunk nevében elégtételt nyújtott. Ő a halálban fejezte ki leginkább az Atya iránti engedelmisségét és hódolatát. Emberi mivoltában halt meg, mint vértanú, azaz vállalta küldetését, és a halál sem térítette el tőle. Benne és általa az egész emberiség alávetette magát Isten ítéletének, így szabaddá lett az út a bűn bocsánatához és az örök élethez. Csak az a halál lesz az élet teljessége, ahol a „magunk halálával halunk meg” (Rilke). Krisztus tudatosan vállalta és megélte a halált, mint büntetést és elhagyatottságot, de úgy is, mint az Atyához való hazatérés útját. Ezért tehette meg áldozatnak. Az ő esetében az „élet szerzője” halt meg, mint ahogy az igazság szenvedte el az igazságtalanságot. Mint áldozat egészen kiszolgáltatta magát az Atyának, s ezzel meg is szűnt ennek a világnak tartozéka lenni. Az élet törvénye lett osztályrésze, azért támadt fel a halálból.

6. Krisztus halála óta a hívő elfogadja, hogy a halál nem végzet. Az ő halálában benne van az ígéret és a biztosíték, hogy a mulandóságot felváltja a halhatatlanság, s a megigazulás már belénk oltja a feltámadás erőit. Ezért a halál lehet a földi élet utolsó érdemszerző állomása, az engedelmisség kifejezése és kapu az örök élethez. A hívő mint Krisztus testének tagja osztozik a fő sorsában. Magán hordozza Krisztus szenvedését és halálát, hogy feltámadásának is részese lehessen (2Kor 4,10). Ezért lehetett mondani róla, hogy „az Úrban halt meg” (1Tesz 4,16; Jel 14,13). Amit Krisztussal együtt teszünk vagy elszenvedünk, az ki van véve a bűn összefüggéséből és az üdvrendet szolgálja. Ez nem azt jelenti, hogy a halál nem marad szomorú valóság. Megmarad az elmúlástól való borzalom és az elválás fájdalma. Vigasztal ugyan az örök élet reménye, de a birtokba vételt megelőzi az ítélet, s a bűnök emléke beárnyékozza az Istennel való találkozás gondolatát. Az ember a halál színe előtt átérzi egész teremtményi tehetetlenségét. Képességeiben, alkotásaiban nem tetszeleghet többé, a tetterőnek, a leleményességnek nincs jelentősége: a halált csak elfogadni lehet. De a megváltott embernek az a kiváltsága, hogy a bűnön kívül mindent, még a halálgyötrelmet is beleviheti a Krisztussal fennálló kapcsolatba. Ha az emberré

lett Isten magára vette egész esékénységünket, akkor nekünk is, mint hozzá tartozó tagoknak jogunk van arra, hogy problémáinkat a tőle való függésben éljük meg. Így ismerjük fel a megváltás nagyságát és Krisztus hatalmát (H. Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe II,676).

A HALÁL A FÖLDI VÁNDORLÁS LEZÁRÁSA

1. *A földi élet ígéret.* Mindenkitől azt várjuk, hogy legyen belőle valaki. A keresztyén tanításban a földi élet előkészület az Istennel való találkozásra, sőt a gyermek hazatérése az Atyához. Ezért követelményeik és eredményeit a legnagyobb komolysággal kell mérlegelni. Isten majd kötelességeink elvégzése szerint ítél meg bennünket. Azért adott törvényeket, hogy jobban felismerjük kötelességeinket és kitartók legyünk azok teljesítésében. Szeretetét és irgalmát is azért hangoztatta, hogy kedvet csináljon az élethez. Nem a semmi, a pusztulás vár ránk, hanem az örök élet. A földi élet igazi értékét Krisztusban mutatta meg, aki így foglalta össze pályafutását: „Atyám, én megdicsőítettelek téged a földön. A művet, amelynek elvégzését rám bízad, befejeztem. Most add meg nekem a dicsőséget magad mellett” (Jn 17,4). Az ember tehát csak akkor ér célhoz, akkor kapja meg jutalmát, ha munkájával, kötelességével, eredményével kibontakoztatja emberségét és kamatoztatja a kapott kegyelmi erőket. Az örök élet reménye hozzá van kötve jószándékunkhoz és helytállásunkhoz. Mivel Isten ígéretet tett, hogy tetteink szerint jutalmaz vagy büntet, azért a földi fáradozás érdemszerző. Ki kell alakítani magunkban a Krisztushoz való hasonlatosságot, mert az üdvösség mint örök cél csak igazi személyes szolgálat jutalma lehet, legalábbis azok számára, akik értelmük és akaratuk teljes használatát bírják. A többiek számára lehet tiszta ajándék.

2. *A halállal lezárul az érdemszerzés ideje,* s ott véglegesen eldől örök sorsunk. Ha elméleti magyarázatot keresünk arra, hogy miért csak a földön van meg az érdemszerzés lehetősége, akkor csak Isten pozitív akaratára hivatkozhatunk. Az emberi személy halál utáni állapotáról túl keveset tudunk ahhoz, hogy valamilyen belső magyarázatot is adjunk. Ha tudja fogadni az ítéletet, akkor biztos, hogy van tudatos élete, de már a célhoz érkezett, s nem folytathatja személyének bontakozását. A szentírás az erkölcsi figyelmeztetéseket csak erre az életre összpontosítja. Ilyen kifejezéseket használ: virrasszatok, legyetek készen, mint a szolgák, akik urukat várják (Mk 13,35; Mt 24,42). A kijelentések első sorban Krisztus második eljövetelére vonatkoznak, de Krisztus mindenkinek szánta, nemcsak azoknak, akik megélik a világ végét (Lk 12,24). Az egyház úgy is használta fel ezeket a kijelentéseket, mint a mindenkori híveknek szóló figyelmeztetést. Krisztus maga is földi életére összpontosította figyelmét. Azt mondta, addig dolgozik, amíg nappal van, mert jön az éjszaka, amikor senki sem munkálkodhat (Jn 9,4). A jelen földi élet a nappal, a halál utáni állapot az éjszaka. Pál apostol ugyanezt a gondolatot hangsúlyozza: „Mindnyájunknak meg kell jelennünk

Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-ki elvegye, amit testi életében érdemelt, aszerint, hogy jót vagy rosszat tette-e" (2Kor 5,10). A Jelenések könyve (2,10) a halálig való hűséget ajánlja az örök élet koszorújának elnyeréséhez.

3. *A halál mint az érdemszerzés vége figyelmeztet az élet vissza nem térrő fontosságára.* Csak itt dönthetünk örök sorsunk felől. Ha ezt nem fogadjuk el, elvesz az élet igazi erkölcsi felelőssége. Hivatkozhatunk emberi méltóságunkra, a köz javára és más motívumokra, de ezekben nincs szankció és vonzás. Az ősegyházban Origenész vetette fel a gondolatot, hogy a kárhozottak a túlvilágon esetleg fokról fokra megtisztulnak, és a végén mindenki üdvözülni fog. Így akarta Isten irgalmát és Krisztus érdemeit kiemelni. Az egyház azonban elvetette ezt a felfogást (3. és 4. konstantinápolyi, valamint a firenzei zsinat DS 1304). Hasonlóképpen elveti a lélekvándorlás minden fajtáját. Ez az ősi indiai tanítás a múlt században Európában is nagy visszhangra talált. Pedig sem filozófiailag, sem teológiailag nem fogadható el. Filozófiailag azért nem, mert a léleknek független létet tulajdonít és megbontja az emberi személy egységét, illetve a testet csak a lélek hüvelyének, börtönének tekinti. Az ember annyira egy valóság, hogy nincs bennünk olyan szellemi működés, amely egyúttal nem testi is volna. Ami végbemegy bennünk, az mindig az egész ember tette vagy élménye, nem külön a testé vagy a léleké. A tapasztalat sem igazolja, hogy lenne bennünk bármilyen emlék előző életünkről. He pedig ilyen emlék nincs, akkor az előbbi élet bűneiért való vezeklés sem lehet tudatos, tehát nincs erkölcsi értéke. Teológiailag azért utasítjuk el a lélekvándorlás tanát, mert nyilvánvalóan ellent mond az emberről szóló kimondatkoztatásnak, s az Isten és ember személyes kapcsolatának.

4. *A földi életben mindenkiben kialakul az örök céllal kapcsolatos végleges döntés.* Ez abból következik, hogy a halállal lezárul az érdemszerzés, és más állapot nem várja az embert, csak az örök élet vagy a kárhozat. Valahol egészen ki kell fejezni az embernek, hogy az erkölcsi jó mellett áll-e vagy ellene fordult. Viszont a gyakorlatban azt látjuk, hogy az élet az utolsó napig legtöbbször a megalkuvások és félmegoldások sorozata. A legtöbb ember úgy él, mintha nem tisztázná kötelességeit, botladozik és tetteivel még saját elhatározását sem éri utol. Hogyan alakul ki itt a végleges döntés? Az utóbbi években ez a téma egyre gyakrabban jelentkezett a teológusoknál (K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, 1958; L. Boros, *Mysterium mortis*, 1967; G. Greshake, *Bemühung um eine Theologie des Sterbens*, Concilium, 1974, 270). A szerzők tudják, hogy a halál pillanata nem esik tapasztalatunk alá, de mivel ez az élet határeset, talán következtetni lehet lefolyására. Az ember úgy éli életét, mint anyag és szellem, mint kötöttség és szabadság, mint természet és személy. Ezért magában a halálban is ott kell lenni ennek a dialektikus feszültségnek. A halál nem lehet csupán kívülről jövő romboló hatás, amelyet az ember erőtlenül, passzívan elfogad, hanem kell benne lenni belülről jövő mozzanatnak is, amely a személy végső tökélete-

sedését célozza, s ami abban nyilvánul meg, hogy az ember szabadon dönt magáról. Ez a pillanat úgy fogható fel, mint az élet összefoglalása és csúcspontja (K. Rahner, i.m. 30). Boros úgy gondolja, hogy a halál pillanatában megvalósított állásfoglalás a legszemélyesebb tett. Nem maga a lélek viszi végbe, hanem az ember, de éppen a halál pillanatában, ezért úgy kell venni, mint még földi állásfoglalást. Itt már a külső zavaró körülmények megszűnnek, az ember egészen befelé néz, azért teljesen magára talál. Ebben az állásfoglalásba minden képességét beleviszi, azért végleg elkötelezi magát az erkölcsi jó mellett vagy ellene. De mindez nem történik az erények vagy bűnök előzménye nélkül, s főleg nem a kegyelem segítségével. Boros véleményében fel lehet ismerni Teilhard de Chardin hatását, illetve az egyetemes fejlődés gondolatának visszhangját. Az ember a világ hosszú bontakozásának eredménye. Annak a kibontakozásnak, amelyet a Teremtő indított el és irányított. Az ember szellemi öntudatában a világ mintegy bensőségesé válik: tudatosul benne a lét, s egyúttal keresi létének értelmét és célját. Egyedül az ember képes alkotójára visszatekinteni, s egyedül csak ő vállalja a tudatos függést az erkölcsi magatartás kialakításával. De még az emberben is feltűnő a kettősség a „külső” és a „belső” ember között. A külső ember a világhoz tapad, belőle táplálkozik, azt alakítja, s erőinek felhasználásával igyekszik egyre több lenni. A belső ember az ismeret és megértés által alakul ki. Észreveszi, hogy a világ javai nem biztosítják fennmaradását és bizonyos határon túl nem is boldogítják. Sőt a teljes békéjét sem adhatják meg, az emberek pedig a szeretetre vonatkozó igényét sem elégíthetik ki. A csalódások és saját elégtelenségünknek a megtapasztalása arra ösztönöznék, hogy elismerjük függésünket egy magasabb hatalomtól, a lét urától. Az emberi személynek ez a tisztulása egyúttal az egész világ erkölcsi értékének növekedése. Amennyiben az ember önmagában összefoglalja és képviseli a világot, annyiban halála a világ magára találásának helye lehet. Itt éljük meg a „külső ember” teljes felsülését, és a belső ember itt alakulhat ki egészen. Teljessé válhat a ráhagyatkozás a teremtő és üdvözítő Istenre, és teljes lehet az önátadás, amely ott volt minden erkölcsi erőfeszítésben. Ezért a halál lehet az Istennel való találkozás végső és legnagyobb földi lehetőség. Az életnek és a teremtésnek értelme itt tisztázódik.

5. *Mások ellenevetik, hogy ebben a véleményben sok a feltételezés és hogy a halál pillanatát egészen kiváltságos tettnek, lehetőségnek fogja fel, s ezzel a konkrét élet jelentőségét gyöngíti. Az ellenvetés annál inkább jogosultnak látszik, mivel a betegség, a test gyengesége legtöbbször a szellemi egyensúlyt is megbontja. Továbbá nehéz bizonyítani, hogy éppen a legkritikusabb pillanat lenne még a legemberibb tett hordozója bennünk. Végül szóvá teszik még azt is, hogy a szentírás nem a halál órájára összpontosítja a figyelmeztetéseket, hanem a mindennapi életre, s azt követeli, hogy a Krisztushoz való hasonlóságot elsősorban a szeretet tetteivel alakítsuk ki. Nem lehet azonban tagadni, hogy Krisztus egészen magára vállalta halálunkat, annak minden fájdalmát, és elhagyatottságát. Ugyanakkor ott is megmaradt közvetítőnek és meg-*

váltónak. Ezért joggal feltételezzük, hogy kegyelmével ebben a kritikus órában is mellettünk áll. A végső döntést azonban nem értékeljük úgy, mint új kezdeményezést, hanem csak úgy, mint annak a személyiségnek az állásfoglalását, amelyet az élet folyamán kialakítottunk magunkban. Isten gondviselése az egész életre szól, nemcsak a kritikus pillanatokra, s amennyiben Isten az embert fejlődő, bontakozó lénynek teremtette, személyes és kegyelmi fejlődése is az ő irányítása alatt áll.

Talán nincs is arra szükség, hogy a halál pillanatát különleges világossággal ruházzuk fel. Biztos, hogy az emberben sok a bizonytalanság, a kételkedés és a félmegoldás. De annyit leszögezhetünk, hogy a kárhozat csak olyan bűnös állapot következménye lehet, amelyben benne van a megátalkodottság. Akiben ez nincs meg, az még fogékony a jóra, s az élet botladozásai között is eljuthat odáig, hogy visszaszorad a gonoszástól, sajnálja bűneit és reménykedik abban, akit a maga módján az élet urának elismert. Isten az üdvözítésben irgalmát a botladozó embernek ígérte meg, s a további tisztulásra, a szeretet elmélyülésére alkalmat nyújt a halál után is.

A HALÁL EGYETEMESSÉGE

1. *A halál egyetemessége természetes síkon következik emberi mivoltunkból.* Minden élő test előbb-utóbb felbomlik. Ezért ha egyes népek hagyományában ki is mutatható a lélek halhatatlanságába vetett hit, a test örök életét vagy feltámadását nem tudták elgondolni. Ezt a kereszténység is csak határozott isteni közbelépéstől várja. Annak lehetőségét sem látjuk, hogy a tudomány végérvényesen le tudná küzdeni azt a biológiai veszélyeztetést, amely kívülről és belülről fenyegeti életünket. Amikor azonban a teológia a halál egyetemességéről beszél, nem a természet sikjéről indul el, hanem onnan, hogy az üdvtörténet tanúsága szerint Isten külön kiváltságban részesítette az embert. Megadta neki a lehetőséget, hogy elkerülje a halált és úgy érje el örök célját. Az első ember minden utódát képviselte, azért a kiváltságot átszármaztathatta volna rájuk, de amikor bűnével elvesztette azt, akkor utódai számára is elveszítette. A Róm 5,12 ezt az üdvtörténeti állapotot jelzi: „Egy ember által lépett a világba a bűn s a bűn által a halál, s így a halál minden emberre áterjed, mert mindnyájan vétkeztek.” Ezért a hivatalos egyházi tanítás mondhatja, hogy ez a mostani halál, illetőleg a halálnak ez a formája nemcsak a természet törvénye, hanem valóban a bűn büntetése (tridentini zsinat, DS 1511). A halál egyetemessége tehát teológilag is magától értetődő igazság.

2. *Vannak-e kivételek az egyetemes törvény alól?* A szentírás egyes kijelentései alapján valóban feltehetjük a kérdést. Mi lesz pl. azokkal, akiket Krisztus második eljövetele életben talál? Át kell menniük a halálon és a feloszláson, hogy aztán magukra öltsek a feltámadt testet? A kérdés már az apostolok idejében felmerült. Pál apostol ezt a tanítást adja: „Az Úr megjelenésekor először az elhunytak támadnak fel, azután

mi élők, akik megmaradtunk, a felhőkön velük együtt elragadtatunk Krisztus elé, és így mindenkor az Úrral leszünk” (1Tesz 4,17). Még világosabb az 1Kor 15,51: „Nézzétek, titokba avatlak be titeket. Nem halunk meg mindnyájan, de mindnyájan elváltozunk... a holtak romolhatatlanságra támadnak fel, mi pedig elváltozunk”. Ez a változás kétségkívül azt eredményezi, amit a halál és feltámadás.

3. *Az ószövetségi elbeszélés alapján Hénochhal és Illéssel kapcsolatban* szintén felvetődött a probléma az egyházi hagyományban. Az egyikről a Ter 5,24, a másíkról a 2Kir 2,11 tesz említést. Egzégétikailag azonban mindkét hely magyarázható. Ha tartjuk magunkat ahhoz, hogy a Teremtés könyvének első 11 fejezete prófétai visszatekintés, amely a jelen üdv-történeti helyzetet akarja megvilágítani (aetiologia), akkor az Ábrahámtól Ádámgig terjedő családfákban csak annak jelképét kell látnunk, hogy az emberi történelem a bűn ellenére is a gondviselés tárgya volt, s a halál mint a bűn büntetése Istent nem akadályozta abban, hogy az igazakat megjutalmazza. Hénoch az ősi családfában a hetedik helyen áll, s már ez is jelkép. A szöveg csak azt mondja róla, hogy „az Isten színe előtt járt, azután nem volt többé, mert Isten elvitte”. Ha viszont alakja jelkép, akkor a sorsa is az: Isten éléttel jutalmazza az igaz embert. Illés elragadtatásának magyarázatául pedig a Bible de Jérusalem ezt írja: „Az elbeszélés csak annyit állít, hogy Illés már nincs itt. Ami vele történt, az titok, s tanítványa, Elizeus nem akarja feltárni. A szöveg nem mondja, hogy Illés nem halt meg, de erre is lehetett gondolni.” Fennállhatott a veszély, hogy a nép különleges kultuszba részesíti, s Elizeusnak ezt kellett megelőzni. Az MTörv 34,5—6 szerint Isten Mózes sírját is hasonló okból az ismeretlenség hományába takarta.

A hagyomány Szűz Máriával kapcsolatban is ismeri a vitát, hogy mennybevittele a halál közbejöttével történt-e, vagy azt megkerülve. A Munificentissimus Deus dekrétum, amellyel XII. Pius a dogmát kihirdette, csak annyit mond, hogy „földi életének befejezése után testi-lelki valóságban felvételt nyert a mennybe”. A halál kérdését tehát nem akarta eldönteni. Itt lehetne arra gondolni, hogy az áteredő bűntől való mentesség következtében elkerülte a halált. De a halált tekinthetjük úgy is, mint Krisztus sorsában és áldozatában való részesedést. Krisztus maga a „bűn testében” jött el, és át akart menni a halálon., s az nála érdemszerző tett volt. Ezért nem valószínű, hogy a Krisztushoz való hasonlóság törvénye alól bárki is kivétel lenne.

4. *A halál egyetemessége összefügg más hitigazságokkal is, és hozzájárul az Istennel fennálló kapcsolat igazi értékeléséhez.* Rávilágít arra, hogy ezen a téren megvan az abszolút igazságosság. Isten kimérte életünk határát, s mi azon nem változtathatunk. Egyben figyelmeztet arra, hogy a földi végen túl keressük az élet végleges megoldását. Azt a megoldást, amely méltó a szent és mindenható Istenhez és a boldogságot kereső emberhez. A halál egyetemessége egyúttal a földi történelem dinamikus alakulásának is eszköze. Mindenki a sírba viszi magával képességeit, tudását és hatalmát. Amit átadott másoknak, azt azok már saját belátásuk

szerint használják fel. Így senkinek a terve, akarata vagy elgondolása nem állandósulhat és nem kötheti meg a fejlődést. Végül eszünkbe juttatja az emberi lét határait, megcsillogtatja az örök igazságszolgáltatás lehetőségét, és meggyőz arról, hogy nem alkotásaink biztosítják az örök megmaradást, hanem Isten ígérete, amelyben irgalmát és szeretetét fejezte ki. A hitben el kell jutnunk arra a meggyőződésre, hogy a halál bármennyire is kijózanító misztérium, nem a rideg végzet betörése Isten és az ember viszonyába. Értelme akkor kezd megvilágosodni, ha a szabadakarat, a bűn, a megváltás és a természetfölötti rend összefüggésében nézzük. A teljes világosságot csak az ígérek megvalósulása, a feltámadás és az örök élet hozhatja. Ott mindenki megérti, hogy a megváltás a halált is az ember nagyvá levésének eszközévé tette (1Kor 15,54—57).

A TISZTULÁS LEHETŐSÉGE

1. *A túlvilági tisztulás fogalma.* A kinyilatkoztatás az örök lettel kapcsolatban csak tényeket szögez le, de magát a valóságot nem tárja elénk. Különösen áll ez arra a tisztulási folyamatra, amelyben a halál után a bocsánatos bűnöktől és az ideigtartó büntetésektől meg lehet szabadulni. A hagyományos teológiai tárgyalás ugyanis elsősorban erről az oldalról nézte a „tisztítóhely” kérdését. De talán azt sokkal inkább pozitív folyamatnak kell tekintenünk, s inkább a szeretet tisztulását és teljesedését kell benne látnunk. A „purgatorium” elnevezéssel a teológiában csak a 9. század óta találkozunk. A latin szó csak a tisztulás folyamatát jelzi, a magyar tisztítóhely, vagy tisztítóház már képszerűséget visz bele. Helynek gondolja, s amikor tüzet emleget, a kárhozatnak, az örök tűznek valamilyen enyhébb változatát látja benne. Dante is így beszél róla a Purgatorio-ban. Amit azonban a tisztulás folyamatával ki akarunk fejezni, az a hívő számára nagyon is emberi megoldásnak látszhat. Ha az örök boldogság, az Isten életében való részesedés magával hozza az ember személyes tökéletességét, akkor ennek a tökéletességnek valahol ki kell alakulni. A földi ember gondolatvilágának, erkölcsi felfogásának, hódolatának és szeretetének olyannak kell lenni, hogy méltó legyen Isten örök barátságára. A Jelenések könyve (21,27) azt mondja, hogy oda nem léphet be senki, aki tisztátalan, szentségtörő és hazug. Viszont még a legtöbb jóindulatú ember is az utolsó óráig magán viseli az ösztönösség, az önzés, a hiúság és a szeretetlenség jegyeit. Éppen az ilyen fogyatkozásokról kell megtisztulnia, hogy méltó legyen Isten színelátására.

2. *A szentírási alap megvan a tisztítóhely tárgyalásához.* Az Ószövetségben a 2Mak 12,44—46 beszámol arról, hogy áldozatot mutatnak be azoként, akik a csatában elestek hitük védelmében, de vallásosságuk nem volt tiszta, mert varázsszereket hordtak magukkal. A sugalmazott szerző szerint az áldozat bemutatása „szép és nemes tett volt, mert gondoltak a feltámadásra. A feltámadás hite nélkül fölösleges és értelmetlen ötlet lett volna a halottakért imádkozni. Figyelembe vették azt is, hogy akik

jámborul elszenderültek, azokra dicsőség és jutalom vár. Szent és üdvös gondolat ez. Azért mutattak be áldozatot a halottakért, hogy bűneiktől megszabaduljanak.” Krisztus is feltételezi ezt a hitet, amikor a Szentlélek elleni bűnről, a tudatos megátalkodottságról azt mondja, hogy „nem nyer bocsánatot sem ezen, sem a másvilágon” (Mt 12,32). Kisebb bűnöktől tehát még ott is van szabadulás. Ez a gondolat van a másik kijelentés háttérében is, amelyben Jézus a békülékenységet ajánlja, amíg az ember úton van, különben börtönbe juthat, ahonnan nem szabadul ki, amíg az utolsó fillért le nem fizette (Mt 5,26). Pál az apostoli munkával kapcsolatban hívja fel a figyelmet arra, hogy csak az Istentől megvetett alapra, Krisztusra lehet építeni. De egyéni buzgóságuk szerint egyesek aranyból, ezüsből, drágakövekből, mások viszont fából, szénából, szalmából rakják a felépítményt. Az ítélet fogja igazolni, hogy kinek mit ér a munkája. Az apostol az ítéletre a tűz képét használja: „Akinek építménye megmarad, jutalomban részesül, akié elhamvad, az kárt vall. Ő maga ugyan megmenekül, de mintegy csak tűz által” (1Kor 3,10—15). Tehát van olyan ítélet, amely kimutatja a tettek hiábavalóságát és az emberre ideigtartó büntetést ró ki, s ez után jön a teljes szabadulás. A tisztulás „mintegy tűz által megy végbe”. Innen van a tisztító-tűz elnevezés. Világos azonban, hogy hasonlatról és jelképről van szó.

3. *Az egyházi tanítás tükröződik a hivatalos nyilatkozatokban és a liturgiában.* A tridenti zsinat beleszötte a halál utáni tisztulás lehetőségét a hitvallásba (DS 1867). A liturgiában pedig ősidők óta megvan a halottakért való imádság, amint azt a régi miseszövegek is tükrözik. Hívó keresztények előre kérték környezetüket, hogy haláluk után foglalják őket imájukba. Szent Efrém (+373) végrendeletében meghagyja, hogy temetése után a harmincadik napon emlékezzenek meg róla, mert az élők által bemutatott áldozat segít a halottakon. A katakombákban ismétlődik a sírokra írt felhívás: „Te, aki olvasod, mondj imát érte.” Kedves és szellemes ez a római sírvers a 2. század közepéről:

Az egyház volt az anyám, a Jóságos az atyám.
Kérlek, testvérek, hogy amikor eljősztok imádkozni,
s fohászaikkal kérelmezzetek az Atyát és a Fiút,
gondoljatok rám és emlékezzetek meg rólam,
hogy a mindenható Isten örökre mentse meg azt,
akit szeretett.

Szent Ágoston is elmondja Vallomásaiban, hogy anyja, Szent Monika halála előtt arra kérte, emlékezzenek meg róla, amikor összejönnek az eukarisztia ünneplésére.

4. *A tisztulás folyamatáról* nem sokat mondhatunk. Nem tudjuk, hogy milyen a lélek állapota a feltámadásig. De azt vallanunk kell, hogy a tisztulás teljes személyi tudattal megy végbe. Az új liturgikus szövegek kifejezetten az elhunyt hívőről emlékeznek meg, nem pedig a „lelkéről”. Azt sem tudjuk, hogy a tisztulás állapota hogyan viszonylik a mi időnk-höz. Ha arra gondolunk, hogy az emberben a megismerés és az akarás

fokozatosan megy végbe, akkor ott is feltételezhetünk valamilyen tartamot. A hagyomány különben a „szenvedő” lelkeket emlegette, de az a szenvedés biztosan más természetű, mint a földi. Olyanok mennek át rajta, akiknek biztos a reményük, a kegyelem állapotában vannak, ezért a szeretetük is eleven. Hozzámérik magukat a megsértett erkölcsi rendhez és főleg ahhoz a szeretethez, amelyet most már teljesen megismernek, mert az önzés nem vakítja el őket. Érzik a jótéteményt is, amelylyel Isten vezette őket, ezért elfordulnak gyarlóságaitól, hibáiktól és örömmel vállalják az ideigtartó büntetést is. Szenvedésük inkább a szeretet fájdalma és a hálátlanság miatt való bánkódás. Bár egész magatartásukat a szeretet és a jóvátétel szándéka irányítja, viselkedésük már nem érdemszerző. Nem úton vannak, hanem a célnál, s azt kell elrendezni magukban amivel a földön töltekeztek. Pál apostol az említett helyen azokat a hibákat hozza fel, amelyeket egyesek az evangélium hirdetése közben hiúságból, önzésből vagy könnyelműségből elkövetettek. A túlvilági tisztuláshoz és kijózanodáshoz hozzájárul az is, hogy látják földi tetteik következményeit, alkotásaik igazi értékét. Lehet, hogy amit nagynak tartottak, az egyáltalán nem időtálló, nem válik javára másoknak, nem viszi előre Isten országának ügyét. Belátják a teremtményekhez való rendetlen ragaszkodás ferdeségét is, s igyekeznek kiemelkedni belőle.

5. *Állapotuk tehát lehet büntetés és szenvedés*, de az egyház úgy imádkozik értük, mint akik a „béke álmát alusszák”. A kifejezés azonban inkább csak innét, a sírnak erről az oldaláról találó. Békében vannak, mert a reményük biztos, de létük nem alvás, szenderegés, hanem aktivitás. Alakítják magukat, tudnak hinni, remélni, szeretni, imádkozni. A szeretet vonalán velünk is kapcsolatban vannak: javunkat akarják, imádkoznak értünk és várják segítségünket. Az egyház a szentek egységének tételébe foglalta bele a szeretetnek ezt a kölcsönös segítő erejét. A misztikus test tagjai a halálon innen és túl összetartoznak a fővel, és a fön keresztül egymással. Ezért az egyház tekintélyi közbenjárását is latba vetheti értük, mert meg van győződve, hogy Krisztus elfogadja a felajánlott érdemeket. Innen érthető, hogy megholtak javára *búcsút is engedélyez*. A hívek imáit és áldozatát úgy ajánlja fel a holtakért, mint az egyház esedezését. Lényegében ugyanaz a közbenjárás ez, amelyet fontosabb a Makkabeusok könyvében láttunk. A búcsú engedélyezése nem azt jelenti, hogy az egyház elengedi a megholtak bűnét vagy büntetését, hiszen ők már nem tartoznak az egyház joghatósága alá. De mint Krisztus jegyesének joga van ahhoz, hogy egy-egy tagjának ügyét Isten előtt a magáévá tegye, s ennek imájában vagy az áldozat bemutatásában kifejezést adjon. Mivel a megholt kilép a földi időből, azért az itteni egymásutániség nem tükrözi az ottani tartamot. Így érthető, hogy a halál után hosszabb idő elmúltával is megemlékezünk halottainkról. Kérjük számukra Isten irgalmát és bűneik bocsánatát. Isten ott mindent az ő létmódjuknak megfelelően ír javukra, tehát függetlenül attól, hogy mikor ajánlottuk fel áldozatainkat. Az imának és az egyház által engedélyezett búcsúnak a hatása biztos, de annak mértékét nem ismerjük. Is-

ten a mi közbenjárásunkat saját bölcsessége és az ő szükségletük szerint írja javukra. A cél náluk is a személyes tökéletesség kialakulása, nem pedig egyszerűen valamilyen büntetés letöltése. A személyes tökéletesség megszerzéséhez pedig az igazi út önmagunk alakítása tettekkel, bánnal, engedelmisséggel. Imáink révén ehhez segítjük hozzá őket. Ugyanakkor a feljük áradó szeretetből vigasztalást és bátorítást is kapnak, s ez enyhíti várakozásuk idejét.

A CÉL ELVESZTÉSE

Eddig úgy beszéltünk az örök életről és a megdicsőülésről, mint a keresztény remény tárgyáról. Isten maga is így tárta azt elénk Krisztus és az apostolok igehirdetésében. Az örök életről szóló kinyilatkoztatás nem egyszerűen a jövő feltárása, nem tárgyilagos bemutatás, hanem meghívás és felajánlás. Ezért a kinyilatkoztatás nem tudományos fejtegetéssel, hanem prófétai szóval adja elő. Meg akarja győzni az embert arról, hogy Isten szeretettel fordul feléje, azért a meghívás elfogadása igazi boldogság, igazi cél. De amennyiben Isten a világ teremtetője és az élet ura, annyiban minden megnyilatkozásában benne van az erkölcsi szankció. A teremtmény köteles elismerni maga fölött Isten uralmát akkor is, ha csak úgy ismeri meg, mint teremtet, és akkor is, ha felismeri mint az üdvrend szerzőjét. Az uralom elismerése abban áll, hogy az ember kötelezőnek érzi magára a megismert erkölcsi rendet mint Isten alakját, és kötelezőnek érzi a kinyilatkoztatott tanítást is, amennyiben találkozott vele. Isten a kinyilatkoztatásban úgy ajánlotta fel az örök célt, a természetfölötti boldogságot, hogy azt az embernek erkölcsi tettekkel, az élet alakításával kell elérnie.

1. *A kárhozat lehetősége.* Ebben az üdvrendben az ember számára nincs természetes cél, csak természetfölötti. Ezért aki nem jut el az üdvösségre, az mindent elveszít. Létünk nem független Istentől, sehol nem vehetjük meg a lábunkat úgy, hogy kialakítunk magunknak egy független világot. Létünk a természet vonalán halálra szánt lét még akkor is, ha van szellemi lelkünk. A lélek önmagában nem emberi személy, tehát nem lehet folytatója a személyes létnek, ha Isten a földi testet nem pótolja. Isten azonban természetes pótléket nem ígért, csak feltámadást. Az igazi feltámadás a Krisztus életében való részesedés, aki viszont ezt a célt nem éri el, az egyáltalán nem jut célhoz. A kárhozottak is feltámadnak, de „az ítéletre” (Jn 5,29). Ezeknek állapota az örök élet negatív képe, amit a szentírás örök halálnak, kárhozatnak mond. Az üdvösség a lét teljességének elnyerése, a kárhozat ellenben mindennek az elvesztése, a teljes üresség. Az evangélium így állítja szembe ezt a ketősséget: „Akinek érdemei vannak, az még kap hozzá, hogy bővelkedjék, akinek nincsenek, attól azt is elveszik, amije van” (Lk 19,26). A kárhozat olyan titok, mint az örök élet, hiszen annak elvesztése. Az

emberi ész csak arra következtet, illetve azt óhajtja, hogy a földi igazságtalanság legalább a túlvilágon kiegyenlítődjék. De mivel úgy látszik, hogy a halál mindent szétrombol, a természetes vallások még ezt az igazságszolgáltatást sem merték végiggondolni. A pogány mitológiák nem választják szét a jók és a rosszak sorsát. Csak annyi a változatosság, hogy egyes kiváltságosokat az istenek maguk közé emelnek, másokkal meg a bosszújukat éreztetik (Prométheus, Sisifus, Danaidák).

A kárhozatról is lehetséges a népies elképzelés, amely sem Isten szentségének, sem az ember nagyságának nem felel meg. A naiv elgondolások inkább a hitet gyengítik, de nem növelik az erkölcsi buzgóságot. A népies elképzelésbe ilyen vonások keverednek: az ember itt a földön bukdácsol, és nem is mindig tudja, hogy mivel vétkezik, lehetnek rejtett bűnei, s megtörténhet, hogy a sok jóakarat ellenére a végén mégis elkövet valamilyen súlyos bűnt, s azzal elkárhozik. Odaát az ördögök táplálják alatta a tüzet és abban kinlódik. A keresztény tanítás ezzel szemben az, hogy az isteni kinyilatkoztatást minden részletében komolyan lehet venni, s az kibírja a világkép változását is. Kétségtelen, hogy a kárhozatról szóló tanítás is egy régi kor világképében és kulturális színezetében jelent meg, de a teológia és az igehirdetés képes elválasztani egymástól a kinyilatkoztatott tartalmat és az azt hordozó képeket. A mai szentírásmagyarázat nyelvén azt mondjuk, hogy lehet mítosztalanítani a régi szövegeket.

2. *A szentírás kifejezetten beszél az örök büntetésről*, s abban kétségtelenül benne van a pedagógiai célzat is. Az ószövetségi utalások az ítélettel kapcsolatosak. Iz 66,24-ben és Jer 7,32-ben a büntetés helye jelképesen a Geh Hinnom, a Hinnom-völgy, ahol valamikor Molochnak áldoztak, s később mint tisztátalannak nyilvánított helyen a szemetet égették el. Sirák fia könyve (5,3,13) már élesen szembeállítja egymással az üldözött igazak és az üldözők sorsát. Azok Isten gyermekei és örömben élnek, ezek ellenben elvesztették hatalmukat, gazdagságukat és sorsuk a szenvedés. Az Újszövetség még világosabban állítja, hogy Isten végzése értelmében az emberre a halál után érdemeinek megfelelően örök élet vagy örök büntetés vár. A büntetés az örök tűz, a Gehenna tüze a külső sötétség. Elkerülése a legfontosabb feladat: „Ha a szemed megbotránkoztat, vájd ki és dobl el magadtól. Jobb neked, hogy elveszen egy testrészed, mint hogy egész tested a Gehenna tüzére jusson (Mt 5,29). „Ne féljetek azoktól, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják elpusztítani. Inkább attól féljetek, aki a testet is, a lelket is örök tűzre vetheti” (Mt 10,28). Az ítéletkor a bíró a gonoszokat az „örök tűzre” küldi, amely az ördögnek és angyalainak készült (Mt 25,41). A kárhozat a fájdalom helye, amit a sírás és a fogak csikorgatása fejez ki (Mt 8,12). Pál apostol azt állítja, hogy Isten haraggal és borzalommal fizet annak, aki szembe száll vele (Róm 2,7). „Ha az igazság megismerése után szándékosan vétkezünk, nem használ a bűnért való áldozat, hanem rettenetes ítélet és lángoló tűz vár ránk” (Zsid 10,26). A Jelenések könyvének egyik képében (20,15) a „tüzes tó” azoknak a helye, akik nincsenek bejegyezve az élet könyvébe.

3. *A kárhozat az erkölcsi rend szankciója és súlyos bűnök büntetése.* A mindenható és szent Isten léte követeli, hogy a jó megkapja jutalmát, a bűn a büntetését. A tárgyi rend felforgatása lenne, ha teremtmény büntetlenül lázadna teremtője ellen és keserítene embertársai életét. De mivel a kárhozat végleges megtorlás, örök büntetés, azért tisztázni kell azt is, hogy miért róják ki, hiszen Isten kifejezte, hogy a végsőkéig gyakorolja irgalmát. Kétségtelen, hogy az örök büntetés a legnagyobb rossz a teremtmény számára, s az igazságos Isten nem lelheti kedvét abban, hogy hatalmát a mérték nélküli büntetés kirovásával mutogassa. Őt nem vezeti a bosszú, mert nem félti létét és dicsőségét teremtményeitől. A szentírás a kárhozatot mindig a tudatos gonosszággal kapcsolatban emlegeti. Krisztus az ítéletről szólva így okolja meg a kárhozottak sorsát: Éheztem és nem adtatok ennem, szomjaztam és nem adtatok innom, ruhátlan voltam, beteg voltam, fogságban voltam és nem segítettek rajtam... Szavai arra utalnak, hogy azok kárhoznak el, akik megkeményítették szívüket embertársaik nyomora láttán. Ez tükröződik a gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló példabeszédben is. Már az ószövetségi szentírás is égbekiáltó bűnnek mondta a szándékos gyilkoságot és a megszolgált bér visszatartását. A Gal 5,20–21 szerint Isten országát nem örökölhetik azok, akiknek lelkületét a fajtalanság, házasságtörés, bálványimádás, irigység, tobzódás és gyilkosság jellemzi. Az Istennel fennálló viszonylatban Krisztus kárhozáttal fenyegeti azokat, akik visszautasítják az igazságot, amelyet úgy igazoltak előttük, mint ahogy ő igazolta küldetését. A kiragadott szentírási helyek tehát azt jelzik, hogy valóban az erkölcsi rend felborításáról van szó, nem véletlen botlásról. A halálos bűn nem tévedés, nem gyermekes csínytevés, hanem tudatos sértés vagy mulasztás, mégpedig súlyos dologban. Ahol hiányzik a tudatosság, ott a felelősség is csökken. Lélektanilag nem szükséges, hogy a bűnös szándék közvetlenül Isten akaratának megsértésére vonatkozzék. Az erkölcsi felelősséget meg lehet élni embertársi kapcsolatban is. Befelé a bűn mindig a lelkiismeret szavának semmibe vétele.

4. *Isten a bűnöst sem hagyja magára,* ezért a megátalkodottság nem egyszerű emberi szerencsétlenség, hanem tudatos gonosság. Isten mindenkit üdvözíteni akar, s meg is adja rá a lehetőséget. Nem nézi tétlenül életünket, bukdácsolásunkat, hogy a végén szigorú rostára tegyen bennünket, hanem úgy viselkedik, mint atya, aki figyelembe veszi gyermekei gyengeségét. Nem is az elért eredményt keresi bennünk, hanem az őszinte jószándékot és erőfeszítést. Ezért találunk pl. a hegyi beszédben ilyen kijelentést: Boldogok, akik éheznek és szomjazzák az igazságot... Tehát azok is kedvesek előtte, akik keresik, nemcsak akik megtalálták. Megígérte azt is, hogy az ítéleten irgalmát gyakorolja. A kárhozat tehát csak azt éri, aki visszautasítja ezt az irgalmat. A kárhozat csak olyan bűnök büntetése, amelyekben benne van a megátalkodottság, vagyis ahol az ember egész személyes szabadságával a rossz mellett dönt, s nem is hajlandó felülvizsgálni álláspontját. A motívum itt legtöbbször a gőg, nem pedig az elvakultság. Akit a szenvedély elvakít, az könnyen kijóza-

nodik és megbánthatja tettét. A tudatos gonoszság inkább szellemi beállítottság, azért ritkább is, mint az eltévelyedés.

5. *A végleges megátalkodottság csak a halálban valósul meg.* Amíg az ember él, elvileg megvan a megtérés lehetősége, és Isten nem is szűkölködik a kegyelemmel. Hogy azonban kinek mikor zárja le életét, az az ő titka. Senkire sem erőszakolja rá szeretetét és az üdvösséget. A megátalkodottságban benne van az elhatározás, hogy a teremtmény a maga ura akar lenni, senkinek nem tartozik felelősséggel, s nem akar más boldogságot, mint amit maga megszerez magának. Aki elkárhozik, igazában magát ítéli el, maga fordul szembe a teljességgel, amit Isten bírása jelentene. Ezért nincs „véletlen” elkárhozás, és az örök büntetést nem is lehet tragédiának nevezni. Tragédiáról ott beszélünk, ahol az embert igyekezete és jószándéka ellenére éri a csapás, viszont a bűn a felismert rossznak a jó elé való helyezése, amiben mindig benne van mások jogának csorbitása is.

6. *A kárhozat örök, s ez a legnagyobb titka,* hiszen mi nehezen tudjuk Isten atyai irgalmával összeegyeztetni ezt a reménytelen állapotot. A szentírás ugyan — főleg az Ószövetség — az „örökké”, „örök időkre” kifejezéseket néha csak nagyon hosszú időre érti. Itt azonban az örök büntetés megjelölése annyira szabatos, hogy a szó értelme nem kétséges. Krisztus maga párhuzamba állítja az örök életet az örök kárhozattal, tehát mindkettőt azonos értelemben veszi. Az örök tűz kifejezést mindig külön hangsúlyozza, sőt idézi Izajás szavait. Férgük nem hal meg, tűzük nem alszik ki (Mt 9,42). A negatív kifejezés azt akarja mondani, hogy a büntetésnek nincs vége. A teológusok különféle magyarázatokkal illusztrálják az örök büntetés igazságos voltát. Hivatkoznak arra, hogy a súlyos bűn Isten végtelen fölségének megsértése, azért az igazságosság követeli, hogy valamilyen szempontból végtelen büntetést kapjon. A teremtmény a végtelen intenzitást nem viseli el, azért kell, hogy a büntetés tartama legyen vég nélküli. Mások inkább lélektani magyarázatot adnak. A megátalkodottság abban áll, hogy a teremtmény egész egyéniségét beleviszi döntésébe, egész valójával beleáll az Istennel szembeni magatartásba, s ez az akarati döntés létének struktúráját is meghatározza. Már nem képes arra, hogy felülvizsgálja döntését és nem is akarja, ezért állapota végleges. Hozzá lehet még venni, hogy a megtéréshez kegyelemre van szükség, azt pedig már nem kap, mert véglegesen visszautasította Isten szeretetét. Másrészt Isten a megigazulás kegyelmét különben is csak a földi élet tartamára ígérte meg. Az sem kétséges, hogy a teremtmény fölötti uralmát Isten csak az örök büntetéssel mutathatja meg. Ha végül is megkegyelmezne neki vagy megsemmisítené, akkor a teremtmény az utolsó percig mondhatná, hogy Isten nem tudta akaratát meghajlítani, vagyis személyes elhatározása erősebb, mint a léte. Az örök kárhozatban viszont kénytelen elismerni tehetetlenségét és alárendeltségét.

7. *A kárhozat örök volta minden magyarázat ellenére titok marad.* A felsorolt megokolások nem adnak végleges választ, és nem is adhatnak. Az

ősegyházban már Origenész felvetette a gondolatot, hogy a kárhozat nem örök: Isten előbb-utóbb mindenkinek megbocsát és részesíti az örök életben. Újabban egyes teológusok a kárhozat kérdését mint mitológiai elemekkel kifejezett pedagógiát akarják eltüntetni a hitrendszerből. Szerintük sem bukott angyalok, sem örök büntetés nincs. Krisztus és az apostolok csak koruk vallási kifejezéseivel akarták az embereket elrettenteni a büntől, de amellet Isten végtelen irgalmát tanították (Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer*, 1968). Az egyház ellenben mindig tanította az örök kárhozat lehetőségét, a pokol valóságát, de arról sohasem nyilatkozott, hogy kik és hányon kerülnek oda. A kinyilatkoztatás szellemének tartozunk azzal a megjegyzéssel, hogy a figyelmeztetés komoly, de Isten nem fenyegetéssel akar üdvözíteni. Az Újszövetség öröme az, hogy bár „elhatalmasodott a bűn, de túláradt a kegyelem” (Róm 5,20). A kinyilatkoztatás annyiban beszél a kárhozatról, amennyiben az teljessé teszi az Isten hatalmáról, szentségéről és igazságosságáról adott képet. Az ember számára az is ajándék, ha Isten a büntetés lehetőségével elrettenti a büntől, s ez a módszer nem is hatástalan. A 2. században Polikárp püspök vértanúságának leírója már így elmélkedik. „A vértanúk Krisztus kegyelmére irányították figyelmüket és megvetették a földi kínokat. Egy órai szenvedéssel megmenekültek az örök büntetéstől. A kínzók által gyűjtött tüzet hidegnek érezték. Eszükbe jutott annak a tűznek az elkerülése, amely örök és soha ki nem alszik” (Bibliothek der Kirchengenässer II,297).

A KÁRHOZAT MIBENLÉTE

Amikor a kinyilatkoztatás a kárhozatot *örök halál* néven emlegeti, az elnevezés jelzi, hogy ez a büntetés megfosztja a teremtményt mindattól, amit az örök élet, az isteni életben való részesedés jelent. Akárhogyan fogjuk is fel a léleknek a halál és a feltámadás közötti létét, biztos, hogy a büntetést maga a személy kapja és személyes öntudatával hordozza. A szentírás hivatkozik a kárhozatra való feltámadásra is (Jn 5,29; ApCsel 24,15). Az ember tehát testi-lelki összetettségben éli át az élet céljának megghiúsulását. Ha ennek az állapotnak a lényeges jegyeit keressük, azokból a jelképekből kell kiindulni, amelyeket a szentírás említ, és abból a megfontolásból, hogy az örök halál az örök élet negatívuma. Azt már kiemeltük, hogy ennek az állapotnak büntetés jellege van. A teremtmény úgy éli át helyzetét, mint Istentől való elfordulást és eltaszítottságot, mint a boldogító cél elvesztését. Az egyházi hagyomány kettős büntetésről beszél: az örök életből való kizárásról (*poene damni*) és valamilyen érzékelhető szenvedésről (*poena sensus*).

1. *A cél elvesztése mint büntetés* csak úgy érthető, ha az ember teremtettségéből indulunk ki. Emellett felmerülhet az ember abszolút függetlenségének a feltételezése is, amit sok filozófiai irány és a gyakorlatban még több ember vall: nem veszek tudomást semmiféle célról, nem akarok részesedni Isten életében, tehát miért lenne annak elvesztése

büntetés vagy kárhozat. A válasz az, hogy a Teremtővel való kapcsolataunk adva van létünkkel, tehát független attól, hogy elismerjük-e vagy nem. Az ember szellemi tudata alapján erkölcsi lény, ezért életéről számadással tartozik. A bűn pedig, amiért a büntetést kapja, a Teremtő jogainak és az emberek iránt való kötelező igazságosságnak és szeretetnek a megsértése. Ami pedig az Isten színélátásából és életéből való kizárást illeti, az nemcsak egy felajánlott jónak az elvesztése, hanem a célhozérésnek, a hazatalálásnak a megghiúsulása. A probléma elől nem lehet kitérni azzal, hogy itt nem látjuk Istent, mégsem vagyunk boldogtalanok vagy éppen kárhozottak. A földi lét a véges javak birtoklásának és az állandó töltekezésnek az időszaka. Állandó reménykedésben élünk, vannak terveink, céljaink, érdeklődésünket lekötik az anyagi és a szellemi javak, továbbá a személyekkel fennálló kapcsolat. Állapotunk a vándorlás állapota, a halállal azonban megszűnik a jövő felé való menetelés. A tapasztalati világ elveszti jelentőségét, viszont megmarad a szellemi kitárulás lehetősége a teljes igazság és a teljes szeretet felé. A kárhozott azonban a lét teljessége helyett az ürességgel találkozik. Nem tud többé megvalósítandó feladatot maga elé tűzni, nincsenek tervei és nem is lehetnek, mert ott már nincs jövő. Magára marad földi emlékeivel és ismereteivel, további töltekezés lehetősége nélkül. A szeretet vonalán sem vár semmit, hiszen a szeretetet véglegesen visszautasította. Ebből a szempontból is meg kell elégedni önmagával. Életének egyetlen tartalma az Istennel való szembehelyezkedés. Ebben az elhatározásban megörögződött, s nem is akar meghódolni semmiféle tekintély előtt. Itt csúcsosodik ki a bűn lélektana, hogy a teremtmény „olyan akar lenni, mint Isten”. Ez a gondolat azonban nem ad pozitív tartalmat életének, azért nem győzheti le életének veszélyeztetettségét. Az üdvözültek abban nyugosznak meg, hogy Isten szeretete örökre fenntartja őket, itt azonban ez a vigasztalás hiányzik. Az öncélúság, a kevélység és a megátalkodottság egy gondolatban fonódik össze: a maga fontosságát hangoztatni Istennel szemben. A kárhozottak nem akarnak sem megsemmisülni, sem megtérni. Ők képviselik a teremtésben a negatív pólust. Kívül helyezték magukat az Istentől akart pozitív renden, s ezt a feszültséget minden áron fenn akarják tartani, jóllehet tudják, hogy Isten hatalmával szemben tehetetlenek. Saját szabadságuk nagysága megigézi őket, s nem tartják magukat szerencsétleneknek. Ez a maguk akarta szembenállás adja a magyarázatot arra, hogy miért viseli el az irgalmas Isten a sorsukat. Ő tiszteletben tartja teremtményei szabadságát, hogy annak ezt a végső következményét is elfogadja.

2. *Isten nem tartja ellenségének a kárhozottakat.* Nem azért tartja fogva őket, hogy ne ártassanak neki. Őt végtelensége és szentsége miatt semmiféle erő nem befolyásolhatja, sőt akaratát sem húzhatja keresztül. A kárhozottak maguk ítélték el magukat, és végső fokon akaratuken kívül Isten dicsőségét hirdetik, hiszen létük igazolja, hogy az általa megszentelt rendet nem lehet büntetés nélkül megzavarni. Megaláztatásuk forrása éppen az, hogy akaratuken kívül is hirdetik Isten abszolút hatalmát és szentségét. Itt kell keresni annak a magyarázatát is, hogy

állapotuk nem csökkenti az üdvözültek boldogságát. Emberileg természetesnek tartanánk, hogy az üdvözültek, akikben a szeretet tökéletes lett, sajnálják bukott embertársaikat, különösen akkor, ha a földön a szeretet köteléke kapcsolta őket össze. A helyzet mégsem ez. Isten jobban szereti teremtményeit, mint mi egymást, és sokkal több mentő körülményt talál, mint mi találnánk. A helyzet inkább az, hogy a kárhozottak érdekében senki sem tud mentő körülményt felhozni. Ha ilyen lenne, az Isten már eleve alkalmazta volna. A kárhozottak maguk választották sorsukat és nem is akarnak változtatni rajta, főleg nem azon az áron, hogy Isten előtt meghódoljanak. Hasonlóképpen az emberektől sem igénylik a részvétet és a közbenjárást. Mivel nem tudnak szeretetet nyújtani, kapni sem akarnak. Végül az üdvözültek boldogságát azért sem zavarja, mert ők is az igazságosság diadalát látják benne. Csak azok kárhoztak el, akikkel szemben az irgalmasságot már nem lehetett gyakorolni, mert ők maguk utasították vissza. Tetteik viszont olyanok voltak, hogy megtorlásért kiáltottak. Hogy aztán hányan végzik így földi életüket, és valójában hányan jutnak a kárhozatba, azt a fentiek alapján egyáltalán nem tudjuk megítélni.

3. *A kielégületlenség jelenkezik mind az értelem, mind az akarat vonalán.* Az értelem rendeltetése az igazság megismerése. A tudomány fejlődése, az állandó kutatás, a titkok feltárásáért hozott rengeteg áldozat mutatja, hogy az ember nem tud lemondani ennek a váagnak a kielégítéséről. A kárhozatban viszont akadályozva van benne. Szellemisségével képes volna felfogni az egész igazságot, de nem kaphatja meg, mert azt csak Istennek, a lét teljességének látása adhatná meg. Amit viszont a földön megszerzett, az nem elégíti ki. Az akarat vonalán hasonló a helyzet. Szeretnénk bírni mindent, amit értéknek tartunk. A földön soha nem mondhatjuk, hogy kívánságaink beteltek. Az állandó vágy a boldogság és a szeretet után azt igazolja, hogy csak a végtelen jó töltheti ki képességeinket. Viszont a kárhozat minden értéknek és szeretetnek az elvesztése. Együttal olyan ellentmondás, hogy bármennyire is kielégítetlen valaki, Isten végtelen jóságától gyűlölettel fordul el. Így az örök cél elvesztése együttal önmagának az elvesztése is. Nem találhat magára, nincs igazi tevékenysége. A személy ugyanis tevékenysége által fejezi ki magát. Az alkotás gyarapítja öntudatát, a személyekkel való kapcsolat kifejezést ad méltóságának. Ahol azonban nincs cél, remény és szeretet, ott ez a tevékenység hiányzik. Az élet forrásától való elfordulás következménye a rideg egygedüllét.

4. *A külsőleg érzékelhető szenvedés a büntetés másik része az egyházi szóhasználat szerint.* A hagyomány abból indul ki, hogy a szentírás a kárhozatot többnyire örök tűznek nevezi, s mivel külön hangsúly van rajta, úgy gondolták, hogy nem lehet csupán jelképeknek venni az önvádra vagy reménytelenségre. Az érzékelhető kín által fejeződik ki a kárhozat büntetés jellege. Mégis naiv elképzelés volna, ha a kárhozottakat valamilyen tüzes tóban vagy kemencében képzelnénk el. Szent Ágoston az üdvözültekre mondta, hogy helyük maga az Isten lesz. M. Schmaus

(Dogmatik IV,2,193) ennek a fordítottját igyekszik elgondolni: A szentírásban a tűz a fény és a csillogás révén gyakran Isten dicsőségének jelképe, az okozott fájdalom révén pedig az ítéletnek. Így Isten lehet „émésztő tűz” (Zsid 12,29). Közelsége az üdvözültek részére lehet a szeretet melege, a kárhozottak számára pedig a végtelen hatalom bénító ereje. De hozzá lehet venni a teremtet világ ridegségét is. A földi javak csak eszközök valamilyen újabb elképzelt jó megszerzéséhez. Ha erről a további célról le kell mondanunk, előbb-utóbb minden unalmasá válik. A pénz, az arany azért érték, mert szórakozást, dicsőséget, testi vagy szellemi élvezetet vehetünk rajta. Ha ez a lehetőség elmarad, akkor rideg fém vagy üres papír marad. A kárhozatban az igazságtalanul szerzett javakhoz még hozzájárul annak a jogtalanságnak vagy esetleg jajszónak az emléke is, amely által megszerezték. A kárhozottak nem élik át az anyavilág megdicsőülését, az ő számukra csupán ellenség marad. A természet csak addig köt le bennünket, amíg a titkát keressük, hogy tudásunkat gyarapítsuk vagy hatalmunkat növeljük. Itt a természet még a mi témánk, a mi anyagunk, a mi életünk színtere. A célnál ellenben már csak úgy szerepel, mint Isten teremtménye, ajándékba, amelyet nekünk adott. De aki ott Istent nem ismeri el, az az ő ajándékának sem örülhet. Így lélektanilag a pusztta természet is lehet a büntetés eszköze.

5. *A kárhozatot nem szabad úgy felfogni, mint valami kínzókamrárt.* Az üdvözültek azért boldogok, mert kialakult bennük a tökéletes élet, és a természetfölötti világosság fényében látják Istent s a teremtet világot. Mindenfelől szeretetet éreznek, azért nincs hiányuk. A kárhozat ennek a negatívuma: az önzően magába zárkózott élet állapota. A pokol nem olyan valami, amit Isten utólag megtorlásképpen ró az emberre. Ott nincs semmi nagy, kimagasló, égető vagy fojtogató dolog. A pokol egyszerűen maga az ember, úgy ahogy van: magára maradva saját erejével, képességeivel. élményeivel. Olyan embernek a létmódja, aki azt hitte, hogy elég önmagának, s ezzel egy örökkévalóságon át meg kell elégednie. Nem bírhat többet. Nem vágyhat többre, mint saját magára. A pokol tehát nem fenyegetés, hanem saját kicsiségünk átélése, sőt remény híján kicsiségünket azonosítani kell önmagunkkal. Isten túl nagy ahhoz, hogy bárkit is kárhoztasson. Már az is jutalom volna, ha komolyan venné teremtménye lázadását. A kárhozatban azért nincs tragédia, mert a teremtmény csak azt éli meg, amit maga szabadon választott. Ezért az igazi bűnben és gonoszságban már itt meg lehet élni valamit nyugtalan-ságából és ürességéből. De itt még az önzés és a szenvedély elhomályosítja ítélőképességünket, és hibáinkat soha sem ismerjük be egészen. Inkább arról panaszkodunk, hogy másokat nehéz elviselni. A kárhozatban az ember csak bűneit érzi magáénak, hiszen azokon keresztül tudja magát az isteni tekintély ellenlábasának. De azt is látja, hogy ezek által mennyire kicsiny lett a végtelen hatalomhoz viszonyítva, ezért nincs öröme önmagában (L. Boros, Concilium 1968,111).

6. *A kárhozatban lehetnek fokozatok,* hiszen a földön elkövetett bűnök nem egyenlők. Isten mindenkinek tettei szerint fizet (Mt 16,27; Róm 2,6).

Az egyenlőtlenség az érzéki szenvedésen kívül a cél elvesztésének átélésében is megvan. Mindenki úgy éli át a hazatalálás és a teljesség hiányát, ahogy bűneivel elfordult az élet forrásától, Istentől. A büntetés személyes és egyéni. A teremtmény boldogsága azon a vonalon hiúsul meg, amelyiken visszaélt az erkölcsiséggel. Vagyis a kárhozatot minden tekintetben úgy kell vennünk, mint az örök élet negatívumát. Ha tehát a mítosz színezetét el akarjuk kerülni, fontos, hogy a kárhozatról is csupán teológiai fogalmat alkossunk, ne pedig képet. Az örök életről szóló fejtegetésben hivatkoztunk arra, hogy az ember az Isten életében való részesedést úgy éli meg, mint saját boldogságát, saját tökéletesedését és az igazságosság teljesedését. Úgy ért célhoz, hogy nem maradtak hiányai vagy megoldatlan problémái. A kárhozat esetében is hivatkozni kell arra, hogy az igazságosság érvényesül, tehát az egyéni bűnök egyéni módon kapják büntetésüket. De nem úgy, mint kívülről kapott kínzást, ahogy azt pl. Dante fantáziája kiszínezte, hanem úgy, mint a személyiségben fennálló hiányt és ellenmondást. A kárhozatban a teremtmény egyéni célját, saját boldogságát veszíti el. Az a véges érték vagy öröm, amit bűnével megszerzett, inkább csak a felsülést juttatja eszébe, de nem tudja betölteni alapvető szellemi igényeit. Hozzá kell még venni az erkölcsi szankció átélését. A kárhozat nem pusztán hiány, nem csupán veszteség, hanem büntetés. Ha csak hiány volna, az nem fejezné ki a rosszban való megátalkodottságot. Akinek valami nem sikerül, azt még lehet sajnálni, azon meg lehet könyörölni. A kárhozat nem szerencsétlenség, hanem szembefordulás mindazzal, ami szent, ami jó vagy szeretetre méltó. Ide csak kimondott rosszakarattal, bűnnel, az emberi kötelességek semmibe vételével lehet jutni. Mindezt azért kell hangsúlyoztatunk, hogy összhangba hozzuk Isten irgalmát és igazságosságát, amelyről a kinyilatkoztatás beszél.

A REMÉNY JEGYÉBEN

Fejtegetéseinkben az üdvösséget úgy mutattuk be, mint a remény tárgyát. De láttuk, hogy a kinyilatkoztatás alapján számolni kell a cél elvesztésének lehetőségével is, hiszen az életben nemcsak jóakarattal találkozunk, hanem gonoszszággal is. Hangoztatjuk, hogy az üdvösség és a kárhozat nem úgy állanak egymás mellett, mint az élet kettős célja, továbbá, hogy Isten a megváltással ezt az életet pozitív módon az üdvösség irányába terelte, de a bűn és annak következménye mégis csak kísér bennünket. Kíséri a hívő embert is, ezért joggal kérdezhetjük, hogyan realizálódik a remény az egyéni életben. Gabriel Marcel megfogalmazásában így tehetjük fel a kérdést: Mit jelent az, hogy én remélek? (Homo viator 1944, 37. kk.). A reményről szóló tanítás ugyanis mindaddig elmélet és eszme-futtatás marad, amíg nem teszem magamévá, s nem élem át erősítő és bátorító voltát. A szentírás alapján elfogadhatjuk, hogy „hivatásunk közös reményre szól” (Ef 4,4), de valódi értelemben csak akkor vagyok a hívő közösség tagja, ha ez a remény irányítja életemet. Az egyéni reményt kételyek tehetik erőtlenné. Néha úgy érez-

zük, hogy a kinyilatkoztatás is megtorpanásra készlet. A szentírásban találkozunk ilyen kifejezésekkel: Széles a kapu és tágas az út, amely a pusztulásba visz, és sokan haladnak át rajta, a szűk kaput viszont kevesen találják meg (Mt 7,13—14). Sokan vannak a hivatalosak és kevesen a választottak (Mt 22,14). Pál apostol azt ajánlja, hogy üdvösségünket félelemmel és rettegéssel munkáljuk (Fil 2,12). Az egyház hivatalosan tanítja a tridenti zsinat szavaival, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet abszolút biztos megigazulása és üdvössége felől (DS 1534, 1540). Továbbá azt is megállapította, hogy a jóban való megmaradás csak Isten külön adománya lehet, ahhoz a mi elhatározásunk és igyekezetünk nem elegendő. Minden erőfeszítésünk mellett imádkozni is kell érte (DS 1541). Hogyan egyeztessük össze ezeket a nehézségeket pl. azzal a kijelentéssel, hogy a reményben örvendeznünk kell (Róm 12,12). A nehézség eloszlatásához a következő megfontolások vezetnek:

1. *A remény abból az ígéretből születik, amelyet Isten nekünk, gyarló embereknek adott.* Amikor meghívott az üdvösségre, a mindennapi, esemény emberhez szólt, aki állandóan küzd a külső és belső kísértésekkel. A reményt tehát ő maga csillogtatta meg előttünk, ezért a reménnyel nem délibábot kergetünk. Azt is elfogadhatjuk, hogy amikor a kinyilatkoztató Isten megvilágította előttünk hivatásunkat, egyik szavát nem akarta a másikkal agyonütni. Ha egyszer feltárta az egész emberiség felé irgalmát, azt nem vonja vissza semmiféle pedagógiai megfontolásból. A remény legszélesebb alapja az egyetemes üdvözítő akarat: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság megismerésére. Hiszen egy az Isten és egy a közvetítő Isten és ember között, az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért” (1Tim 2,5). Az üdvözítő akarat abban áll, hogy Isten meg is adja mindenkinek az elégséges kegyelmet az üdvösségre, vagyis kifejezetten segíti, hogy elérje azt a természetfölötti célt, amely a természet erőit meghaladja. Az emberek különféle csoportjaihoz mértén Isten irgalmának ezt a megnyilatkozását így lehet részletezni. Az üdvösség nem lehetetlen azok számára sem, akik soha nem hallottak Istenről vagy a kinyilatkoztatásról. Ők is megkapják a segítséget, hogy az igazságot keressék és lelkiismeretük szerint éljenek. Továbbá amikor Isten meghirdette a bűnbánatot, akkor igazolta, hogy a bűnös embert is vissza akarja vezetni az igaz útra. Pál apostol az irgalom megnyilatkozásából ezt a tanulságot vonja le: „Ha Isten Fiának halála által kiengesztelődött velünk, amikor még ellenségei voltunk, mennyivel inkább megszabadulunk most, Fiának élete által, hogy kibékültünk vele” (Róm 5,10).

2. *A szűk kaput és a keskeny utat nem kell az irgalmasság beszűkítésével magyarázni.* Erre éppen az egyetemes üdvözítő akarat hatalmaz fel. A szöveg összefüggése is ezt javallja. Jézus nem adott választ arra a kérdésre, hogy sokan vagy kevesen üdvözülnek-e, hanem ezt felelte: „Igyekeztek bejutni a szűk kapun” (Lk 13,24). Vagyis a testi kívánságok széles útja helyett válasszátok az önfegyelmézést, a virrasztást, a kötelességteljesítést, s akkor megtaláljátok az igazi bejáratot. A sok meg-

hívott és a kevés választott sem az üdvözültek számát akarja jelezni. Krisztus erre vonatkozólag nem akart felvilágosítást adni. Itt inkább üdvtörténeti utalásról van szó. Az ószövetségi nép meghívást kapott a Messiás országába, de csak kevesen fogadták el az evangéliumot. Ha a kijelentésnek általános értelmet adunk, akkor is gondolhatunk arra, hogy a meghívást nem mindenki használja fel a keresztyén élet kialakítására. Ilyen értelemben kevesen vannak azok a választottak, akik egész életükkel tanúskodnak Isten országa mellett. Az üdvösségre azonban eljuthatnak azok is, akik csak bűnbánattal hozzák helyre azt, amit elmulasztottak. Isten irgalma nyilatkozott meg azok iránt is, akik csak napszállta előtt egy órával léptek az Úr szőlőjébe. Az üdvösség kialakulásának tehát külsőleg mindig emberi képe marad.

3. *Magunktól nem szerezhetünk bizonyosságot megigazulásunkról, s Isten általában nem ad ilyen kinyilatkoztatást.* Állhatalan természetünk miatt jogos a felhívás, hogy félelemmel és rettegéssel munkáljuk üdvösségünket. Ennek ellenére a remény azt eredményezi, hogy nem élünk bizonytalanságban. Egyénileg a reménynek olyan erősnek kell lenni, hogy a kételkedést, a bizalmatlanságot, a szomorúságot és az alaptalan félelmet legyőzze. A kinyilatkoztatás ismeri azt a bennünk lakó „másik törvényt”, amely ellenkezik lelkiismeretünkkel és könnyen elterel a helyes útról. De ismeri Krisztus kegyelmét is, amely megerősít, és ébren tartja a szeretetet Isten iránt és az emberek iránt. Főleg pedig arra kell gondolni, hogy reményünk nem valami általános kijelentésből táplálkozik, ami alól adott esetben mindig van kivétel, hanem Isten személyes magatartásából. Senki jobban nem adott kifejezést ennek a reménynek, mint Pál apostol, aki saját magán tapasztalta meg Isten irgalmát. Minden előzetes érdem nélkül állította oda, hogy hírnöke legyen a Krisztusban megjelent üdvösségnek, s hogy ez az üdvösség az elesett embernek szól. Az apostol azzal érvel, hogy az Atya nem kímélte Fiát, hanem áldozatul adta értünk, tehát biztos, hogy minden kegyelmi segítséget megad, amivel legyőzhjük gyengeségünket. Ha Isten maga tesz bennünket megigazulttá, akkor ő nem akar vádlónk lenni (Róm 8,32—33). A Fiú szintén nem akar vádlónk lenni, hiszen meghalt értünk és az Atyánál közbenjárónk lett. Az ő szeretetéből sem élet, sem halál, sem nyomorúság vagy szükség, üldözteség vagy ínség nem ragadhat ki. A Szentlélek személyes hatása pedig arra irányul, hogy eleven maradjon bennünk a szeretet és az istengyermeki öntudat (Róm 5,5; Gal 4,6). Ő tanít meg helyesen imádkozni, ő tesz lelki emberré, hogy ne kövessük a test vágyait, s egyben ő megdicsőülésünknek is a záloga (Róm 8,11).

4. *A hit által tehát személyes kapcsolatba kerülünk Istennel, s ez az én—te közösség kiemel bennünket a tér és idő kötöttségéből.* Átéljük azt, hogy a reményt egy magasabb rendű szeretet hordozza, s ez a szeretet az atyai leereszkedés színeibe öltözött. Azért tárult ki felénk, hogy bizalmat öntsön belénk az élet iránt. Földi létünk nem véletlenek eredménye, s előttünk nem üresség tátong. Az Istennel fennálló én—te közösségben értelmet kap mind a hosszú, mind a rövid élet, mind az egészség,

mind a betegség. Ide be lehet helyezni magunk nevelését, a közösségi munkát és a haladás szolgálatát. Az örök jövő megvilágítja az áldozatnak, a türelemnek, egymás elviselésének és segítségének értelmét. Az apostoli ígehirdetés még nem beszél filozófiai és kulturtörténeti kategóriákban, de a hitből kiindulva szavakba tudja foglalni az élet igenlését: „Mi, akiket a hitvallóknak ilyen tábora vesz körül, vessünk el minden terhet, különösen a csábító bűnt, és fussuk meg kitartással az előttünk levő küzdőteret. Tekintsünk fel a hit szerzőjére és bevezetőjére, Jézusra, aki a felkínált öröm helyett a kereszthalált szenvedte el anélkül, hogy a gyalázattal törődött volna, s most az Isten trónjának jobbján ül. Gondoljatok őrá, hogy el ne lankadjatok és bensőtökben el ne csüggedjetek” (Zsid 12,1—3).

5. *A keresztény hit tehát felhatalmaz bennünket, hogy az örök élet reményéből éljünk.* A megvalósításban vannak fokozatok. Az apostol teljes bizalommal mondja: „A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, a hitet megtartottam, készen vár az igaz élet koronája” (2Tim 4,7). Mások csak abban bizakodnak, hogy „Isten irgalmas lesz hozzájuk”. De a bizakodás minden esetben erőforrás és vigasztalás. Ami pedig a remény tartalmát illeti, valljuk azt, amit fejtegetéseink is bemutatnak, hogy a túlvilág más cél, más létrend és igazi szentély, ahová csak Istentől kapott hittel hatolhatunk be, nem pedig kíváncsiságú gondolatainkkal. Ezért ha az ember szellemi tevékenységéből kiindulva kerestük azt, ami örök az emberben, és azt, ami örök megbecsülésre tarthat számot, valóságnak csak azt fogadjuk el, amit az üdvtörténet és főleg Krisztus feltámadása bemutatott. Az egyház ebben a nehéz kérdésben nem veszi igénybe az olyan mozgalmakat, amelyek közvetlen, tapasztalható kapcsolatot akarnak keresni és kimutatni a mi világunk és a túlvilág között, mint pl. a spiritizmus. Az okkultizmusról, a teozófiáról és a spiritizmusról már sokat vitáztak és írtak. A tudományos parapszichológia van hivatva kifürkészni, hogy mi ezekben a valóság és hogy milyen lélektani erők állnak mögöttük. A spiritizmus eddig még kénytelen titkolódzásba burkolózni, mert nem tud bizonyítékot felhozni a jelenségek túlvilági eredete mellett. A kereszténység is csak természetfölötti jeleket hoz fel bizonyítékkul, amelyek a hitet megalapozzák: olyan csodákat, amelyek az üdvtörténet szereplőinek életében, főleg Jézus Krisztusében lefolytak. Ahol ilyenek vannak, ott a hit meg van alapozva, ahol nincsenek, ott érvényes Krisztus szava: „Ha Mózesnek és a prófétáknak (vagyis a ki nyilatkoztatott tanításnak) nem hisznek, akkor azoknak sem hinnének, akik a holtak közül jönnének hozzájuk” (Lk 16,31). Ehhez még hozzá kell venni azt, hogy az örök cél komolysága és Isten szentsége alapján a megholtak nem lehetnek földi kívánságunk eszközei. A spiritizmusban pedig éppen a kíváncsiság játssza a főszerepet. Ha a spiritizmusnak mint parapszichológiai jelenségnek egyáltalán szerepe lehet a túlvilági hittel kapcsolatban, az legfőljebb annyi, hogy világot vethet az emberben levő szellemi erőkre, képességekre, amelyeknek okát és magyarázatát csak szellemi tényezőkben kereshetjük. Mi az örök élet reményének ébrentartását nem az okkultizmus fajtáitól várjuk, hanem részben a szellemnek

abból a kielégítetlenségéből, amely minden technikai és kulturális fejlődés ellenére megmarad, és főleg a kegyelemnek attól a megvilágosító és ösztönző hatásától, amely jelentkezik az egyéni lelkiismeretben, s azokban a karizmatikus jelenségekben, amelyek az egyházban újra meg újra megmutatkoznak és lendületet adnak az egyéni hitnek (O. Simmel, *Die kath. Pfingstbewegung*, Intern. kath. Zeitschrift, 1972, 148 kk).

IRODALOM

(Kiegészítésül a szövegben idézett művekhez)

Összefoglaló művek:

- J. Feiner—M. Löhrer*, *Mysterium salutis*, I—V. Band, 1965—76
J. Auer—J. Ratzinger, *Kleine theologische Dogmatik*, I—IX. 1976 kk.
H. U. von Balthasar, *Theologik*, I—III, 1983—87
Feiner—Trütsch—Böckle, *Fragen der Theologie heute*, 1957
K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I—XI. 1964 kk.
H. Fries, *Handbuch theol. Grundbegriffe*, I—II. 1963
Sacramentum mundi, Herder, I—IV. 1967—69
K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I—XIII. 1954—78
W. Beinert, *Lexikon der kath. Dogmatik*, 1987

A kinyilatkoztató Istenről szóló fejezethez:

- H. U. von Balthasar*, *Herrlichkeit*, I—III. Band, 1963—64
H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, II—III. Band, 1978
J. Ratzinger, *Die Frage nach Gott*, 1977
Y. Congar, *Les voies de Dieu vivant*, 1962
L. Boros, *Der anwesende Gott*, 1964
W. Breuning, *Trinität*, 1984
W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 1982

A „teremtő Isten” fejezethez:

- L. Scheffczyk*, *Einführung in die Schöpfungslehre*, 1975
A. Gánoczy, *Schöpfungslehre*, 1987
J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 1985
P. Overhage—K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, 1965
Z. Alszeghy—M. Flick, *Anthropologia Theologica*, Roma, 1968
J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen*, 1962
K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, 1970

A „megváltó Isten” fejezethez:

H. U. von Balthasar, Verbum caro, 1960

Spiritus creator, 1967

Theodramatik II, 1978

A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 1979

W. Kasper, Jesus der Christus, 1975

A. Schilson—W. Kasper, Cristologie im Präsens, 1974

X. Léon—Dufour, Die Evangélien und der historische Jesus, 1966

K. Kertelge, Der Prozess Jesu, 1988

H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi, 1966

J. Kremer, Die Osterevangelien, 1979

Pfingstbericht und Pfingstgeschehen, 1973

A „megváltás kegyelmi rendje” fejezethez:

G. Greshake, Geschenkte Freiheit, 1981

O. A. Pesch, Frei sein aus Gnade, 1983

H. Lubac, Le mystère de surnaturel, 1965

I. Willig, Geschaffene und ungeschaffene Gnade, 1964

A egyházzól szóló fejezethez:

H. Mühlen, Una mystica persona, 1968

J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, 1969

W. Löser, Die römisch-katholische Kirche, 1986

W. Kern, Die Theologie und das Lehramt, 1982

F. A. Sullivan, Magisterium. Teaching Authority in the catholic Church, 1983

A. Gánoczy, Einführung in die kath. Sakramentenlehre, 1979

Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, 1979

Az „üdv történet teljessége” fejezethez:

J. Auer, Siehe, ich mache alles neu, 1984

J. Finkenzeller, Was kommt nach dem Tode? 1979

J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben, 1977

M. Kehl, Eschatologie, 1986

D. Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie, 1974

G. Greshake, Die Auferstehung der Toten, 1969

A. Vögtle, Das N. Testament und die Zukunft der Welt, 1970

F. Faser, The revelation of Saint John, the Divine, 1964

TARTALOM

IV. RÉSZ. A MEGVÁLTÁS KEGYELMI RENDJE

A kegyelem ingyenes adomány az üdvösség rendjében — 5	Előkészület a megigazulásra — 30
Az idő kegyelmi telítettsége — 7	A szabadakarat és az örök ér- tékek — — — — — 32
A kegyelem fogalmi részletezé- se — — — — — 10	Isten abszolút uralma és az emberi szabadság — — — 36
A Krisztusra épült kegyelmi rend — — — — — 12	A kegyelem mint Krisztus éle- te bennünk — — — — — 39
A kegyelmi rend antropológiai vonásai — — — — — 15	Az örökbefogadás — — — 42
A kegyelem Isten irgalmának a folyománya — — — — 17	Isten atyaságának átélése — 45
A természetes képesség és az üdvösség — — — — — 21	Az isteni természetben való ré- szesedés — — — — — 48
A kegyelem szükségessége és szétosztása — — — — — 24	A kegyelmi állapot szilárdsága és törekenysége — — — 51
A megigazulás — — — — — 27	A kegyelem hatása az erkölcsi rendre — — — — — 54
	Közösség Krisztusban — — 57

V. RÉSZ. AZ EGYHÁZ A KEGYELMI REND KÖZVETÍTŐJE

Bevezetés — — — — — 61

MI AZ EGYHÁZ?

Az egyház önértelmezése — 62	Intézmény és karizma — — 78
Bibliai adatok — — — — 65	Az egyház lényeges sajátosságai 80
Az egyház szemléletének szem- pontjai — — — — — 68	Az egyház egysége — — — 81
Az egyházzól alkotott kép vál- tozásai — — — — — 70	Az egység megbontása — — — 83
Az egyház létének értelme — 74	A szent egyház — — — — — 85
Az egyház az üdvösség szent- sége — — — — — 76	Az egyház katolicitása — — — 87
	Az apostoli egyház — — — — 90
	Péter elsősége — — — — — 93

Megtérés és hit — — — — 95	A keresztség mint kegyelmi
A megtérés szentségi formája:	életforrás — — — — 105
a keresztség — — — — 97	Egyház és vallásosság — — 108
A beiktatás szentsége — — 100	A hit mint magatartás — — 110
A keresztség mint szentség — 101	A keresztes nagykorúság — 112
A keresztség szükségessége — 103	A bérálás szentsége — — 115

AZ EGYHÁZ MINT KULTUSZKOZÖSSÉG

A kultusz üdvtörténeti háttére 118	Az eukarisztia ünneplése — 127
Az egyház kegyelmi élete a	Az eukarisztia tanának kifejté-
szentségekben — — — 120	se — — — — — 131
A szentség mint jel — — — 123	Újabb kísérletek a jelenlét ma-
Az egyház belső rendje — — 125	gyarázására — — — — 134

AZ EGYHÁZ BELSŐ ÉLETE

A kegyelmi adományok válto-	A bűnbánati fegyelem változá-
zatossága — — — — — 137	sai — — — — — 161
Életformák az egyházban — 140	A bűnbánat szentségének kellé-
Világiak az egyházban — — 142	kei — — — — — 163
A házasság az egyház kegyel-	A betegek kegyelmi segítsége 165
mi rendjében — — — 145	A betegek kenete mint szent-
Az egyházi hatalom — — — 149	ség — — — — — 167
Az egyházirend szentsége — 153	Az egyház tanúskodása a vi-
Isten irgalma és a bűnbocsánat 157	lágban — — — — — 170
Az egyház bűnbocsátó hatalma 158	

VI. RÉSZ. AZ ÜDVTÖRTÉNET
BETELJESEDÉSE

A „végső dolgok” — — — 172	Az Isten életében való részese-
A keresztes remény — — — 174	dés — — — — — 195
Hermaneutikai megjegyzések — 177	Isten színelátása — — — 197
Az abszolút jövő — — — 180	Egyházi dokumentumok a szí-
A földi és a túlvilági élet ösz-	nelátásról — — — — 201
szefüggése — — — — — 182	A tökéletesség állapota — — 203
Idő és örökkévalóság — — — 184	Az érdemek jutalma — — — 206
Ami örök az emberben — — — 186	Krisztus közvetítő szerepe — 208
Az üdvrend testi színezete — 188	Krisztus második eljövetele — 211
Cél és befejezettség — — — 190	Krisztus eljövetelének „elője-
Az üdvösség — — — — — 192	lei” — — — — — 213

Az új ég és az új föld — —	216
A holtak föltámadása — —	218
A feltámadt test tulajdonságai	221
A feltámadás „ideje” — —	223
Az ítélet — — — —	225
A különítelek — — — —	228
A halál teológiai szemlélete —	230

IRODALOM — — — — —	254
--------------------	-----

A halál a földi vándorlás lezá- rása — — — — —	233
A halál egyetemessége — —	236
A tisztulás lehetősége — —	238
A cél elvesztése — — —	241
A kárhozat mibenléte — —	245
A remény jegyében — — —	249

Az eszmék és világnézetek forgatagában szükség van arra, hogy a hívő ember alaposan ismerje az egyház tanítását, mert csak így vállalhatja a Krisztus mellett való tanúságtételt. A dogmatika módszere is változott az idők folyamán. A hagyományos előadásmód inkább a hitigazságok elméleti kifejtésére törekedett. Ma érezzük, hogy a vallási tanítást közel kell hozni az élethez, mert csak így látjuk meg, hogy a hitben a személyes Isten és az élet értelmét kereső ember találkozhat. A hittétel, a dogma annak a megfogalmazása, hogy a teremő Isten a maga megszentelő és üdvözítő erejével az ember felé fordult, sőt elkötelezte magát neki, ezért feltekinthet rá és reményét belé vetheti. Harminc évvel ezelőtt az egyetemes egyházi zsinat úgy intézkedett, hogy a dogmatikát az üdvösség történetére kell alapozni. Isten nemcsak üzent, hanem Jézus Krisztus által belépett történelmünkbe, s a földi életet az üdvösség útjává tette. Ez a könyv a mai teológiai irodalom alapján bemutatja, hogy a tudományos elmélyülésben, rendszerezésben és kifejtésben is megmarad a hitnek az az átlátszósága, amit az apostol így jellemzett: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek” (1Ján 1,1).