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 34,3 A/5 ÍV TERJEDELEMBEN

ELŐSZÓ

Miért van szükség új dogmatikára? A dogmatika a katolikus hitrendszer kifejtése, a hit pedig nem változik. De változhat az a módszer, ahogyan a hitigazságokat kifejtjük és az életre alkalmazzuk. A hagyományos dogmatikákat a középkori skolasztika, az iskolai teológia fejlesztette ki, s azokon érezni is lehetett az iskolai levegőt. Világos fogalmakkal, pontos megkülönböztetésekkel dolgoztak, elhatárolták a hitet a tévedésektől és igyekeztek az egyes tételeket a szentírásból a hagyományból és az értelmi belátásból igazolni. Az ilyen dogmatikát jól lehetett tanítani és aránylag jól meg lehetett tanulni.

A II. vatikáni zsinat mégis úgy intézkedett, hogy az üdvtörténeti módszert kell alkalmazni. Isten ugyanis a kinyilatkoztatásban nem tételeket hirdetett ki, hanem szavával és tettével belépett az emberi történelembe. Nemcsak tanított, hanem kegyelmi erejével, irgalmasságával is kitárult az ember felé, hogy megszentelje és üdvösségre vezesse. Hitünk tehát azt tartalmazza, hogy Isten tevékenységével az emberi életet egész terjedelmében áthatotta, s ennek végleges bemutatását megkaptuk Jézus Krisztus életében, kereszthalálában és feltámadásában.

Az egyház is azt a küldetést kapta, hogy a megváltás művét ne csak hirdesse, hanem minden kor emberével eleven kapcsolatba hozza. A dogmatikának tehát az elméleti kifejtés mellett fő feladata az, hogy a hitet közel hozza az élethez. A mai ember is hordozója az üdvtörténetnek, és a megváltás misztériuma mindnyájunk számára jelen van, mint az üdvösség forrása. Ezért a hit mélyebb megismerése elevenebbé teszi az Istennel való kapcsolatot. A jelen dogmatika nem más, mint előbbi könyveimnek (Istenről beszélünk, A teremtett és megváltott ember, Az egyház kegyelmi rendje, Az örök élet reménye) összefoglalása és átdolgozása.

A TEOLÓGIA

Az egyház a maga tanítását és önértelmezését minden korban igyekezett tudományos szinten bemutatni, s nagy általánosságban ennek az írásbeli lecsapódását nevezzük teológiának. Maga a szó (theos, logos) Istenről szóló beszédet jelent, s a régi görögöknél inkább a mitológiát jelölték vele. Ezért az ősegyház szívesebben mondta a maga tanítását „scientia sacra"-nak, szent tudománynak. Később mégis általánosan elfogadták a teológia szót, de hogy mit értünk rajta, azt valójában csak *történelmi visszapillantással* érthetjük meg.

1. *A kereszténység történetileg az isteni kinyilatkoztatáshoz vezeti vissza magát.* Az egyház kezdettől fogva úgy állt a világ elé, mint az emberiség megváltójától, Jézus Krisztustól alapított intézmény. Jézus Krisztusról pedig azt vallja, hogy benne az örök isteni személy lett emberré, s az ő kilétére csak a Szentháromság titka világít rá. Benne az Atya örök Fia testesült meg, s így ő annak a kinyilatkoztatásnak a teljességét hozta, ami már megkezdődött az ószövetségi zsidó nép történetében. Kinyilatkoztatáson azonban többet kell értenünk, mint Istentől jövő szóbeli üzenetet vagy tanítást. Abban benne van Isten személyes kitárulása az ember felé. Ez a kitárulás a biztosítéka annak, hogy a teremtett világ meghívást kapott az isteni életben való részesedésre, s ez mint végső cél, mint örök élet lebeg az ember előtt. Ugyanakkor Isten biztosította az embernek mint erkölcsi lénynek mindazt a segítséget, amellyel örök célját elérheti. Ebben a történeti kinyilatkoztatásban tehát van sok olyan mozzanat, amely megvilágításra és bizonyításra szorul. Isten szóban és tettben nyilatkozott meg, de mivel ő nem látható, azért szavát és tettét csak jelképeken keresztül közölheti az emberrel. A jelek és jelképek szintén magyarázatra szorulnak, s ezzel már adva van a kinyilatkoztatás szellemi feldolgozásának lehetősége. Végül azt is látni kell, hogy ha egyszer a teremtő Isten szól és örök életet tűz az ember elé, akkor ezzel az embert erkölcsi állásfoglalásra készteti. Az ember csak úgy lehet az ő partnere, ha gondolkodásában és viselkedésében felemelkedik az ő szentségi szintjére. Amikor tehát az ember válaszol a kinyilatkoztatásra, abba beleviszi hitét, reményét, engedelmességét, erkölcsi érzékét, s ezek viszont mind elméletileg, mind gyakorlatilag tisztázásra szorulnak.

2. *A vallás Isten és az ember kapcsolatának a kifejezése.* De ez a kapcsolat nagyon is összetett, amit minden részében magyarázni lehet és kell. A keresztény vallást valóban kezdettől fogva kísérte a hit reflexiója. Akik másokat tanítottak, akik a hitet ébresztgették, azok Istenről beszéltek, ahogy ő az ember felé fordult, s ez lényegében már teológia volt. Felhasználták benne a tudományos gondolkodás módszereit, s ahogy ez a módszer bontakozott, úgy fejlődött a teológia is. Csírájában a teológia már megtalálható a szentírás szövegeiben. Hiszen amikor a szerzők a hit tárgyát, a természetfölötti misztériumot leírták, már olyan fogalmakat és gondolatfűzést használtak, hogy mondanivalójukat érthetővé tegyék. Az Ószövetség jellegzetessége az, hogy „a megismerést és a megértést nem időtlen eszmére vonatkoztatja, mint a görögök, hanem a személyre irányuló egzisztenciális vonatkozást érti rajta. A megismerés ott valamiképpen a személyes szeretet része (Ter 4,1; MTörv. 33,9; Jer 31,34)" (Beinert: Lexikon der kath. Dogmatik 424). Ugyanez a szemlélet vonul végig az Újszövetségen is. A megismerés a személy felismerése és elfogadása (Mt 13,11; 1Kor 2,19; Kol 1,9; 2,2), amit a kegyelem tesz lehetővé (Lk 24,45; Jn 7,39; 16,7; 1Jn 2,14). Különösen vonatkozik ez Jézus megismerésére, akinek elfogadása új szellemi dimenziót tár fel az ember előtt (Róm 8,16; 1Kor 2,11—16; Jn 1,1—14.) Ebben egyúttal benne van a hit igazolása is. Jézus kilétének megismerésében a titok fokozatosan tárul fel: ő a megígért Messiás, az új Mózes, az Isten Fia, az Atya öröktől létező Igéje.

3. *A teológia alaptémája a hit és az ész viszonya,* amit csak a kettő feszültségében lehet tisztázni. Ha az egyensúly a hit irányába tolódik el, akkor az irracionalizmus veszélye fenyeget, ha pedig az ész irányába, akkor a racionalizmusé. Ezt már az ókor teológusai is látták, akik a gnosztikusok ellen küzdöttek. A keleti egyházatyáknál jobban előtérbe lépett a hit akarati eleme, s ott a teológia magán viselte a misztikus-spiritualisztikus jegyet, míg nyugaton inkább a gyakorlati-erkölcsi mozzanat lépett előtérbe.

4. *A mai értelemben vett tudományos teológia* a középkori egyetemeken bontakozott ki. Az arisztoteleszi tudományelméletet vették alapul, azért Aquinói Tamás a teológiát a hit tudományának nevezte, aminek végső elve az isteni kinyilatkoztatás; az értelem abból vonja le a következtetéseket. Ma az ész autonomiájának hangoztatása következtében sokan tagadják a teológia tudományos jellegét, Arra hivatkoznak, hogy a teológus a hitből kiindulva értelemfeletti bizonyosságot hirdet, azért kívül áll a tudomány területén. A teológusok viszont ezzel *a kinyilatkoztatás történetiségét és antropológiai jelentőségét állítják szembe,* amiket az értelem felismerhet, tehát a vizsgálódás és a rendszerezés tudományos jellege a mai értelemben is fenntartható.

5. *Az egyház hivatalos állásfoglalása* az, hogy sem a fideizmus, sem a racionalizmus nem fejezi ki az igazságot. Bár az értelem teljesen nem hatolhat be a hittitokba, de az analógia alapján mégis eljuthat egy bizonyos is-

meretre és világosan megláthatja az összefüggéseket. Azonkívül bizonyosságot szerezhet a kinyilatkoztatás tényéről és természetfölötti jellegéről. (I. Vatikáni zs. DS 3016). A II. Vatikáni zsinat nagyobb teret szánt a szabad kutatásnak és az okumenikus kifejtésnek. A keleti egyház a teológiát hagyományosan úgy tekinti, mint szolgálatot, amely megvilágítja Isten üdvözítő tervét és elevenebbé teszi a hívő közösség életét. Náluk a teológia lényegében dogmatika, azzal a célzattal, hogy a misztériumok lelki átélését elősegítse. A protestáns teológia eleinte a késő skolasztika racionalizmusa ellen irányult, és elsősorban egzegétikai vállalkozás akart lenni. A felvilágosodás azonban ott is a hit és az ész problémájára terelte a figyelmet.

6. *Katolikus értelmezésben tehát a teológia a hit tudományos reflexiója.* A hitet pedig úgy fogjuk fel, mint egzisztenciális magatartást, amelyben vezető szerep jut a megismerésnek, a kinyilatkoztatott tartalom felfogásának. A tartalomban azonban mindig van valami titok, amit a közvetlen tapasztalás nem igazol. Ez a természetfölötti elem csak a hitben érhető el. A teológia egyszerre jelzi a hitnek és az észnek a különállását és egymásra utaltságát.

7. *Ami a teológia felépítését illeti,* tudnunk kell, hogy mint minden tudományágban, úgy itt is beszélünk előfeltételekről és előzetes ismeretekről. Ilyenek: Istennek mint az egész tapasztalati valóság okának létezése, a kinyilatkoztatás valósága, amelyben Isten hírt adott magáról, s ez a híradás megtalálta lecsapódását a szentírásban. Ugyancsak az előfeltételek közé tartozik az egyháznak mint a kinyilatkoztatás hordozójának a léte. A teológia munkamódszere a mélyebb megértésre való törekvés, a következtetés és a bizonyítás. Amellett a teológia maga is történeti jelenség, hiszen összefügg az általános szellemi fejlődéssel és kulturális haladással. A történetiséggel viszont együtt jár egy bizonyos pluralizmus, amely abból adódik, hogy a minisztériumokat különböző filozófiai alapon lehet megközelíteni. A kinyilatkoztatás tartalma történetileg adva van és önmagában kimeríthetetlen, hiszen az élő Isten kitárulását közvetíti. De a teológus mindig csak a maga véges módján tudja azt magyarázni, s úgy magyarázza, hogy bevonja azt az antropológiai összefüggésekbe. A teológiának az egész keresztény tanítást elferdítés nélkül kell közölnie, s azt fogalmak, kifejezések, modellek segítségével teszi meg. Ugyanakkor a teológiának megvan a kritériuma az egyház életében: a szentírás, a hagyomány, a tanítóhivatal, a liturgia és a hívők közösségének hitérzéke. A szellemi haladásnak megfelelően a teológusnak ismernie kell az idők jeleit és követelményeit, s annak megfelelően kell feltárni a hit gazdagságát. Itt aztán a szabad kutatásnak is megvan a helye. Természetesen mivel a teológia a hit tudományos kifejtése, neki magának is hívőnek kell lennie, éspedig egyházi szellemben.

8. *A teológia felosztása:* Először vizsgálnia kell a hit történeti előzményeit, azt a forrást, amely a kinyilatkoztatást tartalmazza. Ezt végzi el a szentírástudomány. Majd a hit történeti útját és intézményes formáját

kell bemutatni, s ez az egyháztörténelem feladata, amihez kapcsolódik a dogmatörténet. Azután elméletileg igazolni kell a kinyilatkoztatás lehetőségét, valóságát és megismerhetőségét, s ezzel foglalkozik az alapvető hittan. A dogmatika magát a hitet fejti ki és rendszerezi, az erkölcsteológia pedig a hitből fakadó erkölcsi magatartást vázolja fel. Az egyházi élet közösségi felépítésével foglalkozik az egyházjog és a keresztény társadalomtudomány, míg a hit hirdetésének módszereit és gyakorlatát a pasztorális teológia, a liturgiatörténet, a valláspedagógia, a katechétika és a homiletika tárgyalja.

A DOGMATIKA

1. *A dogma* görög szó, és eredetileg véleményt, tantételt jelentett. Egyházi használatban értjük rajta a megfogalmazott hitigazságokat, amelyeket a hitvallások, a zsinati határozatok és a pápai ex cathedra nyilatkozatok tartalmaznak, s ezért ezek elfogadása kötelező. A dogmatika tárgya tehát az egyház hivatalos hite. Más szóval Istennek az a kinyilatkoztatása, amely végbement Jézus Krisztus által a Szentlélekben, s ahogy azt az egyház a hitében elfogadta s állandóan továbbadja. A dogmatika tehát a teológia központi része, amely arra képesíti az egyház tagjait, hogy hitüket úgy fogják fel, mint Isten előtti ésszerű hódolatot (1Pt 3,15). Maga a dogmatika szó igazában csak a 17-ik század óta használatos. Azelőtt inkább csak scientia sacra-ról, doctrina christiana-ról beszéltek. A dogmának, a dogmatizmusnak ma a közfelfogásban van bizonyos mellékíze, amennyiben megmerevedést, a haladás és a hajlékonyság hiányát értik rajta. Az egyházban a dogma összefonódott a tanítóhivatal létével. A szentírás és a hagyomány magába foglalja a kinyilatkoztatás letéteményét, de ahogy minden emberi megfogalmazás és kijelentés további magyarázatot igényel, úgy adva van az értelmezés lehetősége a hitigazságoknál is. Ebből fakad azután az értelmezés különbözősége is. Az egyházban viszont kezdettől fogva törekedtek a hit egységére (Ef 4,5). A döntőbíró szerepét az apostoli kollégium utóda, a püspökök testülete töltötte be, a pápa vezetése alatt. Az ő egybehangzó tanításuk vagy zsinati határozatuk számított megfellebbezhetetlen igazságnak. A dogma tehát a misztériumnak emberi megfogalmazása, amely mögött ott van az egyház tévedhetetlenségének karizmája. Pál apostol az egyházat az igazság oszlopának és biztos alapjának nevezi (1Tim 3,16).

A dogma jelentősége az, hogy először kifejezi az egyház önértelmezését, amennyiben a kinyilatkoztatás tévedhetetlen hordozójának tudja magát. Másodszor lehetővé teszi a közös hitvallást és a hitbeli egységet, és harmadszor eligazítást ad a hívőknek az igazság keresésében. De azért a dogma nem fejezi ki a teljes misztériumot, hanem annak többnyire csak egy-egy korban vitatott oldalát világítja meg. Így a dogma megfogalmazása nem zárja ki a mélyebb értelem kutatását és a további tudományos

fejlődés lehetőségét. Szűkebb értelemben vett dogmák azok, amelyeket az egyházi tanítóhivatal kifejezetten megfogalmazott; tágabb értelemben pedig azok, amelyek az egyház mindenkori tanításában és liturgiájában tükröződnek. A dogmatika ilyen értelemben fejti ki és rendszerezi az egyház hitét. Történeti-kritikai módszerrel kutatja a hitigazságok megfogalmazását, s ebben az értelemben hermeneutikai és elméleti tudománynak mondható. Ma a dogmatikát általában üdvtörténeti módszerrel építik fel, hiszen a kinyilatkoztatás az üdvösség történetének keretében ment végbe. Isten kitárulása az ember és a világ üdvösségére irányul.

2. *A dogmatika hagyományos beosztása a következő:* Először beszél a magát kinyilatkoztató Istenről: lényegi egységében és személyes hármasságában. Az üdvtörténeti kitárulás egyúttal a Szentháromság titkának is a feltárása. Azután tárgyal a teremtésről, amennyiben az az üdvtörténet alapja és kezdete. Ezzel kapcsolatos a teológiai antropológia, amely az emberről abból a szempontból beszél, ahogy ő a teremtés csúcspontja és kezelője, s egyúttal Isten partnere a szövetségben. További rész a krisztológia és a megváltástan (soteriologia), amely kifejti Jézus Krisztus kilétét és a megváltás misztériumát. Ebbe kapcsolódik bele a mariológia, amely Mária üdvrendi szerepét világítja meg. Ugyancsak itt van a helye a pneumatológiának, amely a Szentlélek kiáradását és a megváltás művének történeti realizálódását ismerteti. Krisztus akaratából a Szentlélek az egyházban működik, mert az egyház lett az evangélium hordozója és a megváltás kegyelmeinek intézményes közvetítője, a kegyelem eszközei pedig a szentségek. Így az egyházról, a szentségekről és a kegyelemről szóló tanítás szintén része a dogmatikának. Végül a végső dolgokban az örök élet reménye került tárgyalásra. A remény arra vonatkozik, hogy az ember és a világ véglegesen hazatalál Istennél.

DOGMATIKAI ALAPFOGALMAK

1. A KINYILATKOZTATÁS

1. A keresztény teológia abban az értelemben veszi a kinyilatkoztatást, hogy az *„Istennek mint abszolút titoknak a valóságos és teljes önközlése a történelemben* szó, tett és esemény által, s ez a csúcspontját Jézus Krisztusban érte el. A kinyilatkoztatás fennmaradását és továbbadását a Szentlélek biztosítja, s üdvszerző hatást akkor éri el, ha az ember hittel befogadja" (Beinert: Lexikon, 399; lásd még Max Seckler: In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 21,54—59). A kinyilatkoztatás írásba foglalását megtaláljuk az ó-, és újszövetségi szentírásban, amely elénk tárja, hogy Isten Izrael történetében „a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez; ebben a végső korszakban pedig Fia által szólt hozzánk" (Zsid 1,1). A kinyilatkoztatás módja lehet belső tapasztalás

(látomás, hallás, álom, jövendölés, Szám 22—25; Iz 1,1; 6,1—13; 1Sám 10,17—27; Ter 20,6) vagy történeti tapasztalás, amelynek kerete az ígéret és teljesedés, a szolgaság és szabadulás, a csapás és menekülés. Szó van még Isten szavának megtapasztalásáról (Kiv 6,7; 8,6; 9,14; Ez 7,9; 21,10), a szövetség megtapasztalásáról, amelyben Izrael felismeri kiválasztását és küldetését (Ter 17,1—14). A kinyilatkoztatás tartalma az, hogy Jahve Izrael Istene (MTörv 6,4), a történelem ura (Kiv 3,6; Ez 12,10), a világ teremtője (Zsolt 104) és az ember természetfölötti céljának biztosítéka (Ter 17). Az ember úgy ismeri fel Istent, mint a dicsőség Istenét (Iz 6,3; Zsolt 19,2), akire szeretettel és hűséggel tekinthet (MTörv 6,5; Iz 25,6—8) és akinek engedelmességgel tartozik (Kiv 24,3).

2. *Az Újszövetség arról beszél,* hogy a régi szövetségben megkezdett kinyilatkoztatás Jézus Krisztusban teljessé vált. Őbenne a Logos, Isten örök Igéje jelent meg, s benne az Atya kimondta a végső szót az ember felé, az irgalmasság szavát üdvözítésünk érdekében. Működését természetfölötti jelek kísérték, csodák és jövendölések, s ezek igazolták küldetését. A legnagyobb jel feltámadása volt, amiben egyúttal már maga az üdvösség is realizálódott: az az üdvösség, amelyet hirdetett és nekünk is megígért. Ő tehát egyszerre kinyilatkoztató és kinyilatkoztatás. Isten minden ígérete igenné vált benne (2Kor 1,29). Földi életében, tanításában, szenvedésében, halálában és feltámadásában kinyilvánult az Isten dicsősége, s ígéretet kaptunk tőle, hogy ebben a dicsőségben részesíti mindazokat, akik hisznek benne (Jn 17,22). Amennyiben ő az Atya örök Fia, aki a Szentlélek által működött, amennyiben benne feltárult Isten belső szentháromsági élete. A kinyilatkoztatás végső soron tehát az, hogy Isten a Fiú és a Szentlélek elküldésével feltárta előttünk atyaságát, s így nekünk Jézus Krisztus által a Szentlélekben utunk nyílt az Atyához (Ef 2,18).

3. A teológia történetében *a kinyilatkoztatás megértésének eddig három modellje alakult ki.* Az első az *epifánia-modell,* amelyet maga a szentírás vázolt fel és az ősegyház kibontakoztatott. Eszerint Isten a történelemben úgy működik, mint bíró és mint a kegyelem osztogatója. A második a skolasztika által kidolgozott *tanító-nevelő modell,* amely a 19-ik században élte virágkorát. Ebben az értelmezésben Isten olyan tanítást ad, amelyet az értelem magától nem ismerhetne fel, s ezt csak hittel és engedelmességgel tehetjük magunkévá. A nézetben benne volt a modern áramlatok elutasítása is, amelyek tagadták a természetfölöttiséget és ennek felismerhetőségét (deizmus, felvilágosodás, racionalizmus, empirizmus). Egyesek azonban odáig mentek, hogy a hitet és a vallást leredukálták érzelmi síkra (fideizmus, tradicionalizmus). Innen érthető, hogy a múlt században a fundamentális teológia miért kapott olyan racionalista színezetet. Megkülönböztették a természetes és a természetfölötti kinyilatkoztatást. Az előbbi megvalósult a teremtésben, az utóbbi az üdvösség történetében. Isten felismerhető jelekkel igazolta a kinyilatkoztatást, s a hit motívuma Isten mindentudása és igazmondása. Ennek az apologetikának a legnagyobb hiánya az volt, hogy nem vette eléggé figyelembe az embert, mint Isten

szavának címzettjét és hallgatóját, akiben már ott vannak az egzisztenciális adottságok a természetfölötti rend befogadására.

Ezt a hiányt igyekezett pótolni a harmadik elgondolás, a *kommunikációs modell.* A kinyilatkoztatás Isten történeti kitárulása az ember felé, ami által ő jelen van, mint megváltó és megszabadító valóság, s az emberek ővele és egymással természetfölötti kapcsolatba kerülnek. Mivel a kinyilatkoztatás Isten önközlése, azért kell, hogy a kérdező értelem számára megérthető legyen. Vagyis a kinyilatkoztatás és az értelem nincsenek egymással ellentétben. Ennek a nézetnek a kidolgozásában részt vettek: Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner és a „theologie nouvelle" képviselői. A II. Vatikáni zsinat már ebben az értelemben beszélt a kinyilatkoztatásról.

4. *Az egyházi tanítóhivatal* csak a legújabb korban foglalkozott tételesen a kinyilatkoztatással (I. Vatikáni zs. DS 3004—7, 3026—29). A racionalizmussal szemben hivatkozik a természetfölöttiségre és az ingyenességre, az irracionális magyrázatokkal szemben pedig a felismerhetőségre és a misztérium-jellegre. Az egyház vallja, hogy a kinyilatkoztatás lezárult az apostolokkal, viszont az egyház tévedés és változtatás nélkül adja azt tovább (DS 3070). A II. Vatikáni zsinat a Dei Verbum c. konstitucióban átfogó teológiai szemléletet adott a kinyilatkoztatásról. Azt valójában úgy kell felfogni, mint Isten és az ember találkozását, tehát itt nem elég a fogalmak elméleti értelmezése. A kinyilatkoztatásban a szavak Isten tettét magyarázzák. A teljesség megjelent Jézus Krisztusban, de az még az egyház tanításában, életében és kultikus szolgálatában bontakozik ki. Mivel a kinyilatkoztatás nem elméleti titkokat közöl, hanem üdvösséget, azért eszkatologikus iránya van: mindent a végső célra, a túlvilági üdvösségre vezet.

5. *A kinyilatkoztatás tehát a keresztény vallás alapja, tartalma és mértéke,* s egyben természetfölöttiségének is forrása. A kereszténység úgy értelmezi magát, hogy felülről lefelé kapja az isteni üzenetet, nem pedig úgy, hogy alulról fölfelé gondolja ki az istenséget és az iránta való magatartást. A vallás tárgyi jellegét a kinyilatkoztatás történetisége és felismerhetősége adja meg. Mivel pedig a kinyilatkoztatás Jézus Krisztusban teljessé és véglegessé vált, vagyis Isten mindent közölt magáról, ami belefért a teremtés keretébe, azért lehet a kereszténység abszolút vallás, s azért közvetítheti az üdvösséget minden embernek. A fundamentális teológia keretébe tartozik annak igazolása, hogy Jézus Krisztus az egyházban tévedhetetlen intézményt alapított ennek a kinyilatkoztatásnak a hordozására, védelmezésére, tanúsítására és terjesztésére. A dogmatika elsősorban a kinyilatkoztatás tartalmát elemzi, amely nemcsak tanítás, hanem élet. Szentségi jellege van, vagyis létre is hozza azt, amit jelent.

1. Az üdvtörténet mint teológiai fogalom csak a 19-ik század óta használatos, de megvan a bibliai alapja. Általánosságban azt jelenti, hogy *Isten az üdvösséget az emberi történelemben alakította ki,* s ez a történelem az üdvösség felé menetel. A tudat csírájában már megvan az ószövetségi népben. A zsidó gondolkodás dinamikus volt, vagyis nem a lét és lényeg érdekelte, hanem a cselekvés és a történés, s népük életét úgy tekintették, mint ami egész terjedelmében alá van vetve Isten akaratának. Izraelben Mózes idejét lehet úgy megjelölni, mint az üdvtörténeti gondolkodás kezdetét. Az Egyiptomból való kijövetel úgy él tovább, mint Isten szabadító tette. Isten így mutatta meg, hogy vezeti és védelmezi népét (Kiv 21,21). A szövetségkötés emlékeztetett Ábrahámra, és a honfoglalásban is a neki adott ígéret teljesedett (MTörv 4,1; 6,18). Később a jahvista történetírás az emberiség őstörténetét is belevonja ebbe a szemléletbe. Mózes öt könyvét egészen átfogja az üdvtörténeti koncepció: Istennek az emberiségre irányuló tettei az üdvösségre irányulnak. A királyokat is aszerint ítélik meg, hogy teljesítették-e Isten akaratát. A fogság a nép bűnének büntetése volt. A próféták fellépése is erősítette az üdvtörténeti gondolkodást. Ők Isten nevében beleszólnak a politikába is, de náluk már egyúttal az eszkatológikus szemlélet is jelentkezik: Isten ítélettel zárja le a történelmet, s ígéretei végső fokon majd ott teljesednek. Az ítélet igazában már végigvonul a történelmen, de mindig lesz egy „maradék", amely túléli a történelmi katasztrófákat és tovább hordozza Isten tervét. A későbbi próféták apokaliptikus színekben beszélnek a jövőről, s náluk az eszkatológikus szemlélet is erősebb (Ezekiel, Zakariás, Dániel).

2. Az Újszövetség bejelentése az, hogy *Jézussal elérkezett a végső idő, az idők teljessége.* Őbenne teljesedtek a prófétai jövendölések és vele megérkezett az üdvösség. Feltámadása már konkrétan bemutatja az élet megoldását. Az embernek döntenie kell megtéréssel és hittel. Isten további beavatkozása már csak a végleges természetfölötti állapotot hozza meg (Krisztus második eljövetele, feltámadás, ítélet). A Szentlélek eljövetele is a végső idők jele (ApCsel 2,17; Tit 3,6). Az üdvösség rendjében tehát minden itt van, s az egyház ideje az eszkatologikus közbeeső idő, amit majd Krisztus eljövetele zár le. Ő már most uralkodik, de hatalmának külső bemutatását az ítélet hozza meg. Lukács érezteti, hogy Krisztus működése valamilyen közbeeső idő Izrael ideje és az egyház között. Pál apostol mintegy belülről nézi az üdvtörténet kifejlődését. A hívő ember a keresztségben megkapja a „Krisztusban" gyökerező létezési módot, s ezzel új teremtmény lesz. Krisztus a második Ádám, akitől a megigazulás és az örök élet származik (Róm 5,12—21). Isten új népét már nem Ábrahám testi leszármazottai alkotják, hanem azok, akik hittel kapcsolódnak Krisztushoz. Pál utal Izrael üdvrendi szerepére is: ők hordozták az előkészületet, de megtorpantak és alkalmat adtak a pogányoknak az egyházba való belépésre.

3. *Ha teológiailag elemezzük az üdvtörténet fogalmát,* akkor látjuk, hogy

az üdvösség oldaláról van benne többértelműség. Magába foglalhat mindent, ami az ember üdvössége érdekében történetileg lejátszódik. De jelentheti csupán azt is, ami kimondottan Isten és az ember tette az üdvösség érdekében (A. Darlap: LThK 5,153). Az üdvtörténet megértésének és magyarázatának vannak előfeltételei, pl. az embert úgy kell tekinteni, mint történeti lényt, akinek élete a közösség történetében játszódik le. További előfeltétel az emberi nem egysége és annak elfogadása, hogy Isten külső jelekkel és belső kegyelemmel irányítani tudja az emberiség életét. Kétségtelen az is, hogy az ember az Istennel fennálló transzcendens kapcsolatát csak konkrét életében realizálhatja. Mivel pedig Isten üdvözítő akarata egyetemes, el kell ismerni, hogy valamilyen formában az egész emberiség élete üdvtörténet, s így a kereszténységen kívül álló népeknek is van valamilyen kapcsolatuk az egyházzal. Ennek alapján megkülönböztetjük az *egyetemes* és a *különleges üdvtörténetet.* Az utóbbi ott játszódik le, ahol Isten a kinyilatkoztatás által tapasztalható módon beleszól a közösség életébe és azt irányítja Viszont ez a speciális üdvtörténet a jele annak, hogy Isten az egész emberi történelmet az üdvösség felé irányítja. Ezért az egyetemes üdvtörténetben is vannak olyan jelek és események, amelyeken keresztül az emberek kifejezik Isten előtti hódolatukat, s így ezeknek a cselekményeknek is van valamilyen üdvszerző erejük. Nem önmaguktól, hanem azért, mert Isten kegyelme ott is működik, ahol az ember kifejezi üdvösségi vágyát. Az egyetemes és különleges üdvrend viszonyát így jellemezhetjük. A kettő különbözik egymástól, egymás mellett van, illetőleg a különleges benne van az egyetemesben. Hogy van egyetemes üdvrend, azt csak a különleges üdvrendből tudjuk, amelynek leírását megkaptuk a Szentírásban. A különleges üdvtörténet *megjelenési formái:* a szövetség, a megtestesülés és az egyház. Amellett jellemzi a dialogikus forma, hiszen az embernek el kell fogadni Isten közeledését és válaszolni rá. A földi megnyilatkozási formák azonban a végső kifejletre, az üdvösségre mutatnak. Az üdvtörténet kegyelmi erőit azonban csak a hitben lehet felfogmi, hiszen a természetfölötti valóság közvetlenül nem esik tapasztalatunk alá.

A HIT

1. Elméletileg hinni annyit jelent, *mint valakinek a közlését, állítását igaznak tartani az illető személy megbízhatósága miatt.* A teológiai hiten pedig azt értjük, hogy az ember a kegyelem belső segítségével válaszol Istennek arra a kitárulására, amely az üdvtörténetben és főleg Jézus Krisztusban megvalósult, s az ember ezt a választ az egyház keretében és annak vezetése alatt adja meg (W. Beinert: Lexikon der kath. Dogmatik, 193). A Szentírás inkább bemutatja a hitet, nem elméletileg beszél róla. Meg kell különböztetni a *hit tárgyát,* vagyis azt, amit elfogadunk és igaznak tartunk, és a *hit aktusát,* amellyel a kinyilatkoztatott valóságot elfogadjuk. Beszélhetünk még a hit erényéről, amely állandó készség bennünk az isteni közlés befogadására és követésére. Az Ószövetségben a hit tartama össze volt foglalva abban a bizalomban, hogy Isten népének ígé-

retet adott és irányítja történetét. A hit példái Ábrahám, Mózes és a próféták, akik engedelmesen elfogadták Isten tervét és abban látták népük jövőjének biztosítékát.

2. *Az Újszövetségben a hit Isten és az ember kapcsolatának átfogó megjelölése,* mégpedig úgy, ahogy ez a kapcsolat Jézus Krisztusban és őáltala kialakult. Magába foglalja a bizalmat (Mk 11,24), a ráhagyatkozást (Mk 9,24), az engedelmességet (Róm 10,16) és az ismeretet (Jn 1,18; 6,69; 14,9). Jézus küldetésének hittel való elfogadása az üdvösség előfeltétele (Jn 3,15; 5,24; 6,40), és egyúttal előfeltétele a csodának, a gyógyulásnak és a bűnbocsánatnak (Mk 6,5; Mt 9,23; Mk 2,1). Húsvét után az apostolok igehirdetésében a hit már arra vonatkozik, hogy az ember elfogadja Jézust úrnak és messiásnak, akiben az üdvösség megvalósult (Róm 10,9; 1Kor 15,2—5; Ef 1,3—13). Ő a hívő embert egyesíti magával és új létet ad neki (2Kor 5,17; Gal 2,20; 6,15). A hit által a bűnös megigazulttá lesz (Róm 1,17; 4,13; Gal 3,15—18). A hit az evangélium hirdetéséből, tehát hallásból fakad (Róm 10,14—21), s azt meg kell védeni a tévtanítók elferdítésétől (1Tim 4,1; 6,20). A hit keletkezésében kegyelmi ajándék és egyben az ember erkölcsi tette (Jak 2,14—26).

3. *A hitre vonatkozó teológiai reflexió* abból indul ki, hogy különbséget tesz a *hit személyes aktusa* (fides qua creditur) és *a hit tárgya között* (fides quae creditur). Az előbbi az Isten előtti magatartás, az utóbbi a kinyilatkoztatott tartalom elfogadása és megvallása. A hit tartalma kifejeződik a Szentírás kánonjában, a hit letéteményében, a dogmákban, illetőleg az egyház hivatalos tanításában. Az egyes tételek tisztázása rendszerint az eretnekekkel folytatott vitában megy végbe, s a döntést az egyházi tanítóhivatal hozza meg.

A középkori skolasztika már igyekezett tisztázni az értelem és az akarat szerepét a hit aktusában. Canterbury-i Anzelmnél előtérben áll az értelemnek a megértésre való törekvése, Bonaventuránál és a ferences teológiában a lélektani indítékok és a szeretet kapnak helyet, míg Aquinói Tamás a kettőt szintézisbe hozza: a hit lényegében spekulatív értelmi beleegyezés a kinyilatkoztatott igazságba, de a beleegyezést az akarat váltja ki, hiszen az igazságot a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt fogadjuk el, nem a belső evidencia miatt.

4. *Évszázadunkban kialakult a kommunikációs elmélet* a hit magyarázatában, s ennek úttörői Newman, Blondel és Laberthonnière voltak. Eszerint a hit az egész személy válasza Isten kitáruló szeretetére. Külön teológiai probléma maradt a *hit elemzése* (analysis fidei), amely arra keres választ, hogy a hit bizonyosságát hogyan lehet megalapozni. Ha az csupán Isten tekintélyére támaszkodik, akkor nem igazi értelmi aktus, hanem inkább engedelmesség; ha pedig a kinyilatkoztatott tartalom igazságának átlátásán, akkor nem marad szabadakarati aktus. A megoldás az, hogy a hit előzményeiben teljes szerepe van a belátó értelemnek, de a hit tartalmának, mint misztériumnak az elfogadása akarati aktus marad, amit a kegyelem megvilágosító és ösztönző hatása tesz lehetővé.

A protestáns teológia jobban kiemeli a hit bizakodó és ráhagyatkozó jellegét (fides fiducialis), amely abban áll, hogy bízunk Krisztus érdemeiben és ezáltal kapjuk meg a megigazulást. Itt tehát a hit személyes aktusa előtérbe lép a kinyilatkoztatott tartalommal szemben.

5. *Összefoglalólag* tehát azt mondhatjuk, hogy a hit a kinyilatkoztatáson nyugszik, amit az ember a kegyelem segítségével elfogad mint Isten közeledését és mint felemelő igazságot. Mint a kegyelemtől kiváltott aktusnak, a hitnek szentháromsági struktúrája van. A kiindulás az Atyától jön, ő vonzza az embert Krisztushoz (Jn 6,44), aki a hit tartalma és végső megalapozása, s végül a Szentlélek adja hozzá az egyházi beállítottságot és a szeretet lendületét. A hit az embert egész személyében gazdagítja: új ismeretet közöl Istenről és üdvözítő tervéről, az ember rendeltetéséről és céljáról, a világban elfoglalt helyzetéről és erkölcsi kötelességeiről. Éppen ebben van felemelő és felszabadító értéke. Személyes jellegét az biztosítja, hogy az ember figyelme végső fokon nem áll meg a kinyilatkoztatott igazságnál, hanem a magát közlő Istenre irányul, aki az embert életközösségre hívja. Ebben az értelemben a hit már az örök színelátás homályos elővételezése, ahogy azt már Szent Tamás is hirdette (II—II, 4,1). Végül még meg kell jegyeznünk, hogy amennyiben Krisztus a hit terjesztését és megőrzését az egyházra bízta, az alá van vetve a nyelvi kifejezésnek és a teológiai elmélyülésnek.

4. ISTEN SZAVÁNAK HALLGATÓJA

1. A kinyilatkoztatást Isten történeti kitárulásának mondtuk, s annak *címzettje az ember.* Amit Isten mond és ad, az mind az ember felemelését célozza: személyiségében, szabadságában tökéletesíti, s ezáltal alkalmassá teszi az üdvösségre, a Szentháromság életében való részesedésre. Ezt a kegyelmi tökéletesedést így jelzi az Ef 1,3—5: „Az Atya Krisztusban minden lelki áldással megáldott minket fönn az égben. Mert őbenne választott ki bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből eleve arra rendelt, hogy Jézus Krisztus által, akarata szerint, gyermekeivé legyünk." Az egész kinyilatkoztatás elárulja, hogy a teremtés az üdvrendért van. Isten nem tűzött természetes célt az ember elé, hanem csak természetfölöttit. De akkor a természet rendjének alkalmasnak kell lenni arra, hogy befogadja azt a természetfölötti tökéletességet, ami végső célját és boldogságát megvalósítja.

A mondottakat még ki kell egészíteni egy megjegyzéssel. Az isteni szó, amely a kinyilatkoztatásban elhangzik az ember felé, *ingyenes, természetfölötti adomány,* amely felülmúlja a természetes képességeket. Csak Isten teheti az embert alkalmassá arra, hogy szavát meghallja és arra válaszoljon. De azért tehet alkalmassá, azért adhat látó szemet és halló fület, mert már a természet rendjében megvan hozzá az alap. Itt hivatkozhatunk vallásfilozófiai és teológiai meglátásokra.

2. *Vallásfilozófiai szempontból* megállapíthatjuk, hogy az ember szellemi

lelkénél fogva mindig nyitott volt a transzcendens világ felé, és ott kereste létének megoldását, mert a természet rendjében nem találta. Nem kétséges, hogy a megismerésben, az akarásban és a lét élményében ott van ez a nyitottság. Ha az ember egyszer valamit megismer igaznak, akkor tudatának hátterében megél valamit abból, hogy kell lenni abszolút igazságnak, s valóban minden konkrét igazságot ehhez mérünk. Karl Rahner szerint ebben meg kell látnunk a titoknak, mint minden lét és igazság forrásának valamilyen nem kategoriális megismerését (Grundkurs des Glaubens, 61—63). Az értékek keresése szintén ebbe az irányba mutat. A dolgokat jóknak, értékeseknek ítéljük és bírni akarjuk őket, és mögöttük megsejtjük az abszolút jónak a létét, amely egyedül töltheti be vágyainkat és igényeinket. Végül a lét vonalán is ott van a kifürkészletetlen titok. Magunkban és a tapasztalati dolgokban a létezőket fogjuk fel, de úgy, hogy bennük maga a „lét" konkretizálódik, s ezt is szeretnénk megismerni és szeretnénk rátámaszkodni.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy amikor az ember transzcendens képességéről beszélünk, *nem az elvont és feltételezett „tiszta természetre" kell gondolni*, mert ilyen soha nem létezett. Az ember kezdettől fogva meghívást kapott a természetfölötti célra, s meg is kapta hozzá a kegyelmi segítséget. Tehát ami mint élmény, tapasztalás, ismeret és eredmény jelentkezett a történelem folyamán, abban benne volt az ingyenes kegyelem hatása is, amit az ember vagy elfogadott vagy visszautasított. Második megjegyzésünk az, hogy az ember a *maga teljességét és célját csak* Isten szavának meghallása és követése által érheti el. Az emberben ugyanis az ismeret és a lét nem esik egybe. Azáltal, hogy megsejti az abszolút igazságot, jóságot és létet, még nem birtokolja azt. A teljesség csak felülről jöhet, mint ajándék. A keresztény vallásfilozófia tehát itt végső fokon a kinyilatkoztatás alapján tájékozódik. Az ember nyitva áll a lehetséges kinyilatkoztatás előtt, amit a skolasztika „engedelmességi képességnek" (potentia oboedientialis) nevezett. A kinyilatkoztatás helye viszont csak a történelem lehet, nem a természet. Ha Isten szabad szeretetében megszólítja az embert, annak jelek útján kell végbemennie az élet konkrét eseményeiben, s az mindig úgy jelenik meg, mint egyszeri esemény, nem mint a természet visszatérő ciklusainak mitikus magyarázata. Az isteni szó és tett olyan formában mutatkozik meg, hogy kiolvasható belőle a vertikális és a horizontális irány: Istentől jön és a közösséget akarja áthatni. Az isteni beavatkozás tehát olyan, hogy az része lehet a történelemnek és áttehető emberi szóba, amivel adva van a történeti megmaradás lehetősége. Így a későbbi nemzedékek is a szó hallgatóivá válhatnak.

Az isteni szó meghallása tehát értelmes tett. Megértjük, hogy honnan jön és mire irányul. Isten szavát olyan fényhez lehet hasonlítani, „mely Istentől jön és a mi létünket világítja meg" (G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, 255). Amellett ez a szó személyre irányul. Engem szólít fel, nekem ígér és tőlem követel. Nekem kell az ige cselekvőjévé válnom (Jak 2,22). Ez a személyes megszólítás feltételezi az ember személyes szabadságát, amit sok külső és belső tényező korlátozhat. Innen van, hogy az ember vagy meghallja a szót, vagy elzárkózik előle, vagy nem érti vagy nem is akarja megérteni.

3. *Teológiai szempontból* fontos megállapítás az, hogy az ember nemcsak bezárhatja fülét az isteni szó előtt, hanem ellene is szegült. Az apostol az egész üdvtörténetre érvényes megállapítást tesz: „Mindnyájan vétkeztek és nélkülözik Isten dicsőségét" (Róm 3,23). Olyan bűnös állapotról van itt szó, amely nem a történelem egy pontján jelentkezett, hanem végigkísérte az emberi nemet egész történelmén, s amit egy kezdeti, mindenkit érintő eseményre kell viszavezetni, s amit az egyházi hagyomány éppen ezért „eredeti bűnnek" nevez (J. Trütsch, In: Myst. salutis I,794). Az üdvtörténetben elhangzott isteni szónak tehát nemcsak az a rendeltetése, hogy az embert a természetfölötti célra irányítsa, hanem az is, hogy a bűnből kiemelje. A felhívás ez: „Térjetek meg és higgyetek az üdvösség örömhírében" (Mk 1,15). Isten szava a maga teljességében és erejében Jézus Krisztusban jelent meg, azért aki őt hittel befogadja, az megigazul. A teológiának ez a többlete a vallásfilozófiával szemben. Isten és az ember párbeszéde valódi dráma, ahol tragikus mélységeket is át kell hidalni. A teológiának az a végső feladata, hogy lehetővé tegye Krisztusnak, az Isten Igéjének hallás útján való befogadását. Ő kijelentette, hogy aki őt látja, az az Atyát látja (Jn 14,9), de itt még csak jelképen keresztül. Benne az Isten Egyszülöttének dicsősége tükröződött (Jn 1,14), de úgy, hogy az apostoloknak tanúskodniuk kellett mellette. Ezt teszi az egyház is. A feladathoz szükséges volt a Szentlélek megígérése (ApCsel 1,8), és a feltámadt Krisztus maradandó jelenléte (Mt 28,20). Ez a biztosítéka az ige hirdetésének és meghallásának.

I. RÉSZ

A KINYILATKOZTATÁS ISTENE

AZ EGY ISTEN

A KERESZTÉNY ISTENFOGALOM

Itt nem az Isten szó tartalmáról akarunk beszélni, hiszen azt csak a kinyilatkoztatás egésze tárhatja elénk, hanem inkább arról, hogy milyen *formai szempontok szerint* közelítjük meg ezt a tartalmat. Isten ugyanis nem tapasztalati tárgya a megismerésnek, őt nem lehet leírni és elemezni, mint a világ dolgait. Ő olyan valaki, akinek létét feltételezi ez az esendő világ, s aki után kérdez az igazságot és boldogságot kereső ember, és végül akinek létét feltételezik a történelemben tapasztalt vallási és természetfölötti jelenségek. Az istenfogalom megszerkesztése tehát függ attól, hogy miből indulunk ki és mire keresünk választ. Isten mindig az a felfoghatatlan titok, amely magyarázatot adhat létünkre, és világunkra. Léte azonban nem feltételezés, hanem követelmény. Ha van ez a világ és van benne üdvrend, akkor kell lenni annak a személyes örök szellemnek, aki maga a lét, az igazság, az érték és a boldogság.

1. *Ma az istenfogalom valóságát erősen befolyásolja az a filozófiai beállítottság,* hogy megismerésünk köre nem lépheti túl a tapasztalati világot, s így az okság elve sem nyúlhat át a transzcendens világba. Ezért az Istenre vonatkozó kérdésben mindig benne van létének igazolása is. A kereszténység igazában nem is istenfogalomról beszél, hanem létező Istenről. Nem olyan fogalomról, amelyet az értelem kivetít a végtelen magasságokba mint feltételezést. Ugyanakkor őt valódi Istennek mondjuk, aki egészen más, mint a világ: a mulandóval szemben ő az örök, az esetlegessel szemben a szükségszerű, a változóval szemben a változatlan, az anyaggal szemben a tudatos szellem. Ebből következik, hogy ő más létrendben van, s értelmünk csak annyit ismerhet meg róla, amennyit ő magáról elárul, illetőleg amit felfoghatóvá tesz a mi világunkban. Jeleket adott magáról a teremtésben és az üdvösség meghirdetésében. A keresztény istenfogalom a kinyilatkoztatásra, illetve a szentírásra épül, amely a teremtés és az üdvtörténet leírásával el akarja vezetni az embert az Istennel való „találkozásra". Itt a *cselekvő Istenről* van szó, aki valóban működik a világban és azért felismerhető. A kinyilatkoztatás Istene nem valahonnan átvett szó magyarázata, nem általános fogalom, hanem „Ábrahám, Izsák és Jákób Istene" vagy „Jézus Krisztus Atyja", aki az ember üdvözítése érde-

kében hírt adott magáról. Ez a létező és cselekvő Isten oksági viszonyban van a világgal, azért lehet a filozófiai következtetésnek is tárgya.

2. A lényeg tehát az, hogy *a szentírás Istent beállítja életünk valóságába:* ő a világ teremtője fenntartója, a történelem ura és üdvösségünk szerzője. A szentírásban megtaláljuk az Istenre vonatkozó állítások alapját. Ez az Isten a végső okokat kereső elme számára mindig jelen van. Mégpedig úgy, mint aki kiválaszt, meghív és kegyelmet osztogat. Ha ő nem közeledne, az ember nem találhatna rá. Az egymás felé fordulás alapja az, hogy az ember az ő képmása (Ter 1,26). Az ember bele van állítva a teremtésbe és a történelembe, attól nem függetlenítheti magát, és Istent is csak ezen az úton találhatja meg. A Biblia arra is rámutat, hogy Istenről az ember bűnös történetében van szó, ahol az ember őt vagy riválisának akarta tekinteni, vagy tudatlanra venni vagy saját céljaira kisajátítani. *Isten azonban maga fordítja vissza az embert magához,* s ezt jelzi Ábrahám kiválasztása, a szövetségkötés és a Megváltó elküldése. Mindig ő a kezdeményező, s irgalmas tetteiben kimutatta, hogy ő lényege szerint is maga a szeretet (1Jn 4,16). Ezt úgy kell érteni, hogy ő elsősorban önmagában hordozza a szeretet megvalósulását, mint Atya, Fiú és Szentlélek, azért nincs szüksége teremtett partnerre. A világot abszolút szabadsággal vonta bele szeretetébe. A világ úgy áll vele szemben, mint a megajándékozott, ő pedig úgy áll a világgal szemben, mint aki önmaga előtt megdicsőül szeretetének kisugárzása által. A kinyilatkoztatás bármennyire közel hozza Istent a világhoz, transzcendenciáját soha nem homályosítja el. Ő a dicsőség Istene, aki mindennél nagyobb, és aki azért szerethet ingyen és atyailag, mert önmagában teljesen boldog és létét semmi sem veszélyezteti. Az ember akarhat Isten riválisa lenni, de ő nem érzi annak az embert.

3. *Az üdvösség történetének jellemző mozzanatai* a kiválasztás, az ígéret és a szabadítás vagy megváltás. A csúcspontot a Fiúnak, Krisztusnak a keresztre feszítése jelzi, ahol az ember függetlensége és lázadása elmegy a végsőkig, s ugyanakkor Isten irgalma is minden mértéket felülmúl: áldozatul adja Fiát az ember üdvösségéért. Az üdvtörténet tehát Isten és az ember szabad együttműködése, de Isten úgy van jelen benne, mint felfoghatatlan titok, akinek nagysága éppen az ember kicsisége mellett ragyog fel. Ezt az Istent olyan hódolat és olyan szeretet illeti, amellyel az ember egészen kiszolgáltatja magát urának és végső céljának: Ezért jogos a parancs, hogy „szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és minden erődből" (MTörv 4,6). Ugyanakkor igaz a meglátás, hogy „Isten istenségét csak ebben a szeretetben tapasztalhatjuk meg, és egyedül Jézus Krisztus az út ehhez az Istenhez" (W. Breuning: In: Lexikon der kath. Dogmatik 217). A viszontszeretetet maga Isten teszi lehetővé bennünk a Szentlélek kiárasztása által, s ez a szeretet már az üdvösség szerzőjére irányul, nem földi érdekeink segítőjére. Ezért vallja Izrael Istent királyának a fogság után is, amikor nemzeti önállósága elveszett (Iz 52,7), s ezért lehet a keresztény hívőnek is az a magatartása, amit Pál apostol kifejez: megdicsőíteni Istent akár élete, akár halála által (Fil 1,20).

4. *Jézus személye, élete, szenvedése, halála és feltámadása új fényt vet Istennek a világban való jelenlétére.* A megtestesülésben egészen elkötelezte magát az embernek és a történelemnek. Magára vette életünk minden problémáját a születéstől a halálig. Jelenléte megfelel benső szentháromsági életének. Jelen van mint Atya, aki Fiában kiengesztelődött a világgal és minden cél felé irányít. Jelen van mint Fiú, aki testvérünk lett és megosztotta velünk fiúi örökségét, s végül jelen van mint Szentlélek, aki azt biztosítja, hogy a fogadott fiúság szellemében éljünk s méltó imádással tekintsünk vissza az Atyára.

5. Ma a teológiában egyre világosabban látjuk, hogy *az ember antropológiai értékelése nem lehetséges az Istennel fennálló kapcsolat tisztázása nélkül.* Az ember kérdéseire csak Isten adhat választ, de azt is látjuk,, hogy az ő válasza végtelenül felülmúlja kérdéseinket. Ő mindig kifürkészhetetlen misztérium marad, s mindig nagyobb, mint amit elgondolunk róla. Aquinói Szent Tamás Isten lényegét abban látta, hogy ő a létező lét (esse subsistens), s itt nem a filozófiát akarta a kinyilatkoztatás helyére állítani, hanem Isten és a világ közötti radikális különbözőségre utalt: Isten olyan valaki, aki túl van a mi létfogalmunkon. Ennek ellenére valamilyen út vezet belőle a világhoz. Őt a lét rendjében nem azért kell jónak mondanunk, mert minden jónak a forrása, hanem éppen fordítva: Mivel ő a létező jóság, a létező érték, azért jóságát közli a teremtett dolgokkal is. Mi azért vagyunk, mert ő jó (S.th. I,13,2). Saját létünket csak úgy érthetjük meg, ha ezzel az adakozó jósággal hozzuk kapcsolatba, s belőle magyarázzuk szabadságunkat és azt a gondviselést, amely az örök cél felé vezet bennünket.

ISTEN LÉTE, MINT FILOZÓFIAI KÉRDÉS

1. *A filozófia a dolgok végső alapjait kutatja a tiszta ész világánál.* Isten léte úgy kapcsolódik a filozófiába, hogy a tapasztalati világ esetlegessége követeli a szükségszerű örök létezőnek mint teremtő oknak a létét. A világban található törvényszerűség és főleg az emberi élet szellemisége olyan végső okot tételez fel, aki személyes szellem és szabadakaratú célzattal s abszolút hatalommal hozta létre a tapasztalati világot. Amikor a teológiában felvetjük a filozófiai kérdést, a háttérben az a meggyőződés áll, hogy a kinyilatkoztatás Istene ugyanaz, mint a lét ősoka, a teremtő. Más szóval itt a *filozófiai istenismeretnek az ember vallásosságával való kapcslatáról van szó.* A filozófiai visszatekintés igazolja a hit és a vallás értelmes voltát, illetve értelmi megalapozottságát. A filozófiai ismeretnek is az a célja, hogy Istent mintegy láthatóvá tegye a világban és a világ felett, mégpedig mint olyat, akinek a világ valamiképen hasonlata. Ő ugyanis mint a lét legbensőbb oka van jelen a világban, ha nem így lenne, akkor nem is következtethetnénk rá a világból. Mivel rejtve jelen van a világban, azért felfedezhetjük és kilétét megvilágíthatjuk. A filozófiai istenbizonyítás tehát nem valami utólagos kapcsolat kialakítása egy az Istentől független világ és az egész más, csak transzcendens Isten között.

Istent a világban és a világ segítségével fedezzük fel tudományosan, mert ő világfelettisége ellenére is egészen benne van és benne működik. Őt nem úgy ismerjük fel, hogy a világtól eltávolodunk és haladunk a távoli okok felé, hanem úgy találjuk meg, ahogy jelen van a dolgokban, s ahogy a dolgok fátyla alatt előttünk áll, mint a létünk végső magyarázata. Egyébként a vallásos aktus is így ragadja meg az ő létét, nem kifejezetten és kategórikusan, hanem élményszerűen. A filozófiai bizonyítás ellenben már fogalmi meghatározást ad neki (Heinrich Beck: Natürliche Theologie, Vg. Pustet, München 1986, 20).

2. Természetesen a *metafizika jogosultságáról és az ismeret természetéről* vallott felfogásoknak megfelelően más elgondolások is vannak. Így a történelem folyamán jelentkezett a teizmus (Platon, Aristotelész, Ágoston, Aquinói Tamás) mellett a szkepticizmus (Kant, Jaspers, Heidegger) vagy az ateizmus és a panteizmus is (Hartmann, Sartre, Camus, Nietzsche, Hegel, marxizmus). A filozófiai bizonyítás a világ esetleges létéből tekint fel az abszolút létezőre. Az elégséges okság elve az a közös nevező, amely mindenféle bizonyítást jogosulttá tesz. Ez áll a rend és a rendszerező, továbbá az emberi személyiség és az abszolút Te kapcsolatának elemzésére is.

3. *A filozófia következtet Isten lényegére is.* Ő a lét teljessége, aki magában bírja létének magyarázatát, azért lényege a teljes aktualitás, ahol minden befejezett és végtelen, fogyatkozás és korlát nélkül. Ő a személyes szellemi létnek is a teljessége, így ő az életnek is a teljessége. Nem idő vagy térbeli bontakozásban, hanem egyszerre való, tökéletes birtoklásban. A filozófia tehát alulról fölfelé, a teremtett világból következtet Isten kilétére és lényegére. Benne meg kell lenni minden tökéletességnek, ami a világban fellelhető (állítás útja), de nem lehetnek meg benne a korlátozott valóságok (testiség, érzékelés, térbeli kötöttség), s a tiszta értékeknek végtelen fokban kell meglenni benne, hiszen saját erejéből bírja őket. De ha Istent felfogjuk, mint teremtőt, akkor felülről lefelé is következtetéseket vonhatunk le lényegi sajátosságaira vonatkozólag. Bölcsességéből és szentségéből következik, hogy törődik a világgal, célt tűzött eléje és segíti a cél elérésében.

4. Itt látjuk tehát, hogy a filozófiai eszmélés *eléje dolgozhat a teológiának.* Megmagyarázza, hogy amit a kinyilatkoztatás tanít és ami Isten szabadakaratából folyik, annak háttere a végtelenül tökéletes lényeg. Egyúttal azt is meglátjuk, hogy az emberi gondolkodás csak a személyes Abszolútumnál köthet ki. Csak tőle kaphat választ azokra a kérdésekre, amelyek elől nem tud kitérni. Az ember birkózik a természettel, de nem folytat vele párbeszédet. Akkor sem vonja felelősségre, ha ez a természet nehezen viseli el uralmát, vagy durván visszavág a vigyázatlan beavatkozásra. A kérdés, a zúgolódás, az elégedetlenség vagy a hála olyan valakinek szól, akiről feltételezzük, hogy köze van a dolgok folyásához és meg tud értetni bennünket, ha akar. A párbeszédre való törekvés végigkíséri az emberiség életét. A címzettet nevezhetjük sorsnak, végzetnek

vagy istenségnek. Már az a megállapítás is sokat mond, hogy az ember bármilyen formában kitekint létének négy fala közül és ott keresi a megoldást létének titkaira.

5. *Az egyházi tanítóhivatal* kifejezte bizalmát az emberi értelem megismerő képességére vonatkozólag. Az I. vatikáni zsinat mint dogmát hirdette ki, hogy az értelem a maga természetes erejéből a teremtett világból kiindulva megismerheti az egy igaz Istent, a mindenség teremtőjét és urát (DS 2026). A zsinat itt nem filozófiai adatokra támaszkodott, hanem a szentírás utalásaira, elsősorban a Róm 1,19—20-ra és a Bölcs 13-ra. A határozat azonban csak az értelem képességét mondja ki, nem pedig azt, hogy a konkrét ember a maga helyzetében hogyan él ezzel a képességgel. Hiszen Isten megismerése nem egyszerű elméleti, hanem nagyon is egzisztenciális kérdés. Az ő megismerése követeli az elfogadást, azzal pedig együtt jár a teremtményi állapot tudomásul vétele, az erkölcsi felelősség és az élet értelmének megválaszolása. Ezt a személyes magatartást azonban sok külső és belső ok zavarhatja. Ezért a kételkedés és az ateizmus lehetséges egyénenként és közösségileg is. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Isten filozófiai megismerése még nem hit, hanem legföljebb csak a hit távoli előkészítése vagy utólagos igazolás lehet. A hit arra az Istenre vonatkozik, „aki van és aki megjutalmazza azt, aki őt keresi" (Zsid 11,6). Ez a hit a természetfölötti kinyilatkoztatáson nyugszik, hiszen Isten csak ott beszélt az ember üdvösségéről. A teológia tehát a filozófiai kérdést csak ebben az összefüggésben érinti.

A TEOLÓGIAI ISTENISMERET

A kereszténység kinyilatkoztatáson azt érti, hogy a világfeletti Isten, a Teremtő eléje jött az élet értelmét kereső embernek, szóban és tettben kinyilvánította magát és feltárta az emberre vonatkozó szándékát. Az apostoli igehirdetés ezt mondja a kinyilatkoztatás lefolyásáról: „Azelőtt az Isten a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban Fia által beszélt hozzánk" (Zsid 1,1). Ez a mondat elsősorban azt jelzi, hogy a kinyilatkoztatás történeti folyamatban valósult meg. Az egyszerű kezdet állandóan tökéletesedett, míg végre elérte tetőfokát, hiszen az örök Fiú, aki az Atyától jött, a teljes igazságot feltárhatta előttünk. De a kinyilatkoztatáson nem szabad csupán ismeretközlést értenünk. Ha a teremtő Isten külön megszólítja az embert, közeledése nem merülhet ki abban, hogy valami újat megtudjunk róla. A *végső cél az élet megosztása, a szeretetközösség.* Isten kitárul az ember felé, felemeli magához és biztosítja, hogy erkölcsi fáradozásainak jutalma az örök élet.

A kinyilatkoztatás történetisége azt jelenti, hogy Isten térben és időben meghatározott körülmények között adott hírt magáról. A közte és közöttünk tátongó végtelen űrt csak ő hidalhatta át. Természetesen a kinyilatkoztatás valóságának megállapításánál sok kérdés tolul elénk. Van-e módja a transzcendens Istennek arra, hogy belenyúljon világunkba? Hogyan igazolható az isteni beavatkozás? Felismerheti-e az ember az egyes

eseményeknél, hogy annak oka természetfeletti beavatkozás? A teológia megadja a választ ezekre a kérdésekre és biztosítja a hívőt arról, hogy hitének igazolható előzményei vannak.

1. *Istennek lehetősége van arra, hogy természetfölötti közeledését minden emberrel közölje* és így állítsa őt döntés elé. Valamilyen belső módon megteszi azokkal, akikhez nem jut el a nyilvános kinyilatkoztatás. Ennek a belső megvilágításnak és ösztönzésnek nincs történetisége, de a külső kinyilatkoztatásnak van. Történetinek mondjuk abból a szempontból, hogy meghatározott személyek kapták, azután megmaradt a közösségben. Fejlődött, bontakozott, mint minden más történeti kezdeményezés, és hatásában történelemalakító tényező lett. Különösebb bizonyítás nélkül állíthatjuk, hogy az ószövetségi zsidó nép és a kereszténység történetét a kinyilatkoztatott isteneszme indította el és irányította.

2. *A teremtő és a kinyilatkoztató Isten nem került ellentmondásba önmagával.* A természetfölötti beavatkozás nem másítja meg és főleg nem rontja le a természetet. Isten szava és tette nem idegen ebben a világban már azért sem, mert a történeti ember hordozza és emberi kifejezést ad neki. *Isten megmutatkozása emberi probléma lesz:* emberek fogják fel, ők tanúskodnak róla és építik be saját életükbe. Isten közösséget választ ki annak szellemét alakítja a tanítással és történetét irányítja tetteivel. Az ó és újszövetségi szentírás azt tartalmazza, hogy az Isten milyen tantíást adott és hogyan nyúlt bele az emberek életébe. Itt az ő személyes közelségét vesszük tudomásul, tehát tökéletesebb képet kapunk róla, mint a filozófiai okoskodásból. Vagyis a hívő többet tud Istenről, mint az, aki bölcseleti úton keresi a valóság végső okát.

3. A bölcseleti ismeretnél is megállapítottuk, hogy az egy *felfoghatatlan titokhoz vezet:* a lét teljességéhez aki magában bírja létének magyarázatát. A kinyilatkoztatásban még több joggal beszélhetünk titokról. Itt Isten személyes világa előtt állunk és szabadakaratú intézkedéseivel találkozunk. A kinyilatkoztatás nem elméleti magyarázat a láthatatlan Istenről, hanem az ő természetfölötti valóságának belépése életünkbe. Ő maga cselekszik bennünk és általunk. A hagyományos vallási nyelv hittitkon, misztériumon olyan tételt ért, amely felülmúlja az ész megértő képességét. Nem azért, mert ellentmondás van benne, hanem azért, mert a végtelen szellem létmódja felülmúlja a véges értelem befogadó képességét. Ezzel azonban még csak azt mondtuk ki, hogy a misztérium logikai síkon felülmúlja ismerő képességünket. Ha viszont arra gondolunk, hogy Isten a kinyilatkoztatásban maga közeledik és belső életét tárja fel, nem pedig tételeket tanít, akkor a misztériumot szélesebb alapon kell értelmezni. Az minden képességünket felülmúlja, nemcsak értelmünket. A titokban a „szent" Isten jelenik meg. Szentnek mondjuk a világfeletti szabadakarat megnyilvánulását a szeretetben. A végtelen szeretet abszolút kitárulása, vagyis az a mód, ahogyan saját életét megosztja az emberrel, ez számunkra a központi misztérium. Itt az abszolút lét a maga felfoghatatlanságában jelentkezik. Egészen közel jön, mégis végtelen távolban

marad. Csak ő maga tehet képessé bennünket jelenlétének elismerésére és befogadására. A hithez kegyelmi felemelés kell, amely átjárja egész valóságunkat, főleg az értelmet és az akaratot. Isten lehet számunkra a legelvitathatatlanabb és ugyanakkor mégis a legvalószínűtlenebb. Főleg ha figyelembe vesszük, hogy Isten szava a teremtmény számára mindig megszólítás. Ő az én-te kapcsolat kategóriájában közeledik, s azt akarja, hogy úgy ismerjük meg mint beszélő alanyt, aki végső fokon szeretetközösséget akar kialakítani, s ezért minden nyitottsága mellett benne van a személy kifürkészhetetlen zártsága is (H. Urs von Balthasar, In: Myst. salutis I.23—38).

4. *A hitből fakadó ismeretet tovább elemezhetjük* ezen az alapon. Az ember az igazságot vagy tárgyat egyszerűen tudomásul veszi, s legföljebb használhatósága érdekli tovább. Ha azonban egy személy közeledik, érdekel bennünket kiléte, múltja, szándéka, megbízhatósága. A személy viszonzást követel, nem úgy mint a tárgy. Isten közeledése olyan, mint ahogy az anya közeledik gyermekéhez: magától jön, türelmes tettekben ismerteti meg magát, és szeretetet, ragaszkodást akar kiváltani. Tudja, hogy fáradozása eredményes lesz, mert gyermekében benne van az alapvető képesség, csak idő kell a kibontakozásához. Az átmenet olyan finom, hogy nem is lehet megállapítani, mikor lesz az ösztönös ragaszkodásból tudatos szeretet.

5. *A kinyilatkoztatás feltételezi természetes képességünket az ismeretre és a szeretetre.* De semmiféle természetes fejlődés nem lenne elegendő, hogy ezzel a képességgel betekintsünk Isten életébe és megtudjuk valamit szabad elhatározásaiból. Amint láttuk, csak arra vagyunk képesek, hogy a teremtett világból kiolvassuk létét és lényegi sajátságait. Miért nem vagyunk képesek többre? Talán kedve telik Istennek abban, hogy elrejtőzik teremtményei elől? Nem ilyen játékról van itt szó, hanem a természetes és a természetfölötti létrend különbségéről. A test-lélek ember minden ismeretét a tapasztalásból meríti és csak következtet a szellemi világ létezésére. Isten pedig minden elgondolható szellemi teremtmény fölött van, a maga létrendjében. Megtehette volna, hogy teremtményeit a természetüknek megfelelő állapotban hagyja, s nem tudjuk elképzelni, hogy milyen lett volna az a „természetes végső cél", ahol Isten továbbra is csak alkotásain keresztül tükröződött volna, s nem tudjuk, hogy az ember hogyan viselte volna a vágyat, hogy egyszer színről-színre találkozzék a világ értelmes szerzőjével.

6. A kinyilatkoztatást és a belőle folyó hitbeli ismeretet onnan kell eredeztetnünk, hogy *Isten végső célul saját szinelátását jelölte* meg, illetőleg az ő életében való részesedést. Azt akarta, hogy előre megismerjük ezt a célt és tudatosan törekedjünk elérésére. Az alapvető képesség meg is van bennünk, hiszen a szellem nyitva áll a végtelen előtt: mindent szeretne megismerni és birtokolni. De azt nem követelheti, hogy Isten betöltse ezt a vágyát személyes közeledésével. A szentírás utal is arra, hogy Istent senki nem látta és nem is láthatja (1Tim 6,16). Krisztus is

állítja, hogy „senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni" (Mt 11,27).

7. Amikor a teológia Istenről beszél, *úgy akarja őt bemutatni, ahogy a kinyilatkoztatásban előttünk áll.* Már a hitről megállapítottuk, hogy az nem egyéni reflexió eredménye, hanem a kinyilatkoztatásnak elmélyült befogadása. Méginkább elmondhatjuk ezt a teológiáról. A teológia nem járhat el önkényesen, az istenkép nem veszhet el a rendszerezésben. Az ember csak elfogadja és megvallja, amit Isten közölt velünk, a teológia pedig kifejti a jelképeket, tisztázza és rendszerezi az utalásokat. A rendszert megalkotni mindig nehezebb, mint az utalásokat tudomásul venni. Igazában a hívő és a teológus többet tud Istenről, mint amennyit elmond vagy rendszerbe foglal. A nyelv a természetes élet jelenségeit sem képes maradék nélkül kifejezni, még kevésbé azt a sajátos folyamatot, amelylyel a kegyelemtől vezettetve visszatekint létének forrására vagy előre néz életének céljára. Az Istenről szóló beszéd egyébként nyelvi probléma is. A szentírás az isteni titkot már átteszi emberi beszédbe, s így az isteni szó emberi szóvá is válik. Pál apostol úgy érinti a kérdést, hogy ő Isten bölcsességét hirdeti, mégpedig „a misztériumba foglalt" bölcsességét (1Kor 2,7). Ennek alapján a teológusok joggal jegyzik meg, hogy amikor Isten szavát és bölcsességét emberi szóval kifejezzük, az a nyelv titka, nem pedig titokzatos nyelv (G. Söhngen, In: Myst. salutis, I,926). A megtestesülés analógiájára kell itt gondolnunk: ahogy Jézus emberi alakja kifejezte istenségét, úgy az emberi szó is kifejezi Isten szavát, nem maradék nélkül, hanem az analógia közbejöttével. A titok azért marad meg, mert az emberi szó vagy jelkép nem tükrözheti egészen a természetfölötti tartalmat.

8. *Ennek még további következménye van.* Bár a kinyilatkoztatás lezárult, a teológia soha nem készül el feladatával. Mindig újnak kell maradnia annyiban, hogy igyekszik megszüntetni a téves nézeteket, tisztogatni a hívők körében elterjedt ferde elképzeléseket és választ adni a filozófiai irányok nyomán keletkező kérdésekre. Mivel pedig az ember a konkrét társadalomban éli életét, el kell igazodnia a különféle világnézeti felfogások között is. A teológiának fel kell tárni azt is, hogy milyen szellemi, ismeretelméleti, lélektani, szociális és kegyelmi előfeltételei vannak Isten megismerésének és a hit kialakulásának (K. Rahner, Bemerkungen zur Gotteslehre, Schriften z. Theol VIII. 165 k.).

A hagyományos dogmatika könyvek először mindig az egy Istenről tárgyalnak, azután a Szentháromságról. A módszer a középkori Summakig nyúlik vissza, elsősorban Aquinói Tamásig. Elődeik, még Petrus Lombardus is, inkább a Hiszekegy szentháromsági beosztását követték. El lehet képzelni olyan beosztást is, hogy az Atyáról szóló tárgyalásban mondjuk el mindazt, amit az isteni lényegről ismerünk. Hiszen az Atya az „eredet nélküli személy" s emberi felfogás szerint az Isten őbenne van „leginkább önmagában." Természetesen az ilyen kifejezés és megkülönböztetés csak emberi szemlélete a Szentháromság titkának. Újabban M. Schmaus (Katholische Dogmatik) egyszerűen a háromszemélyű egy Isten-

ről tárgyal és az „isteni teljesség" címszó alatt foglalja össze mindazt, amit Istenről általában el szoktak mondani. Feiner-Lőhrer (Mysterium salutis) nem választja szét az egy Istent és a Szentháromságot, hanem azt nézi, hogyan fejlődött az Istenről szóló kinyilatkoztatás az Ószövetségben és hogyan érte el teljességét a Fiú és a Szentlélek elküldésében. Így a szentháromságtan nem merül ki a misztérium elméleti fejtegetésében, hanem megvan az eleven kapcsolata a megtestesülés tanával és a kegyelemtannal. Sőt ha arra gondolunk, hogy a Szentháromság titka az isteni élet teljessége, akkor ezt a titkot mindenütt figyelembe kell venni, ahol Istenről beszélünk, tehát az egyházról, a szentségekről és a végső dolgokról szóló tárgyalásban is.

AZ ISTENRŐL SZÓLÓ KINYILATKOZTATÁS TÖRTÉNETE

1. *Az istenségről szóló beszédet messzire vissza tudjuk követni a történelemben.* A kezdetleges jelképek, festmények, szobrok kora elvész az ősidők homályában. Ha ezen a téren is feltételezünk fejlődést, jó volna tudni, hogy hol van a történelmi kezdet és mi adta hozzá az első lökést. Hogyan jutott az ember egyáltalán erre a gondolatra és miért menekült az istenfogalomhoz? Az ilyen kezdet ismerete valószínűleg sok mindent megmagyarázna a fejlődő emberről. De még a történelminek nevezhető korból is gyérek az emlékek, a legrégibb időkből pedig úgyszólván semmi. Ezért egyesek a természetes fejlődés mintájára megpróbálták megszerkeszteni a vallási fejlődés fokozatait. Ezek lennének az animizmus, a totemizmus, a politeizmus és végül a gazdasági és politikai tényezők hatása alatt kifejlődött monoteizmusmuz, egyistenhit. Gyakorlatilag azonban az ilyen fejlődést bizonyítani nem lehet.

2. *A századfordulón Wilhelm Schmidt és misszionárius társai* elméleti viták helyett elmentek a kultúra legalacsonyabb fokán álló primitív törzsekhez, és úgy találták, hogy az ősi egyistenhit nyomai mindenütt feltalálhatók. A sokistenhit inkább már dekadencia jele. Az ismert mítoszkutató, Mircea Eliade (Die Religionen und das Heilige, Salzburg, 1954, 27) is azon a véleményen van, hogy az evolúció ezen a téren nem tartható. Történetileg kezdettől fogva megtalálható egy legfőbb lény tudata, aki a teremtő istenség sajátságait hordozza. Az emberiségnek valójában nincs olyan korszaka, amely a vallást megelőzné, és ahol csak varázslás lett volna. Honnan ered tehát az isteneszme? A vallástörténetnek és a vallásléleklektannak ez a visszatérő kérdése. Gondolhatnánk a természet dolgainak, erőinek vagy az ősöknek az idealizálására. Isteníteni kezdték az eget, a napot, a titokzatos természeti erőket. De miért kezdték isteníteni? Már előzőleg volt fogalmuk az Istenről? A valóság az, hogy amit isteninek mondunk, az végső adottság és nem lehet másra visszavezetni. A tudat önmagában ragadja meg és nem másból vezeti le. Bármilyen kezdetleges is a külső képe, fel lehet ismerni benne a végsőnek, a világfelettinek, az abszolútnak a jegyeit. Az isteneszme nem fejlődik, hanem feltűnik, kiváltódik. Semmi olyan eseményt nem mondhatunk az istenesz-

me létrehozójának, ami elérhető a lélektan és a szociológia történetével, vagy bármi más tudományággal hozzáférhető. Hiszen az istenség túl van a tapasztaláson. Az ember nem őt tapasztalja meg, hanem következtet rá, mert a természet világában nem talál végső magyarázatot. Itt ismételten nem lényeges, hogy az istenséget csak az *akkori* tapasztaláson túlra tették vagy tévesen beállították a fizikai okok láncolatába. Mindig a végsőt, a világfelettit akarták vele jelölni, mégha a kifejezésmód kezdetleges maradt is. Tehát legföljebb a kifejezésmód történetéről beszélhetünk, nem magának az eszmének a fejlődéséről (De Lubac, Über die Wege Gottes, 1958, 9 kk.).

3. A történész, az etnológus, a pszichológus sok értékes adatot hozhat elő arról, *hogyan vált az isteneszme tudatossá,* vagyis hogy milyes események mozgatták meg az embert a következtetésben. De a feleletet mindig arra várjuk, hogy miért éppen az istenségre következtettek? Az isteneszme egy és oszhatatlan még akkor is, ha sokféle formában realizálódik, mint a többistenhit esetében. A téves fogalmak is az igaziból táplálkoznak; abból a mélyre nyúló gyökérből, amely a lét értelmét és magyarázatát keresi. Az érzelmek, a környezet, az előítélet eltorzítja a feltörekvő sejtelmet, ezért előfordul, hogy egy vallás néha az istenfogalom zűrzavarát tárja elénk, ami elől a kritikus elmék a tagadásba menekülnek. Az isteneszme konkretizálásában tehát közrejátszik a fantázia egyoldalúsága, a tévedés lehetősége, a vágyak fegyelmezetlensége, az egyéni csalódás és a világszemlélet. Amennyiben az ember gondolkodó lény, keresi mindennek a végső okát. De amennyiben erkölcsileg állhatatlan és ösztönösen hozzátapad a világhoz, annyiban távolodik az abszolút igazságtól. Ezért a bűnt sem szabad az életből kifelejtenünk. Az ember a fejlődés minden szakaszán szembekerülhet lelkiismeretével, jobb meggyőződésével. A szellemiség és a világfelettiség gondolatát ápolni kell. Ha ezt nem teszik, „az istenség arca eltűnik kezdetleges árnyéka mögött" (De Lubac).

4. *A kinyilatkoztatás Istene azonban nem elmosódó eszme, hanem szellemi valóság.* Ő nem tűr maga mellett más isteneket. Ő az ember elé áll, követelményeket támaszt, hozzá meg kell térni a bálványoktól. Követeli, hogy az ember hagyja el régi környezetét, mint Ábrahám és kövesse őt új utakon. Vonásaiban nem az istenek képe olvad össze. A szentírás Jahve-ja nem a babiloni Baalnak, a főniciai Adonisnak vagy a tiruszi Herkulesnek a származéka. A kánaáni istenekből nem lehetett Mózes Istene. Ő kívülről, egy másik világból szól, de ugyanakkor egészen jelen van. A monotheizmushoz az első lépés a találkozás, a megvilágosítás. A gondolkodás belső dialektikája nem magyarázza meg azt a párbeszédet, amit az ember a vallásban a világfeletti Istennel folytat. Ábrahám nem úgy érkezett el az Istenbe vetett hithez, hogy kiábrándult a régi istenekből. Őt megszólították, s amikor követte a hívó szót, megvilágosodott előtte, hogy a lét ura terelte magára figyelmét.

5. *Az Ábrahámnak adott kinyilatkoztatás tovább bontakozik az üdvösség történetében,* míg végül Jézus Krisztusban megkaptuk a teljességet, s ez a teljesség annak a felismerése, hogy az egy Isten három személy:

Atya, Fiú, Szentlélek. Ő igazában nem a Szentháromságot akarta kinyilatkoztatni, hanem a teljességet, de ez a teljesség éppen a Szentháromság. Minden előzmény ennek a teljességnek az előkészítése volt. Jézus arról az Istenről beszélt, aki már az Ószövetségben hírt adott magáról, s aki jelezte, hogy népének atyja akar lenni. Jézus ezt az Istent saját Atyjának nevezi, magáról pedig állítja, hogy ő a Fiú, akit az Atya küldött. Azután az Atyával együtt elküldi a Szentlelket, hogy mellette tanúságot tegyen és művét befejezze (Jn 14,24). Közben Jézus kitart a szigorú egyistenhit mellett, tehát az Atya, a Fiú és a Szentlélek említése nem akar az istenség sokszorozása lenni. Sajátmagát egynek mondja az Atyával (Jn 10,30), a Szentlélekről pedig azt állítja, hogy az Atyától származik s ugyanakkor a Fiútól kapja mindezt, amit kijelent (Jn 16,16). Istenben tehát csodálatos életteljesség van, amit csak az Atya, Fiú, Szentlélek személyes kapcsolatával lehet kifejezni.

6. *A teológia a Szentháromság titkát úgy tekinti mint abszolút titkot,* amire az ember magától nem jöhetett rá, és amit a kinyilatkoztatás után sem foghat fel. Ezért Jézus Krisztus előtt nem is lehetett senkinek sejtelme róla. Ha azonban arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a Szentháromság titka az isteni élet teljessége, akkor mindaz, ami előkészítette a Krisztusban megjelent teljességet, az egyúttal a Szentháromság kinyilatkoztatásának is előkészítése volt. Nem a hármas szám a döntő, hanem az isteni élet teljességének kitárulása az ember előtt. Ahogy az üdvrend fokozatosan tökéletesült, úgy a Szentháromság titkából is egyre többet kapott az emberiség, függetlenül attól, hogy ezt a régi szövetség idején tudták-e vagy nem. Már Pál apostol megállapította, hogy amit az Ószövetségben megírtak, a mi okulásunkra írták meg (1Kor 10,11). Célunk most nem az, hogy a Szentháromság „nyomait" keressük az Ószövetségben, hanem inkább ezt a kérdést tesszük fel: találunk-e ott előzetes bejelentést arról, ami Jézus életének eseményeiben végleges kinyilatkoztatást nyert? Föl lehet-e ismerni olyan előzetes kinyilatkoztatást, ami kifejezetten a véglegesre irányult? Vagy még világosabban: föl lehet-e ismerni valamilyen előképét az Atya, Fiú, Szentlélek háromszemélyű Istennek, aki az üdvösség rendjében véglegesen felénk fordult?

Ha a szavaknak teljes értelmet adunk, azt kell mondanunk, hogy a Szentháromságnak szóban és tettben megvalósult kinyilatkoztatása maga az üdvrend, hiszen Isten nem tételeket közölt, hanem közeledett és kitárult. A tanítás fejlődése mellett az egész kegyelmi rend is bővült, és az idők teljességében elérte tetőpontját. A régi szövetség nem volt olyan végérvényes történés, mint az új. Már tapasztalható volt az üdvtörténeti beavatkozás, de még minden nyitva állt a további fejlődés előtt. Isten szabadon kiválasztott egy népet, irányította életét, feltárta benne erejét, mindenhatóságát, szentségét, hűségét és irgalmát.

7. *A fejlődést és a tökéletesedést több oldalról megfigyelhetjük.* A pátriárkák és Mózes korában azon van a hangsúly, hogy Jahve *az Isten,* s ő egészen más, mint a többi nép istene. A későbbi megnyilatkozások már hozzáteszik, hogy Jahve az *egyetlen* Isten, az ég és a föld ura. A többi

istenség csak emberi kitalálás vagy emberi kéz munkája. Tehát a monoteizmus megértése tökéletesebb lett. Isten világfelettisége, transzcendenciája hasonlóképpen bontakozik ki. Csak a próféták és a zsoltárok tisztázzák igazán a „mennyei" Isten fogalmát. Az ő hatalma, ereje, dicsősége egészen más, mint a teremtményeké. Ugyanakkor meglátják azt is, hogy világfelettisége ellenére egészen népénél van, főleg szava, bölcsessége és lelke által.

Isten atyasága eleinte csak általánosságban nyilvánul meg a nép kiválasztásában, a szövetség megkötésében, a gondviselésben. A zsoltárokban és a prófétai könyvekben már atyja a szegénynek, az elnyomottnak, s a bölcsességi irodalom már minden népre kiterjeszti atyaságát (Bölcs 14,3). Egészen különleges módon atyja lesz a Messiásnak: fiának nevezi, átadja neki hatalmát, dicsőségét, kiárasztja rá lelkét. Jézus tehát nem hangoztatott ismeretlen fogalmat, amikor az egész üdvrendet Isten atyaságára vezette vissza.

8. *Az Újszövetségben a Szentháromság titkának kinyilatkoztatását abban látjuk,* hogy Isten mint atya a Fiú és a Szentlélek elküldésével egészen népével marad. Amikor az ószövetségi előzményt keressük, ennek az előképét kell megtalálnunk. Valóban sokszor ismétlődik a gondolat, hogy Isten jelen van *szava* által. A szó a személyek közötti kapcsolatot jelzi, de a szentírásban és a régi ember szájában többet fejez ki, mint fogalmat: benne van a jelentés és a hatás is, a szó a személy helyett áll. Isten szava hatékony és tevékeny... teremt, csodát művel, tanít, figyelmeztet, felemel vagy elítél, vígasztal vagy szabadulást hirdet. Ezért megláthatjuk benne a Logos-nak, az Igének az előképét.

Isten *bölcsessége* főleg a fogság utáni írásokban vált teológiai fogalommá. Megnyilvánul a teremtésben, a dolgok elrendezésében, de főleg az igazak életének irányításában. A költői megszemélyesítés odáig megy, hogy néha isteni személynek kijáró tulajdonsággal ruházza fel, pl: a teremtés előtt születtem, aki engem megtalál, életet talál (Péld 8,35). Ez a szinte önállósult isteni bölcsesség is lehet előképe a Fiúnak.

Isten *lelke* azáltal fejti ki hatását a nép között, hogy tettekre sarkallja a bírákat, a hősöket, tőle van a jövendölés, a tekintélyi beszéd és a hitben való kitartás. A lélek teljeségét a Messiás hordozza (Iz 11,2—3), s rajta keresztül minden népre kiárad (Joel 2,28). Valamilyen személyi jelleg tehát itt is megfigyelhető, s az már szinte túllépi a tisztán költőiséget. Ezért mondhatjuk, hogy a Szentlélekről szóló tanítás is elő volt készítve.

9. *A szó, a bölcsesség és a lélek a szentírásban egymáshoz közelálló fogalmak,* néha fölcserélve használják, mert Jahve nyilvánul meg bennük. Valamilyen egység fűzi őket össze, mint ahogy az Újszövetség az egy Istenről állítja a három személyt. Természetesen az ószövetségi hívők még nem tudták, hogy ezek előképek, csak mi tudjuk, miután már megkaptuk a szentháromsági titok kinyilatkoztatását.

Az üdvtörténet valóságos emberi történet is volt, ahol a istenhit szel-

lemi küzdelem középpontja lett. A valóságos élet problémáit kellett belőle megoldani. Ugyanakkor a környező népek fogyatékos vagy hamis istenképei arra késztették a hívőket és a prófétákat, hogy a kinyilatkoztatott istenfogalomnak a megfelelő vonásait állítsák előtérbe. Jellemzők az ilyen szembeállítások: a bálványoknak van szájuk, de nem beszélnek, van fülük, de nem hallanak, az Úr azonban az egeket alkotta (Zsolt 113,5; 134,16). Az ószövetségi ünnepek is arra valók voltak., hogy megemlékezzenek Isten „nagy tetteiről" és ezáltal jobban megértsék kilétét.

ISTEN AZ ÓSZÖVETSÉGI KINYILATKOZTATÁSBAN

A szentírás következetesen hangoztatja, hogy a kinyilatkoztatásban az az Isten fordult az ember felé, aki a mindenséget teremtette. Ebből következik, hogy nem lehet ellentét a filozófiai és a teológiai istenkép között, vagyis a között, amit a teremtett világból kiolvasunk és a között, amit az üdvtörténetből leszűrünk. Különbség azonban van, mert a kinyilatkoztatás Isten belső életéről ad hírt, amire a filozófia nem következtethet. A filozófia a lét sajátságaiból kiindulva mutat rá Isten sajátságaira. Eljut a személyesség megállapításáig, de nem az áll érdeklődése előterében. Inkább az isteni természetről beszél, nem a személyről. A kinyilatkoztatásban ellenben Isten mint személy szól és cselekszik. Közeledésének az a célja, hogy az ember válaszoljon rá, hogy kialakuljon az én-te kapcsolat, és hogy az ember horizontálisan is olyan testvéri közösség tagjának érezze magát, amely Istent a *mi* Atyánknak szólítja. A teológiát tehát nem az isteni lét érdekli elsősorban, hanem az isteni cselekvés. A kinyilatkoztatásban Isten magatartása mutatkozik meg, amit nem lehet egyszerűen a lét általános tulajdonságaiból levezetni, hiszen szabad, személyes kezdeményezésről van szó.

1. *A személyek közötti kapcsolatot elsősorban a beszéd jelzi.* Isten is így ad hírt magáról, de szavai mindig az üdvtörténet keretébe tartoznak. Ezért a kinyilatkoztatástól nem várhatunk elméleti tanítást, sem az isteni lényegről sem a világ természetes folyamatáról. Szavát az „Isten emberei" (1Sám 2,27; 9,6), a próféták közvetítik. Az Újszövetség is úgy tekint vissza, hogy Isten „Mózesen és a prófétákon keresztül közölte akaratát (Lk 16,29; 24,27). Isten Jeremiásnak így ad megbízatást: Szavamat adom a szádba (1,9), és Izajás is hallja a kérdést: Kit küldjek?... (6,8). A küldöttei azután megkapják igazolásukat: Isten csodák és jelek kíséretében felelősséget vállal értük, hogy az emberek hite ne lógjon légüres térben, hanem legyenek meggyőződve Isten közbelépéséről.

2. *A szentírás keveset közöl arról, a módról, ahogy Isten beszél a prófétákhoz.* A természetfölötti hatást magát nem is elemezheti, legföljebb a kísérő külső jelekre utal. Olyan közlés az, amely átjárja az ember testi-lelki valóságát. Ámosz próféta szerint a hatás olyan eleven, mint aho-

gyan megremeg az ember az oroszlán ordítására (3,8). Jeremiás a csontokba hatoló tűzhöz hasonlítja (20,7), Ezekielnek pedig az a benyomása, hogy az Úr keze fogva tartja (3,14). Ezért a próféták nem saját nevükben szólnak. Küldötteknek tudják magukat és eszköznek Isten kezében. Legtöbbször így kezdik mondanivalójukat: Így szól az Úr (Jeremiás 157-szer, Ezekiel 125-ször). Ezután következik a tanítás, az intés, a buzdítás vagy a fenyegetés. A prófétai szó az emberi történést isteni megvilágításba állítja, s arról tanúskodik, hogy az események szálai Isten kezében futnak össze. Szava olyan, mint a gyújtó tűz, mint a sziklát repesztő kalapács (Jer 23,29). Izajás, Jób és egyik-másik zsoltár kozmikus távlatokban kiszélesíti Isten szavának hatósugarát:

Az Úr szava tüzes villámot szór,
Az Úr szava megremegteti a pusztát,
Az Úr megremegteti Kádes pusztáját.
Az Úr szava tölgyeket csavar ki,
és megritkítja az erdőket.
A dicsőség Istene mennydörög,
s templomában minden így kiált: Dicsőség! (Zsolt 29,7—9).

Isten egyúttal mindig az erkölcsi rend őre. Az ember kötelességeit a szövetség előírásai tartalmazzák. A tízparancsolat is a szövetség folyománya (MTörv 4,13). Mikeásnál (6,8) ezt olvassuk: „Ember, megmutattam neked, hogy mi a helyes, és hogy az Úr mit kíván tőled. Nem mást, mint igazságosságot, a szövetség megtartását és az Úr előtti engedelmességet." Isten állandósítani akarta szavát a Szentírásban, azt a szövetség szekrényébe kellett zárni és időnként felolvasni a nép előtt.

3. *A szavak közlését legtöbbször érzékelhető jelek kísérik.* A látomás vagy a rendkívüli esemény egyúttal a hitelesség bizonyítéka. A jelekben Isten dicsősége (kabod) nyilatkozik meg, mint ahogy azt látjuk a sínai teofániában, Izajás és Ezekiel látomásában. A jelek utalnak Isten fönségére, világfelettiségére, erejére és szentségére. A próféták hite, bátorsága, hűsége ezekből táplálkozik. A pátriárkák korában nagy szerep jut az *álmoknak* is. Természetesen ez csak akkor nevezhető a kinyilatkoztatás keretének, ha Isten valóban megadja az embernek a tárgyi meggyőződést és más jelekkel is igazolja, hogy az illetőt szócsövévé választotta. A későbbi próféták kritikusan nyilatkoztak az álmokról, mert a hamis próféták sokszor hivatkoztak ilyenekre. Egyes esetekben azt is el kellene dönteni, hogy valóban álomról van-e szó, vagy elragadtatásszerű állapotról.

A teofániákban Isten nem mutatja meg magát világfeletti valóságában. Mózes pl. ezt a választ kapja: Arcomat nem láthatod, amíg életben vagy (Kiv 33,20). Ezekiel is egy emberhez hasonló alakról beszél (1,26). Sok esetben Isten *angyala* közvetíti az üzenetet. Az összefüggésből úgy látszik, hogy néha valóban Jahvét képviselő alakról van szó, máskor azonban az angyal (Jahve küldötte) szó csak azt jelzi, hogy Isten érzékelhető formában ad hírt magáról. A titok-jelleg természetesen végigvonul a kinyilatkoztatásnak ezen a módján is. Erre utal H. Urs van Balthasar, amikor ilyen ellentétpárokat használ: alak—nemalak, látni—nemlátni (Herrlichkeit, III, 2,38—40). A jelek leírásában találunk mitológiai elemeket is.

Ezek a kor vallási nyelvéből valók. Akárhányszor természeti jelenség szolgáltatja a keretet. Az égő csipkebokornál a tűz Isten megközelíthetetlenségének a jelképe. A sínai teofániánál a villámlás, a felhő, a mennydörgés és a földrengés tölti be ezt a szerepet. A nép nem is lát többet természeti folyamatnál, de hisz Mózesnek, akit Isten annyiszor igazolt előttük.

4. *Az emberies kifejezések, az antropomorfizmusok* legjobban eszünkbe juttatják a nyelvnek a mítosszal való hasonlatosságát. A régi kor gyermekének nem álltak rendelkezésére más fordulatok és kifejezésmódok, ha Istenről akart beszélni. Olykor nehéz eldönteni, hogy mi a kép és mi a közölt tartalom. A magyarázatnál szem előtt kell tartani, hogy az alaptéma Istennek a világ felé való fordulása a szövetségben, továbbá, hogy az ember az ő képe, tehát Isten viselkedését elgondolhatták az ember módjára. Isten „történelmi környezetben" szól az emberhez, vagyis leereszkedik hozzá és értelmi fokához méri kinyilatkoztatását. Ezért a Szentírás irodalmi formája is függ az egyes korok kulturális fokától. Tanítását mégis el lehet határolni a mítosztól, mert a mítoszban az istenek a világhoz tartoznak, mint a természet erőinek a megszemélyesítései (immanentia), míg a Biblia ugyanazokkal az eszközökkel a világfeletti Istenről beszél (transcendentia). Az antropomorfizmusok igazi jelentősége abban van, hogy egyrészt utalnak Isten személyességére, másrészt érzékeltetik a világ felé való fordulását. Sőt az „élő Istent" akarják megjeleníteni. A szentírási szövegek mindenütt tanítják Isten lényegi változatlanságát, tér és időfelettiségét, de ugyanakkor beszélnek arról, hogy Isten örül, haragszik, kiengesztelődik, megbán valamit, megbocsát, elfordul vagy visszafogad, s ezekben benne van a személyes viselkedésnek és az én-te kapcsolatnak az elevensége. Ez az Isten — Martin Bumer szavaival élve — sohasem Ő, hanem mindig Te.

5. Végül meg kell még jegyeznünk, hogy a kinyilatkoztatás mind az ó-, mind az újszövetségben *a személyes párbeszéd síkján marad.* Isten szabadon nyilatkozik, jeleket ad, követeket küld, üzen, bámulatba ejt, de soha nem kényszerít. Szabadon közeledik, üzenetének megvan a szellemi tartalma és elvárja, hogy az ember szabadon, önként és meggyőződéssel fogadja el azt. Sőt megadja a belső megvilágosítást és ösztönzést is az elfogadásra. Az üdvösség története ennek ellenére az ember viselkedésének állandó hullámzását mutatja. Az ember tud hinni, kételkedni, engedelmeskedni és ellenszegülni. Amikor Pál apostol visszatekint népének múltjára és átérzi jelenét, majdnem valamilyen végzetszerűséget lát benne, és aszerint idézi Izajás szövegét a görög fordítás szerint: „Menj el ahhoz a néphez és így beszélj: Hallván halljátok, de nem értitek, nézvén nézitek, de nem látjátok, mert megkérgesedett ennek a népnek a szíve. Fülükre nagyot hallanak, szemüket behunyják, nehogy lássanak a szemükkel és halljanak a fülükkel, értsenek a szívükkel és megtérjenek, hogy meggyógyítsam őket" (ApCsel 28,26—27; Iz 6,9—10). Az embernek ezzel a kicsiségével szemben áll Isten nagylelkűsége. Ő tudja, hogy ha a tölgyfának levágják ágait, a törzsök megmarad, s ez a törzsök egyúttal „szent mag" lesz. (Iz 6,13). A kinyilatkoztatás tehát nem veszhet el a történelem zavaraiban.

Az ószövetségi Szentírás könyvei különböző időkben keletkeztek. Megállapítható, hogy szerzőik különféle forrásokat használtak: szóbeli hagyományt és írásbeli följegyzést. Vannak bennük történeti, oktató és prófétai részek, de két jellegzetesség mégis összefogja őket. Az egyik az, hogy *Izrael népének, Ábrahám leszármazottainak hivatalos vallási könyvei,* a másik pedig az, hogy mindvégig *ugyanaz az Isten szerepel bennük, aki Ábrahámhoz szólott,* s akinek közösségi tiszteletét Mózes szervezte meg. Ez az Isten, Jahve, a nép nemzeti Istene lett, de ugyanakkor ő a mindenség ura és teremtője. Később az apostoli igehirdetés az „atyák Istenéről" beszél, tehát minket az érdekel, hogy mennyiben azonos ennek a népnek a nemzeti Istene azzal, akit a kereszténység világfeletti abszolút szellemnek nevez, s aki Jézus Krisztus által úgy nyilatkoztatta ki magát, mint Atya, Fiú, Szentlélek. Elmondhatjuk-e Jahvéról mindazt, amit a keresztény filozófia Isten lényegéről és sajátságairól megállapít?

1. Nem nehéz észrevenni, hogy pl. a Teremtés könyvében vannak részek, *amelyek Istent Elohimnek mondják, más részek Jahvénak, és ismét mások a kettőt összekapcsolják* (Jahve-Elohim) és Úristent emlegetnek. Az is megállapítható, hogy a pátriárkák korát felölelő rész egyszerűbb, vázlatosabb. Azzal tanúskodik, hogy a nemzedékeken át megmaradt elbeszélést rögzíti. Biztos, hogy az akkori vallásosság is egyszerűbb volt, mint a Mózes-korabeli, vagy amit már a papság és a királyok külső formájában is megszerveztek. A pártiárkák korában Isten *világfelettiségét* még elégségesen kifejezik azzal, hogy neki nincs földi lakóhelye, ő mindenütt azokkal van, akik hiszenek benne. Ezért Ábrahám és utódai vándorlásuk közben nem veszik át a helyi istenek tiszteletét. Ők olyan Istent tisztelnek, aki nem látható, de aki mindent lát és föltétlen hatalommal beleszólhat az emberek életébe. Ha a későbbi korban a szent sátort vagy a jeruzsálemi templomot Isten lakóhelyének tekintették is, azt úgy kell értelmezni, ahogy Salamon kifejezte a templomszentelés alkalmával: „Az egek nem fogadhatnak be téged, mennyivel kevésbé ez a templom" (1Kir 8,27). A világfelettiség magával hozza a hatalmat a természet erői fölött. Gyermeket tud adni ott is, ahol emberileg nincs remény, megoldást talál ott is, ahol nincs kiút. A hívő Ábrahám szájából magától értetődően hangzik a kijelentés: Isten majd intézkedik (Ter, 22,8).

2. *A kinyilatkoztatás gyakorlatilag vezeti rá az embert az igazságra,* nem elméleti oktatással. Mózes idejében már visszatekinthettek az atyák történetére, meggyőződhettek Isten gondviseléséről, sőt láthatták, hogy ő azt is jóra tudja fordítani, amit az ember elrontott. Józsefet csalárdul eladják testvérei, mégis ő lesz megmentőjük. Ha tehát ettől az Istentől mindent remélhetnek, jogos a követelmény, hogy „más isteneik ne legyenek" (Kiv 20,30). Az egyiptomi napistenről is fennmaradtak ilyen állítások, hogy „te vagy egyedül", de az nem volt világfeletti istenség, hanem a látható világ különleges és feltűnő részének istenítése.

3. A műveltség alacsonyabb fokán az emberek a természet erőit is megszemélyesítik. Ezért nem feltűnő, ha isteneik az emberekhez hasonló személyek. Ha *az Ószövetségben mégis kiemeljük Isten személyességét,* azért tesszük, mert a kinyilatkoztatott istenképet akarjuk felvázolni. Egyben rámutatunk a különbségre is, ami ezt az istenképet a környező népeké fölé emeli. Jahvét nem volt szabad ábrázolni, neki nem volt földi lakóhelye, jelenlétével mindent betöltött, ő egészen más volt, mint az ember. A Szentírás nem is a személy szót emlegeti, hanem úgy mutatja be Istent, mint beszélő és cselekvő én-t. Az ember a beszédben feltárja gondolatát, célját, utal a felelősségre és a másokkal való kapcsolatra. Isten szava is ilyen: tanít, buzdít, felelősségre von. Az állat héber neve a „behema", a néma, ami nem beszél, mert nincsenek gondolatai. Az ember azért Isten képe, mert beszél, kifejezi magát és mert uralkodik a földön. A nyomaték kedvéért Jahve gyakran használja az „én" kifejezést: „Én vagyok Jahve, a te Istened" (Kiv 20,2). Istennek önálló útjai, tervei, gondolatai vannak, mindenről szabadon dönt és abszolút hatalmat gyakorol.

4. *Isten mindenhatóságának megtapasztalásához* azok a csodák vezettek, amelyekkel választottait segítette és védelmezte. Ezek nemcsak azt igazolták, hogy ő erősebb, mint a környező törzsek istenei, hanem azt is, hogy ura a természetnek. A csodák sokszor kapcsolatosak az ígéretek teljesedésével, s ebből arra lehetett következtetni, hogy Isten a maga hatalmát elsősorban segítésre, áldásra, szabadításra használja fel. Igazi nagy történeti tette az Egyiptomból való kiszabadítás és az ígéret földjének megszerzése volt. Igaz, hogy közben tudott büntetni és ostorozni, de azzal is népének javát akarta. Figyelmeztette őket arra, hogy az élet és a boldogulás útját csak az ő akaratának megtételében találják meg. Itt nem számít, hogy az úgynevezett ószövetségi „csodákat" természetes jelenségnek is felfoghatjuk, mint pl. az egyiptomi csapásokat. A történeti összefüggés azt mutatta, hogy Isten a természet felett való uralmát is beállítja az üdvtörténet szolgálatába.

5. *Abszolút hatalmát azonban a teremtésben mutatta meg.* A környező népek kozmogóniáiban az istenek küzdenek a káosz hatalmával és így alakul ki a világ. Ott mindig feltételeznek valamilyen anyagot, mert a semmiből való teremtést nem tudják elgondolni. A Bibliában azonban Isten föltétlen úr, szavával teremt és a káoszt is azzal rendezi. A sugalmazott szerző is kora vallási kincstárából vette a képeket a leíráshoz, de legyőzte a mitikus elképzelést. Nála Isten egészen transzcendens, szava abból a felfoghatatlan világból hangzik el, s úgy hozza létre a világot. Az ő szuverenitása kikezdhetetlen: „Szólok, tervem készen van, s végrehajtom, ami nekem tetszik" (Iz 46,10). Függetlenségét a kegyelmi rendben is érvényesíti: „Ahhoz hajlok le irgalmasan, akihez akarok, s azon könyörülök, akin akarok" (Kiv 33,19). Indító oka saját bölcsessége és szentsége, nem pedig az emberekéhez hasonló hangulat. A népek fölötti hatalmát végső fokon majd az ítéleten mutatja meg. Isten tehát vallásos színezettel tárta fel mindenhatóságát az ember előtt. Nem elrettenteni akarta, hanem bizalomra hangolni. Érthető, hogy az ószövetségi imák ehhez a hatalmas, de

könyörülő Istenhez szólnak. Aki az eget és a földet teremtette, az minden bajtól adhat szabadulást.

6. *Hasonlóan sokszor emlegetett vonása Jahvénak az időfelettiség.* A pogányok istenei be vannak fogva az idő kérlelhetetlen folyamába. Érvényes rájuk a születés és a halál, bár valamilyen elmosódott formában. Isten egyszerűen van, s világ akkor kezdett lenni, amikor teremtő szava elhangzott. A zsoltáros így imádkozik:

> Uram, te voltál menedékünk nemzedékről nemzedékre,
> mielőtt a hegyek kiemelkedtek,
> mielőtt a föld és a világ kialakult.
> Isten, te öröktől fova vagy s örökké! (Zsolt 90,1—2)

7. *Jahve sajátos jelzője az élő Isten,* s aki kötelezni akarja magát, őrá esküszik. Ő az első és az utolsó (Iz 44,6). Örökkévalóságának alapja az, hogy nála van az élet teljessége, neki semmire nincs szüksége és semmi nem adhat egyetlen vonást sem dicsőségéhez (Iz 1,11; Zak 7,5). Azok az antropomorf kifejezések, hogy benne is változik az öröm, a harag, a szándék, csak az élet elevenségére mutatnak rá.

8. *Isten szentségének megvan az általános létbeli magyarázata,* mint a többi népnél. A szentség elsősorban elkülönültet, ünnepi létmódot jelent, de a Szentírásban ennek a szentségnek mindig megvan az erkölcsi vonatkozása. Ebből a szempontból az ószövetségi tanítás fölötte áll más népek felfogásának. De ezen a téren is követhető a fogalom fokozatos tisztulása. Az első időkben arra volt szükség, hogy Jahve kimutassa fölényét a bálványok fölött. Ő a „megrázó titok" (tremendum mysterium), aki előtt le kell venni a sarut, a földre kell borulni, s akinek közelében legföljebb a papok léphetnek. Egyedül őt illeti az imádás, előtte az égi seregek is hódolnak. Színe előtt az ember átérzi kicsinységét és bánattal gondol vétkeire. Később az atyai jóság színei szövik át ezt a szent fönséget. Isten jelenléte a békének, a védelemnek is a biztosítéka. A hívő örömmel siet a templomba, mert ott meghallgatást talál, de azt is tudja, hogy csak „ártatlan kézzel és tiszta szívvel léphet be oda" (Zsolt 24,4).

9. Ezek a kiragadott főbb vonások azt igazolják, amit a Szentírás kifejezetten is mond, hogy *ezt az istenképet nem ember alkotta meg.* Az ember csak leírta, amit megtapasztalt, amit kiolvasott Isten tetteiből és szavaiból. Isten nem egy az élők közül, mégcsak nem is egy a földöntúli lények közül, hanem ő a mindenség alkotója. Azért ismerteti meg magát, mert reményt akar adni népének, s olyan vonásokat tár fel, amelyek alapján megszülethet bennünk a hit és a remény. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy az Ószövetség nem a kinyilatkoztatás teljessége. Isten nem mutatkozott meg egészen és az embertől sem követelt teljes erkölcsi magatartást. A teljességet majd Jézus Krisztus hozza meg. A régi szövetség partikuláris, csak egy népnek szól, és ideiglenes, amit majd felvált egy új és tökéletes szövetség. Itt Isten még nem beszél arról, hogy a végle-

ges igazságszolgáltatás fel van tartva a túlvilágra, továbbá a „szívek keménysége" miatt eltűr olyan erkölcsi magatartást, amit a szidók a környező népeknél is látnak (válás, többnejűség, vérbosszú, kíméletlen szent háború stb.). A háttérben azonban átdereng az eszményi állapot is: „kezdetben nem így volt". Az egy őstől való származásban, az egyetemes testvériség képében, Isten megbocsátó türelmében lényegében adva voltak az Újszövetség erkölcsiségének alapjai. Az Ószövetséget tehát mindig az Újszövetség fényében kell értelmeznünk.

A SZÖVETSÉG ISTENE

A kinyilatkoztatás Isten és az ember természetfölötti találkozását a szövetség nevével illeti. A héber *berit* eredetileg lakoma-közösséget jelentett. Az emberek a megegyezést, a szövetséget áldozatbemutatással és áldozati lakomával pecsételték meg. Ennek neve ment át magára a szövetségre. A történelem folyamán a húsvéti lakoma volt a szövetség megkötésének az emléke.

1. *Isten és az ember nem egyenrangú felek.* A világfeletti Isten önként, szabadon hajol le egy néphez és benne az egész emberiséghez. Megígéri a védelmet, a segítséget, viszont az embertől követeli uralmának elismerését. Az ember oldaláról újra meg újra jelentkezik a kísértés, hogy a kölcsönösség alapjára helyezkedjék, de a Szentírásban a hangsúly állandóan Isten szuverenitásán van. Isten maga kezdeményezi a szövetséget és ő határozza meg a feltételeket. A természetfölötti közeledés csak ingyenes ajándék lehet. A történésből megtudjuk, hogy létezik egy vissza nem fordítható isteni terv, amely minden akadály ellenére állandóan valósul. A cél Izraelnek, mint teokratikus népnek a kialakulása palesztinai hazájában. A nép életének kerete, alkotmánya a mózesi törvény.

2. *A szövetség forma szerint* az Egyiptomból való kivonulás után, a Sínai-hegynél jön létre. Mózes közvetíti a nép felé Isten rendelkezéseit, s a népből is kiveszi az engedelmességre vonatkozó ígéretet. De a szövetségnek megvannak az előzményei. Előbb be kellett mutatni, hogy ki az az Isten, aki védelmet ígér és engedelmességet követel. Ezt tudjuk meg a Szentírás első fejezeteiből, a bibliai őstörténetből. Isten a teremtő, a világ ura, aki már az első embert a kegyelmi rend kapujába állította és meghívta személyes közösségre (az élet fája a paradicsomban). Az első ember felemelése tulajdonképpen a mózesi szövetség előképe. Legalábbis a bibliai leírás így tekint vissza erre az ősi eseményre. Az ember bűnével elfordult teremtőjétől, Isten azonban nem változott meg. Komolyan vette teremtményének személyes szabadságát és jelezte a szabadulás útját. Az elbeszélés további tartalma az ítélet és a kegyelem dialektikája. Isten ott is hű a szövetség gondolatához, ahol az ember oldaláról reménytelen a helyzet. Noé és a vízözön története különösképpen ezt példázza.

2. *A pátriárkák korából való adatokat,* ahogy a Szentírásban találjuk

őket, már a mózesi szövetség szemszögéből gyűjtötték össze és értelmezték. Ezért a szövetség gondolata ott is feltűnik, s az események ott is az üdvtörténet keretébe tartoznak. Isten megígéri jelenlétét, áldását és az új haza birtoklását. Az ígéret és a teljesedés között még lehetséges a szabad állásfoglalás. Szerep jut a hitnek és a belőle fakadó megigazulásnak (Ter 15,6). Ábrahám azért válik igazzá, mert tud hinni és bízni a mindenható Istenben. A hit azt jelenti, hogy az ember belekapaszkodik Jahvébe és benne érzi magát erősnek.

3. *A sínai szövetség megkötését is előzmények vezetik be.* Isten erős kézzel menti meg népét az egyiptomi szolgaságból, csodákat tesz és megmutatja hatalmát a népek felett. Ő a történelem irányítója, tehát sorsukat a kezébe tehetik le. A törvény követelményeiben kinyilvánítja a szentségét, előírja az istentisztelet rendjét, kialakítja a szervezett vallást. Ettől kezdve a nép Jahve tulajdona: „Sasszárnyon hordoztalak benneteket s ide hoztalak magamhoz. Ha tehát hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor az összes nép közül különleges tulajdonommá teszlek benneteket, hiszen az egész föld az enyém. Papi királyságom és szent népem lesztek" (Kiv 19,4—6). A nép története egyúttal a szövetség története lesz. Az egész szentírás ebből a szempontból nézi az eseményeket. A királyok tetteinek felsorolásánál ez a döntő szempont: azt tette, ami kedves vagy nem kedves az Isten előtt.

4. *A szövetség életképessége a felek magatartásától függ.* Isten a szívek és a vesék vizsgálója, ő irányíthatja az ember gondolatát és akaratát, tehát végső fokon azon áll vagy dől minden, hogy ő milyennek mutatja magát a szövetségben. A nép valóban állhatatlan, minduntalan idegen istenekhez pártol és megtagadja az engedelmességet. Isten magatartásában azonban van két vonás, amit ez a két héber szó fejez ki: *heszed* és *emet.* Az egyik jelentése: jóakaratú, a másiké: hűséges. Isten előre látott minden hűtlenséget, őt nem éri meglepetés, ezért nem bánja meg adományait. Jeremiásnál így nyilatkozik: „Örök szeretettel szerettelek, azért őriztem meg számodra jóakaratomat" (31,3). Izajás pedig így jellemzi Isten hűségét: „Ha az anya el is feledkezik gyermekéről, én nem feledkezem el rólad" (49,15). Az isteni irgalom felülmúlja az emberi jóságot, talál mentő okokat és más mértékkel mér, mint az ember.

5. *De Isten amellett igazságos is.* A szövetség megsértését bünteti, s így akarja a népet jobb belátásra bírni. A zsoltáros így látja Isten szándékát:

> Ha fiai nem tartják többé törvényemet...
> s nem követik útmutatásomat,
> vasvesszővel büntetem vétküket
> és ostorral minden bűnüket.
> De kegyelmem nem vonom meg tőle,
> s nem tagadom meg tőle hűségemet (Zsolt 89, 31—34).

A Bibliában azonban Isten igazságossága nem puszta jogi fogalom, hanem

a szövetség teljes vállalása. Jahve vállalja a kegyelmek kiárasztását, amelyeket megígért népének. Az ő igazságossága üdvözítő tettekben nyilvánul meg. Előtérben áll az üdvösség és a béke, a második sorban az ítélet (Iz 45,25; 46,13). Lényeges része a szegények és elnyomottak felkarolása és a hatalmaskodók megalázása. Még Mária is így látja hálaénekében a szövetség beteljesülését (Lk 1,51—54). A szövetség Istene tehát az erkölcsi rend őre. A kiválasztás egyenlő az ember küldetésével. A szövetség tapasztalható formában kinyilvánítja Isten szándékát az egész emberiségre vonatkozólag. Pál apostol a Római levélben meg is vonja a párhuzamot: Isten a zsidókat a szövetség törvényei alapján ítéli meg, a pogányokat pedig lelkiismeretük törvénye alapján (Róm 2,12).

6. Egyben az is megvilágosodik előttünk, *miért mutatta meg Isten benső sajátságait az üdvösség történetében* és miért nem egyszerűen kijelentett tételekben ismertette. Mennyivel mélyebb pl. Isten türelmének és hűségének megismerése, ha azt az egész ószövetségi történetből szűröm le, mintha egyszerűen tekintélyi kijelentést kapok róla. Világos lesz előttem, hogy Isten a húsból és vérből való emberrel állt szóba, őt akarja tökéletességre vezetni, s elhatározását az ember gyarlósága ellenére sem bánja meg. A szövetségből ki lehet esni, Istennek hátat lehet fordítani, de meg is lehet maradni szeretetében. A törekvő ember számára éppen az a lehetőség a vigasztaló. Amíg él bennünk a jóakarat, amíg próbálkozunk, addig gyarlóságunk sem veszélyezteti üdvösségünket, mert Isten irgalma nagyobb mindennél.

7. *Arra azonban nem kötelezte el magát, hogy a régi szövetséget állandósítja.* Bevezetőnek szánta egy jobb és tökéletesebb szövetséghez (Zsid 7,22), ahol a törvényt nem kőtáblákra írja, hanem kegyelmével beoltja az emberek szívébe (Jer 31,33). Ez a szövetség már nemcsak Ábrahám testi leszármazottait öleli fel, hanem a föld minden népét. Bármennyire értékes vonásokat olvashatunk is ki az Ószövetségből, ott még nem kaphatunk Istenről teljes képet. A teljes kinyilatkoztatást csak az hozhatta meg, aki így nyilatkozott: „Aki engem lát, látja az Atyát" (Jn 14,9).

ISTEN NEVE

A név a konkrét egyedi létezőre vonatkozik. A régi iskolai teológiát inkább az általános fogalom, a természet és a lényeg érdekelte, azért a névvel nem nagyon foglalkozott. A név kinyilatkoztatásának ott van jelentősége, ahol az egyik személy szabadon szembenáll a másikkal és kapcsolatot keres vele. Valakit nevén szólítani azt jelenti, hogy nem idegen számunkra és van valami közünk egymáshoz. Isten szabadon, leereszkedve, kitárulva mondja el, hogy milyen kapcsolatba akar lépni velünk, azért nem közömbös, hogy minek nevezi magát. Természetesen tudnunk kell, hogy a végtelen lényeget egyetlen név sem fejezheti ki. Ha a szentírás neveket említ, azok csak azt jelzik, hogy kicsoda Isten a mi számunkra. Igaz, hogy nála a lét és a magatartás egy, ezért a névben valamit belső

lényegéből is kinyilvánít. Nekünk azonban Isten végtelen tökéletességéről csak részletfogalmaink vannak, azért több névvel illetjük őt, attól függően, hogy melyik tulajdonságát vagy tevékenységét emeljük ki.

1. *A névnek az emberek között is megvan a személyes szerepe.* Az egyén önállósága, becsülete, hírneve tükröződik benne. A szentírás a megigazult emberről jelképesen mondja, hogy „új nevet kap" (Jel 3,4), s ez arra utal, hogy Isten ilyen néven ismer bennünket. Az ember a név által válik a közösség ismert tagjává. Amikor Istent nevén szólítjuk, már nem ismeretlen Valaki, hanem határozott Te, akihez ismert kapcsolatok fűznek. A szentírás üdvösséget ígér annak, aki „segítségül hívja az Úr nevét" (ApCsel 2,21). Igaz az a megállapítás is, hogy „amikor Isten neve a kinyilatkoztatás után része lett az emberi nyelvnek, valamilyen formában Isten maga is emberré lett, vagy legalább része lett az emberi történelemnek" (M. Schmaus, Dogmatik, I, 256).

2. *Isten azonosítja magát nevével.* Parancsot ad, hogy káromlással, hamis esküvel, bálványozással ne szennyezzék be (Lev 8,21; 19,12). Ezekielnél (36,23) így szól: „Szentté teszem nevemet, amit a pogányok között beszennyeztetek, hogy megtudják a nemzetek: én vagyok az Úr." Jézus a Miatyánk első kérését így fogalmazza meg: „Szenteltessék meg a te neved". Máskor így fohászkodott: „Atyám, dicsőítsd meg nevedet" (Jn 12,28). Az idézetek mutatják, hogy a megszentelés végrehajtója maga Isten: ő gondoskodik dicsőségének csorbítatalanságáról.

3. Isten üdvrendi magatartásának több szempontja van, s ennek megfelelően *a szentírás több nevet említ.* Így nemcsak életének teljességéről kapunk átfogóbb képet, hanem személyes párbeszédünk is gazdagabb lehet. A Bibliában a szövetség Istenének neve: *Jahve.* Ez az igazán szent név, amit később szinte babonás félelem vett körül, s nem is merték kiejteni, s a szövegek olvasásakor is Úr-at (Elohim, Adonai) mondtak helyette. A bibliai szövegeken kívül megtalálható a Mesa-sztelén (850 körül) és a későbbi Lakis-i levelekben. Nyomai visszavezetnek a pátriárkák korába, tehát valószínűleg ősi szemita örökségről van szó, de a köztudat a mózesi időkből származtatta. Ha előbb meg is volt, Mózess idejében új jelentést kapott.

A szemita világban a név a lényeget fejezte ki. Ilyen értelemben kérdezi Mózes: Mi a neved? Mit mondjak honfitársaimnak? (Kiv 3,14). „Én vagyok atyáid Istene... Jahve küld téged". A név fordítható így: Aki van... A későbbi keresztény teológusok arra gondoltak, hogy Isten ezt akarta mondani: ő a szükségszerű létező, akinek az a lényege (a neve), hogy létezik. A régi szemita gondolkodástól azonban távol állt a filozófiai hajlam, náluk a dinamikus szempont járt elől. Azért inkább ezt jelenti: „Aki itt van", az küld téged, vagyis aki kiválasztotta atyáitokat és veletek van. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy az igealak a be nem fejezett állapotot mutatja, akkor elfogadhatjuk Martin Buber értelmezését: „Az leszek, aki leszek"... Vagyis veletek maradok és jelenlétemből olvashatjátok ki, hogy ki vagyok. Valóban a népnek állandó meggyőződé-

se, hogy Isten jelen van és határozott cél felé irányítja őket. A gondolatot tovább tökéletesíti Izajás, amikor a Megváltóra az Immanuel (velünk az Isten) nevet vonatkoztatja. Krisztus véglegesíti az ígéretet: „Veletek vagyok mindennap a világ végéig" (Mt 28,20). Pál apostol pedig a végső állapotot így jellemzi: „Isten lesz minden mindenben" (1Kor 15,28). A jelenlét egyben a védelmet, a szabadulást is biztosítja. A későbbiekben ilyen kijelentések ismétlődnek: Én vagyok Jahve, aki kihoztalak titeket Egyiptomból. Az új szövetség hajnalán Zakariás éneke mutatja, hogy a messiási idők nagy reménye a bűntől való szabadulás volt (Lk 1,68). A Megváltó valóban ezt a nevet kapja: Jézus (Jehosua): Jahve szabadít.

4. *A másik régi név az El* (arab Allah), szintén a szemita népek ősi istenfogalma. Jelentése: Vezető, Úr, Erős. Gyakran fejedelmi többesben fordul elő: *Elohim*. Az *Adonai* szintén többes számú főnév, és uralkodást, uralkodót jelent. Az Úr megszólítás két címen jár ki Jahvénak: a teremtés és a szövetség címén. Mint teremtő szabadon rendelkezik alkotásaival és mindent birtokol, mint a szövetség szerzője pedig lefoglalta magának a népet, az pedig elismerte őt urának.

A prófétáknál még ilyen nevek szerepelnek: *Seregek Ura, Magasságbeli, Szent, Fönséges*. Az ember ezeknek a neveknek a tükrében szemléli magát. Összehasonlítást tehet Isten nagyysága és saját kicsinysége, Isten szentsége és saját gyarlósága között. Nem azért, hogy elveszítse kedvét és félelemben éljen, hanem azért, hogy bátorságot és reményt merítsen. Hiszen az Úr azért mutatta meg hatalmát, mert megváltást, üdvösséget akart szerezni népének és az emberiségnek.

5. *Az Újszövetségben Isten és az Atya neve azonos fogalmak*. Az isteni élet teljességének kinyilatkoztatása magával hozta a Szentháromság titkának bemutatását. Az Atya, Fiú, Szentlélek nevének jelentéséről később szólunk, a Szentháromság titkának tárgyalásánál.

A vallástudománnak külön fejezete lehetne annak összegyűjtése, hogy az egyes nyelvekben hogyan nevezik meg az istenséget. Általában meg lehet figyelni, hogy valami végsőt, magasabbrendűt értenek rajta. A görög *Zeus* és a latin *Deus* világoskodót, égit jelent. A *Gott* és a *God* visszavezethető az indogermán *ghu* gyökre, aminek jelentése: segítségül hívni, imádni. A szláv *Bog* szó őse az iráni *baga* vagy az ó-indiai *bhagab*, és eredetileg a javak szétosztóját, az urat jelenti. A magyar *Isten* szó eredetét homány fedi, de legalább az *is, ős, atya* fogalmát felismerjük benne.

ISTEN AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Az Ószövetséghez viszonyítva Jézus megjelenése a teljes és végérvényes kinyilatkoztatás. Itt Isten már Fia által szól, nem próféták által (Zsid 1,1). A Fiú nem szolga, nem kívülről szemléli Isten misztériumát, tehát beszélhet Isten belső életéről és terveiről. Azonkívül ő „a láthatatlan Isten képmása" (Zsid 1,3), ezért egész megjelenése Istent, az Atyát tükrözi. Kinyilatkoztatása nem csupán beszéd, tanítás. Őbenne Isten dicsősége ra-

gyogott fel számunkra (2Kor 4,6), ő mindazt tartalmazza szavával és életével, amit Isten a világnak szánt. Ő tehát közvetítője és egyben tartalma és teljessége a kinyilatkoztatásnak. Isten őbenne és általa egész kegyelmi valóságával az embernek adta magát, ezért csak tőle kaphatunk választ arra a kérdésre, hogy ki az Isten önmagában és a mi számunkra.

1. *Az Újszövetségben az Isten szó legszöbbször az Atyát jelenti.* Ugyanaz az Isten ő, aki a világot teremtette és az ószövetségi üdvrendet irányította. Ő Jézus Krisztus Atyja, de egyúttal a mi Atyánk is. Felénk való fordulása közvetlenebb, bensőségesebb és egyben hatékonyabb, mint ahogy azt a régi szövetségben megtapasztalták. Neki minden üdvrendi tette hatékony, ezért ha mint atya nyilatkoztatja ki magát, annak az lesz a hatása, hogy az emberben megvalósul a fogadott fiúság. Ez pedig már a legtökéletesebb személyes kapcsolat, ami létrejöhet a teremtmény és a Teremtő között.

2. Semmi kétség nem lehet aziránt, hogy *az újszövetségi üdvtörténet a réginek a folytatása.* Jézus semmit sem törölt el a régi istenképből, ellenben tökéletesítette azt. A lényeg itt is az abszolút egyistenhit, és itt is találkozunk emberi kifejezésekkel, megjelölésekkel. Mégis van valami új mind a tartalomban, mind a módban. Az egy Istenben világosan kinyilvánul az Atya, a Fiú és Szentlélek, illetőleg hogy az egy Isten mint Atya a világ felé fordult a Fiúban és a Szentlélekben. Ahogy K. Rahner megjegyzi (Schriften zur Theologie, I,134), az Újszövetségnek jellegzetes melegséget ad, hogy Isten a végső szót az emberiséghez mint atya mondta ki. Elküldte Fiát és általa nyilatkozott, hogy az emberiséget irgalmas szeretetébe fogadja. Ezért lehet ezt a kort az idők teljességének mondani. De itt felvetődik a kérdés, hogy miben különbözik Isten szeretetének megnyilatkozása az ószövetségi előzményeitől? A választ megkapjuk, ha meggondoljuk, hogy az újszövetségi kor a végső idő, a cél és a teljesség. Végső idő, mert Isten magatartásában új fordulat nem jöhet (már amennyire Istennél egyáltalán „új fordulatról" beszélhetünk); cél, mivel az ember eléri mndazt, ami természetének felemeléséhez és boldogságához szükséges; végül teljesség, mivel Isten mindent megadott, amit teremtményeinek megadhat. Az idők teljességében tehát bekövetkezett mindaz, amit Isten öröktől fogva szabadon elhatározott.

Az Ószövetségben csak arról a szeretetről van szó, ami történeti tettekben mutatkozik meg: kiválasztja népét, vezeti, szövetséget köt vele. A próféták szemében már az is felmérhetetlen kegyelem, hogy Isten egyáltalán szóba áll a bűnös emberrel, sőt a nép hűtlensége ellenére megtartja ígéretét. De nem adja magát személyileg. A régiek csak azt látták, hogy Isten a szolgát akaratának hordozójává tette, de már ezt is olyan kegynek tartották, hogy szívesen hasonlították a jegyesi szeretethez. A Krisztus-korabeli zsidó szentírásmagyarázók nem is mertek a Messiásban többet várni, mint a törvény hiteles magyarázóját és végrehajtóját. Természetesen Isten a régi időkben is elővételezte a megváltás kegyelmeit, s aki hűséges szolgának mutatkozott, az fiúvá lépett elő anélkül, hogy tudta volna. Az Újszövetség nagy adománya éppen a teljes látás, illető-

leg az a tudat, hogy „nem szolgák és jövevények vagyunk, hanem Isten házanépe." (Ef 2,19).

3. *Isten atyasága a teremtést és az üdvtörténetet is új megvilágításba* állítja. Azért teremtette ezt a testből és lélekből álló ember, mert irgalmával, szeretetével, türelmével és kegyelmi hatásával naggyá teheti. Eleve számolt gyengeségével, korlátolt képességeivel, sőt kihívó magatartásával, de tudta azt is, hogy lesz benne fogékonyság a jóra, keresni fogja a boldogságot és képes lesz bűnbánattal tekinteni eltékozolt éveire. Az Újszövetségből kitűnik, hogy Isten nem akar „imponálni" az emberiségnek, nem akarja különleges eszközökkel felhívni magára a figyelmet. Biztos, hogy érvényesíti szigorát, hiszen a kinyilatkoztatásban beszél a büntetésről és kárhozatról, de elsősorban mégis belátásra akarja vezetni az embert. Mindenkit igazi benseje, lelkiismerete szerint ítél meg és azon keresztül vezet. A kinyilatkoztatott vallással sem akar imponálni. Az egyháznak ugyan kegyelmi biztosítékot adott küldetésének betöltésére, de tagjait és vezetőit meghagyta emberi gyarlóságukban. Nem akarta feltűnő módon igazolni, hogy a kövekből is tud Ábrahán-fiakat támasztani, hanem inkább azt jelentette ki, mennyire örül, ha egy ember vétkeiből jobb belátásra tér. Talán így jellemezhetnénk az Újszövetség hangulatát: az igaz Isten megtalálása egyúttal emberségünk megtalálása is, és az emberségünkhöz való visszatérés könnyebbé teszi Isten megtalálását.

4. *Az ószövetségi monoteizmus Jézus Krisztusnál még kizárólagosabb.* Ő az embert nemcsak a pogányok bálványaitól tiltja el, hanem a démonok imádásának minden formájától (1Kor 10,20), a mammonnak, a földi javaknak az imádásától (Mt 6,24) és a hatalom istenítésétől (ApCsel 4,19; 5,29). Mindezt azért, mert Isten nemcsak abszolút úr, hanem végső cél is. Ő mint a lét teljessége lesz az ember jutalma, azért megkövetelheti, hogy a szeretet egész szívből és lelkéből fakadjon.

5. *Isten transzcendenciáját, világfelettiségét az Újszövetség azzal emeli ki,* hogy sűrűn hangoztatja a „mennyei" Atya nevét. Ugyanakkor a világban való jelenlétét új adatokkal érzékelteti, főleg a Fiú és a Szentlélek elküldésével. Krisztus velünk marad a világ végéig (Mt 28,20), s a Szentlélek is „mindörökre itt marad" (Jn 14,16). Sőt a kegyelmi közösség jelzésére ilyen kifejezéseket használ: az Atya és a Fiú lakást vesz az ember lelkében (Jn 14,23), s a Szentlélek is templomává teszi testét (1Kor 6,19). A megkeresztelt ember Krisztusba öltözik (Gal 3,27), ő lesz benne a kegyelmi élet forrása (Ef 3,17; Gal 2,20).

6. *Isten a dicsőségét is különös módon feltárta az emberek előtt Jézus Krisztusban,* s ez a mód messze meghaladja az ószövetségi megnyilvánulásokat. Jézus emberi élete a kiüresítés ellenére ennek a dicsőségnek a kisugárzása volt (Jn 1,14), s a hívő meg is látja, hogy arcán felragyog ez a dicsőség (2Kor, 4,6). Csodatettei, bölcsessége, tanítása, szentsége, a szeretet hősies gyakorlása, az istentisztelet főnsége mind annak a bizonyítéka. hogy a történelem új fénnyel gazdagodott. Másrészről az üdvtörténet tit-

kához tartozik az is, hogy a próbatétel nagyobb lett. Krisztus sokaknak „romlására és feltámadására válik" (Lk 2,34). Isten bölcsessége oktalanságnak, ereje pedig gyöngeségnek látszik (1Kor 1,25). Nagyságát és hatalmát akárhányszor olyanokon keresztül mutatja meg, akik a világ szemében gyöngék (uo. 27), s magasztos titkait elrejti a bölcsek elől és a kicsinyeknek mutatja meg (Mt 11,25). A kinyilatkoztatás teljességéhez hozzátartozott a „kiürítés" (Fil 2,5). Isten megmutatta, hogy tud ember lenni. Hozzánk hasonlóan mindenben elszenvedte a kísértést, hogy irgalmas főpapunk lehessen (Zsid 2,17). Így valóban emberibb lett Isten közeledése, és reményt adott azoknak is, akik a természetes rendben szűken jutnak anyagi és szellemi javakhoz.

AZ ÚJSZÖVETSÉGI KÖNYVEK SZEMPONTJAI

Itt nem az a célunk, hogy az egyes könyvek irodalmi műfajának kérdéseire vagy a történetkritika megállapításaira kitérjünk, Az Újszövetséget úgy vesszük, mint amiben az apostoli egyház kifejezte hitét és ezzel megadta az igehirdetés normáját minden kor számára. A könyvek azonban elárulják, hogy az apostoli igehirdetés éveiben is állandóan bővült Krisztus titkának a megértése, s a sugalmazott írások ezt a megértett hitet hagyták ránk. Krisztus titka az, hogy benne az Atya örök Fia lett emberré, tehát az ő titkának megértése elvezette az apostolokat az Atya és a Fiú egymáshoz való kapcsolatának meglátáshoz. Ezzel pedig kétségtelenül magáról az Istenről kapott kinyilatkoztatás gyarapodott.

1. *A szinoptikus evangéliumok* (Máté, Márk, Lukács) közvetlenül rögzítették az apostoli igehirdetést. Őket Jézus tanításából főleg az ragadja meg, hogy Isten az Ószövetségben előre jelzett uralmán, illetőleg országán keresztül nyilatkozik meg. Ez az ország elérkezett Jézus alakjában, s benső lényege Isten és az ember kegyelmi kapcsolata. A külső formák mind ennek a hordozói és kifejezői. Isten uralma nem zsarnokság, ő atyaként közeledik, aki nem személyválogató. Napját fölkelti jókra és rosszakra, türelmes, nagyvonalú, gyermekeinek csak jót ad, nem úgy, mint a szeszélyes ember (Mt 7,11). A büntetés emlegetése csak az ember komoly felelősségére mutat rá. Az irgalmas szeretetet különösen Lukács emlegeti feltűnően, és felismerjük benne Pál apostol hatását: Jézus bizonyítékai: a csodák, a jövendölések, a gyógyítások, a holtak feltámasztása, a démoni hatások lerontása, a bűn megbocsátása nemcsak küldetését igazolják, hanem egyben feltárják Isten országának erőit és ajándékait, amelyekre már a próféta rámutatott: „A vakok látnak, sánták járnak, a leprások megtisztulnak, a süketek hallanak, a holtak feltámadnak, a szegények pedig hallgatják az evangélium hirdetését" (Iz 35,5—6; Mt 11,5). Isten itt van mindenhatóságával és szabadulást, életet, örömet osztogat.

A Fiú eljövetele Isten végső nagy kezdeményezése az üdvösség érdekében. Ezt világítja meg a lakomáról szóló példabeszéd (Lk 14,16—24). A példabeszéd azt a föltétlen akaratot dramatizálja, hogy Isten az emberi bűn ellenére teljessé teszi a választottak számát. Vállalja azt a terhet,

hogy szeretetét és türelmét gyöngeségre magyarázzák. Viszont világosan benne van az is, hogy különös gondja van az elhagyatottakra, a szerencsétlenekre, az élet számkivetettjeire. Az üdvösség szempontjából mindenki számíthat erre a hatékony szeretetre. Lukács azonban nem látja egyoldalúnak a szeretetet. Eszünkbe juttatja, hogy a teremtményi kötelesség megmarad. A szolga napi fáradozásai után is előbb köteles urát kiszolgáni, s csak azután pihenhet (Lk 17,7—9). Ha másutt arról van szó, hogy asztalhoz ülteti és megvendégeli szolgáját, az csak a szeretet nagyságát és újszerűségét jelzi. Isten nem mondhat le dicsőségéről és uralmáról, az embernek pedig az a teremtményi tökéletessége, ha ezt önként elfogadja és bízik benne.

2. *Szent Pál már levonja a következtetéseket* Jézus életéből és tanításából. Úgy tekint vissza az üdvtörténetre, mint amiben Isten „sokszoros bölcsessége nyilvánult meg" (Ef 3,10; Róm 11,33). A teremtő dicsőségét a természet rendjéből is fel lehet ismerni (Róm 1,19), de mivel az ember ezen a vonalon csődöt mondott, Isten „megvilágosította szívünket, hogy Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán felragyogjon nekünk" (2Kor 4,6). Az ember fölemelése Isten örök terve. A világot a Krisztusban megvalósult üdvrendért teremtette (Kol 1,15). Az apostol különösen hangoztatja a szeretet és a kegyelem ingyenességét. Krisztus elküldése és a bűntől való megváltás ennek a bizonyítéka. Őbenne az Atya „igent" mondott a világnak, s azt többé nem vonja vissza. Az ígéretek benne teljesedtek (1Kor 1,20) és benne kaptuk meg a fogadott fiúságot (Róm 8,15; Gal 4,6). Ugyanakkor Krisztus az Atya felé a mi nevünkben is kimondja a teljes „igent", s ezzel megvalósítja a kiengesztelődést az ég és a föld között. Isten szeretetének hatása nemcsak az, hogy egyénileg átalakít bennünket, hanem közösséget hoz létre. A Szentlélek egy testbe fogja össze azokat, akik hittel tekintenek Krisztusra. A közösségben az egyén is hivatást kap: el kell jutnia a nagykorúságra Krisztus mértéke szerint (Ef 4,13).

Isten mindamellett szabad és felfoghatatlan marad intézkedéseiben: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsék magukra... akiket eleve elrendelt, azokat meg is hívta, akiket meghívott megigazulttá is tette" (Róm 8,29). Isten misztériumához tartozik még az irgalomnak és az igazságosságnak az összeegyeztetése az üdvtörténetben. Az irgalmas szeretet jele az, hogy áldozatul adta Fiát üdvösségünkért (Róm 5,6—8), viszont igazságosságát és szentségét kimutatta azzal, hogy Krisztus kereszthalálában ítéletet tartott a bűn felett (Róm 3,25). Ebből következik, hogy a megigazulás a kegyelem oldaláról ingyenes adomány, de ott helye van az egyéni bűnbánatnak, elégtételnek és szeretetnek is.

3. *János írásaiban* ilyen megállapításokat találunk: Isten lélek (Jn 4,24), Isten világosság (1Jn 1,5), Isten a szeretet (1Jn 6,8 k). A lélek szó azt jelzi, hogy az új szövetség idején a vallásosságnak szellemibbnek, tehát Istenhez méltóbbnak és egyben emberileg könnyebbnek kell lenni. A világosság a kinyilatkoztatás teljességére utal. Isten egészen megmutatta

magát, tehát a hitünk erős lehet s a remény biztos. Az apostol legtöbbet foglalkozik a szeretettel. A szeretet nem egyik sajátság a többi mellett, hanem az a mód, ahogy Isten meg akart mutatkozni. Ilyen leírást sehol nem találunk a vallásokban, mégcsak kísérletképpen sem. Az ember részéről túl nagy merészség volna annak feltételezése, hogy Isten a szeretetet vele szemben mindennél jobban akarja éreztetni. Főleg azért, mert ez a szeretet misztérium és megnyilatkozásait nem tudjuk mindig úgy venni, mint a jóindulat kifejezését.

A szeretet „teljes értelmében azt jelenti, hogy a személy kitárja és hozzáférhetővé teszi a maga bensejét a másik számára, akit szeret" (K. Rahner Schriften zur Theol. I,141). Istennek ez a leereszkedése meghatározza a végső állapotot. Az eszkatológia bele van építve a jelenbe. Isten részéről állandósult a magatartás, ő nem változik. Az ember szabad marad a szeretettel szemben, s ez az üdvössége vagy kárhozata. Az ítélet megkezdődött Krisztus eljövetelével. Aki őt kifejezett vagy burkolt hittel befogadja, az nem kerül ítéletre. Aki ellenben elfordul tőle, illetve mindattól, amit ő képvisel, az magára vonja az ítéletet (Jn 3,18). Ez a krisztusi kinyilatkoztatás újdonsága. Olyan Isten megértéséhez nem lett volna szükség kinyilatkoztatásra, aki egyszerűen jutalmazza a jót és bűnteti a rosszat. Ez emberi igazságosság, nem isteni misztérium. A szentírás *agape*-t emleget, nem *eros*-t. Az ember a bűnnel kizárja magát annak a szeretetnek éltető hatásából, amely a létnek célt és értelmet ad, s ez az ítélet.

A Jelenések könyve Isten világfelettiségét emeli ki. Trónja a központ, körülötte vannak a mennyei seregek, alatta játszódik le az üdvösség története. Ő annyira fölötte áll mindennek, hogy semmi meg nem zavarhatja, mégis mindent intéz. Ő a mindenség ura, a kezdet és a vég, s történelemben ő mondja ki a döntő szót. Sőt azt már ki is mondta olyan formában, hogy az igazak üdvössége befejezett tény.

Krisztus eljövetelére tehát szükség volt, hogy megismerjük Istennek végsőkig elmenő szeretetét. Aki előlegezi a szeretetet, aki megbocsát, aki türelmes, azt nem önző érdek vezeti, az nem akar nyerni semmit, inkább adni akar. Csak az ember nyerhet, mert Isten szeretete hatékony: természetfölötti értéket, megigazulást, istengyermeki méltóságot olt belénk, és arra is képesít, hogy a felhívásra szeretettel válaszoljunk. Így a földi hit már bizonyos szempontból az örök élet hasonlata és elővételezése.

A SZENTHÁROMSÁG

A SZENTHÁROMSÁG KINYILATKOZTATÁSA

Már előbb megállapítottuk, hogy Jézus Krisztusban kaptuk meg az Istenről szóló kinyilatkoztatás teljességét, s ez a teljesség a Szentháromság titka. A kinyilatkoztatást nem úgy kell vennünk, hogy Krisztus tanítást adott a Szentháromságról, hanem úgy, hogy rajta keresztül megnyilvá-

nult a Szentháromság, azaz valóságos tényező lett az üdvösség történetében. Őbenne a Fiú jött el hozzánk, akit az Atya küldött, ő viszont az Atyától elküldte a Szentlelket. Tehát az Atya, a Fiú és a Szentlélek az üdvtörténet eseményeiben mutatkoztak meg. A Szentháromság titkánál is igazolódik a tétel: Isten azt mutatja meg, hogy ki ő a mi számunkra, s mi csak ebből következtethetünk arra, hogy ki ő önmagában.

A kereszténység azzal különbözteti meg magát a mítosztól, hogy igazolja Jézus Krisztus tanításának, csodáinak, szenvedésének, feltámadásának *történetiségét.* Az apostolok tanításának történeti és teológiai forrása Jézus Krisztus. Az apostolok a húsvéti események után nyíltan beszélnek az ő istenfiúságáról, isteni személyiségéről, s mindig arra a Jézusra gondolnak, aki közöttük volt, s akinek a személye a történeti folytonosság igazolása: a feltámadásban ugyanaz a személy áll az apostolok elé, aki meghalt a kereszten. A szentírás tulajdonképpen már az apostoli egyház hitét tárja elénk, s felismerhető benne bizonyos teológiai fogalmazás. De ez *a* dolog természetéből adódik. Hiszen a tényeket és eseményeket magyarázni kell, és Krisztus is magyarázta saját személyét és küldetését. Mivel pedig a teológiai fogalmak nem fejezik ki a teljes isteni valóságot, azért az értelmezés fejlődése adva van. A tárgyalás menete mindig szélesebb lehet, ha visszanyúlunk az eredeti forrásokhoz, és olyan mozzanatokat is kiemelünk, amelyek az előző korban nem tűntek fel a misztérium értelmezőinek. Valóban évszázadokra volt szükség, amíg az egyház teológiailag megfogalmazta a Szentháromság dogmáját. Magát a misztériumot addig is hitték, csak a szabatos fogalmazás hiányzott. De tisztában vagyunk azzal, hogy minden fogalmazás emberi kifejezés, amit még tökéletesíteni lehet.

A teológiában használt kifejezések: háromság, személy, természet, viszonyosság stb., nem szerepelnek a szentírásban. Ezek az ember világából vett fogalmak, tehát már az is magyarázatra szorul, hogy milyen értelemben alkalmazzuk őket Istenre. Itt mindenütt csak hasonlóságról, analógiáról lehet szó. Az üdvtörténet igazi misztériuma az, hogy Isten Jézus Krisztusban véglegesen feltárta belső életét, s az az idők végéig kegyelmi forrás lesz az emberiség számára. Biztos tehát, hogy minél közelebbi kapcsolatba kerülünk Krisztussal és minél közelebbről megismerjük őt, annál közelebb jutunk a Szentháromság titkához is. Krisztus történetiségét természetesen tisztázni kell, hiszen ez a szilárd kiindulási pont. Igaz, hogy az 1Kor 12,3 szerint csak a „Lélekben vallhatjuk meg, hogy Jézus az Úr", vagyis csak a hitben ismerhetjük meg kilétét, de a hívő biztos akar lenni abban, hogy kit vall meg hitével. Lélek szerint akarja megismerni azt, akit test szerint is megismerhet. Krisztus embersége és istensége között nincs átmenet, az űrt a hit tölti be. Istenségét sem emberi alakjában, sem csodáiban nem lehet közvetlenül szemlélni vagy megtapasztalni. Az mindig a hit tárgya marad. A hitben azonban meglátjuk, hogy Isten őbenne nyilatkoztatta ki magát.

Ha hűek akarunk maradni az üdvtörténeti módszerhez, nem elég a szentírásból kiragadni a *szentháromsági formulákat* és azokkal bizonyítani. Már azért sem, mert előbb említettük, hogy az igazi misztérium ép-

pen az isteni élet teljessége. Először tehát azt kérdezzük, hogy milyen Istenről beszél Jézus Krisztus? Ki az és mit akar az emberrel? Akit ő elénk állít, az nem a filozófusok Istene, mégcsak nem is egyszerűen az Ószövetségé. Ott még nem volt teljesség. Csak Krisztusban ismerhetjük fel, hogy ki az Isten és mit akar. Ha egyszer Krisztusban az isteni személy emberré lett, nemcsak azt akarta igazolni, amit eddig is tudtunk az Ószövetségből, hanem bizonyára valami újat is hozott. Jellemző, hogy az ószövetségi vallás legbuzgóbb magyarázóival, a farizeusokkal is összeütközésbe került. Nem csupán a törvény értelmezése miatt, hanem azért is, mert istenképe eltért az övékétől. Az új vonások ezek:

1. *Isten keresi az elveszett embert.* Jézus tudja, hogy az ember saját erejéből nem találja meg élete célját. Az üdvösség rendjében Isten a kezdeményező. Krisztushoz is csak az közeledik, akit az Atya vonz (Jn 6,44). Az Atyáról adott képek a személyes, odaadó, gondoskodást jelzik. Isten úgy fordul az ember felé, mintha különleges örömét találná benne. Az elveszett bárány, a drachma, a tékozló fiú beszédes jelképek. Isten nem akarja, hogy az ember eltékozolja életét: munkásnak hívja szőlőjébe vagy vendégnek lakomájára. Az embertől csak az őszinte törekvést várja, amint ezt a farizeusról és a vámosról szóló példabeszéd elénk tárja. Nem bemutató jelenetet, nem önigazolást kér, hanem gyarlóságunk beismerését és irgalmára való ráhagyatkozást. Krisztus éppen azt kifogásolja a farizeusok felfogásában, hogy vallási bemutatót rendeznek, igaznak akarnak látszani, de nem nyújtanak testvéri kezet embertársaiknak. Isten nem úgy hívja a bűnös embert, hogy pártot szervez belőlük mások ellen. Ő mindenkit hív és figyelmeztet, hogy a szív egyszerűségében keresse őt. Tehát úgy mutatkozik előttünk, mint irgalmas atya. *Ez az alap a Szentháromság kinyilatkoztatásához.* Atyaságának folyománya az, hogy elküldi Fiát hozzánk és kiárasztja ránk Lelkét. Krisztus azonban nem elméleti igazságként hirdeti Isten atyaságát, hanem úgy, mint amit ő megél és amiről életével tanúskodik. Ő úgy viselkedik, mint fiú és saját fiúságát igazolja az Atyára való hivatkozással. Közvetlen testvéri érzelmekkel közeledik a szegényekhez, a botladozó emberekhez, mert az Atyát akarja velük megismertetni. Nem romantikus rajongással fordul feléjük, hanem úgy, mint az atyai irgalomnak és gondviselésnek a közvetítője. Állítja, hogy az Atya nevében, az ő megbízásából tevékenykedik, sőt arra hivatkozik, hogy ezzel az Atyával csak őrajta keresztül lehet találkozni (Jn 7,39).

2. *Jézus különleges értelemben atyjának nevezi Istent.* Ez a bizalmas megszólítás szokatlan volt az ószövetségi vallásban. Legföljebb Magasságbelinek, Dicsőségesnek szólították. Az *Abba* név utal arra, hogy őt valamilyen belső isteni mozzanat képesíti erre a megszólításra. Különbséget tesz az *én* Atyám és a *ti* Atyátok között. Többnyire egyedül imádkozik; apostolait tanítja ugyan imádkozni, de általában nem imádkozik velük együtt. Neki külön mondanivalója van az Atya számára. Csak később az apostoli egyház csoportosul köréje, hogy az ő nevében imádkozzék. Különleges értelemben Fiúnak mutatja magát akkor is, amikor hitet követel.

Saját személyét nem engedi háttérbe szorulni. A benne való hitnek karizmatikus erőt ígért, s ott nem művelt csodát, ahol nem hittek benne (Mk 4,6). A hitnek arra kellett vonatkozni, hogy őbenne itt és most megnyilatkozik Isten mindenható hatalma. Amikor az emberek hozzá közelednek, Isten erejével, hatalmával, szeretetével sőt személyével kerülnek kapcsolatba, hiszen „az Atya őbenne van és ő az Atyában" (Jn 10,37).

A próféták is igazolták magukat csodákkal, de ők csak küldöttek voltak, nem az isteni mindenhatóság szuverén birtokosai. Krisztus szavaiból kiérezzük a titkot. *Ő egyáltalán azért van, azért személy, mert Isten az ő számára egészen Atya.* Fiúságának magyarázatát pedig valahol ott kell keresni, hogy az Atya mindent átadott neki (Mt 11,27). Az evangéliumokból kitűnik, hogy a fiúság kérdése foglalkoztatja a tanítványokat és az ellenfeleket egyaránt. Működése elején, a kísértés leírásában is mindig ez a bevezetés: Ha Isten Fia vagy... Működése végén, a főtanács előtt szintén ez a döntő kérdés: Te vagy-e a Fönségesnek a fia? (Mk 14,61). A pogány mitológia is beszélt az istenek fiairól, de nem tudott egyebet felhozni mellettük, mint azt, hogy különleges védelmet élveznek, vagy legalább is ez a hiedelem róluk. Jézus egészen az Atyából él, sőt egynek tudja magát vele (Jn 10,30). Erre nincs példa a vallástörténetben.

3. *A feltámadásnak is megvan a jelentősége Jézus kilétére vonatkozólag.* Az apostolok úgy fogták fel az eseményt, mint trónralépést, mint megdicsőülést, vagy méginkább mint örök fiúságának kinyilvánítását. „Feltámadásában az Isten hatalmas Fiának bizonyult — mondja Szent Pál (Róm 1,4). Az apostoli egyháznak tisztázni kellett ezt a fiúságot. Az Ószövetségben félreérthetetlen célzást találunk a Messiás isteni mivoltára, de a Krisztus korabeli zsidóság nem tudott megbirkózni a gondolattal, főleg azért, mert a prófétáknál szenvedéséről is szó volt. Az apostoli tanítás a fiúságot az örök nemzésre vezeti vissza, amire már a zsoltáros is célzott: „Fiam vagy, ma szültelek téged" (Zsolt 2,7; Zsid 1,5). Jézusnak időbeli, embersége szerint való születése már csak vetülete annak az örök születésnek, ami az örökkévalósághoz és Isten belső életéhez tartozik.

4. *A Jézus által megrajzolt istenképbe beletartozik a Szentlélek is.* Az ilyen kijelentés egyenesen a személyességre utal: „Aki a Szentlélek ellen vét, az nem nyer bocsánatot sohasem" (Mk 3,29). Különben a Szentlélek kíséri Jézus egész tevékenységét: Jelen van emberi természetének megalkotásában, mint Isten mindenható erejének kifejezője (Lk 1,35), Jézus általa kapja fölkenését és küldetését (Lk 4,18), ezért van jelen a bűnbánat keresztségénél (Mt 3,16), és Isten országának alakulásában is ő a hatékony tényező. Jézus az „Isten Lelke által űzi ki a gonosz lelket (Mt 12,28). Lukács (11,20) itt az ősi formulát őrizte meg: Isten ujja által. Az Ószövetségben Isten ujja a teremtő erőt jelképezi. A Lélek benne van Jézusnak az Atyával való kapcsolatában is: „Jézus felujjongott a Szentlélekben és így szólt: Áldalak téged, Atyám!" (Lk 20,21).

Az utolsó vacsorán Jézus úgy beszél a Lélekről, mint aki teljessé teszi az ő művét a földön. Ő a „másik Vígasztaló", az „Igazság Lelke", aki mindvégig a hívő közösségel marad (Jn 14,7). Az Atyától származik, s

Krisztus tőle küldi majd el, hogy tanúságot tegyen mellette (Jn 15,26). A világot meggyőzi a bűnről, az igazságról és az ítéletről, az egyházat pedig elvezeti a teljes igazságra (Jn 16,13). Az első pünkösd napján az apostolok ennek a Léleknek a kiáradását tapasztalták meg, s tudták, hogy az jött el, akit Jézus megígért, s akiről az Ószövetség is jövendölt (ApCsel 2,17; Joel 2,28).

5. *Azok a szentírási helyek, amelyek a három személyt együtt emlegetik,* már csak az evangéliumok tanítását foglalják rendszerbe. Mt 28,19: „Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében" valószínűleg a keresztségi katekézis összefoglalása. A zsidók között, a kifejezett egyistenhit területén elég volt a „Jézus nevében" kiszolgáltatott keresztség. Ez is kifejezte, hogy az Atya felénk fordult a Fiúban. Ugyanakkor a keresztséget követte a bérmálás, a Lélek közlése, tehát a Szentháromság hite eléggé kinyilvánult. Viszont a pogányok között szükség volt a sokistenhit levetésére és annak megvallására, hogy az egy Isten az üdvrendben kitárult felénk. Ezért kereszteltek az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.

A 2Kor 13,13-ben ezt olvassuk: „Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal." Valószínűleg ünnepélyes liturgikus köszöntés volt. A személyek egymás mellé állítása mindenesetre jelzi, hogy a Fiú (Jézus) és a Szentlélek ugyanolyan isteni személy, mint az Atya. A köszöntés Jézus nevével kezdődik, mert ő az üdvtörténet középpontja, ő a közvetítő és az út az Atyához. Ő nyilvánítja ki az Atya szeretetét és előkészíti a Szentlélekben való közösséget. Az 1Kor 12,3—6 a karizmatikus adományokat hozza kapcsolatba az isteni személyekkel: „A lelki adományok különfélék, a *Lélek* azonban ugyanaz. A szolgálatok is különfélék, de az *Úr* (Krisztus, a Fiú) ugyanaz. Sokfélék a jelek is, de *Isten* (az Atya), aki mindenben mindent véghezvisz, ugyanaz". Tehát mind a három személy egyformán forrása a kegyelmi javaknak. A három személy istensége és egyenlősége itt is kifejezésre jut.

Krisztus és az apostolok tanításából tehát ezt a *hármas megállapítást szürhetjük le.* Amikor Istenről és műveiről van szó, gyakran emlegetik az Atyát, a Fiút és a Szentlelket, mint három különböző személyt. Mind a háromnak valódi isteni megnyilvánulása van. Ennek ellenére az Újszövetség kitart a szigorú egyistenhit mellett, és elveti az istenség sokszorozódásának bármilyen gondolatát. Itt tehát az abszolút örök létező belső titkáról van szó, s mondhatjuk K. Barth-hal, hogy a keresztény kinyilatkoztatást éppen ez különbözteti meg minden más valóságos és lehetséges istenfogalomtól (Die kirchliche Dogmatik, I,1,318). De azt is meg kell látnunk, hogy ez a titok teszi az istenfogalmat igazán természetfölöttivé és gazdaggá, minden más monoteizmussal szemben, mint amilyen az ószövetségi vagy az iszlám istenkép (L. Scheffczyk, Kath. Glaubenswelt, 1977, 90). Hans Urs von Balthasar pedig azt igyekszik kimutatni, hogy a Szentháromság titka bármennyire transzcendens, a világ logikáját és igazságát végső fokon mégis csak annak világánál értjük meg (Theologik, II, 33 kk.).

AZ ATYA, FIÚ, SZENTLÉLEK KILÉTE

A Szentháromság hittételén azt értjük, hogy egy Istenben három személy van, vagy még helyesebben azt mondhatjuk, hogy az egy Isten három személy: Atya, Fiú, Szentlélek. Ezt az igazságot az egyház *dogmaként tanítja,* és így foglalta bele az első zsinatok hitvallásaiba. De az értelmezésnél meg kell jegyeznünk, hogy a „személy" fogalmát az emberről vesszük és belevetítjük Istenbe, s az ilyen kifejezésmód magyarázatra szorul. Az emberi személy a maga énjének megfelelő zárt öntudattal rendelkezik, és az emberi természet az egyes személyekben sokszorozódik: mindegyik külön-külön birtokolja, azért van sok ember. Isten azonban egy, s benne csak egy végtelen öntudat, egy isteni természet van. Az Atya, Fiú, Szentlélek tehát valóságos három *én,* anélkül azonban, hogy az isteni öntudatot és természetet megosztaná.

1. *A teológia úgy jutott el a három személy fogalmához,* hogy a kinyilatkoztatásban felismerte az Atya, a Fiú és a Szentlélek valóságát, megkülönböztetését, és látta, hogy mindegyiknek megvan az egész isteni tevékenysége. Az Atya és a Fiú személyes megkülönböztetését ilyen kijelensekből lehet kiolvasni: „Amint az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában" (Jn 5,26). „Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, és senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú" (Mt 11,27). „Istent (az Atyát) senki sem látta, az egyszülött Fiú, aki az Atya ölén van, ő beszélt róla" (Jn 1,18). „Azért szeret engem az Atya — mondja Krisztus — mert odaadom életemet" (Jn 10,17). „Úgy szerette Isten (az Atya) a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). „A tettek, amelyeket véghezviszek, tanúságot tesznek felőlem, hogy az Atya küldött engem" (Jn 5,6).

2. *A Szentléleknek a megkülönböztetése* benne van abban, hogy őt az Atya küldi a Fiú nevében: „Kérem az Atyát és más Vígasztalót ad nektek, az Igazság Lelkét, hogy veletek maradjon örökké" (Jn 14,16). „Amikor majd eljön az igazság Lelke, megtanít titeket minden igazságra... Ő megdicsőít engem, mivel az enyémből kapja és úgy hirdeti nektek" (Jn 16,13).

3. Az apostoli igehirdetés, illetőleg a kinyilatkoztatás *az Atyán, Fiún és a Szentlelken isteni személyeket ért.* Az Újszövetség szóhasználatában az Isten és az Atya azonos fogalmak: „Atyám, eljött az óra, dicsőítsd meg Fiadat... az az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent" (Jn 17,3). „Fölmegyek az én Atyámhoz, és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez" (Jn 20m17).

A Krisztus alakjában megjelent *Fiú istenségre* azzal utalunk, hogy ő isteni sajátságokat követelt magának és csodáival igazolta magát. Az Atyához nemcsak hasonlóak, hanem vele azonosnak vallja magát: „Én és az Atya egy vagyunk" (Jn 10,30). „Minden, ami az Atyámé, az enyém" (Jn 16,15). Tudása egyenlő az Atyáéval: úgy ismeri az Atyát, ahogy az Atya ismeri őt (Jn 10,15). „Az Atya énbennem van és én az Atyában" (Jn 10,38).

Itt már előre veti fényét az a tétel, hogy bár személyileg különböznek, lényegük egy és ugyanaz.

Pál apostol Jézus neve mellett ugyanazt az Úr (Kyrios) jelzőt használja, ami az Ószövetségben Jahve neve helyett áll. Kifejezetten Istennek is mondja: „Várjuk a boldog reményt és a nagy Istenünk és Urunk, Jézus Krisztus dicsőségének eljövetelét" (Tit 2,13). A Filippi levélben (2,6—8) ezt írja róla: „Isteni mivoltában nem tartotta az Istennel való egyenlőséget olyan dolognak, amihez föltétlenül ragaszkodjék, hanem szolgai alakot fölvéve kiüresítette magát és hasonló lett az emberekhez." Ahogy a szolga alakja az igazi emberséget jelenti, úgy az isteni alak az isteni természetet. A kiüresítés az Isten Fiának kijáró dicsőségről való lemondás földi élete tartamára és a küzdelmes földi élet vállalása.

4. *A Fiú végtelenségét* legjobban szemlélteti a Kolosszei levél (1,15): „Ő a láthatatlan Isten képmása, elsőszülött az összes teremtmények közül. Benne teremtett mindent a mennyben és a földön... Mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél, s minden benne áll fenn." Azután még hozzáfűzi: „Őbenne lakik testileg az istenség egész teljessége" (2,9). Az Atya érte és benne teremtette az egész világot, azért nem lehet egyszerű eszköz a teremtésben, s főleg ő maga nem lehet teremtmény. A Fiú minden teremtmény feje nemcsak a látható világban, hanem a szellemi világban is. Az egész teremtés az ő birodalma, de a természetes uralmon kívül az Atya neki adta az emberiséget azért is, hogy megvalósuljon benne természetfölötti uralma. Erre céloz az apostol e szavakkal: „Isten kiragadott minket a sötétség hatalmából és áthelyezett szeretett Fia országába" (Kol 1,13).

5. *A Szentlélek istenségének* bizonyításánál figyelembe kell vennünk, hogy az „Isten lelke" kifejezés nem azonos minden esetben a harmadik személlyel, hiszen a görög *pneuma* jelenthet személyes lelket és személytelen lelki erőt egyaránt. Bizonyításunkat azokból az állításokból vesszük, ahol a szentírás a Szentlelket kifejezetten Istennek mondja, vagy ahol isteni sajátságokat állít róla. Péter apostol így szól Ananiáshoz: „Miért kísértette meg a sátán szívedet, hogy hazudj a Szentléleknek?... Nem embernek hazudtál, hanem Istennek" (ApCsel 5,3—5). Szent Pál ezt kérdezi: „Nem tudjátok, hogy Isten templomai vagytok és Isten Lelke lakik bennetek?" (1Kor 6,17). Más helyen azt mondja róla, hogy Isten mélységeit kutatja és kinyilatkoztatja nekünk (1Kor 2,10—12). Érdemes még az apostol leveleiben megfigyelni azokat a helyeket, ahol a megváltással kapcsolatban beszél a Szentlélekről. Körülbelül harminc helyen említi együtt a három személyt. A személyek sorrendje változó, de mindig megkülönbözteti őket a teremtményektől. Az apostol általában nem törekszik arra, hogy megkülönböztesse a Szentlelket és az általa nyújtott megszentelő kegyelmet, hiszen kegyelem csak ott van, ahol a Szentlélek megnyilatkozik.

6. *A Szentlélek személyességére utal az is,* hogy egyes helyeken az apostol ugyanazt állítja róla is, mint Krisztusról: Bennünk lakik a Szentlé-

lek (Róm 8,9—11), s bennünk lakik Krisztus (Róm 8, 10.16). Megigazultunk a Lélekben (1Kor 6,11) és megigazultunk Krisztusban (Ef 1,13). Megszentelődtünk a Lélek által (Ef 2,22) és megszentelődünk az Úrban (Ef 2,11). Isten a Lelket szívünkbe küldi, mint ahogy Fiát is szívünkbe küldi (Róm 8,10; Gal 4,6). Ezek a kijelentések nem azt mutatják, hogy a Szentlélek azonos a Fiúval, hanem azt, hogy elválaszthatatlanul egy vele és kegyelmi hatásuk közös, de a személyi különbség megvan.

7. *Az újszövetségi szentírás tehát az Atyát, a Fiút és a Szentlelket következetesen Istennek mondja.* Külön-külön isteni sajátságokat állít róluk, de amellett még nagyobb következetességgel csak *egy Istenről* beszél. Jézus maga is ismétli az Ószövetség figyelmeztetését: „Halljad Izrael, az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr" (Mk 12,29). Szent Pál, aki annyira hangoztatja Krisztus istenségét, így ír: „Talán csak a zsidóké az Isten, s nem a pogányoké is? Bizony, a pogányoké is. Hiszen ugyanaz az Isten teszi megigazulttá mindkettőt a hit által" (Róm 3,29—30). Az Ószövetség szigorú egyistenhite és a bálványoktól való irtózása folytatódik az Újszövetségben. Az egy igaz Isten mellett a kereszténveknek nem lehet más istene, nem szegődhetnek senki másnak a szolgálatába: sem a mammonnak, sem a hasuknak, sem a bálványoknak, sem a sötétség fejedelmeinek, sem az istenséggé kikiáltott császárnak (Mk 6,24; Lk 12,19—21; 2Kor 6,16; Gal 4,8—11; Fil 3,19). Istennek mindenki előtt meg kell adni, ami őt illeti, rá kell hagyatkozni, hűnek kell lenni hozzá a végső veszélyben is, egészen a vértanúságig. A kereszténységet éppen a szigorú egyistenhit miatt sohasem érte a pogány vallások végzete: itt nem lehetett az isteneket egymással szembeállítani és kihasználni az emberi önzés javára. Ugyanaz az Isten a szerető atya és az igazságos bíró. Számontartja hajunk szálait, de képes a testet és a lelket kárhozatra vetni. A gyakorlati keresztény életben a félelem, a szeretet, a bizalom, a hódolat mind ugyanarra az Istenre irányul.

A szentírás nyelvhasználata tehát az, hogy az Atya, Fiú, Szentlélek *az Isten.* Ha az egyes személyeket külön is Istennek mondja, csak úgy érti, hogy mindegyik személy ugyanaz az Isten. Az egy isteni természet három személyes én-ben él, az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben. A köztük levő különbség nem lehet valami lét-többlet, hanem csak valamilyen szembenálló viszonyosság. Így lehetséges, hogy mindegyik személy azonos az isteni lényeggel, egymástól mégis valóságosan különböznek, s így mindegyik igazi *én.*

A DOGMATÖRTÉNETI MEGFOGALMAZÁS

A szentírás istenképét a mítoszok elgondolásaitól elsősorban az abszolút transzcendencia különbözteti meg. Isten nem tartozéka a világnak. Ő a teremtője a világnak, tehát más létrendben van. A Szentháromság titka még nyilvánvalóbbá teszi a különbséget az igaz Isten és a mítoszok istenségei között. Igaz, hogy a hármas számot nem egy esetben megtaláljuk a pogány istenek világában is, pl. a babilonoknál Ea, Marduk, Gibil,

vagy Anu, Bel, Ea. A perzsáknál: Ahura-Mazda, Mitrasz, Sraosha. Az indusoknál Brahma, Vishnu, Shiva. Ott azonban mindig három istenség szerepel, nem háromság, nem az egy Isten háromszemélyű valósága. Az emberi értelem nem lett volna képes kitartani az egy Isten és a három személy megkülönböztetése mellett, ha erre a felsőbbrendő kinyilatkoztatás nem kényszerítette volna. Racionalizáló hajlamát követve kitért volna a misztérium elől, elejtette volna a három személy valóságát. A pogány istenek hármassága magyarázható abból, hogy a szentháromságos Isten szükségképpen rányomta bélyegét az egész teremtésre és az emberi gondolkodásra. Az élők világában a legkézzelfoghatóbb az apa—anya—gyermek hármassága. Ehhez hasonlót könnyű bevinni az istenek kigondolt világába.

A keleti vallásokon végigvonul az a meggyőződés, hogy az anyag a rossz hordozója, azért az istenség nem kerülhetett vele semmiféle kapcsolatba, mégcsak nem is teremthette. Szükség volt közvetítő vagy közbeeső szellemekre, s azok formálták ki az anyagvilágot. A pogány háromságok valamelyik istene mindig alárendelt szerepet játszik a másik kettővel vagy a kettő a harmadikkal szemben. A szentírásban azonban a három személy mindenben azonos. A Fiú éppúgy teremtő, mint az Atya, s ha a kinyilatkoztatás néha a Fiút közvetítőnek, az Atyához vezető útnak mondja, azt a felvett emberi természet miatt állítja róla. Istensége szerint egylényegű az Atyával.

1. *A ránk maradt ősegyházi emlékek két csoportba oszthatók.* Vagy az egyház hite mellett tanúskodnak vagypedig teológiai okoskodást tartalmaznak a Szentháromság titkáról. Az első tovább adják azt amit a Szentírásból kiolvastak és az apostoli hagyományból kaptak. Ezekre semmiféle pogány forrás nem volt hatással. A teológiai okoskodások azonban felhasználják a görög bölcselet szakkifejezéseit, hasonlatait, és azokon keresztül igyekeznek a misztériumot az emberi elméhez közelebb hozni. De a vállalkozás nem mindig sikerült. A hagyomány adatainak tárgyalásánál meg kell jegyeznünk, hogy a niceai zsinat (325) előtti időben a Szentháromság tanát még nem tárgyalták olyan teológiai és filozófiai szakkifejezésekkel, mint a zsinat után. Az első idők hitvédőinél találunk eszmefuttatásokat, amelyeket nem könnyen lehet összeegyeztetni a hivatalos hagyománnyal. De náluk is különbséget kell tenni a hit anyagának közlése és a teológiai spekuláció között. Ugyanazt az igazságot ki lehet fejezni egyszerűen, népies formában vagy filozófiai tudományos nyelven, vagy esetleg költői hasonlatokkal. Népies nyelven azt mondhatom: az egy, igaz Istenben hárman vannak: az Atya, a Fiú, a Szentlélek. Teológiailag ugyanazt így fejezem ki: az egyetlen isteni természetben három valóságosan különböző, egylényegű személy van. De végeredményben ezzel sem mondok többet, mint az előbbivel. Ha azonban a szakkifejezések félreérthetők, akkor esetleg kevesebbet mondtam. Könnyen előfordul ez ott, ahol még nincs kialakult termonológia. Már Ireneus megjegyezte a második század végén: „Az egyház vezetői, akik jártasak a beszédben, nem mondanak többet, mint ami benne van a hitvallásban, s akik kevésbé jártasak, azok sem apasztják el a hagyományt. A hit egy és ugyanaz. Azt a

sok magyarázat sem bővíti, s aki kevesebbet mond, az sem szűkíti" (Adv. haer. I, 10,2). Az ilyen megállapítások mutatják, hogy eleinte nem tulajdonítottak különös jelentőséget a teológiai spekulációnak.

2. Az első századok emlékeiben *a Szentháromság tana még csak a gyakorlati keresztény élettel kapcsolatban jelenik meg.* Benne van a keresztségi hitvallásban, a keresztség szavaiban, az imák dicsőítő végződéseiben. I. Kelemen pápa (90—101) az egyenetlenkedő korintusiakat így inti egységre: „Nemde egy az Istenünk, egy a Krisztusunk, egy a Szentlelkünk, akinek kegyelme kiáradt ránk és nemde egy a Krisztusban való hitvallásunk (Ep ad Cor 46,6). Néhány évvel később Antiochiai Ignác a keresztény öntudatot kapcsolja bele a Szentháromság természetfölötti világába: „Legyetek az Atya templomai, az Atya Isten számára készített épület. Krisztus keresztje volt az emelőszerkezet ehhez az épülethez, a Szentlélek pedig a felhúzó kötél" (IgnEf 2,1). A vele egykorú *Didaché* annyira lényegesnek tartja a Szentháromság említését a keresztségnél, hogy a vita legfőljebb erről vagy arról a vízről lehet, de nem az Atya, Fiú, Szentlélek nevéről.

3. A *Szentháromság* (görögül Trias) szó először Antiochiai Teofilnál (+ 180) fordul elő, a latinok közül pedig Tertulliánusnál. A második és harmadik század *apologétái* állandóan kifejezést adnak e két dolognak: a keresztények egy Istent tisztelnek, ez az egy Isten azonban Atya, Fiú, Szentlélek. Nem mindig szerencsés azonban a további lépésük, amikor a titkot közelebbi megvilágításba akarják hozni. A nehézség nemcsak magából a misztériumból adódik, hanem abból is, hogy a kereszténységnek még nincs teológiai és filozófiai nyelve. Az írók tudják, hogy ragaszkodniuk kell az Isten egységéhez és a személyek különbözőségéhez. Az okoskodás nem kerülheti el azt a kérdést, hogy végső fokon *mi az egy és mi a három.* A legtöbben azzal is tisztában voltak, hogy az eretnekség csak ott kezdődik, ahol az egységet a háromság rovására hangoztatják vagy ahol a háromságban elsikkad az egység. A kevésbé sikerült kifejezésmód még nem tévtanítás, különösen akkor, amikor a szavak jelentése még nem állapodott meg.

4. *A niceai zsinat előtti írók némelyikénél* (Justinus, Tertullianus, Origenesz) ilyen megállapításokkal találkozunk: az Atya nagyobb a Fiúnál és a Szentléleknél, vagy : az Atya a mindenek fölött való Isten, a Fiú a második helyen van, a Szentlélek a harmadik helyen stb. Igazi nehézségük az volt, hogy nem tudták kellő módon kifejezni az Atya elsőségét a személyek belső származásában és viszonyában. Az Atya nem születik és származik, mint a Fiú és a Szentlélek, azért úgy gondolták, hogy ebben a viszonylatban mondható nagyobbnak, mint a másik két személy, jóllehet ugyanazt az isteni természetet birtokolja. Az emberi gondolkodás nem tudta egyszerre felfogni az egységet és a háromságot. Hol az egyik, hol a másik lépett előtérbe. A szándékolt magyarázat már attól is függ, hogy miből indulunk ki. Akik az egységet vették alapul, azoknak nehezen sikerült megmagyarázni a személyek valóságát és különbözőségét, akik vi-

szont a három személy valóságából indultak ki, azok nehezen jutottak el az egységig. A görög és a latin atyákat általában az a két módszer választotta el egymástól. A görögök inkább ragaszkodtak a Szentírás kifejezéseihez, s az egy Isten náluk az Atyát jelentette. Mellette van a Fiú, aki tőle születik, és a Szentlélek, aki az ő Lelke és a Fiú Lelke. A Fiú és a Szenlélek is Isten, de kézenfekvő, hogy ha a szem az Atyára szegeződik, akkor a Fiú és a Szentlélek egyenrangúságát nehezebb magyarázni. Egyesek olyan kitételeket használnak, mintha a Fiú és a Szentlélek alárendelt szerepet játszana az Atyával szemben.

A latin atyák — különösen Ágoston után — az egységet az isteni lényegben látták. Szerintük a három személy ennek az oszthatatlan lényegnek, ennek a közös természetnek a birtokosa. Ebben a nézetben könnyebb állítani, hogy minden isteni tevékenység közös a három személyben, mert egy a lényegük. Ellenben nehezebb a személyek valóságát és különbözőségét kifejezésre juttatni. A nyugati vallásosság az ő hatásuk alatt oda fejlődött, hogy *az Istenen* inkább az isteni lényeget, az örök szellemi valót látja, aki három személyben létezik. Bár a liturgia továbbra is tele van olyan imákkal, ahol az Isten szó elsősorban az Atyára vonatkozik, aki a Fiúval és a Szentlélekkel örökké él és uralkodik. A görögök által szerkesztett liturgia az Atyát imádja a Fiú által a Szentlélekben. Mondhatnánk, hogy ez a felfogás jobban kidomborítja a Szentháromság belső életének dinamizmusát, míg a nyugati felfogás inkább a belső egységet és változatlanságot tükrözi.

5. A *Szentháromság-tan valójában úgy tisztázódott,* hogy az egyház az eretnekekkel szemben kénytelen volt a helyes kifejezéseket és a helyes következtetéseket megalkotni. A *tévtanok két irányban* keletkeztek. Az egyik irány az egység kedvéért feladta a Fiú és a Szentlélek istenségét. Csak az Atya az Isten (monarchiánizmus). Krisztus csak ember, akiben Isten ereje lakott. Ez az erő nevezhető Szentléleknek, de valójában csak személytelen isteni hatás. A másik irány a modalizmus volt, amely szerint az egy Isten, az Atya, három alakban (modus) nyilatkoztatta ki magát: a teremtésben mint Atya, a megtestesülésben mint Fiú és a megszentelésben mint Szentlélek. Igazában tehát az Atya szenvedett és pünkösd napján is ő jött el (Sabellius, patripasszionisták).

A tévtanítások közül a legnagyobb hatást az ariánizmus érte el, amelyet Arius alexandriai pap indított el. Szerinte a Fiú, a Logos az Atya a legelső és legkiválóbb teremtménye. Őt alkotta meg elsőnek és őt használta fel eszköznek a világ teremtésében. Ő tehát csak valamilyen erkölcsi szempontból nevezhető „Istennek". A Szentlélek is az ő teremtménye. Az eretnekség gyorsan és széles körben elterjedt, mert az egy Isten fogalmát szemléletesen megőrizte, és kitért az igazi titok elől. A 325-ben Niceában (Nikaia) összegyűlt első egyetemes zsinat ítélte el. A zsinat által megfogalmazott hitvallás tanítja, hogy a Fiú az Atya lényegéből való, tőle születik, vele egylényegű (homousziosz), tehát semmiképpen sem teremtmény. Az irodalmi vita és a szakadás azonban jó ideig folytatódott a zsinat után is. Egyesek az egylényegű „kifejezést" hasonló lényegűre (homoiusziosz) magyarázták, ami megint csak alárendeltséget jelentett. A

teológiai tisztázásban nagy érdeme volt Szent Athanáznak és a kappadóciai atyáknak (Baziliosz, Nazianzi Gergely, Nissai Gergely). A Szentlélekre vonatkozólag a niceai zsinat csak az apostoli hitvallás szavait ismételte meg, de a következő évtizedekben az ő kilétét is tisztázták teológiailag, s itt a fő érdem Baziliosé. A 381-ben tartott I. konstantinápolyi zsinat azután az egylényegűséget őrá is kiterjesztette. A niceai hitvallásba ezeket a szavakat iktatta be: „Hiszek a Szentlélekben, aki Úr és Éltető, aki az Atyától származik. Őt az Atyával és a Fiúval egyenlő imádás és dicsőítés illet meg, ő szólt a próféták által..." Így a 4-ik század végére eldőlt a vita és egyetértés jött létre a következő tételekben: Az Atya, a Fiú és a Szentlélek három különböző személy, a Fiú és a Szentlélek egylényegű az Atyával, ezért a három személy csak egy Isten. Mindhárom személy egyformán mindenható, örökkévaló és végtelen. A Fiú az Atyától születik, a Szentlélek az Atyától származik. Kialakult a terminológia is. Ami egy az Istenben, azt lényegnek, természetnek (ouszia, physzisz, essentia, natura) nevezték, ami pedig három, azt személynek (hyposztaszisz, persona). Az 5-ik század elején Ágoston már ezzel a terminológiával dolgozott, és az egység és a háromság védelmén kívül a misztérium mélyebb kifejtésére is gondolhatott.

EGY TERMÉSZET — HÁROM SZEMÉLY

Az újszövetségi kinyilatkoztatásból tehát ezt az istenképet nyerjük: az egy Isten az Atya, Fiú, Szentlélek. Az egy Isten mint Atya kinyilatkoztatja magát a Fiúban és a Szentlélekben. Láttuk, hogy az Atya, Fiú, Szentlélek három valóságot, három én-t jelent, de ezek a valóságok nem bontják meg az Isten egységét. Valamilyen sajátos, csak Istennek kijáró létezési módról van itt szó, a Szentháromság titkáról. Amikor a hívő ember elfogadja a misztériumot, megvallja, hogy a világfeletti Istenben a lét gazdagabb lehet, mint amit értelmünk ki tud fejezni. Mégis keressük, hogy milyen mélyre hatolhatunk bele ebbe a titokba. Lehet-e választ adni arra a kérdésre, hogy mi az egy és mi a három? S ez a kettő hogyan viszonylik egymáshoz? A rendszerező teológia arra a megállapításra jutott, hogy Istenben egy természet van és három személy, vagy másképpen: az egy természetet három személy birtokolja. A hagyományos fejtegetés erre a két fogalomra épül fel, azért szükségesnek tartjuk további elemzésüket. Előbb azonban megjegyezzük, hogy mind a természet, mind a személy fogalmát a tapasztalati világból vesszük, ha tehát Istenre alkalmazzuk, nem feledhetjük, hogy legföljebb hasonlósági alapon tehetjük meg, nem azonossági alapon.

1. A *természet* a teológiában jelölheti a természetfölötti világ ellenpólusát, s akkor értjük rajta mindazt, ami a tapasztalati dolgok lényegét, sajátságait és követelményeit alkotja. Ebben az értelemben az emberi személy is beletartozik a természet rendjébe. Itt azonban most más jelentésben használjuk. *A személy fogalmával állítjuk szembe,* s mindazt értjük rajta, amit az én, a személy birtokol és amiben kifejezi magát. A szembe-

állítást nem is nagyon kell erőltetni, hiszen minden megismerő és akaró alany elvégzi, amikor mint cselekvő én szembetalálja magát cselekvése tárgyával és eszközével. A gondolkodó és akaró én-t nevezzük személynek, mindazt pedig amit a magáénak vall, ami létezési körét megszabja vagy rajta kívül esik, azt természetnek mondjuk. Nemcsak a gondolkodás és akarás tárgya, a külvilág tartozik a természethez, hanem a gondolkodás és akarás eszközei is, az értelem és az akarat. Sőt bele kell sorolni mindazt, ami az értelmet és az akaratot hordozza, a testet és a lelket.

Eszerint ha magamba nézek, a természet és a személy nem két elválasztható dolog bennem, hiszen én-em minden szembeállítás ellenére azonos a testemmel és lelkemmel. Azért nevezem magam személynek, mert van *öntudatom* és öncélúságom. A személy tehát valami különleges létezési mód, amit a rajtam kívülálló dolgokon nem tapasztalok, legföljebb csak más emberekben. Az alapvető ellentét a természet és a személy között az, hogy a személy bizonyos önállósággal rendelkezik és a természet őrá irányul: tárgya és eszköze cselekvéseinek. De nem abban az értelemben, mintha a személlyel szemben valami merev és rendeltetés nélküli képződmény lenne, hanem úgy, hogy a személy benne él és rajta keresztül cselekszik. A személy csak abban a természetben képes önállóságát megvalósítani, amelyikben benne él. A személy méltósága, gazdagsága, hatósugara függvénye a természet gazdagságának és erőinek. Így az emberi személy kötve van a test korlátaihoz és a külvilág anyagi feltételeihez. Felsőbbrendűsége mégis megnyilvánul abban, hogy a természetet feldúlhatja, összetörheti önmagában is, a külvilágban is. Autonomiája, öncélúsága akkor jelentkezik kifelé, amikor szabadakaratúlag rendelkezik a természet adottságaival, azokat a maga javára felhasználja, vagy visszaél velük és összekuszálja őket. Önértékét, öncélúságát fokozza a természet helyes felhasználásával és kihasználásával, a visszaélés ellenben előbbutóbb a személy lealacsonyítását vonja maga után. Az erkölcstan különösen nyomatékozza, hogy a természet elleni bűnök megbosszulják magukat. Ha így meg is van a kölcsönhatás közöttük, világos, hogy a természet a személyért van. Nem állíthatjuk, hogy a kettő között csupán fokozati különbség lenne. A természet vonalán akármeddig emelkedünk, sohasem jutunk el a személyhez. A természet ugyanis, bármennyire tökéletes, sohasem jelent önrendelkező én-t, hanem mindig csak tárgyat és eszközt, amiben és aminek segítségével a személy kibontakoztathatja életét. A kettő között tehát *minőségi különbség* van. Az emberi személlyel valami egészen új jelenség lépett a természet világába, aki igényt tart arra, hogy a természet birtokosának mondja magát.

2. *A személy tehát minőségileg különbözik a természettől.* Más létezési módja van. Személy csak tudatos *szellemi való* lehet. Önálló egyedek léteznek az anyagvilágban is, de nincs öntudatuk, ezért nem tekinthetők személynek. Csak a szellemi öntudat hoz létre szabad, felelősségteljes cselekvést. Hogy az öntudat hordozója személy legyen, szükséges, hogy *közölhetetlen, szabad és öncélú* egyedként létezzék. A közölhetetlenség azt jelenti, hogy nem lehet másnak a része, hanem magában áll. Ezért pl. Krisztus emberi természete nem alkot személyt, jóllehet egyedi és tuda-

tos, de nem magában létezik, hanem a második isteni személyben. A szabadság abban az értelemben feltétele a személyességnek, hogy a cselekvések szabad elhatározásból folynak, nem a természet belső erőiből. A szabadság az alapja az egyéni felelősségnek. Végül az öncélúság azt követeli, hogy a személy ne legyen igazi értelemben tulajdona és eszköze másnak. Cselekvései elsősorban saját javát szolgálják, az egyéni boldogság megvalósítására törnek.

Kifelé a személy öntudatos és szabad cselekvésekben tükröződik. Minél inkább szellemi öntudatból erednek a cselekvések, annál inkább emberiek és személyiek. A reflex visszahatások nem viselik magukon a személyiség bélyegét. Annál tökéletesebb a személy, minél nagyobb teret tölt be nála a tudatos cselekvés. Az emberben még nagyon sok a megfontolás nélküli és a félig tudatos állásfoglalás. A tiszta szellemben ilyen már nincs, de még az is küzd a képesség és a megvalósítás folyamatával. Istenben már nincs semmi átmenet, semmi megvalósulás és folyamat. Őbenne minden cselekvés öröktől fogva megvan és azonos a végtelen tökéletességű lényeggel. Ő a tökéletesen megvalósult tetterő, azért személyessége kifelé is a legmeghatározottabb.

3. *A személynek benső vonása a másik személyre való irányulás.* Az ember nem elég önmagának, foglalkoznia kell a rajta kívülálló értékekkel. Szellemi akarata a szellemi értékekre van beállítva, azért elsősorban a legnagyobb teremtett szellemi értéket keresi az életben, a másik emberi személyt. A dolgokra irányuló cselekvések is a belső öntudat fetárulásai. De a dolgok süketek maradnak, nem adnak visszhangot a kapcsolat-keresésre. Nem jelzik, hogy felfogták az ismeretközlést és a szeretet-igényt. Ezért az ember a természet anyagi értékei között egyedül, társtalannak érzi magát. Csak a másik személy ad visszhangot, az ember csak a másik énben talál támaszt, megnyugvást és új indíttatást. Az *én* csak a *te* mellett tud kikötni, ezért mondjuk az embert társas lénynek.

A tapasztalás végül még azt igazolja, hogy a hasonló személyekből álló közösség sem ad teljes kielégülést az embernek. Az értelem az egész igazságra, az akarat a végtelen jóra vágyik. Ezért mindig keres, mindig új állomások felé tör, és nem nyugszik meg addig, amíg Isten személyes létében meg nem kapja azt az igazságot és szeretetet. Az emberi személy nyitva van Isten felé, azaz „természeténél fogva keresztény" (Tertullianus). Csak arról kell gondoskodni, hogy a szellemi igényt ne homályosítsa el az ösztön és a szenvedély.

4. Boethius meghatározása szerint *a személy értelmes természetű, önálló, egyedi létező.* Istenre azonban ezt a meghatározást csak hasonlósági értelemben alkalmazhatjuk. Ő nem úgy értelmes természetű, mint az ember. Benne semmi sincs, ami nem volna értelem, azért nincs is semmi, aminek nem volna személyes vonatkozása. Egyedisége sem járulékos elemekből tevődik össze. Egyszerűsége miatt egész lényegében egyed. Nem lehet benne semmit elhatárolni olyanformán, hogy ez a természethez tartozik, ez pedig már személyes jegy. Maga az isteni természet létezik személyes tökéletességben és kimondhatatalan egyediségben. Az isteni személyek-

ben a természet nem sokszorozódik, azért nem lehet őket úgy „elsorolni", mint a teremtett dolgokat. Benne csak azért beszélünk „természetről", mert ezzel fejezzük ki a személyes lét gazdagságát, teljességét. Személyes léte nem abban különbözik a nem-isteni léttől, hogy öntudatosan birtokolja saját magát, hanem abban, hogy egészen másként létezik, mint bármely teremtmény. Az isteni természet tökéletessége és teljessége nem is létezhet másként, mint a Szentháromság személyes közösségében. Ez a létezési mód felfoghatatlan számunkra, de ha Isten így létezik és ezt kinyilatkoztatta, akkor tudjuk, hogy ez a legtökéletesebb létezési mód. Benne annyira személyes természetű minden vonás, hogy egyes sajátságait is megszemélyesítjük. Így könyörgünk az isteni szeretethez, hálát adunk az isteni jóságnak, engeszteljük az isteni fönséget stb.

5. Mivel benne az örök lét személyes valóságban létezik, *öntudata nem az élmények egymásutáni sorozatából áll,* mint az embernél. Nálunk megvan a kettősség a személyes lét méltósága és az öntudat világossága között. Személy vagyunk akkor is, amikor öntudatunk ki van kapcsolva. Sőt az öntudat nem is annyira saját létünket tükrözi, hanem a külvilággal való kapcsolatunkat. Akkor ébredek tudatára annak, hogy vagyok, amikor szembetalálom magam a világgal, felfogom hatásait és magam is hatással vagyok rá. Ezért az emberi öntudat mindig részleges: korlátozza az időbeli egymásutániság és a figyelem szűk köre. Nálunk a személy maradandóságának nem felel meg a tudat állandósága, Istenben azonban a kettő egybeesik. Ő nem külső hatásokra éli meg létét, hanem belülről. Őt kívülről semmiféle hatás nem éri, figyelme nincs kötve az idő és tér eseményeihez. Önmagában él meg minden lehetséges tudást, akarást, mégpedig egyszerre és öröktől fogva. Ő az állandó ébrenlét, a virrasztó mindentudás és mindenhatóság. Az emberiség — ha homályosan is — kezdettől fogva valami ilyet értett az istenség fogalmán, azért tudott hozzá imádkozni. Csak az ilyen Isten előtt érezhette magát felelősnek. A felelősség bele van oltva lelkiismeretünkbe.

6. Később még látni fogjuk, hogy *a személy-fogalom alkalmazása az Atyára, Fiúra és a Szentlélekre egyáltalán nem oldja meg a nehézségeket.* A természetfölötti misztérium esetében nem is oldhatja meg. A személy szóban ugyanis mindig visszacseng az egyéni öntudat, a lezárt egyéni világ. Istenben azonban egyik „személynek" sincs külön öntudata, külön lezárt világa. Az *egy* Istenben csak egy isteni öntudat lehet. Ezt azonban mindegyik személy a maga módján birtokolja. Amikor három embert személynek mondok, látom, hogy különböző egyedek, de megegyeznek abban, hogy mind a hárman „személyek", vagyis összefoglalom őket egy közös szempontból. Az Atya, Fiú, Szentlélek esetében azonban nincs ilyen „közös szempont", legföljebb az, hogy különböznek egymástól az eredésből folyó szembenállásban. Az Atya csak az által személy, ami által Atya, a Fiú az által személy, ami által Fiú, s a Szentélek is az álta személy, ami által külöbözik az Atyától és a Fiútól. Amikor az őskeresztény teológia az Atyát, a Fiús és a Szentlelket „hyposztaszisz"-nak mondta, inkább csak az egyedi valóságot értette rajta, vagyis az egyedi tudat nem kapcsolódott úgy

a szóhoz, mint most a személy fogalmához. A hyposztaszisz eredetileg „önmagában állót" jelent, ami különbözik a többitől.

A KINYILATKOZTATOTT MISZTÉRIUM

Értelmünk a maga erejéből csak úgy ismerheti meg Istent, mint a világ végső okát, és csak olyan tökéletességeket, az életnek csak olyan megnyilvánulásait tételezhet fel benne, amilyeneket a teremtményekben megismer. Másfajta tökéletességekről egyáltalán fogalma sem lehet. Isten természete szerint oka a világnak, nem három személye szerint. Cselekvő oka mindenhatóságánál fogva, cél-oka magátólvalóságánál fogva és minta-oka tökéletességénél fogva. Csakhogy a mindenhatóság, a tökéletesség, a magátólvalóság mind a közös isteni természetre vonatkozik, nem a személyekre. Ezért nem lehet a teremtményekből a Szentháromságra következtetni. Legföljebb arra következtethetünk, hogy Istenben van személyes lét, vagy ő maga a személyes lét, de hogy léte három én-ben valósul meg, azt a világban semmi sem árulja el. A háromsági létezési mód annyira sajátja Istennek, annyira a transzcendens síkhoz tartozik, hogy kifelé, a teremtményekben nem is utánozható. A Szentháromság titkához nem vezet és nem is vezethet természetes út.

1. *Istennek minden kifelé való ténykedése a három személy együttes műve:* az Atya a Fiú által cselekszik a Szentlélekben. A Fiú az akaratot és a cselekvést az Atyától kapja, a Szentlélek pedig az Atyától és a Fiútól. De az egy és egyszerű isteni természet következtében a három személy nem úgy tevékenykedik, mint összehangolt közösség, hanem mint egyetlen cselekvő alany. Kifelé semmi sem árulja el, hogy minden elhatározáson rajta van a három személy jegye. A személyek egymáshoz való viszonya és egymástól való különbsége csak befelé néz, a belső életfolyamatba. Kifelé Isten egyetlen ismeret, egyetlen akarat, egyetlen tetterő, sőt egyetlen megvalósult teljesség. Ezért van, hogy a gyakorlatban úgy szólítjuk meg őt, mintha egyetlen személy volna.

A Szentírás utal arra, hogy a személyek kifelé közösen cselekszenek. „Atyám szüntelenül munkálkodik, azért én is munkálkodom . . . A Fiú önmagától nem tehet semmit, csak azt teheti, amit az Atyánál lát" (Jn 5,17—19). Tehát ahogy létét az Atyától kapja, úgy működését is. Különben is Istenben a működés nem választható el a léttől. Ő nem előbb létezik és utána cselekszik, benne öröktől fogva megvalósult az egész lét és az egész tevékenység. A Fiú a születésben, a Szentlélek a származásban azt az örök isteni lényeget kapja, amely azonos az örök tevékenységgel. A Szentlélek éppúgy osztogatója a karizmáknak (1Kor 12,4), mint az Atya (Ef 1,3). A bűnöket a Szentlélek nevében bocsátják meg (Jn 20,22), de az Atya (Lk 11,4) és a Fiú nevében is (Mt 7,2). Mivel tehát a személyek különbsége csak befelé áll fenn, azért arra kívülről következtetni nem lehet, s mivel a létezési mód egészen más, mint a teremtményeké, azért miben-létét a kinyilatkoztatás után sem fogjuk fel. Az emberi értelem legföljebb arra következtet, hogy Istenben lehet több életgazdagság, elevenebb és

színesebb lét, mint a teremtményekben. Ő ugyanis magától valóan, szükségszerűen létezik, ezért létét semmi sem korlátozza, benne megvalósult állapotban van minden, ami egyáltalán érték lehet, azért eleve el kell ismernünk benne a felsőbbrendű létet és életet.

A kinyilatkoztatás állítja, hogy Istenben megvan ez a létmód, de annak mibenlétét homályban hagyja. A kinyilatkoztatás ugyanis nem szünteti meg értelmünknek azt az állapotát, hogy az Istenre vonatkozó fogalmakat ne a teremtmények világából vegye. A Szentháromság életében beszélünk Atyáról, Fiúról, Lélekről, születésről, természetről, személyekről, de ezeknek a tartalmát mindig földi minták után gondoljuk el. Pedig Istenben az atyaság, a fiúság, a születés, a származás éppen olyan valamit jelent, ami miatt az egy isteni lényeg három én-ben él. Ez a titok minden teremtett értelem számára felfoghatatlan és az marad a színelátásban is. Ami Istennek egészen sajátja, azt nem közölheti teremtményeivel.

2. Egyetlen vívmánya az értelemnek az, hogy *megkülönbözteti a titkot az ellentmondástól.* Nem azt állítjuk, hogy egy egyenlő hárommal, hanem azt, hogy az egy természet három én-t tölt ki. Külön-külön mindegyik én azonos az isteni természettel, azonban létezési módjuk szembe mutat egymással, azért mint személyek egymástól valóságban különböznek. Az egy abszolút természet tehát nem három abszolút létezővel egyenlő, hanem *három viszonylagos* tételővel. Ez misztérium, nem ellentmondás.

Nem tagadható, hogy a „természetre" és a „személyekre" való hivatkozás *sztatikusan* mutatja be a Szentháromság titkát, mintha valamilyen fogalmat elemeznénk. Nem látszik benne az élet dinamizmusa. Talán ezzel magyarázható, hogy a teológia olyan elszigetelten tárgyalta ezt a misztériumot, és legföljebb a Fiú megtestesülésének tételét világította meg vele. Pedig ha Isten úgy nyilatkoztatta ki magát, mint Atya, Fiú, Szentlélek, akkor a három személynek ott kell lenni az üdvtörténet minden eseményében, mégpedig személyes valóság szerint. Igazában a „személy" és a „természet" csak más kifejezése annak a hitbeli tartalomnak, hogy itt tulajdonképpen Istenről a maga radikális felfoghatatlanságában beszélünk, s akkor Atyának nevezzük. Ez a világfeletti istenség a mienk lett a Fiúban és a Szentlélekben. De a Fiú és a Szentlélek nem teremtményi közvetítője az Atyának, hanem egylényegű Szava (Logos) és Lelke.

3. *Isten tehát sajátos létmódja szerint mint titok áll előttünk.* Ez az ő lényege, nemcsak egyik vonása. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy az ember egyetlen célja Isten színelátása az örök életben, tehát biztos, hogy létének mélyén be van állítva az abszolút titokkal való találkozásra. De csak kegyelmi fölemeléssel tudatosíthatja azt magában, és csak így közeledhet feléje. Amíg úton van, tévedhet a felismerésben és a megvallásban. A színelátásban a titok csak annyiban oldódik fel, hogy közvetlenül átéljük, s már nemcsak fogalmi kifejezést kapunk róla. Isten létmódja és személyes szeretete akkor is felfoghatatlan marad. A misztérium elérhetetlensége miatt az ember ott is megmarad teremtményi állapotban, s ezért lehetséges az imádás, továbbá a szeretet felajánlása és elfogadása. Isten nem végességünket akarja éreztetni velünk, nem is a maga nagysá-

gát, amikor igazi titkát feltárja, hanem önmagát, belső életét mutatja meg és felemel magához. A teljes találkozás annak az átélése lesz, ami már itt van, mint kinyilatkoztatás és kegyelmi ajándék: Isten közeledik, de megmarad világfelettinek, önmagát kizárólagosan birtoklónak, s éppen az az Atya sajátsága. Kimondja magát lényegi képében, a Fiúban, s velünk akar maradni. Ugyanakkor ő tesz bennünket képessé arra, hogy befogadjuk és életében részesedjünk. Ez a célja a Lélek kiárasztásának. Az üdvtörténetnek minden mozzanata, minden misztériuma ezt az életközösséget készíti elő. Pál apostol szavai szerint: „Krisztus révén szabad utunk van a Lélekben az Atyához" (Ef 2,18).

A SZEMÉLYEK SZÁRMAZÁSA

1. A kinyilatkoztatás *emberi fogalmakkal* világítja meg, hogy az egy Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek elküldésével tárta fel előttünk szentháromsági életét. Elsősorban kétségtelenül azt akarta megmutatni, hogy ki ő a mi számunkra, s mi ezekből az utalásokból következtetünk arra, hogy ki ő önmagában. Azt kell tehát néznünk, hogy milyen *neveket,* milyen fogalmakat tár elénk a szentírás, s hogyan jelöli a *személyek egymáshoz való viszonyát.* Az Atya és a Fiú nevében benne van az utalás a Fiú születésére, s a zsoltáros alapján a Zsid 1,5 ki is mondja: „Fiam vagy, én ma szültelek." A Szentlélekről pedig maga Krisztus állítja: „Az Atyától származik" (Jn 15,26). A teológiai vizsgálódás valóban ebből a két fogalomból indult ki: a *születésből* és a *származásból,* s így akart a személyek egymáshoz való kapcsolatára fényt deríteni.

A szentírás és a hagyomány követeli az egy Isten változatlanságát, a személyek istenségét, egylényegűségét, egyenrangúságát és örök voltát. Csak az ilyen lét lehet isteni. Emberi elgondolás szerint azonban a születés és a származás feltételezi a változást, az egymásutániságot. Milyen értelemben beszélhetünk mégis valóságos eredetről a Szentháromságban?

Az is biztos, hogy kifelé az Isten minden műve a három személy közös tette. Úgy is mondhatjuk, hogy kifelé az isteni természet nyilatkozik meg a maga egységében, nem pedig a személyek hármasságában. A személyek különbözősége a Szentháromság belső élete felé mutat, azért a származást úgy kell tekinteni, mint *belső élettevékenységet.* De még hozzá kell tenni, hogy mivel Isten örök, egyszerű és megvalósult tetterő, azért benne nem lehet időbeli egymásutániság vagy különbség a származtató és származott között. A Fiú nem úgy születik az Atyától, hogy az Atya előbb lett volna. Hiszen Isten magától való, szükségszerű örök lény, tehát az Atyával együtt a Fiú és a Szentlélek is öröktől fogva és szükségszerűen van.

2. *Ezért egyik személy származása a másiktól nem lehet valami belső „folyamat",* belső tevékenység eredménye, hiszen Istenben nincs átmenet a képességi létből a megvalósulásba. Ha lenne, akkor változnék, s nem lenne egyszerre birtokosa minden tökéletességnek. Benne a származást csak úgy lehet elgondolni, mint egyik személy *eredetét a másiktól,* de nem mint előzetes okától, hanem csak mint *létének örök és valóságos*

megokolásától, ugyanannak az oszthatatlan isteni lényegnek az átadása által. Itt a származtató a lényeg átadása által semmit sem veszít, a származó pedig a lényeg elfogadásával semmi újat nem kap, amit már öröktől fogva nem kapott volna. A személyi különbség éppen az isteni lényeg közlésében és elfogadásában keresendő. Az Atya azáltal atya, hogy öröktől adja az isteni lényeget a Fiúnak. A Fiú azáltal fiú, hogy a közlést elfogadja, s ez az elfogadás maga a fiúság, a születés. Az isteni lényeg tehát egy, de ennek a lényegnek az örök létezési módja más az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben. Istenben megvan a tény-állapot átmenet nélkül, a befejezettség változás és romlás nélkül, a személyek különbözősége megosztottság nélkül. Ezt nevezzük tökéletes eredetnek. Itt nincs változás és átmenet, mégis ez a legcsodálatosabb és legteljesebb élettevékenység. Az Atya azonos az isteni lényeggel, de úgy birtokolja, azt, hogy állandóan közli a Fiúval, s ez az átadás és közlés őbenne az atyaság. A Fiú öröktől fogva születik, s őbenne éppen a születés a fiúság. Születése nem egyéb, mint az isteni lényeg elfogadása. De nem úgy fogadja, hogy előbb személy szerint volt és kapja az isteni lényeget, hanem ő maga az isteni lényeg, de úgy, ahogy az Atyától kapja. A Szentlélek ugyanaz az isteni lényeg, de úgy, ahogy az Atya és a Fiú egyszerre és együtt közli a szellemi lehelésben. A Szentháromságban tehát az isteni élet kitárulása, átadása, elfogadása megy végbe. Nem fejlődésszerűen, nem fokozatos átmenetben, hanem örök és mégis egyszeri mozzanatban, a szellemi élet értelmi és akarati tevékenységében. Az örök tetterő, a legfelsőbb ténylegesség, a fogyatkozás nélküli tökéletesség csak ezzel a belső dinamizmussal élheti életét. Mivel a személyek a végtelen isteni természetet közlik egymással és fogadják egymástól, azért ez a tudatos életnek olyan megnyilatkozása, amihez semmiféle teremtményi ismeretet és akarást nem lehet hasonlítani.

3. *Az egyház dogmaként tanítja, hogy a Szentháromságban megvan a személyek valóságos származása.* Az úgynevezett Athanáz-féle hit-vallásban ez áll: „Az Atya nem lett, nem született, nem származik. A Fiú egyedül az Atyától van, nem teremtés, hanem születés által. A Szentlélek nem teremtés, nem születés, hanem származás által van" (DS 75). Ha a személyek származását úgy fogjuk fel, mint a belső élet mozzanatát, ahol a származó a származtatóban marad, s ahol az egyik személy a másiknak nem cselekvő oka, hanem megokolása, s ahol a születés vagy a származás nem külön cselekvés, hanem a kettőnek egymáshoz való viszonya, ott nem találunk semmiféle teremtményi fogyatékosságot. Istenben csak ilyen élet lehetséges.

Figyelembe kell még venni, hogy a Szentháromság titkának végső magyarázata az isteni élet teljessége. Nem tudjuk, hogy a teljesség miért nem létezhet másként, csak a személyek hármasságában. De a személyek mégsem a teljességet hordozó lényegtől származnak. A lényeg vagy természet önmagában sem nem származtató, sem nem származó, mint ahogy azt a IV. lateráni zsinat 1215-ben egyes tévedésekkel szemben megállapította (DS 804). Az isteni természet és az egyes személyek között teljes

azonosság van. A származás viszonya csak a személyeket különbözteti meg egymástól. Az Atya mint az isteni teljeség birtokosa szüli a Fiút, azután az Atya és a Fiú ugyancsak mint az isteni teljesség birtokosa (nem birtokosai) leheli a Szentlelket. Viszont amikor mindezeket emberi szavakkal elmondjuk, fogalmaink vajmi keveset árulnak el az élet végtelen gazdagságából és dinamizmusából. Pedig annak az egész világfolyamat is csak halvány képe.

A FIÚ SZÜLETÉSE AZ ATYÁTÓL

A szentírás és a hagyomány a Fiúval kapcsolatban a születést, a Szentlélekkel kapcsolatban a származást emlegeti. Az Atyát azonban nem származtatja egyik személytől sem: „nem lett, nem született, nem származott" (Athanaz-féle hitvallás). A szavak nem egyszerű negatív állapotot akarnak kifejezni, hanem az Atya személyes jellegét. Ő úgy birtokolja az isteni lényeget, hogy nem kapja más személytől, hanem csak adja a Fiúnak és a Fiúval együtt a Szentléleknek. Az atyaság tehát az önmagát közlő ős-elv. Ha lehetne így mondani, ő a kiinduló pont a Szentháromság életében. A megjelölés azért nem jó, mert ott egyáltalán nincs kiindulás, nincs kezdet, nincs időbeli elsőség. Mégis ő a végleges megokolása a születésnek és a származásnak.

1. *Hogy az atyaság önmagában végtelen érték,* mutatja Krisztus viselkedése, aki külön feladatának tekintette az Atya nevének megdicsőítését és az emberekkel való megismertetését (Jn 17,3—4). Ő azért atyja a Fiúnak, mert a Fiú tőle kapja az isteni lényeget, mi pedig azért nevezzük atyának a kegyelmi rendben, mert valamilyen véges módon az isteni életben való részesedést adja nekünk. Ez a kifelé való hatás már a három személy műve, de amennyiben az Atya az ős-kezdet, azért őrá vonatkoztatjuk. Abban a felhatalmazásban, hogy az Atya nevét ajkunkra vehetjük, meg kell látnunk az új, természetfölötti állapot valóságát: tényleges újjászületés által gyermekei lettünk és belekapcsolódtunk a Szentháromság életébe. A görög atyáknál és Bonaventuránál jobban ki van emelve az Atya ősforrás szerepe a Szentháromságban és a természetfölötti közlésben, mint pl. Ágostonnál és Aquinói Tamásnál.

2. *A második személy ünnepélyes címe a szentírásban az egyszülött Fiú.* Erre a névre kell meghajolni minden térdnek az égben, a földön és a holtak országában (Fil 2,10). Jézus megdicséri Pétert, amiért őt az élő Isten Fiának mondja (Mt 16,16). „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). „Saját Fiát sem kímélte, hanem áldozatul adta mindnyájunkért" (Róm 8,32). A Fiú, az Egyszülött, a saját Fiú megjelölés magán hordozza az utalást a származás módjára, a *születésre.* Az egyház tanítása szerint a Fiú abban különbözik a Szentlélektől, hogy születik, nem származik.

3. *Mit értünk tehát a Fiú születésén* és hogyan valósul az meg a Szentháromságban? A szentírás különben az aktív kifejezést is használja: az Atya nemzi a Fiút (Zsid 1,5). A nemzést és a születést valóságos értelemben kell venni, nem jelképesen, továbbá egyetlen örök mozzanatnak, nem pedig kettőnek. Itt mindent hozzá kell mérni Isten szellemiségéhez, változatlanságához és egyszerűségéhez. Ez a születés belső szellemi tény, de nem folyamat és nem válik el a „cselekvőtől", hanem egészen benne marad. Itt nincs helye a testi lények nemiségének és megosztottságának. A születést úgy határozzuk meg, hogy az egy élő lénynek a származása egy másik élőtől, mint vele összefüggő életelvtől, ahol a természetbeni megegyezés magából a nemzésből folyik. Nem azon van a hangsúly, hogy a születettnek ugyanaz a lényege, mint a szülőnek, hanem azon, hogy a nemzés, vagy a szülés *természete szerint csak lényegbeli hasonlóságot hozhat létre.* Aki vagy ami mástól születik, a születésben mindig ugyanazt a természetet, ugyanazt a lényeget kapja, mint akitől született.

4. A Fiú születésében az isteni tökéletesség és változatlanság miatt *csak a következő mozzanatok szerepelhetnek.* Az Atyától kapja az isteni természetet, de nem mint különálló adományozótól. Az Atya azáltal atya, hogy a maga lényegét adja, a Fiú pedig éppen ennek az örök közlésnek az elfogadása. Ezért mondjuk, hogy az Atya *szüli* a Fiút. Az isteni örökkévalóságban lejátszódó mozzanat ez, nem pedig időben befejezett történés. A Fiú születése *szükségszerű,* hiszen a Szentháromság az isteni lét belső létezési módja és törvénye. A szükségszerűség azonban nem a természet vak törvénye, hanem az isteni értelem és szabadság törvénye. A szülés és a születés az öntudat világában megy végbe. Ezért a Fiú születése a Szentháromság belső boldogságának is a lényege a Szentlélek származásával együtt.

A teremtmények nemzésében az ivadék csak *fajilag egyező* természetet kap, a Szentháromságban ellenben a Fiú az egy és ugyanazt az isteni természetet. Itt nincs meg az ok és az okozat átmenete, nincs új keletkezés, hanem csak két ellenpólusnak, az adásnak és elfogadásnak örök szembenállása az egy és ugyanazon isteni lényegben. A születés mégis igazi születés, mert a Fiú valóságban megkapja az Atyától az isteni lényeget.

Szent Ágoston óta szokásban van a Fiú születésének lélektani kifejtése. Abból indulunk ki, hogy a szentírás őt az Atya *értelmi* tevékenységével hozza kapcsolatba. Szent Pál ezt írja: „Krisztust hirdetjük, az Isten bölcsességét" (1Kor 1,23; 2,6—8). Mivel mindegyik személy ugyanazt a lényeget birtokolja, a Fiúnál a bölcsesség kiemelése csak a születésre utalhat, hiszen a személyeket csak az eredet különbözteti meg egymástól. Erre mutat az Ige (Logos) elnevezés is. János evangéliumában a Logos nem üres eszme, nem elvesző szó, hanem Isten, aki öröktől fogva az Atyánál van. Az Ige azonos a Fiúval, aki öröktől fogva az Atyától születik, s aki időben emberré lett a Máriától való születés által. Azt olvassuk róla, hogy ő „a láthatatlan Isten képmása" (2Kor 4,4; Kol 1,15; Zsid 1,3), az Atya „mindent benne teremtett a mennyben és a földön, és minden őbenne áll fenn" (Kol 1,16—17), s az Atya benne választotta ki a meghívottakat a világ teremtése előtt (Ef 1,4). Ő az Isten titka, benne rejlik a böl-

csesség és tudomány minden kincse (Kol 2,3). Mindez azt tárja elénk, hogy a Fiú szoros kapcsolatban van az Atya értelmi tevékenységével.

5. *A szentírás adatait az egyházatyák így fejtették ki.* Az Atya öröktől fogva ismeri önmagát, egész isteni teljességét, gazdagságát. Ugyanakkor megismeri mindazt a lehetőséget, ahogy az isteni tökéletesség a teremtmények alakjában utánozható. Ez a belső ismeret egyetlen értelmi aktussal megy végbe és az Atyában marad, mint belső ismeret, belső szó. Egészen tükrözi az isteni lényeget, s annyira eleven mása annak, hogy maga is él, mint második személy, mint Ige, mint Fiú. Mivel Isten öröktől fogva és szükségszerűen ismeri magát, azért az Ige öröktől fogva és szükségszerűen van, tehát nem teremtmény, hanem az Atyával egylényegű Isten. Az Atya belemondja a Fiúba egész isteni lényegét. Semmit sem tart vissza magának és nem is tarthat, mert ön-megismerése egészen áthatja lényegét. Szellemisége és egyszerűsége miatt lehetetlen, hogy valamilyen „rejtett zúg" kimaradjon ismeretéből. Aki így ismeri magát, az a maga isteni módján önmagában tükrözi ismeretét. Önképébe, a Fiúba belemondja magát úgy is, ahogy tökéletességei utánozhatók a teremtésben és a természetfölötti világrendben. A Fiúval kapcsolatban van az Atyának minden elgondolása a teremtésről és az üdvözítésről, mint ahogy ezt a fentebb idézett helyek is mutatják (Kol 1,16; Ef 1,4).

Ezt a tökéletes belső ismeret-aktust nem lehet az emberi gondolat létrejöttével összehasonlítani. Az embernek is van ugyan képe önmagáról, de ez a kép nem teljes, mivel nem ismerjük magunkat kimerítően. Testünk, lelkünk, eszmevilágunk tele van titokkal. Továbbá a bennünk megalkotott kép csak futó gondolat, ahol az egyik részlet elnyomja a másikat. A magunkról alkotott képbe is hol egyik, hol a másik vonás lép előtérbe, attól függően, hogy milyen hangulatban vagyunk. Istenben az Ige változatlan és örök. Nemcsak tükröződik benne Isten magától-valósága, létteljessége, hanem ő maga ez a szükségszerű létteljesség. Nincs benne semmi egymásutániság, nincsenek részlet-vonások, hanem egészen megvalósul benne a gondolat szellemisége és a szellem személyessége. Ezért a Fiú léte világot vet a Szentháromság belső életére. Istennek az a tette, hogy képes elgondolni magát és képes egész lényegét kimondani, olyan titokzatos, annyira felülmúl minden elképzelést, hogy személyesen létezik, nem pedig elvont gondolatként. Amikor a kimondott gondolat személyként létezik, egészen az Atyát tükrözi, teljes isteni gazdagságában. Csak abban különbözik tőle, hogy ő a *kimondott* isteni teljesség, aki az Atyától *kapja* az isteni természetét. A személyek között tehát megvan a legtökéletesebb egymás-felé-fordulás. Az Ige az Atyának belső szava, de amennyiben visszatekint rá, az Atya megtalálja benne az örök feleletet. Kimondhatatlan párbeszéd folyik itt a szeretet hangján, s ez a szeretet ismételten azonos az isteni lényeggel. Annyira eleven, hogy személyi léte van: ő a Szentlélek.

6. *Az Ige származása az Atyától valóságos szellemi születés.* Minden megvalósul, ami a születés meghatározásában benne van: élő származik élőtől, megvan a kettő életkapcsolata, s a származás belső természete

olyan, hogy lényegbeli hasonlóságot, sőt azonosságot idéz elő, hiszen a megismerésben az Atya önmaga képét látja és mondja ki.

A Szentháromság belső élete tehát örök isteni gondolat közlése, ami a legmélyebb szeretetet váltja ki. A belső párbeszéd természetesen titok minden teremtmény előtt. A kinyilatkoztatás azonban némileg megnyitotta fülünket a meghallgatásra. Mivel a Fiú nemcsak az Atyának a képmása, hanem a világnak is az ős-képe — hiszen benne és általa teremtette a mindenséget — azért a világ felé is őbenne mondja ki magát. Benne az Atya Szava, Igéje lett emberré. Belépett történetünkbe, hogy megvilágítsa a velünkszületett homályt és, hogy szellemi szegénységünket kiegészítse szellemi tartalommal. Amikor elfogadjuk evangéliumát, a magunk módján részesei leszünk a belső isteni párbeszédnek. Hogy mindez a szeretet hangján menjen végbe, azért küldte el a Szentlelket.

A testté lett Igében megismerjük ennek a világnak igazi értelmét és értékét. Nem szolgálunk neki babonás félelemmel, hanem kiolvassuk a beléje helyezett isteni gondolatot. Ahogy a Fiú volt az Atya mértéke a világ teremtésében, úgy most is ő a mérték a teremtett dolgok felhasználásában. Ő alapítja meg közöttünk az Isten országát, az erkölcsi tökéletesség az ő követése, azért ő lesz az ítéletnek is a mértéke és végrehajtója. A végleges állapot pedig úgy alakul ki, hogy az Atya az ő fősége alatt foglal össze minden teremtett értéket (Ef 1,10).

A SZENTLÉLEK SZÁRMAZÁSA AZ ATYÁTÓL ÉS A FIÚTÓL

Az Atya és a Fiú neve egymásra utal, tehát kiolvasható belőle, hogy milyen kapcsolatban állnak egymással. A harmadik személyre a kinyilatkoztatás nem ad ilyen jellemző nevet. Szentléleknek — görögül Hagion Pneuma-nak — nevezi, de a szentség és a szellemiség a másik két személyről is állítható. A további nevei, mint az Igazság Lelke, a Vígasztaló, csak a kifelé való küldését jellemzik, nem belső származását. Ennek ellenére az egyház mégis talált elég biztosítékot a kinyilatkoztatásban, hogy hittételként kimondja: „A Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik, mint egyetlen lét-elvtől" (Firencei zsinat, DS 1300).

1. *A szentírásnak ilyen kijelentései vezetnek ehhez a tételhez:* „Midőn eljön a Vígasztaló, akit én küldök az Atyától, az Igazság Lelke, aki az Atyától származik, ő majd biztonságot tesz mellettem" (Jn 15,26). Másutt Jézus ezt mondja: „Az Atya küldi őt az én nevemben" (Jn 14,26). A küldés itt nem lehet parancs vagy tanács, hiszen az isteni személyek egyenlők és egybetartoznak. A küldés csak az örök akarat közlése lehet az isteni lényeg átadásával. A Szentléleknek az Atyától való származása tehát kétségtelen. De mivel Jézus állítja, hogy ő is küldi a Lelket az Atyától, azért őrá is alkalmaznunk kell, hogy a küldés csak az örök isteni akarat közlése lehet a lényeg átadásával. Olyan örök isteni mozzanat ez, minek kifelé időbeli megnyilatkozása is van.

Pál apostol a Szentlelket hol Isten (Atya) Lelkének, hol Krisztus Lelkének mondja (Róm 8,9; 11,14). „Mivel Isten gyermekei vagytok, elküldte

Isten Fiának Lelkét a szívetekbe" (Gal 4,6). Az ilyen kapcsolat, hogy az „Atya Lelke", a „Fiú Lelke" kétségtelenül a két személy viszonyát fejezi ki. De az isteni személyek között semmi más viszony nem lehetséges, csak az eredet viszonya, ugyanannak az isteni lényegnek átadása révén. Krisztus még ezt is állítja a Szentlélekről: „Meg fog dicsőíteni engem, mivel az enyémből veszi, amit nektek hirdet" (Jn 16,13—14). De a Szentlélek isteni személy, aki semmi új tanítást nem kaphat, hiszen öröktől fogva mindent tud. Ha mégis a Fiútól kapja, az csak az isteni természet átadásában, a származásban történhet. A Szentlélek őt éppúgy megdicsőíti, mint ahogy Krisztus megdicsőíti az Atyát. Ebből is az következik, hogy a származás viszonya fennáll a Fiú és a Szentlélek között, mint ahogy megvan az Atya és a Fiú között. Végül még egy kijelentést hozhatunk fel bizonyítékul: „Minden, ami az Atyáé, az enyém" (Jn 16,15). Ha az Atya leheli a Szentlelket, akkor a Fiú is, hiszen az Atya az isteni lényeggel mindent átadott neki az atyaságon kívül.

2. *Az első századokban* az eretnekek (pneumatomachusok a 4-dik században) csak a Szentlélek istensége körül élezték ki a vitát. Ezért a niceo-konstantinápolyi hitvallásban csak *isteni személyisége jut kifejezésre.* A neve mellé tették a kiegészítést: „aki az Atyától származik", s ezzel csak a szentírás szavait ismételték, de nem akarták a származást pontosan körülírni. Pedig abban az időben a görög atyáknál, főleg Baziliosznál használatos a kifejezés, hogy az „Atyától származik a Fiú által". Vagyis az isteni lényeg az Atyától, mint a Szentháromság forrásától a Fiún keresztül száll a Szentlélekbe. A keletiek tehát ebben a viszonylatban megtartották a Szentháromság belső életének dinamikus leírását. A nyugati atyák ellenben ezt a formát használták: „Az Atyától és a Fiútól származik" (Ambrus, Hiláriusz, Ágoston). A hatodik századtól kezdve nyugaton — először Spanyolországban — a hitvallásba is kezdték beiktatni a „Filioqu=és a Fiútól" szót, ami aztán mind a mai napig vitára adott alkalmat kelet és nyugat között. Nem is annyira a tárgyi nehézségek miatt, hanem azért, mert a nyugatiak önhatalmúlag megmásították az egyetemes zsinat által megfogalmazott hitvallást.

3. *A dogma teljességéhez tartozik* még az is, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól öröktől fogva származik, de *nem mint két lételvtől, hanem mint egytől,* nem két leheléssel, hanem eggyel (DS 850,1300). Vagyis bár az Atya és a Fiú két különböző személy, de amennyiben a Szentléleknek adják az isteni lényeget, nem különböznek,, hanem egy lételvet alkotnak. A Szentlélek származása tehát nem két isteni tevékenység ‚eredője", hanem egyé. Az Atya és a Fiú közös isteni leheletéből, szeretetéből származik, nem időbeli egymásutániságban, hanem örök jelenben. Az egy lételv benne van Krisztus kijelentésében: „Minden, ami az Atyámé, az enyém". A Fiú ugyanazzal az örök isteni ténnyel származtatja a Szentlelket, mint az Atya. Hiszen az Atyában és a Fiúban csak az atyaság és a fiúság szembeállása adja a különbséget, egyébként minden tökéletesen egy bennük, így a Szentlélek lehelése is. Ugyanez a lehelés azonban az

Atyában ősprincipiumként van meg, a Fiúban pedig úgy, ahogy az Atyától kapta a lényegegl együtt.

4. Hozzá kell még venni, hogy *a Szentlélek lehelése az Atyában és a Fiúban nem külön sajátság,* hanem egybeesik az atyasággal és a fiúsággal, amit a Fiú születésben kap. Ezért mondhatjuk, hogy a Szentlélek származása logikailag feltételezi a Fiú születését, jóllehet nincs semmi okozati vagy időbeli egymásutániság bennük. A Lélek származása is olyan örök szükségszerű mozzanat, amelyet az értelem világossága és az akarat szeretete hat át. Az öntudatos isteni életnek olyan tökéletes megnyilvánulása, hogy személyes létet kap.

5. A Fiúra vonatkozólag a szentírásból világosan kitűnik, hogy születése az Atya értelmi működésével, önmaga megismerésével kapcsolatos. A Szentlélek származására, illetőleg annak közelebbi módjára kevesebb támpontunk van. A kinyilatkoztatás Léleknek nevezi őt (pneuma), ezért már az egyházatyák úgy tekintették, mint az Atya és a Fiú egymás felé lehelt szeretetét. *A szeretet pedig az akarat műve.* Állandó mellékneve, a „szent" is az akarat felé mutat, nem az értelem felé, hiszen a szentség a jónak az akarása, szeretése. Ágoston óta állandóan tanítják a teológusok, hogy a Szentlélek származásának közelebbi lételve *az Atya és a Fiú akarata, szeretete.* Az Atya egészen kitárul a Fiú felé, egészen kimondja benne saját lényegét, a Fiú pedig örök szeretettel viszonozza ezt. Az Atya azáltal személy, hogy egészen a Fiúnak adja a lényeget. Az erő és bensőség, amivel egymást átfogják, nem hasonlítható semmiféle teremtett szeretethez. Az Atya a lét teljeségét, önmagának végtelen gazdagságát szemléli a Fiúban, a Fiú pedig hasonló szeretettel tekint vissza az Atyára. A szeretet tárgya mindenképpen a végtelen isteni gazdagság, de úgy, ahogy az Atya adja és a Fiú kapja. Ez a szeretet annyira szellemi, eleven, szükségszerű és tudatos, hogy él és személyként létezik, mint Szentlélek. Az Atya és a Fiú a Szentlélekben szereti egymást, őbenne boldog. A Szentlélek az Atya és a Fiú „mi-közössége" (H. Mühlen. Der Heilige Geist als Person, 1966). Nem olyan szeretet ez, mint az emberi, ahol a vágy végeredményben kielégítetlen marad. Itt a legtökéletesebb bírás és megnyugvás van. A két személy nem olyan értelemben fordul egymás felé, hogy valamit kapjanak egymástól, hiszen mindent bírnak és a végtelen érték bírásában megnyugodnak. Az Atyának a Szentlélekben van a biztosítéka arra, hogy a Fiú egészen az övé és egész szeretetével benne él. A Fiúnak is a Szentlélek az örök zálog az Atya önközlő szeretete mellett. Az isteni élet öröme, bensősége, titokzatossága a Szentlélekben folyik. Ezért kifelé is ő az isteni szeretetnek és a kegyelmi ajándékoknak az osztogatója (Róm 5,5). De a szeretet emlegetésénél is gondolnunk kell arra, hogy Istenben csak egy tudat és egy szeretet van, tehát nem lehet arra gondolni, hogy az isteni személyek aszeretetben kiegészítik egymást. A Szentlélek az Atya és a Fiú egységének és más-ságának a kifejezője. H. Schlier úgy látja, hogy a Lélek „Igazában Isten legbensőbb valóságának, öntudatának, önmegtapasztalásának a kifejezése és hatalmi megnyilatko-

zása. De Isten egyúttal benne és általa lép ki magából és érezteti hatását kifelé,' (Der Geist und die Kirche, 1980, 151).

6. A *Fiú és a Szentlélek közötti különbséget* is a Léleknek az isteni akarattal való kapcsolatából vezetjük le, s itt választ kapunk arra is, hogy az ő származása miért nem születés. Az önismeret, az értelmi tevékenység szükségszerűen a megismerő képét hozza létre, azért a kettőben megvan a természetbeni hasonlóság, s a születésnek éppen ez a lényege. Az akarati aktus önmagában csak ráirányulás az akarat tárgyára, s nem hoz létre az akarathoz hasonlót, azért az akarati származást nem nevezhetjük nemzésnek vagy szülésnek. Ha a Szentlélek mégis egylényegű az Atyával és a Fiúval, az onnan van, hogy Istenben minden tevékenység, tehát az akarati is, azonos a lényeggel, hiszen őbenne nincs járulék.

Isten szeretete tehát befelé tevékeny és termékeny: a Szentlélek személyében jut kifejezésre. Az Atya őt, a szeretet személyét külde el egyházának, ezért szeretete kifelé sem maradhat terméktelen. Az egyháznak mindig ismertető jegye lesz az Isten iránt és az ember iránt való szeretet. Igaz, nem mindig kapjuk azt a benyomást, hogy a szeretet győzedelmeskedik a gyűlölet és a hidegség fölött. A világban rengeteg a kegyetlenség, az igazságtalanság, a közöny és a nemtörődés. Egy mégis biztos: a világ nem tud napirendre térni a szeretet hiánya felett, főleg azok nem, akik megismerték az evangéliumot. Az égő vágy ott lappang a szívekben a szeretet után. Nemcsak arra, hogy szeretetet kapjanak, hanem arra is, hogy adjanak. Aki gyűlöl, aki megtagadja a szeretetet, az mindig boldogtalan. Már ez is jelzi, hogy az élet legmélyebb igénye és értéke a szeretet. Ebben válik az ember leginkább hasonlóvá Istenhez. Ahol sok a gyűlölet és ridegség, ott bő alkalom adódik a szeretet gyakorlására, s van igazi kezdeményezés, is, „mert a nekünk ajándékozott Szentlélek által kiáradt szívünkbe az Isten szeretete" (Róm 5,5).

7. *A Szentlélek származásának halvány hasonlatát* megtaláljuk az emberi szeretetben. Ahol ketten szeretik egymást, azt mondhatjuk, hogy egy lélekké válnak, mert egymásban és egymásért élnek. Igyekeznek saját életüket a másikba átönteni. A szeretetnek tehát a teremtményekben is megvan az egységesítő és elevenítő ereje. Istenben a bensőség, az egység, az egymásnak való önátadás egészen más fokon történik, mint az emberben. Ez a szeretet egyúttal túlcsordul és kiárad a teremtményekre is. Az Atya fogadott gyermekeit is a Szentlélek által kapcsolja magához (Róm 8,15).

A SZEMÉLYEK VISZONYLAGOS SZEMBENÁLLÁSA

A teremtményi ismeret, akarat és életbőség csak egy személy tudatát tölti ki, és csak egy én-nek nyújt olyan-amilyen létbiztonságot. Istenben az élet, az ismeret, a szeretet annyira eleven, annyira felülmúl minden bőséget, hogy egyszerre három én valóságában jelentkezik. A három én éppen az élet-teljesség személlyé válása, tehát lehetetlen, hogy akár ke-

vesebb, akár több személy legyen Istenben. A teremtett világban nincs rá példa, hogy egy viszonylagos dolog, pl. az atyaság önálló valósággá váljék. Istenben viszont éppen ez van meg a három személy esetében, azért az ő létmódja egészen más, mint az evilági dolgoké.

1. Már az eddigiekben is láttuk, hogy *az isteni személyeket csak a származás viszonya különbözteti meg egymástól.* Csak ez a valóságos viszony állhat fenn közöttük. Most azt kérdezzük, hogy mi *ennek a viszonynak a belső természete?* Állandóan előttünk van a meg nem oldható titok, hogy az egy Isten miért három személy és hogyan létezhet az egy természet három személyben. Csak a személyek viszonyának feltárása visz közelebb bennünket a misztériumhoz. Először Szent Ágoston birkózott igazán ezzel a kérdéssel. A megoldást abban látta, hogy a személyeknél különbséget kell tenni amint önmagukban vannak és amint szembenállnak egymással. Amint önmagukban vannak, mindenképpen azonosak a közös isteni lényeggel, de ahogy egymással szembeállnak, úgy egymástól valóságban különböznek. „Néha megkérdeznek bennünket: Az Atyát Istennek tartjátok? Igen, Istennek. A Fiút is Istennek tartjátok? Igen. A Szentlelket is? Igen. Tehát akkor az Atya, a Fiú és a Szentlélek három Isten? Azt feleljük: Nem!... A szám csak azt jelöli, ahogy *egymással szemben vannak,* nem pedig azt, ahogy önmagukban vannak. Mivel az Atya önmagában tekintve csak a Fiúval és a Szentlélekkel egy Isten, azért nincs három isten. Az Atya nem önmagában szemlélve atya, hanem csak a Fiúval fennálló viszonyában. Hasonlóképpen a Fiú sem önmagában nézve fiú. A Szentlélekről is csak azt mondhatjuk az Atyának és a Fiúnak a Lelke. Tehát csak az Atyát, Fiút, Szentlelket mondhaton háromnak, Istent csak egynek mondhatom" (In Joannem 39,nr 3,3).

2. A Szentháromságban tehát meg kell különböztetni azt, ami mint *önálló valóság létezik,* és azt, ami mint *vonatkozás, mint viszony létezik.* Az egyház hivatalos tanítása szerint Istenben minden egy, azoknak a kivételével, amik között fennáll a viszonyossági ellentét (Firencei zs. DS 1330). Mi ez a viszonyosság és milyen értelemben állítható a személyekről? A viszony egy dolognak a másikra való vonatkoztatása. A viszonyosság nem merül ki a hordozó alanyban, mint a többi járulék, pl. a szín, hanem kifelé mutat egy másik létező felé, pl. Sándor apja Istvánnak. Itt atyaság viszonyát három dolog alkotja: Sándor, mint a viszony hordozó alanya, István mint a viszony célja és a nemzés, mint a kölcsönös vonatkozás oka. Itt mind a három elem valóság, azért valóságos viszonyról beszélünk. Az ilyen viszony általában kölcsönös: az atyaságnak megfelel a fiúság, a nagyobbnak a kisebb. Egyoldalú viszony áll fenn Isten és a teremtmény között, mivel a teremtmény mindenképpen Isten akaratára támaszkodik, Istennek azonban a teremtés semmiféle új meghatározást nem adott. Amikor őt mégis teremtőnknek vagy atyánknak mondjuk, akkor a bennünk levő változást vesszük alapul.

Amikor az istenri személyek egymáshoz való viszonyáról beszélünk, olyan vonatkozást értünk rajta, amely benne marad az isteni lényegben és életben, nem pedig kifelé mutat, a teremtmények felé. Itt még figye-

lembe kell venni azt, hogy Istenben nem lehet semmi *utólagosan felvett járulék*. Benne minden szükségszerű, örök és minden azonos a lényeggel. A viszony a teremtett dolgokban utólagos járulék: Sándor előbb létezett és apja lett Istvánnak. Istenben ilyen új helyzet nem alakulhat ki. Ha mégis van viszonyosság a személyek között, az csak tiszta és örök tökéletesség formájában lehet meg. Ennek megvilágításához vezet a következő megfontolás:

3. *Minden viszonyban két szempontot kell figyelembe venni:* mint járulék *benne van* egy önálló alanyban, s amellett *rámutat* egy ellenpólusra. A benne-való-lét, a hozzá-adottság összetettséget jelent, ezért Istenben nem lehet meg. A tiszta ráirányulás azonban önmagában nem jelent tökéletlenséget, azért meglehet Istenben, de természetesen csak befelé, nem kifelé. Eszerint őbenne a viszonyosság a személyek között csak úgy lehetséges, ha maga a viszony kap létet. Ez pedig csak akkor áll fenn, ha nem járulékként tapad az isteni lényeghez, hanem léte szerint vele azonossá válik, s ugyanakkor megmarad viszonynak is. Tehát Istenben az atyaság létezés szempontjából azonos az isteni lényeggel, de mint viszony a Fiú felé mutat. A fiúság létezés szempontjából szintén azonos az isteni lényeggel, de amellett az Atya felé mutat. A Szentlélek is azonos az isteni lényeggel, de mint viszony az Atya és Fiú felé mutat. Ilyenformán megsejtjük, hogy a három személy lényeg szerint egy lehet. De ha a három viszonyosság mindegyike azonos az isteni lényeggel, akkor egymás között hogyan lehetnek mégis különbözők? Éppen ez a felfoghatatlan titok. Az atyaság léte szerint tényleg azonos a lényeggel, azért lehet az Atyát valóságos Istennek mondani, de észbelileg mégis megkülönböztetjük az Atyaságot és az isteni lényeget, s erre van is alap, hiszen amennyiben atya, annyiban egészen a Fiú felé mutat. A fiúság is azonos a lényeggel, de észbelileg megkülönböztetjük tőle. Ugyanazt kell mondani a Szentlélekről. Ebből a kizárólagos egymás-felé-mutatásból adódik a három személy valóságos különbözősége annak ellenére, hogy lényegük egy és ugyanaz. Segít a megértésben még az, ha különbséget teszünk az abszolút létezés és a viszonylagos létezés között. Abszolút lét szerint a három személy az egy Isten, viszonylagos lét szerint pedig valóságosan szembenállnak és különböznek.

4. *A viszonyosságnak ilyen módjára a teremtett világban nincs és nem is lehet példa.* Ez Istennek, mint abszolút szellemnek a létezési módja, s az kifelé nem utánozható. A személyek közötti viszonyt a két eredés alapozza meg: *a születés* az Atya és a Fiú kölcsönös viszonyát, *a származás* pedig az Atya és Fiú viszonyát a Szentlélekhez. Mivel az Atya és a Fiú a lehelésben egy lét-elvként szerepel, azért csak egy kölcsönösségi viszony áll fenn köztük és a Szentlélek között.

Az Atyában tehát megvan az atyaság viszonya a Fiúhoz és a lehelés viszonya a Szentlélekhez. Mivel azonban őbenne ez a kettő nem szembenálló viszony, azért a valóságban nem is különböznek egymástól, csak mi különböztetjük meg fogalmilag. A Fiúban sem két különböző dolog a fiúság és a lehelés, mert ezek sem állnak szemben egymással. Különben is

a lehelés az Atyában és a Fiúban egy mozzanat, annak ellenére, hogy mint személyek valóságosan különböznek. Ennyire következetesen végig kell vezetni az elvet, hogy a Szentháromságban minden közös, annak kivételével, ami között fennáll az eredet viszonya.

5. *A görög atyák* a személyek közötti viszonyt így fogták fel: Az Atya a maga isteni létét adja a Fiúnak, s ez a közlés az atyaság. Vagyis az Atya azáltal személy, hogy a Fiúval szemben atyasági viszonyba kerül. A Fiú pedig azért személy, mert az Atyával szemben fiúsági viszonyban áll. A Fiú ugyanazzal az isteni lényeggel, amelyet az Atyától kapott, visszafordul az Atya felé, s a kettőnek szeretete a harmadik személy, a Szentlélek. Az egységet biztosítja az isteni lényeg oszthatatlan egysége. A személyek a létező viszonyosságok, s mivel létük magában az isteni lényegben van, azért egyenként azonosak is a lényeggel.

6. *A latin atyák* Ágoston óta azt keresik, hogyan állhat fenn az isteni lényeg egysége a három személy ellenére? Azt felelik, hogy az egység nincs veszélyben, mert a három személy nem külön létező, hanem *viszonylagos létező:* azaz mindenük közös egymással és a lényeggel, csak eredetük szembenállása különbözik, s ez viszonylagos szembenállás a személy valóságos jegye.

Összefoglalólag tehát ezt mondhatjuk: az Atya nem volt előbb és nem utólagos nemzés és lehelés által kapta viszonyát a Fiúhoz és a Szentlélekhez, hanem az atyaság maga az örök nemző és lehelő tett, amiből a Fiú születik és a Szentlélek származik. Itt a tett azonos az általa létrehozott viszonyossággal és azonos magával a személlyel. Az Atya az örök megismerő és szerető tett. A két tett csak a mi számunkra kettő, mert értelmünk a kettőt nem tudja egybefogni és kifejezni. Az Atya személyiségét csak olyan valami adhatja, ami nem tartozik a másik két személyhez, s ez az örök nemzés és lehelés, vagyis az isteni lényeg közlése a Fiúval és a Szentlélekkel. Ő azáltal személy, hogy közli magát. Pontosság kedvéért még megjegyezzük, hogy magát az atyaságot csak a Fiú nemzése alapozza meg. Mint első személy, azonban rendelkezik szellemi leheléssel is a Szentlélek felé. A titoknak még az is lényege, hogy a lehelés nem külön sajátságként jön az atyasághoz, hanem mivel a kettő között nincs viszonylagos szembenállás, a kettő azonos. Azért adhatja azt a nemzésben a Fiúnak is, mivel a lehelés a fiúsággal sem áll szemben.

6. *A Fiú személyi léte* az Atya felé az isteni lényeg elfogadása, a Szentlélek felé pedig az isteni lényeg közlése akarati lehelés útján. Lehelés tehát az Atyában is van és a Fiúban is: az Atyában őseredetien, a Fiúban úgy, ahogy kapja. Bár a Fiúban valóságos viszonylagossági szembenállás van az Atya és a Szentlélek felé, ő maga mégis osztatlan személy, hiszen a fiúság és a lehelés egybeesik benne. Nála is az a misztérium, hogy a lényegében egy és ugyanaz a személyi tartalom két ellentétes irányba mutat: mint fiúság az Atya felé, mint lehelés az Atyával együtt a Szentlélek felé.

7. *A Szentlélek személyisége* az isteni lényeg elfogadása az Atyától és a Fiútól a szellemi lehelésben. Benne csak ez a viszonyosság van az Atya és a Fiú felé, de nem mint kettő felé, hanem mint egy eredeztető felé. Ezért bár kettő felé néz, nincs benne megosztottság. Az Atya és a Fiú mint *lételv,* az ő számára egy, de mint személy kettő. Különben hasonlót látunk az Atyánál és a Fiúnál is. Az Atya a Fiúra és a Szentlélekre tekint megosztottság nélkül. Az Atyánál és a Fiúnál legalább még észbeli-leg két mozzanatot lehet megkülönböztetni: a nemzést és a lehelést, illetve a születést és a lehelést. A Szentlélekben azonban lezárul az isteni élet dinamizmusa. Új viszony nem kezdődik, ezért több személy nem lehetséges. Ő biztosítja, hogy a Szentháromságban az isteni élet örök lüktetésben és nyugalomban van egyyszerre. Az Atyától a Fiún keresztül kiinduló végtelen gazdagság benne újra visszatér az Atyába, ezért az isteni élet kimondhatatlan léttartalma is végtelenül egyszerű és zárt.

8. *Hogyan lehetnek az isteni személyek végtelenül tökéletesek, ha valami hiányzik belőlük:* Az Atyából a fiúság, a Fiúból az atyaság, a Szentlélekből a pozitív lehelés? A választ a személyek közötti viszonyosság adja meg. Nem arról van szó, hogy bármelyikből is hiányzik valamilyen létező valóság. A lét teljességét birtokolják a közös isteni természetben, s azt mindhárman egyformán bírják. Az atyaság csak a Fiúval szembenálló viszony, tehát a létben semmit sem ad hozzá az isteni lényeghez. Valóságos léte csak a Fiúval való szembenállásban van. Az atyaság csak a fiúsággal szemben érvényesül, s a fiúság csak az atyasággal szemben, s a Szentlélek csak az Atyával és Fiúval szemben. Ha önmagukban tekintjük őket, akkor mindegyik azonos az isteni lényeggel. Az Atya úgy van önmagában, ahogy szüli a Fiút és leheli a Szentlelket. A Fiú úgy van önmagában, ahogy születik az Atyától és vele együtt leheli a Szentlelket. A Szentlélek is úgy van önmagában, ahogy az Atyától és a Fiútól származik. Ezért igaz, hogy mindegyik személy *az Isten.* Így nincs közöttük alá- vagy fölérendeltség, egy személy nem kevesebb mint három személy. A szembenálló viszonyosság nem sokszorozza az egyetlen isteni természetet.

A SZEMÉLYEK EGYMÁSBAN VALÓ LÉTE

1. Amikor a görög atyák a három személy valóságából kiindulva kifejezést kerestek *az egység megjelölésére,* nem elégedtek meg az egy lényeg emlegetésével, hanem azt is jelezni akarták, hogy a három személynek egy isteni élete van: egy öntudat, egy akarat, egy tett. Nemcsak a sztatikus, hanem valamiképpen a dinamikus egységet is jelezni akarták, amikor úgy fejezték ki magukat, hogy a személyek tökéletesen áthatják egymást. Azóta a *perichorészisz,* a *circumincessio* állandó teológiai fogalom. Azt jelzi, hogy a három isteni én nemcsak egymás felé néz, hanem egymásban van és egy isteni természetben él. A három „személy" emlegetése itt is azzal a nehézséggel jár, hogy ez a szó ma a külön, zárt öntudatot is eszünkbe juttatja, mert az emberi személynek ez velejárója.

2. A mai teológiában fel is merül a kérdés, hogy *a személy szó mindenben alkalmas-e arra, amit ki akarunk vele fejezni,* és nem volna-e helyettesíthető valami megfelelőbbel? Maga a hit fennállhat a „személy" és a „természet" szavak emlegetése nélkül is, mint ahogy ez megvolt az első századokban. Akkor a Szentháromság titkát csak így fejezték: az Atya, Fiú, Szentlélek egy Isten. Be kell vallanunk, hogy ez még mindig jobb formula, mint az, hogy „egy Istenben három személy van." Amikor az Atyát, Fiút, Szentlelket „személynek" mondom, úgy tűnik, hogy összefoglaltam őket egy bizonyos szempontból, mint ahogy pl. Jánosról, Istvánról és Józsefről állítom, hogy „személyek". Személyen értelmes egyedi létezőt értünk. Az Atya, Fiú, Szentlélek esetében azonban nincsenek „azonos jegyek és azonos szempontok." Mindegyik csak olyan viszonyosság által válik én-né, amely örök származása szerint a másiktól megkülönbözteti és ami kizárólag csak az övé. A személy szónál még az a nehézség is felmerül, hogy nem utal arra, ami által megkülönböztetjük pl. az Atyát a Fiútól, pedig éppen ez a megkülönböztetés a személyi jegy. Az Atya az atyaság által válik én-né, a Fiú a fiúság által, a Szentlélek pedig az által, hogy az Atyától és a Fiútól származik.

3. *Az egy isteni öntudatot* természetesen úgy kell felfogni, mint szentháromsági öntudatot. Maga a végtelen isteni élet tükröződik benne. Úgy, ahogy az Atya a Fiúban kimondja és a Szentlélekben szereti magát. Isten egyszerre éli meg a maga abszolút és relatív létét: ő az abszolút létező, amennyiben önmagában van, és ez az abszolút lét befelé három én relációjában fejeződik ki. Ebből kiindulva gondolják egyes teológusok, hogy a „személy" helyett más megjelölést lehetne alkalmazni. K. Barth A „Seinsweise" (Krchl. Dogmatik, I,379), K. Rahner pedig a „Subsistenzweise" szóval próbálkozik (Myst. salutis II,389). A magyarban nehéz a kettőt egymástól megkülönböztetni. A „létmód" nem adja vissza azt, hogy a személyek önálló, egyedi valóságok, jóllehet az egyediség valamilyen relatív jegy, ami azonban a valóságban mégis azonos az isteni lényeggel, és annak erejében „szubzisztál". A „subsistentia" kifejezés azt jelenti, hogy konkrét módon, másra vissza nem vezethető és mással fel nem cserélhető módon létezik, s mint ilyen ismerhető meg.

4. A származásból eredő viszony, a személyek szükségszerű szembenállása azt mutatja, hogy az Atya, Fiú, Szentlélek teljesen és tökéletesen *nyitva állnak egymás előtt.* Annyira egyek, hogy mindenük közös, az eredeten kívül. A szembenállás minden egymásért és egymásban levés ellenére biztosítja a személyek önállóságát. Éppen olyan végtelen erő ez, mint maga a lényeg, hiszen mindegyik személy létében azonos a lényeggel.

A Szentháromság titka a személyek viszonyán keresztül úgy jelenik meg, mint a *közösségi élet teljessége.* A társas élet boldogító voltát az ismeretben való feltárulás és a szeretetben való közlés adja meg. Itt mindegyik személy előtt feltárul a végtelen isteni tökéletesség, amit odaad vagy kap s ezért benne van a végtelen szeretet önátadása is. Nincs sem-

mi korlát, semmi rejtély, de nincs unalmas megszokottság sem. A végtelen élet kimeríthetetlensége olyan változatosságot, frissességet ad, amit elgondolni egyáltalán nem tudunk. Mindegyik én tökéletesen átadja magát a másik kettőnek, vagy talán úgy is mondhatjuk, hogy az Atya a Szentlélekben adja magát a Fiúnak és megfordítva. Mindegyik a másikban látja célját, mégis megőrzi a maga sajátságait. Ezért felcserélhetetlenül különböznek egymástól. Sőt mindegyik azáltal személy, azáltal önálló, hogy a másik kettőnek adja magát. Ezért itt csak az egy élet, egy ismeret, egy szeretet lehet. Innen van az is, hogy a Szentháromság minden közösségi élet ősforrása.

5. *A belső élet kimeríthetetlenségét, elevenségét az biztosítja,* hogy mindegyik személy maga a létező tetterő. Itt nincs megállás, megmerevedés, de nincs új kezdés sem. Az ismeretnek, szeretetnek, az egymásban és egymásért levésnek örök ténye él teljes kiegyensúlyozottságban. Miután a kinyilatkoztatás így bemutatta a Szentháromságot, mi már joggal mondhatjuk, hogy az emberi személy sehol másutt nem találhatja meg végtelen kikötőjét, csak nála. Azzal, hogy Isten az embert saját hasonlatosságára személlyé tette, beléje oltotta a személy két velejáróját: az elidegeníthetetlen *egyediséget* és a másik személy előtt való *feltárulást.* Az ember egész életén át kapcsolatokat keres más személyekkel, hogy az igazság és a szeretet közlése által boldog legyen. De csak ott köthet ki végleg, ahol az igazság és a szeretet végtelen személyes létben jelenik meg előtte. Ez az ember örök célja.

Az Atya, Fiú, Szentlélek tehát személyi különbség ellenére is kölcsönösen áthatják egymást, egymásban élnek. „Higgyetek a tetteknek, hogy végre lássátok és elismerjétek: az Atya énbennem van és én az Atyában" (Jn 10,38). „Nem hiszitek, hogy az Atya énbennem van és én az Atyában?" (14,10). Az 1Kor 2,11 a Szentlélekről ezt írja: „A Lélek mindent átlát, még Isten mélységeit is. Ki ismerné az ember bensejét, ha nem az ember lelke?... Éppúgy Isten bensejét sem ismerheti más, csak Isten Lelke". A lényeg egyszerűsége, végtelensége és szellemisége nem engedi, hogy a személyek egymásban-létét a teremtmények bármilyen jelenlétével összehasonlítsuk. Nem úgy vannak egymásban, mint a rész az egészben, mint a lélek a testben vagy mint a test a térben, hanem felfoghatatlan isteni módon. Olyan tudatosan, hogy az én minden önállósága ellenére egynek tudja magát a te-vel. Mivel mindegyik személy azonos az isteni lényeggel, lehetetlen, hogy ne legyenek egymásban. De a Fiú nem úgy van az Atyában, mint ahogy benne van az isteni lényeg, hiszen a lényeg azonos az Atyával, a Fiú pedig külön személy és személyes módon van az Atyában. Mégis a lényeg azonossága a legmélyebb gyökere az egymásban levésnek. Hozzá kell még venni a személyek relatív jellegét. A viszonylagos fogalmak nem ismerhetők meg és nem érthetők meg és nem létezhetnek egymás nélkül. Ahol atyaság van, ott kell leni fiúságnak is. Mivel itt belső viszonyról van szó, azért egymásban vannak.

A személyek egymásban léte nemcsak a természet életszerűségét jelenti, hanem az Atya, Fiú, Szentlélek öntudatának teljes eggyé forrását. A személyek egymásban vannak tudatos ismeret és akarás szerint is. Meg-

élik egymásban a létet és a boldogságot. A végtelen tökéletességű szellem létmódja ez. Egyszerűsége miatt tökéletesen ismeri a maga szeretetét és végtelenül szereti a maga ismeretét. Egész létével benne van szeretetében és egész szeretetével benne van ismeretében. Ezen nem változtat az sem, hogy ismerete személyes létet kap a Fiúban, szeretete pedig a Szentlélekben.

Isten tehát úgy van jelen mindenütt, mint Szentháromság. Az Atya megismer bennünket a Fiúban és szeret a Szentlélekben. Ismeretében, gondviselésében benne van szeretete, hiszen nála minden cselekvés azonos a lényeggel. Ezért ahol az Atya intézkedéseivel találkozunk, vagy egyáltalán intézkedéseire gondolunk, ott mindig a Fiúra és a Szentlélekre is gondolni kell. A keresztény világkép itt kapja meg természetfölötti színezetét.

A FIÚ ÉS A SZENTLÉLEK KÜLDÉSE

1. Az üdvösség történetében visszatérő tétel az, hogy Isten, mint Atya, a Fiú és a Szentlélek elküldésével tárult ki az ember felé, s ez volt a Szentháromság titkának kinyilatkoztatása. A szentírás a Fiú és a Szentlélek személyi valóságát hangoztatja azzal is, hogy *elküldésükről* beszél. A személyek származásánál azt is láttuk, hogy a Fiú és a Szentlélek nem csupán két módja az Isten kitárulásának, hanem a küldés alapja az Atyától való származás. A Fiú elküldése a megtestesülésben ment végbe, a Szentléleké az első pünkösd napján. Biztos, hogy mindkét esemény a megváltást, illetőleg az ember természetfölötti felemelését célozta. A „személyek" emlegetésének nehézsége azonban itt is jelentkezik. Nem olyan szerepről van szó, amelyet a Fiú és a Szentlélek akár fölcserélve is elvállalhattak volna, hanem Isten kitárulásának strukturájáról. El kell fogadnunk a tételt, hogy az üdvtörténeti háromság azonos Isten belső háromságával. A benső háromságnak pedig megvan a maga örök törvényű élete. Az Atya a Fiúban ismeri és kimondja magát, s ez a Fiú születése; a Szentlélekben pedig akarja és szereti magát, ahogy a Fiúban kimondott képét látja, s ez a szeretet a Szentlélek származása. Ezeket a belső életmozzanatokat nem lehet fölcserélni, de éppúgy nem a külső kitárulás módját sem. A Fiú és a Szentlélek nem „szerepet" vállalnak az üdvtörténetben, hanem az üdvtörténet alakult a Szentháromság életéhez.

2. Főleg azért hangoztatjuk ezt, mert a hagyományos teológiában a megtestesüléssel kapcsolatban Szent Tamás óta az volt a vélemény, hogy *valójában bármelyik személy emberré lehetett volna.* A nézet háttere a „személyek" egyenlősége volt. Ha a Fiú megtestesült, miért ne tehette volna meg az Atya vagy a Szentlélek? Igaz az is, hogy a hagyományos teológia a megtestesülésben inkább csak a bűntől való megváltást látta, nem pedig Isten kitárulását. Teljes értelemben azt kell mondanunk, hogy a kinyilatkoztatásban egyrészt megismerteti magát, másrészt bekapcsol természetfölötti életébe. Ha az Atya a Fiúban mondja ki magát az örökkévalóságban, akkor a világ felé is őbenne tárul ki. Ha pedig a Szentlé-

lekben szereti magát, akkor teremtményeit is őbenne szereti és őbenne kapcsolja magához. Ezért bár a Fiú és a Szentlélek küldése szabad szeretetből fakadó adomány, *mégis egymásal fel nem cserélhető,* de egymást kiegészítő üdvrendi mozzanat. Ha Isten kapcsolatba akar lépni az emberrel, akkor Igéje és képe által kell megjelennie és a Szentlélek által kell az elfogadást végrehajtania. Nem az isteni személyek elvállalt funkcióiról van itt szó, amit másként is beoszthattak volna egymás között, hanem pontosan a Fiú és a Szentlélek szentháromsági kilétének a teremtett világba való kegyelmi bevetítéséről.

3. *A szentírás beszél a Fiú és a Szentlélek látható és láthatatlan küldéséről.* A látható külső jelek és események kíséretében ment végbe, pl. a megtestesülés, vagy a Szentlélek kiáradása tüzes láng alakjában. A láthatatlan küldetés az igazak lelkében megy végbe a megszentelő kegyelem formájában.

A *Fiú küldését* ezek a kijelentések igazolják: „Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy egyszülött Fiát küldte a világba, hogy általa éljünk... Nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket, és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért... Mi láttuk és tanúságot teszünk róla, hogy az Atya elküldte Fiát, mint a világ üdvözítőjét" (Jn 4,9—14). „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és a törvény alattvalója lett" (Gal 4,4). Krisztus maga is többször hivatkozik arra, hogy őt az Atya küldte (Jn 3,16; 5,36; 9,39 stb.).

A *Szentlélek küldését* Jézus előre megígérte: „Kérni fogom az Atyát más Vígasztalót küld nektek, az Igazság Lelkét" (Jn 14,16). „A Vígasztaló pedig, akit az Atya az én nevemben küld, megtanít majd mindenre" (u. o. 26.). Feltámadása után ezt mondja: „Elküldöm nektek Atyám megígért ajándékát. Maradjatok a városban, amíg erő nem tölt el a magasságból titeket" (Lk 24,49). A szentírás külön említi az igazakhoz való láthatatlan küldését is: „Mivel Isten fiai vagytok, Isten elküldte Fiának Lelkét szívetekbe" (Gal 4,6).

A Szentlélek tehát az Atyától és a Fiútól kapja küldetését, a Fiú csak az Atyától, ellenben az Atya küldéséről egyáltalán nincs szó. Ő legföljebb *eljön* az igazakhoz: „Aki szeret engem és beszédemet megtartja, azt Atyán is szeretni fogja, hozzá megyünk és lakóhelyet szerzünk nála" (Jn 13,23). A küldés tehát kifelé való képe és meghosszabítása a belső származásnak. Arra kell gondolnunk, hogy az örök származásban van egy mozzanat, ami kifelé és időben valósul meg. Ez a mozzanat az, hogy a Fiú és a Szentlélek különleges módon jelen van a teremtményekben. Nem az isteni személy lesz más, hanem a teremtmény lép vele új kapcsolatba.

4. *A személyek lényegi egysége és egyenrangúsága kizár mindenféle emberi módot az akarat közlésére:* parancsot, tanácsot, kívánságot. A küldés igazában a háromszemélyű egy Isten elhatározása. A küldött személy nem kevésbé szabadakaratú és kezdeményező, mint a küldő. Az Atya tökéletes szeretetben és szabadságban küldi a Fiút és a Szentlelket. Viszont a Fiú és a Szentlélek nemcsak elfogadják, nemcsak egyetértenek vele, ha-

nem a kezdeményezést és az elhatározást is az Atyával együtt hajtják végre. Ők maguk is akarják, azért küldi őket az Atya. Mindezt természetesen nem három öntudathoz, hanem egyetlen isteni öntudathoz kell mérni.

A Fiú küldésében, emberré levésében Isten eljegyezte magát az emberi nemmel, beállt a történelem folyásába. Krisztus feltámadása után az isteni dicsőség teljesen áthatotta emberi természetét, s elővételezte benne a végleges célt, amikor „Isten lesz minden mindenben" (1Kor 15,28). A Fiú küldése a kézzelfogható bizonyíték arra, hogy az ember előtt magasztos cél van, s annak elnyerése nem ábránd. Ha Krisztus, a Fő, az elsőszülött, elérte, akkor elérhetik testének tagjai is.

A Szentlélek nem foglalja le ennyire az emberi természetet. Ő az istengyermekség lelkületét önti belénk, és az Atya felé irányít (Gal 4,6). Küldetése céljának tekinthetjük Isten országának, uralmának felállítását az emberi lélekben és az egyedeken keresztül az emberi közösségben. Jelenléte a lélekben több, mint Isten általános jelenléte a világban, de kevesebb, mint a Fiú jelenléte Jézus emberségében. Őbenne a Fiú személyes egységbe vette fel az emberi természetet, benne fejezte ki személyiségét, de a Szentlélek ezt nem teszi. Az ember az ő temploma, amit megszentel és benne lakik.

5. Istennek ez a közelsége, a küldésekben megnyilvánuló szeretete *a kezesség arra, hogy van értelme a teremtésnek és az emberi történelemnek.* A bűn sok értelmetlenséget visz bele az egyes keresztény és az egyház életébe, de alapvető vonásait megváltoztatni nem tudja. Mivel a belső kegyelmi erőket nem látjuk, azért az élet természetfölötti értékét sem fogjuk fel. Nincs igazi fogalmunk Isten uralmáról és országának áldásairól. De valljuk, hogy a kegyelem áldása túlszárnyalja a bűn pusztítását. „Amikor elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem, hogy amint halálthozóan uralkodott a bűn, úgy uralkodjék életre szóló megigazulás révén a kegyelem is" (Róm 5,21). A világos látást az utolsó ítélet hozza majd meg. Nyilvánvaló lesz, hogy Krisztus követése jogosult élettartalom volt mindenki számára. A Szentlélek ezt az életet táplálja bennünk.

6. *Az isteni személyeknek a lélekkel való kapcsolata teljes titok.* Az egész folyamat rejtve marad tudatunk előtt, de megnyílik a képesség Isten mélyebb megismerésére a hitben, s közelebb kerülünk hozzá a reményben és a szeretetben. Igazi gyümölcse akkor érlelődik, amikor átadjuk magunkat Isten akaratának és tudunk neki engedelmeskedni. Olykor együtt járhat vele Isten közelségének misztikus megélése is. A titok fátyla azonban a földi vándorlás idején nem nyílik meg.

Az egyház hittételként tanítja, hogy Istennek minden kifelé való megnyilatkozása a három személy egyetlen tette (DS 800). Ezt kell mondanunk a személyek küldésének lelki hatásáról is. A görög atyák nyomán egyes teológusok mégis állítják, hogy a *Szentlélek lélekben-lakását* nem lehet szokásos értelemben Isten kifelé való hatásának tekinteni. A kegyelmi jelenlét mindegyik személynél a maga személyes módján realizálódik. Az isteni élet az Atyából kiindulva a Fiún keresztül áramlik a Szentlé-

lekbe. A teremtmények felé azután belőle folyik tovább, de már véges módon, kegyelem alakjában. Ő teszi az embert az isteni természet részesévé, s lefoglalja az Atya és a Fiú számára. A Szentélek kapcsolja be az embert a Fiú közösségébe, aki újjászületik bennünk, s így mint fogadott gyermekek kerülünk az Atya elé. A Fiú és a Szentlélek küldése tehát visszaviszi az embert a természetfölötti élet ősforrásához, az Atyához. Isten úgy közeledik, mint abszolút önkimondás és mint a szeretet abszolút adománya. Önmagát kimondja a Fiúban és szeretetét valósággá teszi a Szentlélekben. Amit a kegyelemben kapunk, az maga a felfoghatatlan Isten. Nem szóba foglalt ismeret, hanem eleven természetfölötti valóság.

A SZEMÉLYI KISAJÁTÍTÁS

Az Atya, Fiú, Szentlélek valóságát és személyi különbségét azon a címen hangoztatjuk, hogy a kinyilatkoztatás egymás mellé vagy egymással szembeállítja őket és személyes viselkedést tulajdonít nekik. A vizsgálódás mégis arról győzött meg, hogy a személyek az egy isteni lényeg birtokosai, tehát mindegyik egyformán végtelen és örökkévaló. Nincs közöttük elsőbbség, alá vagy fölé rendelés. Egyetlen különbség a származásból adódó viszonylagos szembenállás. Mivel pedig a cselekvés közvetlen forrása az isteni természet, azért kifelé a három személy mint egyetlen cselekvő művel mindent. Hogyan kell mégis értelmezni a szentírásnak és a hagyománynak a szóhasználatát, amellyel *bizonyos jelzőket vagy tetteket egy személyre vonatkoztat?* A „mindenható" jelző pl. a hitvalásban mindig az Atya neve mellett áll. Az Igéről, a Fiúról is azt olvassuk, hogy „minden általa lett" (Jn 1,3—4; Kol 1,16; Zsid 1,3). A Szentlélek eszközli a Fiú megtestesülését (Mt 1,19—21), az ember megszentelését (Jn 3,5; Róm 5,5; 1Kor 12,11) és a szentírás sugalmazását (2Pt 1,21).

1. A teológia mindezekre azt mondja, hogy *a kinyilatkoztatás csak állító értelemben beszél így az egyes személyekről,* nem kizárólagos értelemben. Vagyis így akarja emberileg érthetővé tenni a személyek valóságát. Az eljárást *kisajátításnak* vagy *tulajdonításnak* nevezzük (appropriatio). Alapja az a hasonlóság, amely fennáll a szóbanforgó jegy és valamelyik személy sajátsága között. Amennyiben az Atya a másik két személy ősforrása, azért neki tulajdonítjuk a kezdeményezést a teremtésben és az üdvrendben. A Fiú mint az Atya személlyé lett értelmi tevékenysége, az egész teremtés ősmintája, azért neki tulajdonítjuk a rendet és a szépséget. A Szentlélek a személlyé lett akarati ténykedés, azért neki tulajdonítjuk a megszentelést. Kétségtelen, hogy ezzel az eljárással nem a pontos valóságot fejezzük ki, de eleven képet kapunk az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről. Pontosság kedvéért még hozzáfűzzük: Úgy tulajdonítunk valamit az egyik személynek, ahogy ő valóban személy. Tehát a teremtést az Atyának, amennyiben atya, vagyis szüli a Fiút és vele együtt leheli a Szentlelket.

2. A dogmát itt is alkalmaztnunk kell, hogy *kifelé minden ténykedés a három személy közös műve,* de ezzel a misztériumot még nem fejeztük ki

maradék nélkül. Az elv alapján vallanunk kell, hogy pl. a megtestesülés okságilag az egész Szentháromság műve, de ugyanakkor csak a Fiúról állítható, hogy emberré lett, s csak ő vallja magáénak Krisztus emberi természetét. Az ő személyi sajátsága módot ad arra, hogy a háromszemélyű Isten különleges kapcsolatba lépjen a teremtménnyel. A kisajátításban tehát mindig kereshetünk valamit a megmagyarázhatatlan titokból. Nem az isteni lényeg jön hozzánk, hanem az Atya, Fiú, Szentlélek. Hiába mondjuk, hogy kifelé a cselekvés közös, nem a lényeg a cselekvő alany (hiszen akkor már négy „személy" lenne), hanem az Atya cselekszik a Fiú által a Szentlélekben. Mind a három személy a maga személyes valóságában közeledik, de úgy, ahogy származásuk szerint egymáshoz viszonyulnak. Ugyanez az isteni lényeg az Atyában van eredet nélkül. A Fiúban úgy van, ahogy az Atya önmaga megismerésében saját képét szüli. A Szentlélekben úgy, ahogy az Atya és a Fiú szeretetben egymás felé fordulnak. A szentháromsági élet jellege rajta van a kifelé való kegyelmi tevékenységen is. A kisajátítást eszerint kell visszavezetni az Atyára, a Fiúra, és a Szentlélekre, nem pedig egyszerűen az isteni lényegre.

3. *A legtöbb kisajátítás a Szentlélekkel kapcsolatos.* Ennek az a magyarázata, hogy Istent minden tettében a szeretet vezeti, a Szentlélek pedig a személlyé lett szeretet. Ő eszközli a Fiú megtestesülését, vezeti minden munkáját, őrködik emberi alakja felett (Lk 4,1; 10,21), s különösképpen élteti Krisztus titokzatos testét, az egyházat. Ő az Atya és a Fiú közössége, szeretetkapcsolata, azért azokat a kegyelmeket osztogatja, amelyek az új, természetfölötti közösség létét és életét biztosítják. Általa leszünk Isten gyermekei (Gal 4,6), általa tartozunk Krisztushoz (Róm 8,9), tőle kapjuk a szeretet képességét (Róm 5,5), ő tanít imádkozni (Róm 8,26), s élteti bennünk a reményt, hogy égi örökségünk biztosítva van (u. o. 16.)

Az új közösség természetfölötti jellegét mutatja az, hogy a nyelvi, faji és nemzeti különbség nem korlátozza: „Mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztség által: akár zsidó, akár pogány, akár rabszolga, akár szabad" (1Kor 12,13). A Szentlélek kivezet a földi magárahagyatottságból és szabad utat nyit az Atyához (Ef 2,18). Még testünket sem hagyja magára: az lesz feltámadásának záloga, hogy ő benne lakott és templomául választotta (Róm 8,11). A szentírás tehát a Szentléleknek tulajdonítja Krisztus megváltói művének végrehajtását. Mint az egyház éltető Lelke teszi ezt. Isten gyermekévé formálja a hívőt, azután az Atya felé irányítja, mint örök célja felé.

4. *Szent Tamás ezekben foglalja össze a Szentlélek lelki hatásának állomásait:* Amikor valamelyik isteni tökéletesség hasonlóságára eljutunk, azt mondjuk, megkaptuk ezt a tökéletességet. Mivel a Szentlélek abból a szeretetből származik, amellyel Isten magát szereti, azért amikor szeretettel töltekezünk, azt mondjuk, hogy megkaptuk a Szentlelket. Úgy, ahogy az apostol írja: „A szeretet kiáradt szívünkbe a Szentlélek által" (Róm 5,5). Másrészt nyilvánvaló, hogy Isten leginkább azokat szereti, akiknek megadta a Szentlelket, hogy őt szeressék. A szeretet tárgya benne él a szerető személyben, azért szükséges, hogy a Szentlélek által ne

csak Isten legyen bennünk, hanem mi is Istenben, ahogy az 1Jn 4,16 állítja: „Aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten őbenne." A 13-ik vers pedig: „Abból értjük meg, hogy őbenne maradunk és ő mibennünk, hogy Lelkéből adott nekünk." Az Istennel fennálló barátság szerzője tehát a Szentlélek. A további kérdés, az, hogyan irányítja ő a hívőt Isten felé? A barátság első sajátsága a bizalmas együttlét. Az ember a szemlélődésben van együtt Istennel, tehát a Szentlélek az apostol állítása szerint ezt a szemlélődést adja meg: „Mi pedig mindnyájan födetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét, és dicsőségről dicsőségre ugyanazon képmássá változunk át az Úr Lelke által (2Kor 3,18).

A barátságnak az is sajátsága, hogy egymás jelenléte örömet okoz, mert vígasztalást nyújtanak egymásnak az aggasztó gondok ellen. Ha Isten a Szentlélek által tesz bennünket barátaivá és őt küldi hozzánk, akkor nyilvánvaló, hogy általa örvendünk Istenben. Ezért mondja az apostol, hogy „az Isten országa igazság, béke és öröm a Szentlélekben (Róm 14.17). A barát egyetért barátjának akaratával. Isten akaratát a parancsolatok tárják elénk. A Szentlélek arra sarkall, hogy azokat megtarsuk: akiket Isten lelke vezérel, azok Isten fiai (Róm 8,14). Szeretetet és belátást ön belénk, hogy önként engedelmeskedjünk, ne félelemből. Azután a Szentlélek segít a nehézségek legyőzésében is. Az akarat természete szerint a jóra irányul ugyan, de a szenvedélyek felülkerekedhetnek, s azok szolgájává válik. A Szentlélek megerősíti az akaratot, megszünteti a szolgaságot és szeretetet ad, hogy önként válasszuk a jót: „Ahol Isten Lelke van, ott a szabadság" (2Kor 3,17). „Ha lélekkel megölitek a test cselekedeit, akkor élni fogtok" (Róm 8,13; Summa c. gentes, 4,21—22).

Érthető tehát, ha a teológiában időnként visszatér a gondolat, hogy a kegyelem közlése több, mint a Szentlélekre vonatkoztatott kisajátítás. A Szentlélek személyes jelleg olyan, hogy a kegyelmet közvetítő Szentháromság éppen rajta keresztül nyilatkozik meg (P. Galtier, Le Saint Esprit en nous, 1946).

AZ ISTENI ÉLET GAZDAGSÁGA

ISTENI ÉLET ÉS AZ EMBERI FOGALMI RENDSZER

1. A teológia az Istenről szóló beszédben évszázadokon át ragaszkodott az *arisztoteleszi módszerhez:* meghatározni a lényeget és abból levezetni a sajátságokat. Isten létmódjából következik, hogy ő oszthatatlan, benne minden tulajdonság és tett azonos a lényeggel, benne semmi összetettség és egymásutániság nincs. Benne nincs olyan rész vagy szempont, ami nem ő maga lenne, ezért végtelen gazdagsága ellenére is tökéletesen egyszerűnek mondjuk. Létének gazdagságát azonban emberileg sem felfogni, sem kifejezni nem tudjuk, ezért tökéletességeit külön fogalmakkal jelöljük. Ilyen alapon beszélünk nála is *lényegről és sajátságokról.* A sajátságok a

lényeg folyományai. Ilyeneket szoktak felsorolni: mérhetetlenség, örökkévalóság, mindenhatóság, mindentudást stb.

2. *Sztatikus istenfogalom kifejezésére* ezek nagyjából elegendők is. Adnak valamilyen „képet" a szükségszerű, világfeletti szellemről. A vallás és az eleven hit azonban nem elégedhet meg velük. Annál kevésbé, mivel a kinyilatkoztatás Isten üdvtörténeti megnyilatkozásait tartalmazza. Kitárulásának módja szó és tett, tehát a teológiának tárgya lesz a *személyes megnyilatkozás módja* is. Ezek is bemutatják létének gazdagságát, és főleg szabadságának és gondviselésének misztériumára vetnek világot. A szentírás ezekről a személyes megnyilatkozásokról sokkal többet beszél, mint a lényegi sajátságokról, az attributumokról. A szabad döntések és elhatározások is azonosak az Isteni lényeggel, de mivel szabadok, mi nem vezethetjük le őket a lényegből.

Az attributumok inkább azt tükrözik, hogy milyen az Isten önmagában, világfelettiségében. Ha el is soroljuk, hogy Isten végtelen, örök, mindentudó, mégis tapasztalunk valami merevséget a fogalomban. Az életet a személyes magatartás, illetőleg a konkrét megnyilatkozás tükrözi. Isten belépett történelmünkbe, ezért a transzcendencia mellett beszélnünk kell az immanenciáról is. Számunkra nemcsak az a fontos, hogy Isten milyen önmagában, hanem az is, hogyan jelenik meg a világfeletti misztérium a mi világunkban.

3. *Természetesen a személyes magatartás módozatai az attributumokban gyökereznek,* azért a kettőt nem választjuk szét, a Szentírásban előforduló személyes megnyilatkozásokat pedig üdvtörténetileg kell értelmeznünk. Isten nem filozófiára akarta tanítani az embert, hanem az üdvösség útját tárta fel előtte. Kijelentései és tettei nem arra valók, hogy bölcseleti rendszerbe soroljuk vagy közvetlen filozófiai következtetéseket vonjunk le belőlük. Közvetve ugyan megtehetjük, de nem állíthatjuk, hogy ez lenne az elsődleges céljuk. Ezt tették pl. azok, akik a „Jahve = aki van" szóban utalást kerestek az isteni lényegre, a „létező létre".

A lényegi sajátság a teremtés rendjét tekinti, a személyes magatartás inkább az üdvrendet. Ha ezekből az utóbbiakból visszatekintünk a sajátságokra, azok új megvilágításba kerülnek. Isten bölcsességéről pl. beszélhetek, mint lényegi sajátságról, de misztérium-jellegét csak akkor érintem, ha figyelemmel kísérem, hogyan mutatkozik meg ez a bölcsesség az emberek vezetésében, a kegyelem kiárasztásában, a gondviselésben, és hogyan éri el teljességét a „kereszt balgaságában" (1Kor 2,18).

4. Amikor a teremtett világból következtetünk Isten lényegi sajátságaira, *a hasonlóság (analógia) útját járjuk.* Ez a módszer érvényes a személyi magatartás vizsgálatánál is. Az üdvtörténet eseményei alapján kimondjuk, hogy Isten gyakorolja irgalmát vagy türelmét. Ezeket az emberi fogalmakat azonban át kell tenni Isten világába és úgy értelmezni. Néha a homály egészen meglepő. A kinyilatkoztatás alapján pl. vállalnunk kell, hogy a kereszt közbejöttével végbement megváltás Isten bölcsességének és szeretetének legnagyobb megnyilvánulása, de egyben elrejtőzése is.

Minden állítást úgy kell értelmeznünk, hogy az a misztérium megvallása legyen. Minél jobban felismerjük Istent, annál jobban látjuk, hogy ő a rejtőző Isten, a Deus absconditus. Az ítélet emlegetésénél sem szabad szem elől téveszteni, hogy Istenben nem változik a szeretet, amellyel az üdvrendet megalkotta. Az ember maga ítéli el magát, ha elfordul az éltető szeretettől.

5. *Isten személyes magatartásának módozatait legjobban Krisztusban ismerjük fel,* mert ő a „láthatatlan Isten képmása" (Kol 1,15). De azt nem mondhatjuk, hogy az Ószövetség az attributumok megnyilatkozása, az Újszövetség a személyes magatartásé. Ahol a Szentháromság egészen kitárul, ott személyes magatartását is egészen megmutatta. Azt a megkülönböztetést sem tehetjük, hogy Isten a régi szövetségben igazságosságát és hatalmát mutatta meg, az újban pedig szeretetét. A szeretet már ott is megnyilvánult, itt legföljebb annak is a teljességét tárta fel (Róm 8,22; Jn 3,16). A kijelentés, hogy Isten a szeretet (1Jn 4,16) elsősorban a teremtmények iránti magatartását jellemzi, nem pedig belső lényegét mondja ki. Viszont. igaz, hogy magatartása azért ilyen, mert belső lényegében megvan hozzá az alap. Nem kell hangsúlyoznunk, hogy ez a szeretet is misztérium, mert az örökkévalóság szempontjai szerint fejti ki hatását. Hinni csak a világfeletti misztériumban lehet. K. Barth találóan mutat rá, hogy „a hit számára veszélyes és végeredményben végzetes volna, ha Isten nem a dicsőség Istene maradna. A hitben megvan a biztosítékunk arra, hogy ő a nyelv minden képisége ellenére valóban, minden fenntartás nélkül és egészen az, aminek a kinyilatkoztatásban találjuk: mindenható, szent, igazságos, irgalmas, mindenütt jelenlevő, örök. Nem kevesebb, mint amit felfogunk, hanem végtelenül több: önmagában is és a mi számunkra is" (K. Dogmatik, II I 365).

6. Végül még megjegyezzük, hogy a *vallásos élet a személyes megnyilatkozás módjaihoz igazodik.* Az ember nem a semleges isteni lényeggel áll szemben, ahol minden sajátság örök egyensúlyban van. Isten a kinyilatkoztatásban egyes sajátságait külön kiemelte, s azt akarta, hogy azokon keresztül ismerjük meg s közeledjünk hozzá. Az üdvtörténet elsősorban irgalmát, türelmét, nagyvonalúságát tükrözi. Azt kívánja, hogy jobban dicsőítsük irgalmát, mint hatalmát, s nagyobb legyen bizalmunk, mint a félelmünk. A félelem úgyis megmarad, mint elégtelenségünk kísérője, s a szeretetnek éppen ezt kell legyőznie. Ha a félelem nem oldódik fel a szeretetben, átcsaphat merev öncélúságba.

A következőkben a teológiai módszert alkalmazzuk. Úgy beszélünk a lényegi attributumokról is, ahogy azok Isten üdvtörténeti tetteiben megmutatkoztak.

A FELFOGHATATLAN

1. Ismeretünk a tapasztalati dolgokat sem tudja kimeríteni. Minden tudományág kénytelen elismerni a maga határait, amelyeket a fejlődés kitolhat ugyan, de nincs bizonyítékunk arra, hogy a lét végső elemei és összefüg-

gései valaha is feltárulnak a kutató elme előtt. Istent nem ilyen értelemben mondjuk felfoghatatlannak. Nála *maga a létezési mód elérhetetlen számunkra.* Ő a létező világ transzcendentális előfeltétele, tehát más létrendben van és semmiképpen sem esik tapasztalatunk alá. Azonkívül *végtelensége miatt sem fogható fel* és nem fejezhető ki. A végtelen nem azonos a véges elemek összegével. Isten egy, oszthatatlan és minden vonatkozásban végtelen. Őbenne tehát nem rejtve maradt foszlányok gátolják a teljes megismerést, hanem egész lényege és minden sajátsága kimeríthetetlen. Benne felfoghatatlan a lét, az igazság, a szeretet, a jóság, az irgalom. Ő nem az emberi nagyság felsőfoka, őt nem távolság választja el tőlünk, hanem a sajátos létezési mód. Ezért bármennyire megmutatja magát, mindig rejtve marad. A megállapítás a színelátásra is vonatkozik. Ott a teremtmény magát a végtelent szemléli, de soha át nem fogja tekintetével. Nem részeket ismer meg belőle, hanem az egészet látja, de úgy, mint misztériumot.

2. Felfoghatatlansága miatt róla *igazi fogalmat sem alkothatunk, ezért kimondhatatlan marad.* Amit megállapítunk róla, az a mi világunkból vett, megtisztított és a végtelenbe vetített érték. A nevek, amelyekkel illetjük, emberi szavak, mégis állítjuk, hogy hasonlósági értelemben a valóságot jelölik, pl. ahogy bennünk van emberi módon szerzett tudás, Istenben megvan a magától valóság címén birtokolt mindentudás. Az oksági következtetés miatt elutasítjuk a világfelettiségnek olyan értelmezését is, amely úgy gondolja, hogy Istenről bármit állíthatok vagy tagadhatok, hiszen őrá nem érvényes a mi elgondolásunk logikája, vagy hogy állításainknak csak időleges értékük van. Kimondhatatlanságát csak kutatásaink végén jelentjük ki, amikor már számot vetünk végtelenségével és magától való létmódjával. Amit megismerünk és állítunk róla, az nem üres szó, az állítás és tagadás nem szabály nélküli játék, teológiánk nem negatív kifejezések sorozata. Megállapításaink pozitív értékűek, Istent mégis kifejezhetetlennek mondjuk, mert mindig fölötte áll kijelentéseinknek: ő mindig több, mint róla elgondolunk vagy szavainkba beleszorítunk.

3. *Ebben az értelemben valóban igaz, hogy nem tudjuk, ki az Isten.* Azt azonban tudjuk, hogy mi nem ő, és éppen ezzel a negatívummal szemben állítjuk a pozitívumot. A véges létező nem lehet Isten, tehát az Isten végtelen és magától való, ő a lét teljessége. Más dolog egy lényeg meghatározása és más rendeltetésének leírása. Istennél csak az utóbbi módszer szerint alkalmazhatunk valamilyen meghatározást. A vele való kapcsolatunk, a tőle való függésünk valóság, hiszen esetleges létünk feltételezi a szükségszerűt, az örökkévalót. Ez a gondolat elég ahhoz, hogy Istent mindentől megkülönböztessük és úgy alakítsuk ki fogalmát. Neki az is pozitív tulajdonsága, hogy felfoghatatlan és kimondhatatlan. Fogalmaink tehát csak jelzik Istent, de nem merítik ki. „Kétségtelenül nagyon hasznos tudni azt, hogy Isten örök, végtelenül tökéletes, értelmes, jó, de ne feledjük, hogy ezeknek a tulajdonságoknak a hogyan-ja hozzáférhetetlen számunkra ... Legnagyobb bizonyosságunk az a tudat, hogy Isten fölötte van mindannak, amit elgondolunk róla" (E. Gilson, Le Thomisme, 171).

4. *Tudjuk, hogy Istenben a lét és a tett azonos,* de a sztatikus fogalom elkerülése céljából külön hangsúlyozzuk, hogy *Isten tetteiben is felfoghatatlan,* s az üdvtörténetben is ilyennek mutatta magát. Megfoghatatlan előttünk, hogy pl. erejét és bölcsességét miért akarta Krisztus önkiüresítésében és kereszthalálában bemutatni. Azután „miért választotta ki azt, ami a világ szemében ostoba, hogy megszégyenítse a bölcseket," s miért „választotta ki azt, ami a világ szemében alacsonyrendű és lenézett, hogy megsemmisítse azokat, akik vilaminek látszanak" (1Kor 1,28—29). Isten tehát világfelettisége miatt egyszerre közel van és távol, felismerése mind a természetből, mind a kinyilatkoztatásból egyszerre könnyű és nehéz. Ezért a hiten, reményen és szeretetén nyugvó kapcsolat mindig tudatos feladat marad. A világosság és a sötétség, a bizonyosság és a bizonytalanság, a jelenlét és az elhagyatottság érzése kiszámíthatatlan módon váltja egymást. Aki a hitben megtalálta Istent, az is állandóan keresni kényszerül. Ő felfoghatatlan az ima meghallgatásában is. Biztosít atyai jóságáról, kenyeret kérő gyermekének nem ad követ, s mégis megengedi, hogy megízleljük az élet válogatott keserűségeit. Úgy látszik, abban is van valamilyen rendkívüli jellemalakító erő, ha a megpróbáltatások mélységéből tudunk kiáltani hozzá.

Isten és az ember kegyelmi kapcsolatának misztérium-jellegét nem a teológiai spekuláció találta ki. Ott van az már Krisztusnak ilyen kijelentéseiben: A szenvedés kelyhét kiisszátok, de az első helyek országomban azokéi lesznek, akiknek Atyám szánta (vö.Mt 20,23). Ha már mindent megtettetek, amit parancsoltam nektek, legföljebb azt mondhatjátok: haszontalan szolgák vagyunk, csak azt tettük, ami kötelességünk volt. Már említettük, hogy az ilyen felfoghatatlanság megmarad a színelátásban is. A végtelen, transzcendens Isten nem fér bele semmiféle teremtett értelembe. A távolság közte és a teremtmény között a teljes jelenlét ellenére is végtelen marad. A teremtmény a kimeríthetetlen teljességre, hatalomra, irgalomra és szeretetre csak hódolattal és imádással válaszolhat.

A MINDENÜTT JELENLEVŐ

1. *A szellem létmódja különbözik az anyagi testekétől.* A testek térben vannak, helyet foglalnak el, változásuk, mozgásuk időben játszódik le. A szellemnek nincsenek részei, nincs mennyisége, kiterjedése, tehát nem érvényesek rá a fizika történyei. Lényegét és létmódját csak hasonlatokkal tudjuk megközelíteni. Képet nem alkothatunk róla, elképzelni nem tudjuk, legföljebb az anyagtalan formákkal állíthatjuk párhuzamba. A szeretetet, becsületet, igazságot mindig konkrét személyekhez és helyzetekhez kapcsoljuk, s mégsem azonosítjuk a tapasztalható dolgokkal. Érezzük, hogy az igazság, szeretet, becsület külön érték és erő árad belőle. De ezeknek a fogalmaknak csak bennem, a gondolkodó emberben van létük, a külvilágban nem „léteznek". A szellem is ilyen megfoghatatlan, érzékileg nem tapasztalható érték, erő, de egyúttal személyes valóságban létezik. Ha a szellem végtelen, mint Istenről állítjuk, akkor minden értéket, minden erőt végtelen fokban birtokol.

2. *Isten nem térben létezik, ezért mérhetetlen.* Térnek nevezzük a szélesség, hosszúság, magasság szerinti kiterjedést. A kiterjedés a testek sajátsága, tehát valóságos tér csak ott van, ahol testek vannak. A világegyetem tere akkora, amekkorát betöltenek a benne levő testek. A teremtés előtt egyáltalán nem volt tér, s ha mégis elgondoljuk, az csak képzeletbeli tér. Hasonló képzeletbeli teret kapunk, ha a legvégső csillagrendszerek határán túl az ürességet „meghosszabbítjuk". A Kant-féle filozófia szerint a tér és az idő csak az érzéki szemlélet formája. Magam alkotom meg fogalmát, de rajtam kívül nem létezik. Einstein relativitás-elmélete szerint az idő a negyedik dimenzió, s így közte és a tér között benső összefüggés van. A fizika a teret sokszor az erő hatásterületének veszi, ezért beszél pl. mágneses térről, gravitációs térről stb. Mi minden fizikai és filozófiai magyarázattól függetlenül állítjuk, hogy Isteni létezési módja egészen más. Őt nem lehet térbe és időbe állítani, továbbá a tér és az idő vagy bármilyen mérhetőség nem léphet be fogalmába.

3. *A testek körülhatárolva vannak a térben,* részeik hozzásimulnak a határoló felszín részeihez. *A szellemi lények hatásuk szerint* vannak jelen. Az emberi lélek nem áll részekből, azért jelen van az egész testben és minden részében, s mindenütt kifejti hatását. Jelenléte valahogyan mérhető a test mértékével. Egy angyal ott van jelen, ahol éppen szellemi hatását kifejti valamire, s végessége miatt ugyanakkor másutt nem lehet. *Isten azonban mérhetetlensége következtében mindenütt jelen van.* Ezt a sajátságát nem a végtelennek gondolt tér módjára kell elgondolni. A világegyetem terét a tudomány a fény szédületes sebességének adataival méri. A fény sebessége másodpercenként 300 ezer km, az egy év alatt befutott pálya a fényév. A mai csillagászat a tejútrendszerek távolságainak felmérésében a fényévek millióival számol, tehát a világegyetem kiterjedése ugyancsak próbára teszi a képzeletet. Isten nem azért mérhetetlen, mert nagyobb ezeknél a távolságoknál, hanem azért, mert neki egyáltalán nincs kiterjedése. Ahol kiterjedés van, ott megjelölhetünk részeket, s egyik rész nem azonos a másikkal, s egyik elválasztható a másiktól. Isten egyszerűsége nem enged meg semmiféle felosztást. Saját magamban pl. megkülönböztetem az én-emet és a kezemet. Istenben ilyen megkülönböztetés sem lehetséges. Nála az értelem és az akarat azonos a lényeggel és a személlyel. Önmagát olyan gondolategységben és olyan erővel birtokolja, hogy mindenütt egészen jelen van mint a lét forrása, fenntartója vagy mint a természetfölötti javak osztogatója. Egyetemes jelenlétét csak pl. az igazság egyetemes jelenlétéhez lehet hasonlítani: kétszer kettő mindenütt négy. Csak természetesen Isten jelenléte nem ilyen fátyolszerű, elgondolt lét, hanem valóság.

4. *A Szentírás minden lapja úgy szól Istenről,* mint aki velünk van az élet minden helyzetében. Az egek sem tudják befogadni nagyságát, annál kevésbé a templom (1Kir 8,27). Az ég uralmának trónja, a föld lábának zsámolya (Iz 66,1). Egész életünk a szeme előtt játszódik le:

Hová futhanék lelked elől?
Hová menekülhetnék színed elől?
Ha felszállnék az égig, ott vagy.
Ha az alvilágban tanyáznék, ott is jelen vagy.
Ha felölteném a hajnal szárnyait,
és a legtávolibb partokon szállnék le,
ott is a te kezed vezetne
és a te jobbod tartana (Zsolt 139,7—10).

A kinyilatkoztatás alapján *az egyház Isten mérhetetlenségét dogmaként tanítja* (DS 3001). A kegyelemmel kapcsolatban beszélünk arról, hogy Isten különlegesen *jelen van az igazak lelkében.* De ez csak emberi kifejezése a titoknak. Isten nem jelenik meg, ő nem jön közelebb, hanem a *teremtmény kerül vele új viszonyba,* s felfog belőle olyan hatásokat, amilyeneket a teremtésben nem közölt a világgal. Így válik az ember az „isteni természet részesévé". Az egyházban a hívek közössége fogja fel kegyelmi javait, azért mondjuk, hogy közöttünk is jelen van. A mennyei színelátásban teljes az élet közössége, azért az üdvözültek méginkább beszélhetnek Isten jelenlétéről. Jelenlétét valamilyen formában a kárhozottak is megélik, de csak a megfellebbezhetetlen hatalmat és számonkérő igazságosságot fogják fel belőle. Nem közvetlenül, hanem állapotuk tükrében.

5. Isten mérhetetlen nagysága és állandó jelenléte *a hívőnek bátorítás és figyelmeztetés.* Felemel a tudat, hogy a legnagyobbnak szolgálunk, aki tud segíteni a létünket és üdvösségünket veszélyeztető erők ellen. Viszont jelenléte figyelmeztet, hogy ne feledkezzünk meg törvényeiről, akaratának teljesítéséről. „Benne élünk, mozgunk, vagyunk" — mondja az apostol (ApCsel 17,28). A Szentírás azonban nem bölcseleti megállapításokra törekszik. Azt hangoztatja, hogy Isten a világnak teremtője és fenntartója, s jelenlétét mindig összekapcsolja mindentudásával. Látja gondolatinkat, tetteinket, számontartja érdemeinket, tehát a beléje vetett hit kárpótol az emberek ridegsége, idegenkedése ellen. Bárhol vagyunk, hallja szavunkat és meg tud segíteni.

A mindenütt való jelenlét könnyebbé teszi az *imádást.* Jézus az istentiszteletet nem kötötte különleges szentélyhez. „Lélek az Isten: akik imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk" (Jn 4,24). Az a hely válik szentéllyé, ahol az imádkozók összegyülnek. Isten az emberért teremtett mindent, jelenlétével is őt akarja megszentelni, nem a tárgyakat. Ebben az életben azonban jelenléte mindig rejtve marad, még kegyelmi jelenléte is. A hitben kell átélnünk a vele való kapcsolatot, s ennek a keresésnek jutalma lesz a színelátás, ahol a jelképeket felváltja a leplezetlen valóság.

AZ ÖRÖKKÉVALÓ

1. *Az örökkévalóság fogalmát is földi képekből alakítjuk ki.* Úgy állítjuk magunk elé, mint vég nélküli időt, mint fogyhatatlan tartamot. Pedig lé-

nyege nem csupán a kezdet és a vég hiánya, hanem az is, hogy nincs benne változás és egymásutániság. Csak ott valósulhat meg, ahol együtt van minden érték, sőt ahol szükségszerűen együtt vannak és elvesztésük lehetetlen. Ott nem beszélhetünk a múlt emlékeiről, hiszen soha nem volt másként, s nem lehet szó a jövő várásáról sem, mert soha nem lesz másként. Ennek ellenére nem ül rá az egyhangúság unalma. A végtelen szellemi értékek az élet kifogyhatatlan gazdagságában, melegségében, frissességében jelentkeznek. *Boethius* meghatározása szerint az örökkévalóság a határtalan életnek tökéletes és egyszerre való birtoklása. Az igazi örökkévalóság csak Isten létmódja lehet.

2. *A mi világunk tartama az idő.* Látjuk a dolgok mozgását, lüktetését, az egymásutániságot és ebből olvassuk ki az idő folyamatát. Az idő a folytonos mozgás tartama, s részei nem egymás mellett vannak, mint a térnek, hanem egymás után. Az angyalok világát az értelmi és akarati tevékenység egymásutánja tölti ki, azért náluk sincs idő, hanem valamilyen sajátságos szellem tartam. Az idő a mi világunk kerete, fejlődésének, változásának láncolata. Beszélünk képzeletbeli időről is, amit kivetítünk a teremtés előtti állapotba. De ez csak elképzelés: ahol hiányzik az anyagi mozgás, ott nincs idő.

A tudat nélküli állat nem méri az időt, csak a jelennek él. Az ember már némiképpen átfogja a tartamot: a múlt bennünk van, mint emlék, a jövő pedig mint várt valóság. Az öntudatnak ez a felemelkedése a tartam és a változás fölé, lehetővé teszi az idő élményét és mérését. Úgy érezzük, hogy én-ünk, mint szemlélő, kívül áll az idő keretén, legföljebb vele együtt halad. Különbséget teszünk az *idő folyama* és *tartama* között. Folyam az az iram, amely mindent a kifejlet vagy az elmúlás felé visz. Tartalmát pedig azok az események adják, amelyek kitöltik az idő keretét. Emlékezetünkben egyre több adatot gyűjtünk össze és ezzel gyarapítjuk szellemi kincstárunkat. Az idő élménye ezzel mélyebb lesz, mert a jövőt egyre több szempontból várjuk. A tanulás és a tapasztalás kibővíti az idő keresztmetszetét. Természetesen a rossz élmények is halmozódnak, s okozhatják a kiábrándultságot, a jövőtől való félelmet. A mi világunk tehát szegényebb az örökkévalóságnál. Ott minden együtt van, nálunk szűkös egymásutániságban.

Bármilyen hosszú időt ölelünk át tudatunkban, eleje és vége mindig elvész a homályban. Ez teszi létünket bizonytalanná. Isten örökkévalóságában nincs sötét pont: nincs eleje, nincs vége, nincs folyása. A jelen biztosságát nem gyengíti az, hogy minden öröm nemsokára a múlté, sem az a bizonytalanság, hogy mit hoz a jövő. Az örökkévalóság egészen más valami, mint az idő. Még azt sem mondhatjuk teljes pontossággal róla, hogy örök jelen, mert nálunk a jelen csak átmenet a múltból a jövőbe. Istennél a jelen éppen a változatlan és mégis gazdag élet örök dinamikája.

3. *Isten örökkévalósága hittétel* (DS 3001). A szentírás gyakran emlegeti Isten időfelettiségét: „A világ hasonlít a fűhöz, szépsége a mezők virágához. A fű elszárad, a virág elhervad, ha Isten lehellete éri . . . Az Úr igéje azonban megmarad örökké (Iz 4,6—8). „Az Isten úr mindörökké" (Kiv

15,8). Az ő örökkévalóságához mérten az idő jelentéktelen tartam. A Szentírás csak az emberhez viszonyítva beszél Isten múlt és jövő intézkedéseiről: „Egy nap az Úrnál olyan, mint ezer esztendő, s ezer esztendő, mint egy nap" (2Pt 3,8). A Jelenések könyvében Isten a kezdet és a vég, aki volt, aki van és aki eljövendő" (1,8; 21,6; 22,13).

4. *A mi időnknek és az örökkévalóságnak az együtt-létezést* csak hasonlattal szemléltethetjük: ahogy a lélek egy, osztatlan és jelen van a test minden részében, úgy van jelen az örökkévalóság az idő minden mozzanatában. Isten egyszerre látja az egész történelmet, nem egymásutániságban. Látja benne az idő múlását is, de előtte az nem egymásutániság. Az események az idő különböző részeibe vannak elosztva, de ő egyszerre tekinti át őket. Intézkedéseit is az örök jelenben foganatosítja, ezért amiről öröktől fogva dönt és arról most is dönt. Az ő szempontjából pl. nem lehet a teremtés előtti „időről" beszélni, hiszen idő csak a teremtésben van, nem az örökkévalóságban. Legföljebb így tehetnénk fel a kérdést: Mit tesz az örökkévalóságban létező Isten az időben létező világ nélkül? A felelet egyszerű. Éli teljes és tökéletes életét, amit a világ semmiképpen sem befolyásol. A világot saját gondolatából és erejéből teremtette, s benne ez az elhatározás öröktől fogva megvolt. Ugyanúgy öröktől fogva látta is az időben keletkezett világot. Élete a világ nélkül sem volt unalmas egyedülvalóság. Erről a Szentháromság titkánál szóltunk.

5. *Az örökkévalóság Isten kizárólagos létezési módja,* ezért a teremtmény csak bizonyos szempont szerint részesülhet benne. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy a szellemi teremtmények és az ember a feltámadás után örökké megmaradnak, de csak a vég nélküli tartamot kapják meg. Birtokolják ugyan az örök és végtelen isteni életet is, de csak a kegyelemtől nyert befogadó képesség szerint, s nem végtelen tökéletességben és gazdagságban. A keresztény reményt tehát az hevíti, hogy az időből az örökkévalóság felé menetelünk, nem pedig a semmi, az elmúlás felé. Sőt az örökkévalóság már most átöleli időbeli létünket. Az idő mint tartam, az örökkévalóság földi képe. Napjaink onnan jönnek elő és oda térnek meg, s érdemeink is ott raktározódnak el. Itt még részletekben élünk, percekben, órákban, években. Rakosgatjuk életünk mozaik-köveit, hogy ott majd mindent viszszakapjunk egyszerre. Az elért tökéletesség, mint az idő munkája, többékevésbé sikerült képe lesz Isten örök gazdagságának.

A színelátásban a teremtmény szemléli Isten örökkévalóságát, de úgy, mint felfoghatatlan titkot. Látja, hogy Isten a lét teljessége, a szükségszerű létező, de a végtelen élet gazdagsága túlhaladja képességeit. Annyit azonban megért, hogy az Atya a Fiúban és a Szentlélekben kitárult feléje, feltárta előtte a tudás határtalan mezejét, és szeretetén keresztül bevonta a létnek abba a biztonságába, amit nem fenyeget a mulandóság veszélye.

Saját magunkban megtapasztaljuk a gondolkodás, akarás, cselekvés képességét. A képesség azonban még nem tett. A tevékenység a képesség valóra váltása, s mikor ez megtörténik, új értékkel gyarapodunk. Isten tevékenysége nem állhat ilyen részletekből. Benne a képesség és a cselekvés azonos az örök lényeggel, ezért benne minden a megvalósulás állapotában létezik. Hozzánk viszonyítva róla hasonlósági értelemben állíthatjuk, hogy tevékenykedik. Ő maga megvalósult tevékenység: átmenet nélkül, mégis az élet lüktetésének elevenségével. Kifelé és befelé egyetlen örök tette van, de a kifelé való hatások akarata szerint sokféleségben és egymásutánniságban következnek. Mi ezt vetítjük vissza Istenbe, azért beszélünk elhatározásairól és tetteiről.

1. Csak az élőlény tevékenykedik. A világban tapasztalható élet esetleges, nem szükségszerű, *A lét ősforrásában az élet nem támaszkodik külső okokra, hanem önmagát magyarázza.* A Teremtő, a magától való örök szellem egyúttal az örök élet. A kinyilatkoztató Isten úgy beszél, mint élő személy: ismer, tervez, parancsol, jutalmaz, büntet. Ígéreteit és fenyegetéseit sokszor az „élek én" kijelentéssel erősíti meg (MTörv 32,40). Utal arra, hogy ő az örökkévaló, akinek hatalma van az ember felett. Az Ószövetségben az élő Istenre való hivatkozás esküforma lett (vö. Kaifás szavait: Kényszerítlek az élő Istenre . . .). Krisztus azzal igazolja hatalmát a halál felett, hogy „ő az élet": „Ahogy az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában" (Jn 5,26). „Én vagyok a feltámadás és az élet" (Jn 11,25). A Krisztusi kinyilatkoztatás nem utolsó sorban azért örömhír, mert a Fiúban a soha nem öregedő, a mindig lendületes és győzedelmes isteni élet jelent meg. Gyógyítja a test elesettségét a feltámadásban és megadja a lelkesedést az örök eszmék iránt a lemondás és életuntság közepette: „A tanúság arról szól, hogy Isten örök életet adott nekünk, s ez az élet a Fiúban van. Akiben a Fiú lakik, annak örök élete van, akiben nincs az Isten Fia, annak nincs élete" (1Jn 5,11—12).

2. *Az élet mibenléte titok, méginkább az isteni életé.* A természetes életet is csak megnyilatkozásai alapján tudjuk meghatározni. Öntevékenységnek mondjuk, mert a tevékenység belülről indul ki és hatása is belül marad. Az öntevékenység egyúttal önkifejtés, öntökéletesítés. Minél függetlenebb a külső tényezőktől, annál inkább ön-tevékenység, annál inkább élet. Világunkban az értelmi és akarati tevékenység a legbensőbb és legfüggetlenebb, tehát a szellemi élet magasabbrendű, mint az érző és vegetatív élet. Az emberben azonban a megismerés és akarás tárgya az én-en kívül esik, tehát egyik sem egészen benső és független aktus. Istenben az életet az értelem és akarat vonalán kell elgondolni. Benne tökéletes az öntevékenység, mert magát ismeri és magát akarja, vagyis független minden külső tényezőtől. Kifelé is mindent magából, saját erejéből hozott létre, ezért teremtményeit is önmagában ismeri és szereti. Azért léteznek, mert ismeri és akarja bennük saját tökéletességeinek külső utánzatát.

A tiszta szellem csak szellemi életet élhet az értelem és az akarat tevékenységében. A tenyész és érző élet a testhez van kötve, s egészen a külső tényezők hatása alatt áll. Az emberben ugyan az ösztön és a testi hatások erősen hozzájárulnak az élet gazdagításához, színezéséhez, de a szellem ugyanezt szellemi módon, magasabb fokon birtokolja. Az érzelem, öröm, megnyugvás a szellemi lényeknél is megvan, Isten pedig saját boldogságának kimeríthetetlen forrása. Az ember az anyag és a szellem határmesgyéjén áll, s mindkét világot csak tökéletlenül, részlet-módon birtokolja. Szellemi életünk magán viseli az absztrakció vérszegénységét. Ezt egészítik ki az ösztönös és érzelmi hatások, amelyek az érzékszervek adataiból táplálkoznak. Isten mindent belső tartalma szerint fog fel, nála nincs elvonatkoztatás. Minden teremtett értéket színesebben lát önmagában, mint a teremtett világban, hiszen ezek csak az ő tökéletességének halvány képei.

3. Isten élete — ellentétben a földi élettel — *nem jelent kibontakozást és gyarapodást.* Benne az élet teljessége lakik, új értékek nem valósulnak meg. Életének elevenségéhez, valóságához, intenzitásához semmit nem lehet hozzáadni. A Szentháromság titkának tárgyalásánál láttuk, hogy értelmi és akarati tevékenysége valamilyen személyi valóságot kap a Fiú születésében és a Szentlélek származásában. Amikor az Atya megismeri saját végtelenségét, téttartalmát, egész valóját belemondja abba a képbe, amit öröktől fogva magáról alkot, s ez a kép az örök Ige, a Fiú. Önmaga eleven képének szemlélete a végtelen isteni értékek akarásában, szeretetében nyilvánul meg. Az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete ismét személyes létet kap a Szentlélekben. A misztérium — ami Istent felfoghatatlanná teszi — éppen abban keresendő, hogy benne az értelmi és akarati működés több, mint sajátság. Annyira eleven, annyira élet, hogy az Atya, Fiú, Szentlélek személyi közösségében valósul meg.

A kinyilatkoztatás külön hangsúllyal beszél Isten életéről. Nemcsak azért mert szembeállítja őt az élettelen bálványokkal, hanem azért is, mert a halandó ember életre, halhatatlanságra vágyik, s célját csak az élet teljességénél érheti el. Krisztus ilyen értelemben mondja magát az élet közvetítőjének (Jn 6,47.54; 10,10).

AZ ISTENI ÉRTELEM

1. *Isten értemes szellemi mivoltára következtethetünk a világban tapasztalható rendből és célirányosságból.* A fizikai, logikai és erkölcsi törvények, amelyek be vannak oltva a természetbe, nem képzelhetők el tudatos ős-ok nélkül. Ha a kérész-életű ember rendelkezik szellemi világossággal, akkor a szükségszerű létezőnek, a mindenség létrehozójának és rendezőjének méginkább rendelkezni kell vele. Ellentmondásnak tartjuk a Hegel-féle filozófia álláspontját, hogy az abszolút szellem nem értelmes lény, hanem csak dialektikus fejlődéssel éri el az öntudat tökéletességét az emberben. Az embert már megelőzik a szervetlen anyagok, az ener-

giáknak és az életnek a törvényei, amelyek nem indulhattak el a vak véletlenből, hanem csak tervező értelemből.

2. *A kinyilatkoztatás igazolja, hogy Isten öntudatos személy,* s egyben mindentudó, előtte nincs titok.

> Uram, te megvizsgálsz és ismersz engem,
> tudod, hogy ülök-e vagy állok.
> Gondolataimat látod messziről,
> látsz, ha megyek vagy pihenek.
> Minden utam világos előtted.
> A szó még nincs nyelvemen,
> s lám, az Úr már tud mindent (Zsolt 139,1—4).

„Az Úr vizsgálja a mélységeket, a szívet és szándékait, ismer minden tudást és látja az odők jeleit. Kinyilvánítja a múltat, a jövőt, leleplezi a rejtett dolgokat. Egyetlen gondolat sem ismeretlen előtte, és nincs rejtve semmilyen beszéd" (Sir 42,18—20). Tudását megmutatta a jövendölésekben, s még jobban kinyilvánította Jézus Krisztusban. A természet titkainak feltárása ugyan nem tartozott Jézus küldetéséhez, azokról nem is beszélt, de igazolta, hogy ismeri a rejtett igazságokat, a szívek titkait, Isten terveit és az emberi szabadakarattól függő jövőt. Tudását az Atyától kapta (Jn 7,16). *Az egyház dogmaként tanítja Isten személyes értelmes voltát* (DS 3001).

A Szentírás következetesen ezzel a szóval jelzi Isten tudását: látja, szemléli a titkokat. Tudása lényeglátás, mindenbe behatol, a végső elemekig. Egyedül ő ismeri a semmi és létező közötti végső különbséget, az anyag és a szellem mibenlétét, a személyiség és a szabadakarat belső struktúráját. Nála nincs felületes értesülés, semmi nem léphet ki érdeklődési köréből, s egyik dolog nem érdekelheti jobban, mint a másik. Semmit sem közelít meg ilyen vagy olyan oldalról, nincs szüksége felépítményre a bonyolult kérdések megoldásához. Egyszerre mindent áttekint olyan befejezettséggel, hogy tudása nem gyarapítható, azaz végtelen. Ő a létező értelem, a létező tudás.

3. *Értelmi működése különbözik a mienktől,* illetve a mienk az övétől. Mi előre adott tárgyakat ismerünk meg, az ő értelme ellenben öntevékeny, magát ismeri meg, s mivel a létező lét, önmaga megismerése jelenti a mindentudást. Úgy szemléli magát, mint a mindenség okát és mint kifelé utánozható tökéletességet. A teremtett dolgok úgy léteznek, ahogy előre megalkotta képüket. Semmi előzetes mértéke nem volt, csak saját bölcsessége. Benne *teremtő értelem,* teremtő tudás van. Az ember csak annyiban utánozhatja őt, hogy a kívülről szerzett képekből és fogalmakból új változatokat alkot. Az értelemnek az a képessége, hogy előzetes tárgy nélkül, magából hozza elő ismerettartalmát, kifejezetten isteni sajátság, végtelen erő, amivel egyetlen teremtmény sem rendelkezik. Hangsúlyozzuk még, hogy Istenben az értelem nem külön képesség, hanem azonos a lényegével. Benne semmi sincs, ami nem értelem. Az ilyen értelem saját

erejéből öröktől fogva a befejezettség állapotában van. Minden ismeret egyszerre világos előtte és semmi sem süllyed a tudat alá. Tudása nem tökéletesíthető, sem önmagáról, sem a világról. Egyszerűen lehetetlen többet tudni, mint amit ő ismer, ezért ítéletei csalatkozhatatlanok. A logikai igazságot az értelem és a tárgy megegyezésének mondjuk. Isten minden tárgyat saját magában ismer meg, ahol elgondolta és megalkotta, azért itt az egybecsengés a legtökéletesebb.

4. Bár Isten mindent egyetlen örök ismeret-aktussal fog át, az *ismeret tárgyát tekintve emberileg mégis többféle tudást különböztetünk meg benne.* Szükségszerű ismerettel rendelkezik mindarról, ami szükségszerűen igaz, tehát saját lényegéről és annak kifelé való utánozhatóságáról, vagyis a lehetséges dolgokról. Szabad tudása van azokról a dolgokról, amelyek akaratától függenek, tehát a teremtés és az üdvrend dolgairól. Egyes teológusok (Molina és iskolája) a kettő között feltételeznek egy úgynevezett közbeeső tudást (scientia media), amellyel a szabadakaratú lények jövendő elhatározásait és tetteit megismeri. Ennek a megkülönböztetésnek ott akad szerepe, ahol Isten előre tudását és az emberi akarat szabadságát akarjuk összeegyeztetni.

AZ ISTENI ÖNTUDAT

1. *Isten létezési módja szükségszerűn meghatározza megismerésének tárgyát és terjedelmét.* Ő teljes egészében tudatos szellem. Nem összetett, nincsenek részei, tehát semmit sem birtokol, ami kívül esnék öntudatán. *Ismeretének elsődleges tárgya önmaga.* Azáltal él, hogy ismeri és akarja magát, mint a lét teljességét. Egyszerre felfogja végtelen gazdagságát, tudatában van minden értéknek, erejének és szentségének. Öntudata valóban isteni tudat, s megnyilvánul benne transzcendenciája. Uralmának elismertetéséről, a neki kijáró imádásról nem mondhat le. Öntudatát semmiféle kívülről jövő lekötöttség nem korlátozza, hiszen a teremtett dolgok is az ő művei, saját elgondolásának megvalósulásai. Figyelme nem veszhet el a részletekben, és az egész kedvéért sem hanyagolhatja el a részleteket. Saját lényege az a nyitott könyv, amelyben öröktől fogva olvas, amiből mindent tud. Magában minden ismeretet megtalál, birtokol, ezért tökéletesen elég önmagának. Tudása a végtelenség és a szentháromsági kölcsönösség miatt nem válhat unalmassá.

Isten sehol sem ütközik titokba. Mi azért vágyódunk új ismeret után, mert értelmünk befogadó képessége nagyobb, mint a rendelkezésünkre álló ismeretanyag. Istennél mindkettő végtelen, ő nem vágyódhat új ismeret után, hiszen a végtelent nem lehet gyarapítani. Számunkra ez az állapot megfejthetetlen titok. Mi nem tudunk sokáig magunkra figyelni, magunk előtt is rejtély maradunk, sokszor menekülünk gondolatainktól, problémáinktól és szükségünk van pihenésre. Ha kívülről nem gazdagítjuk tudásunkat, hamar rájövünk belső szegénységünkre, elégtelenségünkre. Kínosan érezzük, hogy szellemi képeségünk korlátok közé szorul.

2. *A szentírás azzal igazolja Isten szellemi öntudatát, hogy személyes viselkedést állít róla.* Krisztus szava szerint az Atya és a Fiú kölcsönösen ismerik egymást: „Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, és senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni (Mt 11,27). „Ismerem enyéimet és enyéim ismernek engem, amint az Atya ismer engem és én ismerem az Atyát" (Jn 10,15). Pál apostol a Szentlélekről állítja, a tudatos ismeretet: „Isten kinyilatkoztatást adott nekünk a Lélek által, mert a Lélek kifürkész mindent, még Isten mélységeit is" (1Kor 2,10). Itt arról is eligazítást kapunk, hogy a hit felsőbbrendő ismeretet ad: bevezet Isten titkaiba, megtanít az ő szemével nézni, öntudatával járni. Jézus emberségében azért volt csodálatos az istenfiúi öntudat, mert különleges kegyelmi ismerete volt a Szentháromságról, s mindent az örökkévalóság szempontjai szerint ítélt meg. A hit őhozzá tesz hasonlóvá. „Akik hisznek nevében, azoknak hatalmat adott, hogy Isten fiai legyenek" (Jn 1,12). Minél mélyebb, elevenebb a hit, annál erősebben belegyökerezünk a természetfölötti világba.

A kinyilatkoztatott vallást ebből a szempontból is értékelnünk kell. Szellemi tudatunk már magában az anyagvilág fölé emel benünket, pedig a test törékenysége miatt gyenge nádszálhoz hasonlítunk. Az öntudat fölényt, világosságot, méltóságot ad. Érezzük, hogy az anyagi világ értünk van, nekünk szolgál. Csak mi fogjuk fel a természet szépségét, csak mi használjuk fel erőit. Még a vadsága elleni küzdelemben is van valami felemelő. Ha áldozatok árán is, de a tehetetlen anyagot előbbutóbb a gondolat hordozójává tesszük a technikában és a kultúrában. A hit által nyújtott természetfeletti öntudat még tovább megy. A fizikai és logikai értékeken kívül a mienk minden erkölcsi érték, mienk a kegyelmi rend, amit az ősegyház görög szóval oikonomia-nak, Isten háztartásának nevezett. A kinyilatkoztatott igazságok átélése, megvalósítása Isten közelébe vezet. Valamiképpen elővételezi színelátását. Az örök igazságok egyre gyarapítják élményeinket, gazdagítják a lelket, s csökkentik az egyedüllét és a véges lét nyomasztó hatását. A vallásos embernek külső tevékenysége közepette is rokonszenves a kontempláció, az elmélyülés. A világ széthúzó, fárasztó hatása ellen a hit igazságaiból merít összeszedettséget és reményt.

Isten öntudatával kapcsolatban még egy megjegyzést kell tennünk. A szentírás az Atyát, Fiút, Szentlelket tudatosan beszélő és cselekvő személynek mondja. Ezzel azonban csak személyiségükre utal. Az isteni természet egy és oszthatatlan, tehát *nem szabad benne három különálló tudatot keresni.* A személyek csak az egymással való szembenállásban különböznek, de befelé azonosak az isteni lényeggel. Midegyik ugyanazt az isteni tudatot éli meg. A valóságot így fejezhetjük ki: az Atya ismeri magát a Fiúban a Szentlélek által. Az Atya őseredetien birtokolja az isteni öntudatot, a Fiú úgy, ahogy az Atyától kapja a születésben, a Szentlélek pedig úgy, ahogy az az Atya és a Fiú szeretetében tükröződik.

3. *Az isteni értelem másodlagos tárgyai a véges dolgok.* Ezek lényegük szerint az ő elgondolásai, belső gazdaságának töredékes, külső utánzatai. létük szerint pedig akaratának függvényei. Ezért megismerésükhöz nem

kell külön értelmi aktus. Amikor Isten saját lényegét felfogja, öröktől fogva megismeri benne ezeket is. Az isteni értelem nem befogadó, hanem alkotó értelem, azért látja mindazt a lehetőséget, ahogyan belső gazdagsága kifelé utánozható, vagyis megismeri az összes lehetséges dolgot, azoknak egymáshoz való viszonyát és egymásra való hatását. A belső vagy logikai lehetőség abban áll, hogy a dolgok alkotó elemei nem mondanak ellent egymásnak, tehát megvalósíthatók. Ahol viszont a jegyek ellent mondanak, azt Isten sem valósíthatja meg., pl. négyszögű kört. A külső vagy fizikai lehetőség azt jelenti, hogy Isten képes létet adni az elgondolt eszméknek közvetlenül vagy másodlagos okok által. Önismerete következtében fel tudja mérni teremtő erejét. Ő maga a tökéletes tetterő, s mindennek létet adhat, ami belsőleg lehetséges. Hogy mit hív létbe, azt szabadakarata, bölcsessége és szentsége szabja meg.

4. *A szentírás Isten mindentudását elsősorban a múlt, jelen és jövő titkainak ismeretével dicsőíti.*

Az Úr az égből letekint
s látja az emberek fiait mind.
Lakhelyéről látja mindazokat,
kik a földön élnek.
Ő alkotta mindnyájuk szívét,
s ismeri minden tettüket.
(Zsolt 33,13—15).

Isten a szívek és a vesék vizsgálója (Zsolt 7,9; Jer 11,20; Mt 6,4), jobban ismer bennünket, mint mi magunkat: „Még ha szívünk vádol is bennünket, Isten nagyobb, mint a szívünk, ő mindent tud" (1Jn 3,20), ennélfogva mérlegeli a mentő körülményeket: „Szeme előtt minden világos és nyitott" (Zsid 4,13). Természetesen Isten előre tudásáról csak emberi szempontból beszélhetünk. Nála nincs múlt, jelen és jövő, csak örök jelen.

5. Az emberi szabadakarattal és a világ tervével kapcsolatban felmerül az a kérdés, hogy *Isten ismeri-e a szabadakarattól függő jövőt vagy azt a* jövőt amit a teremtményi szabadakarat bizonyos körülmények között megvalósítana. Vagyis tisztában van-e azzal, hogy a teremtmény más és más körülmények, kegyelmi hatások alatt hogyan viselkedne vagy viselkedett volna. A kinyilatkoztatás erre is kiterjeszti Isten mindentudását. Ha a teremtés rendjét és az üdvösség rendjét szabadakaratunk megőrzése mellett foganasította az ilyen feltételes jövőt is ismernie kellett. A szentírás csak gyakorlati példák alapján szól erről a tudásról. A Bölcs 4,10—14 dicséri Isten irgalmát, amiért korai halállal kiszólított egyeseket az életből, „nehogy a gonoszság elferdítse lelküket". Krisztus bejelenti, hogy Tirusz és Szidon lakói bűnbánattal vezekeltek volna, ha körükben tanít és ott műveli csodáit (Mt 11,21—24). A gondviselés csalatkozhatotlansága feltételezi az összes lehetőségek pontos ismeretét. Ha ilyen isme-

ret nélkül döntene sorsunk felől, akkor vagy nem venné figyelembe szabadságunkat vagy bizonytalanra döntene, s esetleg később kellene szándékát módosítani.

6. A kérdés nehézsége az, hogy *Isten hogyan ismeri meg előre a szabadakaratú és feltételes jövőt.* Egy ilyen gondolat vagy tett a teremtmény szabadakaratából születik, s amíg az akarat nem döntött, addig annak a tettnek semmiféle meghatározása nincs. Egyáltalán semmi sincs belőle, tehát önmagában nem ismerhető meg. Ha Isten mégis megismeri, csak saját lényegében, mint minden létnek a forrásában foghatja fel. Ő nem a tárgyak képét fogadja be, mint a mi értelmünk, vagyis nem szenvedőlegesen viselkedik. Minden tárgy úgy létezik, ahogy ő öröktől fogva elgondolta. A titok az, hogy saját lényegében látja a rajta kívül levő dolgokat is. A szabadakarattól függő tettek megismerésére más mód nem is lehet, hiszen az akarat döntését megelőzően semmi realitásuk nincs, s így önmagukban nem is lehetnek az ismeret tárgyai. A megismerés módját két irányzat igyekszik megvilágítani.

A *tomizmus* végleges megfogalmazója a spanyol dominikánus, Banez (+1604). Isten abszolút ura a létnek. Egyetlen teremtmény sem végezhet semmiféle tényked ést anélkül, hogy legalább logikai elsőségben meg ne előzné valamilyen fizikai hatású isteni indítás (praemotio, praedeterminatio, physica). Isten mindent örök terv szerint végez, ráhatása csalatkozhatatlan, de az akarat szabadságának megfelelően mozgatja a teremtményt.. A titok abban áll, hogy a transzcendens első ok másként működik, mint tapasztalható másodlagos okok. Ezért a szabadság megmarad a fizikai hatás ellenére. Azzal, hogyy Isten ismeri saját döntéseit vagy feltételes döntéseit, előre tudja, hogy a teremtmény mit fog tenni vagy mit tenne megfelelő körülmények között. A nehézség akkor merül fel, ha megkérdezzük hogyan ismeri meg előre a bűnös tetteket, hiszen ő nem determinálja akaratunkat a rosszra. A tomizmus azzal felel, hogy megkülönbözteti a fizikai folyamatot és az erkölcsi rosszat, mint a jó hiányát. Isten abszolút hatalmával mozgatja a teremtményt tetteiben, de maga a bűn az ember gyarlóságából ered. Olyanformán, ahogy akaratunkkal menésre késztetjük lábunkat, de akinek fáj a lába, az sántítva megy. Az akarat csak azért felelős, hogy járunk, nem azért, hogy sántítunk. Valahogy ilyenformán kell értelmezni az isteni dekrétumot és a bűnt. Természetesen Isten látja, hogyan viszonylik a teremtmény az ő fizikai ráhatásához, azért előre megismeri a bűnös tettet is.

A *molinisták* (Molina, spanyol jezsuita, +1600) úgy gondolják, hogy az előbbi vélemény nem biztosítja eléggé az akarat szabadságát, ezért más megoldást keresnek. Szerintük Isten az úgynevezett „közbeeső tudással" ismeri meg teremtményeinek akaratától függő jövő tetteket. Isten ezeket is saját lényegében szemléli, amely minden igazság forrása. Ő ugyanis teljesen ismeri akaratunkat, tudja, hogy az egyes motívumok hogyan befolyásolják, azért abszolút bizonyossággal előre látja, hogy hogyan viselkedünk vagy viselkednénk a különböző körülmények között. A világ folyása fölötti uralmát azal biztosítja, hogy a sokféle lehetőség közül ő választja ki azt a világrendet, amelynek meg kell valósulnia.

1. A Szentírás nem ad elméleti magyarázatot Isten ismeretéről, de érzékelteti, hogy itt *cselekvő ismeretről* van szó. Szent Ágoston így magyarázza ezt a fogalmat: „Isten nem azért ismeri teremtményeit, mert vannak, hanem azért vannak, mert ismeri őket. Előre tudta, mit fog teremteni. A teremtetteket nem ismeri meg másként, mint a teremtendőket" (De Trin, 15,13). Minden vonalon érvényes az állítás, hogy Isten nem azért tudja előre az eseményeket, mert bekövetkeznek, hanem azért következnek be, mert ismeri őket. Ő a végső ok a természetes és a természetfölötti rendben. Nélküle hajunk szála sem eshet a földre. Akaratával tartja fenn a létet, és akarati hozzájárulása kell a létezők tevékenységéhez. Benne — ha nem is időben — de logikailag előbbre való saját okságának ismerete, mint az okozatoké. Felismeri magát mint okot és ebben felismeri az események bekövetkezését. Az ember szabad cselekvéseinél is ez a helyzet, a titok csak az, hogy az akarat mégis szabadon dönt. Itt is Ágoston hasonlata nyújt némi világosságot: „Az ember nem kényszeríti ki ismeretével, hogy a megtörtént dolog valóban megtörtént legyen, úgy Isten sem kényszeríti, hogy történjék, ami meg fog történni" (De lib arb 3,4). Isten tehát nem utólag mérlegeli tetteinket, azok indítékait és az értük járó felelősséget. Mindezt előre látta, s minden úgy történt, ahogy látta. Tudásában a dolgok és a tettek teljes oksággal, értékrenddel, kölcsönhatással vannak benne.

2. *Istent örök terveiben a szeretet vezette:* „Semmit sem gyűlöl abból, amit alkotott" (Bölcs 11,25). A szeretet különösen megmutatkozik a választottak előre ismeretében: „Akiket előre ismert, azokat előre arra rendelte, hogy hasonlóvá legyenek Fia képmásához" (Róm 8,29). Krisztus ismeri nyájának tagjait, mint ahogy az Atya ismeri őt (Jn 10,14). „Aki szereti Istent, azt ő magáénak tudja" (1Kor 8,3). Az apostol szerint a hívőket lehet úgy nevezni, hogy „akik ismerik Istent" vagy „akiket Isten ismer" (Gal 4,9). Ez az ismeret a teremtményi viszonyhoz képest kétségtelenül valami újat és jelentőset akar mondani: Isten a magáénak vallja őket, külön ismertető jel díszlik rajtuk (Jel 7,3).

Aki önmagában minden értéket birtokol, aki egészen szent, akinek nincsenek kifelé irányuló vágyai, annak lényege a szeretet (1Jn 4,16). Cselekvő erejű mindentudását is a szeretet irányítja. Előre ismeri örök sorsukat, s az be is következik. A hittétel nem arra való, hogy kínos nyugtalansággal töltsön el. Ha őt a szeretet vezeti tudásában és rendelkezésében, akkor bizonyára akaratunknak is megad minden segítséget. Tudatosítanunk kell a gondolatot, hogy színe előtt járunk. „Isten szerető pillantása én-ünk legmélyebb képességeit ébreszti fel. Állandóan ösztönöz, hogy fejlesszük ki erőinket, mint ahogy egy szerető személy jelenlétében is összeszedjük magunkat. Egyúttal felébreszti a félelmet, nehogy olyat kövessünk el, ami neki nem tetszik. Arra is indít, hogy magunkat az ő szemével nézzük: ködösítés és alakoskodás nélkül, józanul és őszin-

tén, és hogy az ő mértékét alkalmazzuk magunkra... Ha menekülni akarunk Isten tekintete elől, magunktól, legmélyebb énünktől, üdvösségünktől és szabadulásunktól menekülünk" (Schmaus, Dogmatik, I,530).

3. *A hit vigaszt nyújt azzal a tudattal, hogy Isten atyai szeme kíséri életünket:* látja szívünk titkait, ismeri jövőnket. Életünk nem folyik paradicsomi környezetben. A természet erői rideg közönnyel feszülnek körülöttünk. Beleszületünk olyan adottságokba, amelyek felülmúlják fizikai erőnket, s utunkat félelem és halál szegélyezi. Az ilyen vándorlás idején jó tudni, hogy valaki őrködik felettünk és ismeri végcélunkat. Mennyi bizalom sugárzik Krisztusnak az utolsó vacsorán elhangzott kijelentéséből: „Ti elszéledtek, ki-ki a maga útján és engem magamra hagytok. De nem vagyok egyedül, az Atya velem van" (Jn 16,32).

Mivel Isten előre látta az egész természetes és természetfölötti világrend folyását, s gondviselésével mindent azon cél felé vezet, amelyet bölcsességével kitűzött, semmi olyan zavaró körülmény nem jelentkezhet, ami őt új helyzet elé állítaná. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy komolyan akarja minden ember üdvét (1Tim 2,5), s meg is adja hozzá a kellő segítséget. Olyan fordulat nem jöhet életünkben, amikor üdvösségünk felől kétségbe kellene esnünk. Mi kerülhetünk váratlan és szokatlan helyzetek elé, de Isten ezt is előre látta, s ha megengedte, csak azért tette, hogy alkalmat adjon az erények gyakorlására, illetve az érdemszerzésre. Azért merjük az erkölcsi küzdelmet mindennap újra kezdeni, mert tudjuk, hogy Isten országának győzelméhez mindig rendelkezésünkre áll az erősítő kegyelem.

AZ ISTENI AKARAT

1. *A maga módján minden élőlény a saját javát keresi.* A növényekben a vegetatív élet egyik megnyilatkozási módja az, hogy szervei az élethez szükséges tárgyakra irányulnak: levelei a világosság felé fordulnak, gyökerei a nedvesség felé nyúlnak. Az állatnak van érzéki megismerése, s ennek kapcsán felébred benne a vágy, az érzéki akarat. Az ember a maga javát értelmével ismeri fel, és szellemi vágyóképességével, akaratával törekszik utána. A szellemi természet szeme tehát az értelem, karja az akarat: az egyikkel felismeri az értéket, a másikkal utána nyúl és bírni akarja. Istennek mint tiszta szellemnek az élete szintén az értelem és az akarat kettős gócpontján nyugszik, de isteni módon. Benne az értelem és az akarat egyformán azonos a lényeggel, tehát minden ismeretét átizesíti az akarat ereje, s minden akarati döntést átvilágít az értelem világossága. Ahogy ő a létező értelem, úgy létező akaratnak is mondhatjuk. Vagy amennyiben az akaratnak a jó felé való fordulását szeretetnek nevezzük, Isten neve a létező szeretet is. A szentírás valóban tesz ilyen kijelentést (1Jn 4,16).

2. *Az I. vatikáni zsinat* Isten személyességének hangoztatására tanítja, hogy benne értelem mellett végtelenül tökéletes akarat is van (DS 3001).

Végtelen akaraton azt értjük, hogy azonos az isteni lényeggel, hogy semmiféle külső tárgytól nem függ, s hogy hatalma kiterjed mindarra, amit a végtelen isteni értelem egyáltalán elgondolhat. Ez az akarat a forrása minden létnek, törvénynek és hatalomnak. Nincs lét és szentesített szabály az ő tekintélyi szava nélkül.

3. *Az isteni értelem és akarat tökéletes harmóniában működik,* nem úgy, mint az emberben. Nálunk az értelem megismeri a tárgyakat, de azok színezésében az ösztönös vágy is közrejátszik. Minden tárgynál jelentkezik a sajátság, hogy ösztöneink számára vonzó-e vagy nem. Az akarat úgy irányul a tárgyra, ahogy a megismerőképesség vezeti. Szellemi állásfoglalását az ösztön erősíti vagy gyengíti, összpontosítja vagy szétforgácsolja. Istenben semmi ilyen réteges összetettség nincs. Öröktől fogva ismer és szeret minden értéket. Magatartásában nincs hullámzás és akarati elhatározásai nem sokszorozódnak. Egyetlen örök elhatározással fog át mindent, ami érték a saját lényegében vagy a teremtett világban. Azt sem állíthatjuk, hogy értelmi döntése megelőzi az akaratot. Ahol az értelem létében azonos az akarattal, ott a kettő tevékenysége is egy. Ezt a tökéletes, gazdag és egységes szellemi életet csak mi bontjuk fel az emberi fogalmak szivárványszíneire.

4. *Az ószövetségi szentírás főleg Isten teremtő és mindenható akaratáról szól,* s ezzel igazolja, hogy ő személyes szellem: „Amit akart, mindent létrehozott az égben, a földön, a tengeren és a mélységekben" (Zsolt 135,6). Az Újszövetség inkább Isten üdvözítő akaratát emlegeti: „Akarja, hogy minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére jusson" (1Tim 2,4)'. Akarata szerint ment végbe a megtestesülés és a megváltás (Ef 1,3.14). „Isten nem haragra szánt bennünket, hanem az üdvösség elnyerésére Urunk Jézus Krisztus által" (1Tesz 5,9). Az üdvözítő akarat kinyilvánítója és végrehajtója Jézus Krisztus. Egész működése idején az Atya akaratát teljesíti (Mt 26,39; Jn 4.34; 5,30; 6,38). Követői is az ő akaratát tartoznak életük mértékévé tenni (Mt 12,50; Zsid 13,21; 1Pt 4,2). Isten földi országa az ő akaratának megvalósulása, s a hívőnek ezért kell imádkozni (Mt 6,10). Az egész újszövetségi üdvrend lényege az isteni akarat elismerése és követése. Isten a hívő ember szívébe írja akaratát kegyelmével (Jer 31,31).

A szentírás idézett helyei arra utalnak, hogy az akarat ereje, hatalma biztosítja Isten *egyedülálló méltóságát, függetlenségét.* Akarata egészen szellemi, mentes minden külső kötöttségtől, azért ereje belülről, a végtelen lényegből forrásozik. Ahogy értelme nem egymásutániságban és nem részletekben méri fel az értékeket, hanem egyetlen örök meglátással, úgy akarata sem forgácsolódhat szét részletcélok követésében. Egyetlen szeretetnyilvánulással vall magáénak mindent, s ezzel bizonyítja, hogy a természetes és természetfölötti világ őrá irányul mint végső célra.

5. *Az isteni akarat elsődleges tárgya maga a végtelen isteni tökéletesség.* Ennél nagyobb érték nincs, nem is lehet. Egész terjedelmében feltárul az

isteni értelem előtt, s az akarat szükségszerűen ráirányul, ezért Isten szükségszerűen akarja, szereti magát (DS 3025). A szükségszerűség olyan, hogy nem feledkezhet el magáról, nem szűnik meg magát, mint örök valóságot állítani és jogait érvényesíteni. Mint egyetlen igazi érték, nem mondhat le elsőségéről, világfellettiségéről, szentségéről, a neki járó imádásról és engedelmességről. Ha lemondana, nem maradna Isten: az abszolút érték háttérbe szorulna más, kisebb javak mellett.

A kinyilatkoztatás úgy tanúskodik Isten önszeretetéről, hogy őt tekinti a teremtés céljának. Mindent önmagáért, saját dicsőségéré alkotott (Péld 16,14; Iz 43,7). Dicsősége a legnagyobb érték. Az imádkozó ember első feladata nevének dicsőítése, országának és igazságának keresése (Mt 6,33), s minden egyéb csak utána jöhet. Országának javaiért kötelesek vagyunk feláldozni a földi szempontokat. Istenben azonban az önszeretet nem öntetszelgés és nem is hullámzó érzelmekben nyilvánul. Akarata a végtelen értékhez tapad, azt érvényesíti. Önmaga szeretete egyúttal a végtelen boldogság állapota, hiszen magában mint a lét teljességében minden értéket birtokol. Ahogy önmaga megismerése csodálatos módon termékeny, és az Atya örök képének, a Fiúnak a születésében nyilvánul meg, hasonlóképpen termékeny önmaga szeretete is, amennyiben személyes valóság lesz a Szentlélek származásában. A Szentháromság belső életét figyelembe véve, Isten önszeretetét úgy fejezhetjük ki, hogy az Atya és a Fiú egymást szeretik a Szentlélekben.

6. *Az isteni akarat szükségszerűen befelé irányul.* A teremtményeket önmagáért szereti, mint belső tökéletességének hordozóit. A világot azért alkotta, hogy visszfénye legyen végtelen dicsőségének. Önszeretete nem önzés, nem rövidlátás, mert a nagyobb érték nem esik áldozatul a kisebbnek. Az értékek rendjét csak az biztosítja, ha saját végtelen jósága marad a végső cél.

Amilyen szükségszerűséggel szereti önmagát, a legnagyobb jót, olyan szükségszerűen fordul el mindentől, ami erkölcsileg rossz, és ebben nyilvánul meg *erkölcsi szentsége*. Itt sem igazodik külső normákhoz, fölötte álló törvényhez. Ő maga az erkölcs mértéke éppen azáltal, hogy magát szereti, mint legfőbb jót. Saját javának akarása nem puszta szándék, hanem értékvalósítás, tehát tett. Benne nincs helye a belső elhatározás és a végrehajtás kettősségének és fokozatának. Gondolata és tette egyformán azonos lényegével. Nála az erkölcsi szentség, a jó akarása azonos a lényeg szentségével, a sajátos és egyedülálló létezési móddal. Ezért kifelé csak benső szentségének megfelelően viselkedhet. Belső törvény vezeti, nem külső szabály. Az erkölcsi rossz, a bűn szöges ellentétben áll szentségével, azt tehát semmiféle körülmények között nem akarhatja (DS 1556). De tiszteletben tartja teremtményei szabadságát, s ez magával hozza a bűn megengedését. A szabadakaratú lények teremtésénél számolt a bűn lehetőségével. Szentségét azonban a világban jelentkező bűn sem befelé, sem kifelé nem homályosíthatja el. Befelé azért nem, mert akarata nem irányul rá, kifelé pedig azért nem, mert végeredményben a bűn is

csak alkalom magasabbrendű javak kinyilvánítására. Az ember bűne alkalmul szolgált, hogy megmutassa leereszkedését, irgalmát a megtestesülésben, a megváltásban és a bűnbocsánatban. Erről az oldalról kell értelmeznünk Krisztus kijelentését: „Nagyobb öröm van az égben egy megtérős bűnösön, mint kilencvenkilenc igazon" (Lk 15,7). A megrögzöttek és kárhozottak bűne is arra való, hogy Isten megdicsőüljön s büntetés kirovásában mint az igazságosság és a hatalom birtokosa. Szentsége következtében kifelé, teremtményeiben is segíti az erkölcsi jót. Értelmes teremtményeibe beleoltotta a lelkiismeretet, kegyelmével és gondviselésével irányítja és erősíti őket törvényeinek megtartására. Mi sokszor úgy látjuk, hogy az emberiség életében a rossz jut túlsúlyba és az örök igazság kárt szenved. De mi a lelkiismeret fellelősségét magunkban is alig tudjuk megállapítani, másokban még kevésbé. Nem tudjuk felmérni, hogy mennyire menti az embereket a tudatlanság, a szenvedély kitörése, a meggondolatlanság. Továbbá az erkölcsi jó győzelmének kell tekintenünk a bűnbánatot is, ami szintén gyakoribb mint külsőleg látszik.

7. *Isten erkölcsi szentsége külső formában megtestsült Jézus Krisztusban.* Emberi természete szerint is állandóan igazodott az isteni akarathoz. Ezért senki sem vádolhatta bűnről, s a kísértő a legkisebb fogódzópontot sem talált benne (Jn 14,31). Egyénileg nem kellett a bűn ellen küzdenie, de megmutatta az embernek a pozitív utat, a szeretet és az engedelmesség útját. A megváltással pedig kiérdemelte a kegyelmet a bűnök bocsánatára és az elesett természet gyógyítására. Megszentelő tevékenységét azóta is folytatja az egyházban. Elsősorban a Szentlélek kiárasztásával biztosította az erkölcsi rend fölényét. A Szentlélek meggyőzi a világot a bűnről és az igazságról (Jn 16,8), vagyis gondoskodik arról, hogy a bűnt bűnnek, az igazságot igazságnak érezzék. Azután felszabadítja a szellemet a testi ösztönök és bűnös vágyak szolgaságából: „Aki test szerint él, nem lehet kedves Isten előtt. Ti azonban nem test, hanem lélek szerint éltek, ha valóban Isten Lelke lakik bennetek" (Róm 8,8—9). „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai" (uo. 14.). Az emberiség a lelkiismeret szavát nem tudta véglegesen elfojtani, bármilyen tévelygésbe merült is. Még kevésbé térhet ki a Szentlélek ösztönzése elől. Isten szentsége rányomta bélyegét az emberi történelemre. A bűntudat és az engesztelés megtalálható a pogány népeknél is, a kereszténység pedig az erények tudatos gyakorlását tekinti a legjellemzőbb értéknek.

Isten a benső ösztönzés mellett határozott parancsot adott az erkölcsi szentségre: „Szentek legyetek, mert én is szent vagyok" (Lev 11,44).. Isten hajlékába csak az léphet be, aki a bűnét levetkőzi és az igazság művét cselekszik (Zsolt 15). Krisztus erre szólít fel: „Legyetek tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes" (Mt 5,48). Az apostol szerint azért kell a bűnt kerültni, mert Istenből újjászülettünk a természetfölötti életre (1Jn 3,9). A földi élet természetesen az érés és küzdelem ideje marad, ahol a jó mellett a botrányok is szükségszerűen előjönnek (Mt 18,7). A jó és rossz végleges szétválasztását az ítélet hozza meg.

Szent Tamás így írja le a teremtés belső indítékát: „Amit önmagáért szeretünk, akarjuk, hogy a legjobb, legtökéletesebb legyen, s hogy amennyire lehetséges sokszorozódjék. De az isteni lényeg, amit ő önmagáért szeret, nem növelhető és nem sokszorosítható önmagában, hanem csak úgy, hogy hasonlóságában sok más létező részesedik. Isten tehát azért akarja a dolgok sokaságát, mert szereti önmagát" (Cont. Gentes, 1,75). Természetesen ez nem azt jelenti, hogy belső kényszerből teremt. A teremtés nem szükségszerű következménye önmaga szeretetének, hanem szabad elhatározás. De annyit láthatunk, hogy a világ nem lehet idegen Isten számára.

1. *A kívülálló létezőket* nem úgy értjük, mintha azok tőle függetlenül lennének, és felismerésük után maguk felé vonzanák akaratát. Azért léteznek, mert Isten akarja és szereti őket, mint tökéletességének utánzatait. Nem bennük találja meg a szeretet miértjét, hanem önmagában. Az ő szeretete tehát nem „kiváltott" szeretet. Nem megtalált jóságra válaszol, hanem előzetes szeretete hozta létre a teremtményt. Ez áll a természetes és kegyelmi értékekre egyaránt. Azt sem állíthatjuk, hogy szeretete más a természetes és más a kegyelmi rendben. Igazában Isten nem szereti jobban az embert, amikor a kegyelem állapotában él, hiszen ő nem változik. Ellenben változik az ember, amikor az isteni szeretet gyümölcse, a jóság, természetes vagy természetfölötti fokban megvalósul benne. A kegyelem révén az isteni jóságból olyan ajándékokat fogadunk be, amelyek a természet keretein belül nem valósulhatnak meg. Ezt a hatást vetítjük vissza Istenbe és mondjuk, hogy jobban szeret. Szeretetében nincsenek fokozatok. Legföljebb az történik, hogy egyik-másik teremtményét *közelebbről bevonja dicsőségének körébe.* Legjobban megtette Krisztus emberségével, amikor felvette személyes egységébe, azután megtette Máriával, amikor a kegyelem teljességébe öltöztette. Az isteni szeretet egyenlő erővel sugárzik, de a teremtmények nem egyenlőképpen fogják fel, mint ahogy a nap fényét is másképpen használják fel a szerves és a szervetlen testek. A természetfölötti ajándékok szétosztása misztérium: a mérték Isten bölcsessége és a szabadakarat belegyezése. Isten a természetes és a természetfölötti rendben egyaránt fokozatokat akart, hogy a nagy változatosság legyen teremtői gazdagságának képe. A szabadakaratú lények el is fordulhatnak Isten szeretetétől, s bár az továbbra is feléjük özönlik, hatása nem érvényesül. A kárhozat állapota éppen ilyen elfordulás. Viszont bennünk az is a kegyelem hatása, hogy elfogadjuk Isten szeretetét és válaszolunk rá.

2. *A szentírás többszörösen tanúskodik a teremtmények iránti szeretetről.* Az Ószövetség inkább csak a választott népre pazarolt kegyet emlegeti. Az egyes ember háttrébe szorul a közösség mögött. Isten jóakrata kimondottan kegy, mert előzetes érdem nem váltotta ki, s Isten önmagáért gyakorol irgalmasságot: „Nem akarok haragom tüze szerint cselekedni... mert én Isten vagyok, nem ember; én vagyok a Szent közöttetek,

azért nem jövök hozzátok megsemmisítő haraggal" (Óz 11,9). Izajásnál az anya gyengédségével szól: „Ne félj, veled vagyok! Ne tekintgess aggódva magad körül, hiszen én vagyok a te Istened. Megerősítelek, melletted állok, segítő jobbommal támogatlak" (41,10). A Bölcsesség könyve (11,24; 12,2) már a szeretet hatására is rámutat: „Mindenen könyörülsz, mivel hatalmadban áll. Elnéző vagy az ember bűnei iránt, hogy bánatot tartson. Hogyan maradhatna meg valami is, ha te nem akarnád? Hogyan lett volna eddig is, ha te nem adtál volna neki létet? Mindent megkímélsz, mert a te tulajdonod, ó Urunk, élet szerzője. A te meg nem fogyatkozó lelked lakik mindenben. Azért bünteted enyhén a vétkezőket és figyelmezteted, hogy emlékezzenek bűneikre, hogy azoktól megszabadulva higgyenek benned."

3. *Az újszövetségi kinyilatkoztatás egyik vezető gondolata az, hogy Isten minden előzetes érdem nélkül fordul az ember felé.* Szeretete kézzelfoghatóan megnyyilvánult Jézus Krisztusban: „Isten nem azért küldte Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvözüljön általa a világ. Aki hisz benne, azt nem ítéli el, de aki nem hisz, azt már elítélte, mert nem hitt az Isten egyszülött Fiában" (Jn 3,17—18). A megváltás teljesen ingyenes: „Azzal bizonyította be irántunk való szeretetét, hogy amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk" (Róm 5,8). A szeretet Isten atyaságából folyik. Olyan aprólékos gonddal vesz körül, hogy hajunk szálait is számon tartja. Gondoskodásának bizonyítéka a természet pompája: a madarak élete, a mezők virágáradata. Isten atyaságának azonban természetfölötti értelme is van: a kegyelem kiárasztásával megosztja velünk életét és gyermekeivé fogad. Krisztus a szeretet bizonyítékát meghozta csodáival, tanításaival, a bűnök bocsánatával, a kegyelem vigasztalásával. Egyetlen igazságot sem nyomatékozott annyira, mint az Atya irgalmát és jóságát. A tanítványok átvették tőle a meggyőződést, hogy ebben a szeretetben bízni lehet: „Nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét félelemben éljetek, hanem a fogadott fiúság lelkét, amelyben azt kiáltjuk: Abba, Atya! Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten fiai vagyunk" (Róm 8,15—16). „Az Atya tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért. Hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent... Biztos vagyok abban, hogy sem halál, sem élet... el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Jézus Krisztusban, a mi Urunkban van" (uo. 32—39). A kereszténység elidegeníthetetlen örömének okát megadja Krisztus: „Az Atya szeret titeket, mivel ti szerettetek engem, és elhittétek, hogy Istentől jöttem" (Jn 16,27). „Ahogy az Atya szeret engem, én is úgy szerettelek titeket" (Jn 15,9).

Krisztus *engesztelő áldozata* a legnagyobb *bizonyíték* a szeretet mellett. „Abban ismertük fel szeretetét, hogy életét adta értünk" (1Jn 3,16). „Nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket és Fiát áldozatul küldte bűneinkért" (uo. 4,9). Az apostol úgy látja, hogy az üdvtörténet eseményei alapján ezt a végleges megállapítást lehet tenni. „Isten a szeretet" (1Jn 4,16). A teljes keresztény hithez tehát szükség van a kinyilatkoztatás megismerésére. Csak annak alapján ébred fel lelkünkben a remény, és csak erre az isteni magatartásra tudunk szeretettel válaszolni.

4. *A földi szenvedés sokakban kérdésessé teszi Isten szeretetét.* Meg kell látnunk, hogy ez a szeretet nem az érzelmek játéka. Isten tiszteletben tartja szabadságunkat, de ugyanakkor a földi életet küzdőtérnek szánta az örök élethez. Csiszolja, alakítja, testiségünket, földhöz tapadó vágyainkat, hogy eljussunk a krisztusi nagykorúságra. Ugyanakkor az ember a természetnek is része, s hordoznia kell annak terhét. Isten szeretete a természetfölötti tökéletesítést valósítja meg anélkül, hogy az embert kiragadná természetes környezetéből. Eszközül felhasználja a kísértést, a szenvedést és minden küzdelmet, amit a földi élet nyújt.

Isten a jelen világ teremtésébe eleve beszámította az ember bűnét és akaratának függetlenségi vágyát. A szenvedés lehet büntetés és lehet alkalom az érdemszerzésre. Ha Krisztus is magára vette és felhasználta a megváltás véghezvitelére, akkor biztos, hogy lehet érték. Ennél a konkrét bizonyítéknál világosabban semmiféle elméleti megfontolás nem beszél. A földi élet végső állomása az, hogy „meglett emberré legyünk Krisztus teljességének mértékében" (Ef 4,14). Az Istenbe vetett bizalomnak, a reménynek, a türelemnek, a megbocsátásnak nem lenne tere, ha a történelmet nem tenné hangossá a szenvedés jajszava és a bűn átka. Az erények a küzdelmes élet kohójában kristályosodnak ki.

Krisztus példája igazolja, hogy a szenvedés az üdvösség és az erkölcsi tökéletesedés eszköze lehet. Isten alkalmat ad az embernek, hogy a rosszat áldozattal és engeszteléssel legyőzze. Aki vállalja a küzdelmet, az lemond öncélúságáról és felajánlja magát eszköznek az erkölcsi cél érdekében. A tudatosan vállalt áldozati sorsban van valami szent kisajátítás, a profán világ fölé való emelkedés. Alkalmas arra, hogy egybekapcsoljon az engesztelő Krisztussal és átültesse belénk az ő lelkületét. Ezért a megpróbáltatások homályos útvesztőin a hívő számára átragyog az isteni szeretet megnyugtató fénye. Ha nem hittel tekintünk a szenvedésre, az csak végzetnek és büntetésnek látszik. Mindamellett a vallásos értékelés nem jelenti a szenvedés bárgyú vállalását. Természetünk irtózik tőle, s bennünk dolgozik a boldogság utáni vágy. A betegség, nyomor, szegénység leküzdését a legnemesebb emberi hivatásnak tekintjük. De minden erőlködés ellenére érezzük, hogy a szenvedés a halál minden kornak és minden embernek problémája marad. Éppen ezért van szükség a vallás vigasztalására.

A hívő embert a szenvedés megőrzi attól, hogy elszédüljön saját nagyságától és véglegesen berendezkedjék a földön. Eszébe juttatja létének bizonytalanságát és ösztönzi, hogy az örök lét forrásánál keressen biztos kikötőt. Arra is serkent, hogy legjobb erőinket vessük latba a bűn elleni küzdelemben, hiszen úton vagyunk az örök haza felé. Méltóságunk kivirágzását érezzük abban, hogy magunk szerezhetünk érdemeket, magunk vezekelhetünk bűneinkért. Ha az örök élet lényegében Isten ajándéka is, mégis benne van egyéni érdemeink jutalma.

5. *Mindamellett a szenvedés Isten szeretetének titka marad.* Útvesztőit nem tudjuk kifürkészni. Mindig más alakban jelentkezik, mint ahogy várjuk vagy méltányosnak gondoljuk. Vannak esetek, amikor az ember a

szenvedések tüzében nem jobbá válik, hanem elveszti hitét, meghasonlik Istennel. Legalább is a rövid távú megfigyelés nem egyszer ezt mutatja. Csak Isten előtt ismeretes, hogy az ilyen esetek hogyan befolyásolják az illetők távolabbi jövőjét és örök célját. Ezért az ő természetfölötti szeretetét észből és tapasztalatból bizonyítani nem lehet. Felsorolhatunk eseteket, amikor a szenvedés javára válik valakinek, de ugyanannyit hozhatunk elő az ellenkező lehetőség igazolására is. A kinyilatkoztatás alapján hisszük, hogy létezik ilyen atyai szeretet, s biztos, hogy mindenkinek az üdvösségét munkálja. Itt még a nevelés, a tökéletesedés folyik, a teljes igazságosság, az érdemek jutalmazása a túlvilág eseménye lesz. Az egyéni szenvedés türelmes elviseléséhez mindig ez az egyéni hit és bizalom a szükséges. Azt azonban vallanunk kell, hogy Isten nem nézi közömbösen szenvedéseinket, hiszen a szeretet lényegéhez tartozik az együttérzés. Viszont ő világosan látja, hogy mi a rendeltetése ennek a küzdelmes világnak és az egyéni szenvedésnek az örök élet szempontjából (H. Riedlinger, Vom Schmerz Gottes, 1983).

6. Végül nem szabad elfelejteni azt az igazságot sem, hogy *Isten* valóban kap *választ a szeretetre.* Nemcsak a túlvilágon, hanem már itt is. Ennek bizonyítéka a lelkiismeret szavának követése, az ima, a kérés, az engesztelés, az áldozat, a bűn kerülése, a vezeklés, a közösségi istentisztelet, amit az emberiség mindig gyakorolt. Krisztus eljövetele óta pedig megvan a biztosíték, hogy általános elhidegülés nem következik be. Főségi kegyelme kiárad az emberiségre, s mindig meg fogja mozgatni azok szívét, akiket meghívott erre a feladatra és dicsőségre. Mint fő azonosítja magát titokzatos testének tagjaival és kifejti hatását: „Maradjatok bennem és akkor én is bennetek maradok" (Jn 15,4). A kegyelmi kapcsolat lehetővé teszi s gyümölcsöző életet és az ima meghallgatását. Ez pedig a szeretet újabb motívuma. A Szentlélek elküldése szintén a szeretet kiáradásának biztosítéka (Róm 5,5). Jelenléte segíti a hívőt, hogy „lelki ember" legyen (Róm 8,9). Belé oltja az örök élet vágyát és a készséget Isten megdicsőítésére. Természetesen Isten országának kegyelmei nem korlátozódnak a szervezett kereszténységre, azért valljuk, hogy az Isten iránti szeretet a maga titokzatos módján mindenütt megvalósul, ahol az emberek őszinte szándékkal a jót keresik.

AZ ISTENI AKARAT EMBERI SZEMLÉLETE

1. *A lét síkján Istenben csak egyetlen örök akarati aktus van,* amellyel öröktől fogva szükségszerűen akarja magát, és szabadon, minden kötöttség nélkül a teremtményeket. Őt tehát teremtményeivel szemben tökéletes szabadság jellemzi, de ezt nem szabad érdektelenségnek tekinteni. A teremtő Isten szabadságát az I. vatikáni zsinat dogmaként mondta ki, s ezzel visszautasított minden olyan elképzelést, amely az istenségben belső kényszert tételezett fel (DS 3002). A meglévő dolgok a hatékony szeretetből fakadnak. Hatékony szeretetnek mondjuk azt is, amellyel Isten mindent a cél felé vezet. Ide tartozik elsősorban az értelmes teremtmények-

re vonatkozó gondviselés. Ez a szeretet is szabad, nem szükségszerű, hiszen Isten nincs lekötelezve senkinek.

2. A *teremtő szeretet szabadságát* a szentírás igazolja, amikor ilyen kitételeket használ: Isten úgy rendelkezik teremtményeivel, mint a fazekas az agyaggal (Jer 18,1—10; Sir 33,10—15). Jézus példabeszédében az Atya saját tetszése szerint hívja a munkásokat szőlőjébe, és szabadon osztogatja a bért, ha nem is azonos ideig dolgoztak (Mt 20,1—16). Szent Pál arra hívja fel a figyelmet, hogy a kegyelmi kiváltságok elnyerése nem az emberi törtetés eredménye, hanem Isten irgalmának megnyilatkozása (Róm 9,13—16).

A teremtő szabadakarat volt a forrása minden értéknek, ami a létező dolgokban megtalálható, s ami nekünk is érték. Szabadon mérte ki, hogy mi mennyit fogadjon be az isteni lényeg utánzásából. Tehát a mindenségből és az egyedi létezőkből közvetve az isteni jóság tekint felénk, s így senki sem él, és nem is élhet az isteni közelség vigasza nélkül, még ha nem is akarjuk észrevenni. Az áteredő bűn következtében ugyan az összhang valamiképpen megromlott az ember és a természet között, azért a benne található szépséget, jóságot és erőt nem hozzuk mindig kapcsolatba alkotójával. De elfogadjuk, sőt keressük őket, mint létünk ideiglenes támaszát és elégtelenségünk pótlékát. A hit világossága arra segít, hogy a természetben egyre jobban felismerjük az isteni bölcsesség művét és szeretetének ajándékát. Legjobban megnyilatkozott ez a természetfölötti szemlélet Jézus Krisztusban. Példabeszédei és hasonlatai mutatják, hogy a mindennapi dolgokat mennyire kapcsolatba tudta hozni az Atya gondoskodásával.

3. *Istenben lehetséges a feltételes akarat is.* Nem mintha elhatározása függene valamilyen külső tényezőtől, hanem úgy, hogy maga állítja feltételnek a teremtmény szabadakaratát. Ilyennek vesszük az egyetemes üdvözítő akaratot. Komoly szándéka van mindenkinek az üdvözítésére, meg is adja hozzá a szükséges segítséget, de az embernek együtt kell működni vele. Ha nem teszi, az üdvözítő akarat nem válik valóra.

Néha csak *jelekből* következtetünk Isten akaratára. Ilyen jel lehet a parancs, a tilalom, az engedély, a tanács és a tett. A jelek mögött álló isteni akarat értelmezése óvatosságot kíván. Amikor pl. Isten megengedi a bűnt, nem azt árulja el, hogy nem tehet ellene semmit, hanem azt, hogy az embert egészen szabadnak teremtette, s nem fél a szabadsággal való visszaéléstől sem. Amikor parancsot ad, nem az a szándéka, hogy minden áthágást megakadályozzon. Megtehetné ugyan, de azzal korlátozná az ember szabadságát. Így kell értelmeznünk a történelmet is. Az első ember bűne nem hiúsította meg Isten tervét. Nem arról van szó, hogy ő más világrendet akart, s most meg kell elégednie ezzel. Ő látta előre ezt a mostani világrendet, amelyben benne van a bűn, s a teremtés tervébe ezt a konkrét embert állította bele.

4. Isten szellemiségéből következik, hogy *akarati döntéseit nem kísérik olyan érzelmek* és nem befolyásolják olyan motívumok, amelyek nálunk

a testiséggel kapcsolatosak. Ő belülről, magából és magáért akar. A külső tárgyak és történések is az ő függvényei. Öröktől fogva látta őket, tehát nem késztetik új állásfoglalásra. Akarata nem a jövőbe kitáruló várás, hanem teljes birtoklás, azért csak tökéletes boldogság kísérheti, nem érzelmi hullámzás, mint nálunk. Az ember érzelmi életét a szeretet, gyűlölet, vágy, szomorúság, remény, kétségbeesés és öröm teszi színessé. Mivel Isten személy, az ő személyes életét is csak a magunkéhoz hasonlónak tudjuk elgondolni, azért róla is állítunk ilyen belső élménytartalmakat. Sőt a szentírás is ezt a nyelvet használja, de csak az isteni akarat elevenségét, személyes voltát nyomatékozza vele. Bármennyire egyszerű is Isten lényege és belső élete, egyszerűsége mégis végtelen gazdagság. A valóság teljes elferdítése lenne, ha örök akaratát hideg és merev ítélet módjára gondolnánk el. Benne mint a lét ősforrásban az élet egész gazdagsága egyszerre jelentkezik. Minden döntése a bölcsességnek, igazságosságnak, szeretetnek és irgalomnak az együttes következménye. A vágy, szomorúság, vakmerőség, harag, félelem stb., mind olyan állapota az akaratnak, ami csak bennünk található létünk fogyatékossága miatt. Istenről csak mint képletes kifejezéseket állíthatjuk. Ezért mondja Szent Ágoston: „Isten haragja nem érzelemvilágának felindulása, hanem az az ítélet, amivel a bűnt bünteti (De civ Dei 15,25).

5. *Olyan érzelmeket, amelyek mentesek a tökéletlenségtől,* egyenes értelemben állithatunk Istenről, bár mint minden állítás, ez is csak hasonlóság szerint érvényes, és az ő végtelenségéhez kell mérni. A szentírás emlegeti Isten örömét, szeretetét, a rossz iránti gyűlöletét. Krisztus is illusztrálja az Atya örömét a bárányát megtaláló pásztorban vagy a tékozló fiú apjában. De minden ilyen érzelmi megnyilatkozás csak a külső események visszavetítése Istenbe. Benne megvan a változatlanság nyugalma, csak a teremtmények változnak körülötte. Teljessége miatt csak örömet érez saját értékei bírásában és abban, hogy teremtményei is részesednek tökéletességében. Örömét a bűn sem zavarja meg, hiszen előtte van a legnagyobb jó, aminek megvalósulásáért a bűnt megengedte.

6. Azt sem állíthatjuk akaratáról, hogy *a mi javunkra vagy kárunkra áthangolódik.* A kiengesztelődést, a bűnök bocsánatát is örök változatlansága szerint kell értelmeznünk. Akarata állandó szeretettel irányul a jóra, s ezt emberileg úgy fejezzük ki, hogy elfordul a rossztól. De amikor a rossz jóvá lesz, akkor újra belekerül a szeretet sugarába. A teremtmény változott, a teremtmény fordult Isten felé, nem megfordítva. Krisztus megjelenésével. a kegyelem kiáradásával a föld és az ember más lett. Ádám családja átalakult Krisztus szellemi családjává. A bűn hatalmából kiragadva részese lett Isten országának (Kol 1,13). Ezt a folyamatot jellemezzük azzal, hogy Isten kiengesztelődött a világgal. Az egész kérdés azonban minden magyarázat ellenére titok marad. A megtérés, az ember lelki változása is Isten műve. Ő adja a kegyelmet, igazában ő fordít maga felé, nem mi fordulunk feléje. Igaz, hogy akaratunk szabad marad, de az is kegyelem, hogy jóra használjuk. Isten kifürkészhetetlen titka az, hogy kit, mikor és miért fordít maga felé.

A Miatyánkban ezt imádkozzuk: Legyen meg a te akaratod. Itt az értelem kettős: egyrészt kifejezzük készségünket akaratának teljesítésére, másrészt — ismerve állhatatlanságunkat — azt kérjük, hogy ő tegyen bennünket készségessé az engedelmességre. A mennyben már mint végtelen szeretet jelentkezik ez az akarat és egészen magához vonzza a teremtményt. Ott már nincs ellentmondás. Itt azonban csak a hitben ismerjük meg, azért tévedhetünk felismerésében és az önző érdekek nehézzé teszik az engedelmességet.

AZ EGYETEMES ÜDVÖZÍTŐ AKARAT

A kinyilatkoztatás alapján úgy tekintünk a teremtésre, hogy abban „minden jó, amit Isten alkotott," vagyis minden megfelel a célnak. De ebből még nem következik, hogy az értelmes teremtmény számára a cél elérése biztos. Egyrészt azért, mert a cél természetfölötti, amihez nem elegendő az emberi erő, másrészt azért, mert a személyes szabadság csődöt mondhat az erkölcsi rend követelményei előtt. Isten azonban nem hagyott bennünket remény nélkül. Kinyilvánította egyetemes üdvözítő akaratát, s a jelenlegi üdvrendben érvényes, vagyis az áteredő bűnnel megterhelt, de megváltott emberiségre vonatkozik.

1. Az üdvözítő akarat következik a szeretet őszinteségéből, de a szentírás külön is tanúsítja: „Isten nem azért küldte Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvözüljön általa a világ" (Jn 3,17; 12,47). „Isten akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére. Hiszen egy az Isten, s egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus, aki váltságul adta magát mindenkiért" (1Tim 2,5). Az apostol tehát megokolja az állítást: csak egy Isten létezik, s ő magáénak vall mindent, s nem akarhat rosszat senkinek. Krisztus is vállalta a közvetítést minden ember számára. Ő a legnagyobb bizonyítéka a megbocsátó irgalomnak.

2. *Az üdvözítő akarat előzetes, nem utólagos,* vagyis megelőz minden emberi viselkedést és érdemet. Isten üdvösségre hívja minden teremtményét. A hívás komoly és benne van a kegyelmi segítség is. De az üdvözítő akarat egyben *feltételes* is, mert Isten elvárja, hogy az ember a kapott kegyelmet felhasználja érdemek szerzésére. Isten tehát kinyilvánítja atyai jóságát, de helyt ad az emberi szabadakaratnak és igyekezetnek is. Alkalmat ad arra, hogy a kegyelem segítségével magunkat tegyük naggyá.

3. *Az egyetemes üdvözítő akaratot ki kell terjesztenünk minden emberre,* s így a keresztség nélkül elhalt gyermekekre is, akik nem jutottak el értelmük használatáig, tehát a vágykeresztség feltételei sem voltak meg bennük. Nem tudjuk azonban megmondani, hogy Isten milyen módon alkalmazza rájuk az üdvözítő akaratot.. A hagyományos teológia a Zsid 11,6 alapján az üdvösséghez követelte a kifejezett teológiai hitet, ezért az

ilyen gyermekek számára feltételezett valamilyen természetes boldogságot, ahol nincs fogalmuk a természetfölötti célról és nem is vágyódnak Isten színelátása. Mindezt az áteredő bűn büntetésének gondolták. De azt nem lehet bizonyítani, hogy ebben az üdvrendben lenne ilyen „természetes" cél bármilyen teremtmény számára, s így a „limbus puerorum" léte sem bizonyítható. Valószínűleg helyesebb, ha itt is használjuk a II. vatikáni zsinat kifejezésmódját: Isten azokat, akik saját hibájukon kívül nem jutottak el az igaz Isten megismerésére, de egyébként lelkiismeretük szavát követik vagy az igazságot keresik, üdvözítheti olyan módon, ami „csak előtte ismeretes" (Az egyház a mai világban, 22). Biztos, hogy atyai szeretetének tárgyai azok a gyermekek is, akik nem jutottak el eszük használatáig és keresztség nélkül haltak meg.

4. Amikor arról beszélünk, hogy mindenki kap elégséges kegyelmet az üdvösségre, ezt *a kegyelmet úgy kell értelmezni, mint Isten személyes közeledését.* Abban benne van minden, ami az embert a végső célhoz segíti. Isten magatartását Jézus Krisztus viselkedéséből kell kiolvasni. Ő pedig nem szűnt meg hívni, figyelmeztetni, bátorítani. Türelmét nem veszítette el azokkal szemben sem, akiket az előítélet vagy a rosszakarat távoltartott. Az evangéliumban semmi sem késztet bennünket annak feltételezésére, hogy Isten az üdvösség terén a minimális megoldáshoz folyamodnék.

A kegyelem közlése azt jelenti, hogy emberi gyarlóságunk ellenére megvan *reményünk alapja.* A reményhez ismerni kell azt, amire törekszünk, és valamiképpen látnunk kell a megvalósulás lehetőségét. Mindkettőre választ ad Jézus feltámadása. Őbenne a mi üdvösségünk valósult meg és ő lett a kegyelem forrása.

5. *Az üdvözítő akaratot nem lehet levezetni egyszerűen Isten jóságából* vagy más sajátságából. Mint személyes szabad elhatározást hirdette ki, de feltételesen adta, mert a mi közreműködésünket is megkívánja. A földi életben megmarad az üdvösség vagy a kárhozat lehetősége (Mt 25,31—34), de ezt nem úgy kell értelmezni, hogy az ember két egyforma dolog között választhat. Isten éppen arra hatalmazott fel, hogy mind a magunk, mind a mások számára reméljük az üdvösséget. A kegyelem az ő személyes szeretetének műve. Nemcsak hívás, hanem felvértezés mindazzal, ami szükséges a hithez és a természetfölötti jó gyakorlásához. A megváltás a világot az üdvösség javára befolyásolta. A bűnben való megátalkodottság, illetőleg a kárhozat választása már tudatos visszautasítása Isten közeledésének és jótetteményeinek. A megváltásban Isten azt adta tudtunkra, hogy irgalma megmenti a világot az emberi gyarlóság ellenére. A remény erre az isteni ígéretre támaszkodik.

6. *A teológiában beszélünk elégséges és hatékony kegyelemről,* s azt is hirdetjük, hogy Isten csak előzetes gonosz tettek alapján ítél kárhozatra. Ezek a megállapítások nem korlátozzák az egyetemes üdvözítő akaratot, hanem csak annyit mondanak, hogy az ember éppen a reményben találkozik az üdvözítő akarattal, nem pedig valami magabiztos állapotban.

Továbbá, hogy a remény meghiúsulását nem foghatjuk Istenre. Az egyházi tanítás alapján minden okunk megvan arra, hogy reményünk erős legyen (DS 1541). Azt biztosan tudjuk, hogy vannak üdvözültek, attól ellenben csak félünk, hogy kárhozottak is vannak. Tehát amíg az ember remél, addig a valóságos üdvözítő akarattal találkozik. Maga a remény is a kegyelem ajándéka, tehát aki hite alapján remél, abban a tudatban élhet, hogy őt átfogta az üdvözítő akarat.

Minden spekulatív tudományág szeret elvont fogalmakkal dolgozni. A teológiában ilyen elvont fogalom az üdvözítő akarat. A valóságban az Atya, Fiú, Szentlélek Isten munkálja bennünk az üdvösséget. Minden kegyelmet úgy kell felfognunk, hogy az Atya közeledik a Fiú által a Szentlélekben. Az üdvözítő akarat Isten személyes tetteiben válik valósággá. Irgalmasságnak nevezzük, amennyiben a bűnt megbocsátja; igazságosságnak, amennyiben az érdemet jutalmazza, illetőleg a rosszat számonkéri; hűségnek, amennyiben érvényesíti örök elgondolását. Az emberben az ilyen sajátságok nem olvadnak harmóniába, sőt egymás rovására érvényesülnek. Istenben nem gyengítik egymást és nem is külön képességek. Benne az irgalom azonos az igazságossággal, a hűséggel és a mindenhatósággal. Amikor egészen irgalmas, akkor sem hagyja figyelmen kívül az igazságosságot, s amikor a bűnt megbocsátja, akkor sem feledkezik meg az erkölcsi rend egyensúlyáról. A világ kormányzásában, a gondviselésben és országának kialakításában Istennek minden sajátsága érvényesül. Nem csoda, ha útjai áttekinthetetlenek maradnak számunkra.

AZ IRGALMAS ISTEN

1. Általánosságban irgalmasságnak nevezzük Istennek azt a készségét, hogy *hajlandó a szükséget szenvedő teremtménynek belülről fakadó jóindulatából segítséget nyújtani.* Amennyiben Isten végtelenül tökéletes (DS 3001), ez a sajátság is megvan benne, ezért nem lehet kegyetlen és igazságtalan teremtményei iránt. Teológiai értelemben azonban azt a készséget nevezzük irgalmasságnak, amelyet Isten az üdvösség történetében kinyilvánított, ti. hogy tud *megbocsátó lenni a bűnös emberrel szemben* és kész őt elvezetni a természetfölötti üdvösségre. Jóindulatának bizonyítéka az egyetemes üdvözítő akarat, a megtestesülés, a megváltás, az egyes ember megigazulása és a világ végső megdicsőülése. A jelen üdvrendben a szeretet és az irgalmasság kölcsönös fogalmak, hiszen a bűnös ember iránt való szeretetet csak így lehet igazolni. A Fiúnak a megtestesülésben „minden tekintetben hasonlóvá kellett lenni testvéreihez, hogy irgalmas és hűséges főpap legyen és kiengeszteljes a nép bűneit" (Zsid 2,17).

2. Az irgalmasság, ahogy az üdvtörténetben előttünk áll, Istennek annyira *szabad és személyes magatartása,* hogy azt nem lehet egyszerűen jóságából levezetni. A természetes istenismeret tehát nem juthat el ehhez a bizonyossághoz. A kinyilatkoztatás kivételes hangsúllyal beszél ró-

la, de csak akkor ismerjük fel helyesen, ha egyúttal titok-jellegét is hangoztatjuk. Isten akkor és ott gyakorolja irgalmasságát, amikor neki tetszik. Saját magáért irgalmas, nem pedig azért, mert külső okok kényszerítik. Ezt világfelettisége és végtelensége alapján is mondhatjuk, de nem jelenti azt, hogy egykedvűen, hidegen nézi az ember szenvedését. Biztos, hogy Istent ebben is bölcsessége, szentsége és szeretete vezeti. A titkokat majd csak az ítéleten értjük meg, addig igyekeznünk kell az érthetetlennek látszó jelenségeket a hit alapján elfogadni.

Az emberi irgalmasságot Szent Ágoston így határozza meg: „Részvét érzése mások szükségei iránt, ami arra kényszerít, hogy erőnkhöz mérten segítségére siesünk" (De civ Dei 9,5). Tehát két eleme van: a szomorú együttérzés és a segítő készség. Istenben nincs szomorúság, és ő nem találkozhat erejét felülmúló tragikus helyeztekkel. A földi megpróbáltatások nem történnek tudta és belegyezése nélkül, ezért biztos, hogy kapunk kegyelmet elviselükre, illetőleg arra, hogy az örök élet útján javunkra váljanak.

3. *Az irgalom gyakorlásának módja az,* hogy Isten figyelembe veszi az ember gyarlóságát, sőt menti azt. Látja, hogy a lélek kész, de a test erőtlet (Mt 26,41). Jézusnak legszebb példabeszédei dicsőítik az Atya irgalmasságát (tékozló fiú, elveszett drachma, eltévedt bárány). Viselkedése is azt mutatja, hogy mindig kész a megbocsátásra, ha jóakaratot talál (a bűnbánó nő, a házasságtörő asszony, Zakeus). Viszont kiemeli, hogy az Atya olyan mértékben gyakorolja irgalmasságát, ahogy mi is gyakoroljuk egyymással szemben (Mt 5,7; 18,32). A bűnt és a szenvedést nemcsak azért engedte meg, hogy megmutathassa irgalmasságát, hanem azért is, hogy mi kövessük őt ebben. A hozzá való hasonlóságnak ez a legfeltűnőbb vonása (Mt 5,48).

Az Ószövetség arról beszél, hogy Isten irgalma minden egyéb műve fölött van, vagyis ezt a magatartást legjobban kinyilatkoztatta (Zsolt 145,8—9). Mint minden tulajdonsága, ez is végtelen. Azt kell érteni rajta, hogy semmiféle jóságból fakadó tett nem múlhatja felül. De Isten nincs lekötelezve senkinek. A mérték saját bölcsessége és akarata. A kinyilatkoztatás folytatódik az Újszövetségben. Az ember olyan Isten előtt áll, aki a megrokkant nádat nem töri le és a füstölgő mécsbelet nem oltja ki (Mt 12,20), aki keresni jött, ami elveszett (Lk 19,10), s aki a megtört szívű embernek nyújt vigasztalást (Lk 4,18). Az apostoli igehirdetés a gyarló embert bátorítja e szavakkal: „Járuljunk bizalommal a kegyelem trónjához, hogy irgalmat találjunk és kegyelmet kapujnk, amikor segítségre van szükségünk" (Zsid 4,16).

4. *A liturgiában ismétlődik a „mindenható és irgalmas Isten" megszólítás.* Az egyház tudja, hogy Isten irgalmasságából él és arról kell tanúskodnia a világban is. Természetünk állhatatlansága megmarad a kegyelmi megigazulás ellenére, a tévedés és a bűn beférkőzik az élet minden megnyilvánulásába és az egyház intézményeibe, ezért a bűnbocsánat lehetősége a legnagyobb vigasztalás az örök élet felé vezető úton. A bűn-

bocsátó hatalom felhasználásában mindig Krisztus marad a mérték, aki felüdítette a fáradtakat és azokat, akik az élet terhét hordozzák.

Isten nem félt attól, hogy irgalma elbizakodottá teszi a hívőt, hiszen a hit első követelménye és gyümölcse a szeretet. Az pedig inkább hálás akar lenni a kapott jókért, nem visszaélni vele. Különben az egyház mind a kétségbeesést, mind a vakmerő bizakodást Szentlélek elleni bűnnek veszi, ami nem nyer bocsánatot, mert a megbocsátás alapfeltétele hiányzik mindkettőből: a bánat és a bizalom.

5. *Az irgalom fogalmának teljességéért* meg kell még jegyyeznünk, hogy Isten igazságossága és szentsége miatt a legnagyobb mértékben gyűlöli a bűnt, s az iránt nem lehet elnéző. Irgalma *az embert* tekinti, nem a vétket. Az embert készíti elő a bűnbánatra, hogy a bűn az igazságosság követelménye ellenére is megbocsátható legyen. Azt is biztosra kell vennünk, hogy a jelen üdvrendben a megbocsátás gyakorlása növeli az Isten iránt való szeretetet. Krisztus maga hivatkozik rá: „Akinek keveset bocsátottak meg, kevésbé szeret" (Lk 7,47). Biztos tehát, hogy az irgalmasság gyakorlása is be van építve Isten országának megvalósulásába. Azért az emberi élet jelenségeiből kiindulva nem alkothatunk igazi képet róla. Útjai titokzatosak, felülmúlják megismerésünk horizontját. Bármilyen tragédiákkal találkozunk, bármennyire elhagyatottnak látszik is valaki, az örök élet szempontjából nincs reménytelen helyzetben.

AZ IGAZSÁGOS ISTEN

1. Az ószövetségi szentírás *központi gondolata a szövetség* Isten és a kinyilatkoztatás hordozására kiválasztott nép között. Ennek megfelelően Isten igazságossága elsősorban nem lényegi sajátság, hanem a *szövetséghez megkívánt magatartás.* Isten hatalommal és eredményesen száll síkra népéért, de megköveteli a másik féltől is a szövetség megtartását. Izajás (5,16; 10,2) már a megtorló igazságosságra is rámutat. Általában azonban inkább arról van szó, hogy Isten a szövetség javaiban részesíti népét és szabadulást hoz a Messiás elküldésével.

Az Újszövetségben Pál apostol is ebben az értelemben használja a szót: „Mindnyájan vétkeztek és nélkülözik Isten dicsőségét. Megigazulásukat azonban ingyen kapják, Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán. Őt adta oda véres engesztelő áldozatul a hitben, hogy kimutassa igazságosságát... Mert amint ő igaz, úgy akar igazzá tenni mindenkit, aki Jézusban hisz" (Róm 3,25—26). Az igazságosság tehát az a belső indíték, amelynél fogva az Atya Jézus Krisztus által hathatósan belenyúlt az emberiség életébe és üdvösséget szerzett. Az igazságosság nem maradt benső sajátság, hanem kiáradt az emberre. Az evangéliumban is „Isten igazságossága nyilvánul meg, amelyet a hívő hittel nyer el" (Róm 1,17). Aki hisz Krisztusban, a részesévé válik az új szövetség áldásainak. Az apostol arra is utal, hogy Isten elégtételt követelt a bűnökért, de igazságosságát végtelen irgalmával egyesítette, amikor az elégtételt Krisztus kereszthalálában valósította meg. „Ő azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tet-

te (a bűn hordozójává), hogy mi általa Isten igazságossága legyünk" (2Kor 5,21). A szembeállítás mutatja, hogy Istennek ez a magatartása is tökéletes misztérium: Krisztus mintegy a bűn sorsában részesedik, vállalja a kereszttáldozatot, hogy az ember magára ölthesse a megigazulást. Érezzük, hogy az igazságosságnak ebben az érvényesülésében megtalálható Isten jósága, kegyelme és irgalma is.

2. Az igazságosságot azonban tekinthetjük úgy is, mint az emberi életből vett fogalmat, s akkor jelenti *az állandó készséget arra, hogy mindenkinek megadjuk a magáét.* Ilyen értelemben is beszélhetünk Isten igazságosságáról. Ő ugyan nem adósa senkinek, de ha egyszer világot teremtett és művei az ő dicsőségét hirdetik, akkor kell, hogy megadja nekik mindazt a lehetőséget, amelyet lényegük megkíván. Továbbá a teremtmények céljuk elérésében egymásra vannak utalva, egymástól függenek, azért bizonyos rendet, törvényt kellett szabni közöttük, hogy fennmaradásuk biztosítva legyen. A szervetlen anyag szolgáltatja az előfeltételt a növények életéhez, a növények az állatokéhoz, az ember pedig minden alsóbbrendű teremtmény felhasználásával bontakoztatja ki testi és szellemi életét. Az értelmes teremtmények ezenkívül beletartoznak az erkölcsi rendbe, alá vannak vetve törvényeinek és el kell érni szellemi céljukat. Számukra abban nyilvánul meg Isten igazságossága, hogy érdemeik szerint célhoz vezeti őket.

3. Isten a dolgokat *teremtő igazságossága szerint alkotta meg.* Mindegyiknek olyan létet adott, amilyent lényege megkívánt és amelyikkel beleilleszkedhetett az értékek rendjébe. Mivel szabadon teremtett, egyiknek adhatott ilyen vagy olyan létfokozatot, s mindegyiket saját értéke és jelentősége szerint kezeli. Nem ellenkezik igazságosságával és jóságával az, hogy a növények és az állatok a létért való küzdelemben egymást felhasználják, hiszen egymásért és végső fokon az emberért léteznek.

4. A világban mindenek előtt érvényesül Isten *törvényhozó igazságossága.* Minden dologba beoltotta a létezés módjának, kibontakozásának, a cél elérésének törvényét. A vegetatív és az érző élet területén ez mint az „élet törvénye" jelentkezik, az emberben pedig mint a lelkiismeret szava és a képesség a természettörvény felismerésére. Mivel az ember előtt még külön természetfölötti cél lebeg, kinyilatkoztatott törvényt is kapott, hogy az mutassa az utat az örök cél felé. A törvény nem korlát, nem az élet szűkítése, hanem irány jelzője és útja. Isten szeretetből fakadó igazságosságát kell látni benne, nem szigorát. Az ember a kinyilatkoztatott törvényt a hitén keresztül ismeri meg, míg a természettörvényt értelmével olvassa ki a teremtett értékrendből. De megtapasztalja magában az ösztönösség törvényét is, ami vakon tör tárgyára és keresztezheti a lelkiismeret szavát. A harmóniát csak a kegyelem segítségével teremthetjük meg (Róm 7,23).

5. Isten mint az erkölcsi rend forrása és őre akarja, hogy a jó megkapja jutalmát, a rossz büntetését. Ezt az örök rendet érvényesíti *végrehajtó*

igazságossága. De figyelembe kell venni, hogy Isten és az ember között nem lehet szó kölcsönös igazságosságról. Ő semmivel sem tartozik teremtményének, az ember viszont egész létében tőle függ. Isten nem sértené meg az igazságossságot, ha jutalom nélkül hagyná az ember érdemeit. Éppúgy megbocsáthat büntetés kirovása nélkül is, ha megvan az előzetes bánat. Saját igazságossága nem engedné, hogy bánat nélkül bocsásson meg, hiszen aki vétkezik, az szembefordul vele és kizárja magát szeretetének áldásaiból. Isten viszont nem erőszakolja rá szeretét arra, aki visszautasítja. Afelől azonban nincs kétség, hogy akaratunkat tetszése szerint befolyásolhatja vagy megváltoztathatja, s a megtérés kegyelmét mindig ilyen irányban nyújtja. A végrehajtó és megtorló igazságosság mértéke is maga Isten. Titok előttünk, hogy miért és mikor ró ki gyógyító büntetést, kinek tartogat végleges megtorlást vagy miért enged egyiknek többször is időt a bánatra mint a másiknak. Annyi bizonyos, hogy minden esetben és egész terjedelmében érvényesíti *gondviselő igazságosságát.* Erre utal a Bölcs 8,1: „Elejétől végéig mindent erősen kezében tart és mindenről gyöngédséggel rendelkezik." Krisztus pedig arról biztosít, hogy a talentumokat mindenki „képessége szerint" kapja (Mt 25,15).

Bennünk az igazságosság és a szeretet két külön erény, Istenben egy képesség. Szeretete akkor válik számonkérő igazságossággá, amikor valaki bűnével kizárja magát belőle. Nem Isten alkalmaz más mértéket, hanem a teremtmény fordul el tőle, s ezzel szükségszerűen beleütközik abba a sorompóba, ami az erkölcsi rendet védi. Ugyanez áll a kárhozottakra. Megrögződtek a rosszban és végleg kizárták magukat a szeretet áldásaiból. Isten meghagyja őket abban az állapotban, amit véglegesen választottak. Akaratuk ellenére nem kényszeríti rájuk szeretetét. Az ilyen kényszer szabadságuk megtörését jelentené. A kárhozat mibenlétének megértéséhez természetsen még arra is gondolni kell, hogy Isten bírása az egyetlen cél az értelmes teremtmény számára. Ennek elvesztése nem akármilyen veszteség, hanem az élet lényegének és céljának elvesztése. Ezért mondja a szentírás „örök halálnak."

A MINDENHATÓ

1. Egyszerű meghatározás szerint *a mindenhatóság abban áll, hogy Isten megtehet mindent, amit bölcsessége és szentsége szerint akar.* Az Ószövetség Isten hatalmának teljességét azzal jelzi, hogy a természet és a történelem urának mondja. Ő a teremtő, mindent szavával hozott létre. A természet ritmusa és a kozmosz törvénye mind az ő műve. Ezek csak halvány nyomai hatalmának, mégis úgy jellemzik őt, mint aki a leghatalmasabb (Jób 26,14; Iz 40,12.26; Sir 42,15). A történelemben az ő akarata érvényesül, ő irányítja az eseményeket és bárkit felhasználhat tervei megvalósítására (Kiv 19,5). Terveit senki sem akadályozhatja meg (Iz 43,13). Ő mindent tud, mindenütt jelen van és meg is teheti, amit akar. Előtte a legerősebb hadsereg is csak „test", azaz sebezhető és esékeny (Iz 31,3), viszont népe számára lehet pajzs, amely védi, és szikla, amelybe kapaszkodhat (MTörv 32,20).

2. *Az Újszövetség főleg üdvtörténeti tetteire mutat rá.* Krisztusban itt van Isten országának minden ereje, kegyelme, és már meg is kezdődött megvalósulása: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegények pedig hallják az evangélium hirdetését" (Mt 11,5). Itt Krisztus Izajás jövendölését alkalmazza magára. Nemcsak csodáira kell gondolnunk, amelyekkel igazolta magát, hanem arra, hogy elérkezett a megváltás. Isten a természetfölötti renben meg akar gyógyítani minden testi és lelki bajt. A testi gyógyítás és néhány halott fetámasztása csupán ideiglenes jótétemény, tehát csak a mindenhatóság *jelének* kell tekintenünk. Isten teljes hatalma az egyetemes feltámadásban és az ítéletben nyilatkozik meg (Jn 5,28—30). Krisztus feltámadása és megdicsőülése a legnagyobb bizonyíték amellett, hogy Isten végleges megváltást adhat a halandó embernek. A szentírás még a mindenhatóság bizonyítékai közé sorolja a gonoszság hatalmának megtörését (Ef 1,19) és a választottak üdvözítését (Jel 12,10). Jézus ezt is elővételezte a bűnük megbocsátásával és a remény megalapozásával. Akiket az Atya neki adott, azokat senki sem ragadhatja ki a kezéből (Jn 10,29).

3. A *megváltás erői állandóan működnek a világban.* Az evangélium elfogadása azért válik üdvösségünkre, mert „Isten ereje működik benne" (Róm 1,17). Akik hisznek és megkeresztelkednek, azok újjászületnek, mint Isten gyermekei (Jn 1,12), s ezért az isteni természet részeseivé válnak (2Pt 1,4). A hitet ébresztő isteni szó szilárdabb, mint a fizikai világrend. A látható világ elmúlik, illetőleg megdicsőülve átmegy az Isten országába (Mt 24,35). Már az Ószövetségben olvassuk, hogy az Isten szájából elhangzott szó nem tér vissza hozzá üresen, hanem végrehajtja, amit akar (Iz 55,11). Ez a szó élesebb a kétélű kardnál, ezért be tud hatolni az ember bensejébe. Jézus az Isten országáról szóló példabeszédekben mutatott rá arra, hogy a kegyelmi rend kiáradását nem lehet feltartóztatni. Pál apostol is állítja, hogy a végső cél a teremtett világ egysége Krisztus fősége alatt (Ef 1,10). Ő viszi a teremtmények hódolatát az Atya elé, és ő zárja ki a kegyelmi rendből azokat, akik semmibe vették az erkölcsi rendet.

4. Az *egyház hitet tesz* amellett, hogy Isten a maga mindenhatóságát főképpen *könyörületével és irgalmával* mutatja meg (évközi 26. vas). Krisztus magatartása valóban igazolta, hogy az üdvrend a szeretet hatalmára épült. Isten azért bocsáthatja meg a bűnöket, mert mindenható és nem kell félnie teremtményei lázadásától. Ha ő szeretettel fordult a világ felé, biztos, hogy megkapja a viszonzást. Tény, hogy sok a botlás és a bűn ebben a világban, de fel kell tételeznünk, hogy még több a bánat, a magára eszmélés és az őszinte próbálkozás. Azért állíthatjuk ezt, mert Isten nem akart határt szabni irgalmának. Sok az erkölcsileg tévútra fordult élet is, de igazat kell adnunk Mauriacnak, hogy „egy-egy sóhajtásban is benne lehet a szentek minden szeretete". Az Isten országa ilyen sóhajtásokból és elhatározásokból is épül.

5. Krisztus az isteni mindenhatóságról tett tanúságot azzal is, hogy *országát merte a szeretetre,* mint egyetlen összefoglaló parancsra *építeni.* Ez

legalábbis azt jelenti, hogy a kegyelem kiáradása miatt az emberiségből nem vész ki az Isten és a felebarát iránt való szeretet, s a kereszténység ennek a szeretetnek lesz a kovásza. Biztos, hogy nemcsak a keresztények gyakorolják azt, hiszen a megváltás kegyelmei mindenütt jelen vannak, de a kereszténység küldetést kapott, hogy ezt az eszmét képviselje. Nem egyszer jogosnak látszik ugyan az ellenvetés, hogy a kereszténység a szeretet alapján nem oldotta meg az emberi problémákat, főleg nem a szociális problémákat, azért más eszközökre van szükség, nem szeretetre. A válasz az, hogy az emberiség problémái végérvényesen nem oldódnak meg ebben az életben. Mindig lesz betegség, halál, mindig lesznek önző, lusta, igazságtalan emberek, akik másoknak szenvedést okoznak. A tapasztalat azt mutatja, hogy a technikai haladás vagy az anyagi jólét nem változtatja meg az emberi természetet. Viszont azt is ki kell jelentenünk, hogy a szeretet nem jelent gyengeséget, elvfeladást vagy meghunyászkodást. Krisztus szava szerint a szeretet az összes parancsok foglalata, tehát abban benne kell lenni az igazságosságnak, okosságnak, józanságnak, irgalomnak, megértésnek és a többi erénynek. Arról van szó, hogy az érdekek rendezésében, a hatalom gyakorlásában, az engedelmességben, mások megítélésében is érvényesíteni kell a szeretetet. Az evangélium alapján azt valljuk, hogy éppen ez a szeretet nem vész ki többé az emberiségből.

6. A teológiai könyvek az üdvtörténeti megnyilatkozás helyett inkább *elméletileg fejtegették a mindenhatóságot.* Ha így nézzük, akkor sem külön adottságot kell rajta értenünk, hanem magát az isteni értelmet és akaratot, mint teremtő képességet. A mindenhatóság *erejében és terjedelmében végtelen.* Független minden más októl, semmi előzményre nincs szüksége, s megvalósíthat mindent, ami önmagában lehetséges, vagyis ami nem tartalmaz ellentmondást. Isten mindenható lenne akkor is, ha semmit nem teremtett volna. Hatalma nem lenne hiábavaló, hiszen nem valami cél érdekében kapta, hanem az az ő lényege. A teremtés semmit sem változtatott és gazdagított rajta.

7. *Mindenhatóságánál fogva Isten az első ok és minden hatalom forrása.* Minden létezőt őhozzá kell visszavezetni és mindennek őhozzá kell igazodni. Abszolút fősége és tulajdonjoga van a világ felett. Minden az övé és a teremtmények végső célja az ő dicsőségének hirdetése. Neki nem kell külön meghódítani a természetet, mint az embernek. Uralma megnyilvánul a fizikai és logikai törvényekben vagy a lelkiismeret szavában. Mióta azonban természetfölötti országát meghirdette, uralmát a kinyilatkoztatott vallással, természetfölötti eszközökkel, csodákkal, jövendölésekkel és kegyelmi hatásokkal is kimutatja. Főleg pedig azzal, hogy önkéntes engedelmességre és áldozatra serkenti a benne hívőket az erények követésében.

8. *A mindenhatóság nem vak erő,* hiszen azonos az isteni értelemmel és akarattal. Megnyilatkozásait a végtelen bölcsesség, szentség, igazságosság és irgalom vezeti. Azért mindenható, mert ezeknek a tulajdonságainak érvényt tud szerezni. Így is mondhatjuk: azért mindenható, mert önmagában akarja és öröktől fogva valósítja a végtelen tudást, igazságosságot, sze-

retetet. Kifelé való hatása ennek a belső életnek a hasonlatossága. Ezért nem tehet semmi olyat, ami szentsége, bölcsessége és szeretete ellen volna. Az erkölcsi rendben pl. nem hazudhat, a lét rendjében nem csinálhat négyszögű kört. Az ilyen esetek nem korlátként állnak előtte, hanem arra jók, hogy nekünk megvilágítsák a mindenhatóság igazi fogalmát. Az emberi beszédmód pozitív képességnek veszi a bűn elkövetését, pedig valójában a tökéletesség és erő hiánya. Amikor pl. az ember hazudik, nem arról tanúskodik, hogy ilyen képessége is van, hanem arról, hogy rájött önmaga elégtelenségére és valamilyen külső dologban keres támaszt vagy boldogság-pótlékot. Isten tökéletesen elég önmagának, őt teremtett érték nem vonzza és nem befolyásolja.

Hasonló a helyzet a logikai ellentmondásoknál. Mi egy fogalommá kapcsolhatunk ellentmondó jegyeket, mert nálunk megvan a szó és a fogalom, illetve a fogalom és a tárgy kettőssége. Ezért beszélhetünk pl. négyszögű körről. Isten nem alkot képet és fogalmat a tárgyakról, hanem saját lényegében, örök eszméiben szemléli őket, ahol a legtökéletesebb összhang, törvényszerűség és egyszerűség miatt az ellentmondó jegyek összekapcsolása teljes lehetetlenség. Nem ellentmondás azonban az, hogy adott esetben felfüggeszti a fizikai világrend törvényeit. Ezek akaratától függenek, másképpen is alkothatta volna őket, hiszen benső értékeinek csak egyik lehetséges ábrázolásai. Magasabb cél érdekében kivételt alkalmazhat, mint pl. megteszi csodáiban.

9. Ezt a kérdést is fel lehet vetni: *Csinálhat-e Isten valamit jobban,* mint ahogy megcsinálta? Maga az isteni tett nem lehet jobb és más, hiszen benne minden tett örök̈től fogva azonos a lényeggel. De ha a létrehozott külső dolgot nézzük, azt kell felelnünk, hogy a járulékos tökéletességeket növelheti bennünk, pl. a tudást az emberben. A lényeget azonban nem teheti jobbá, mert az már nem maradna ugyanaz a lényeg. Ebben megtalálható a válasz arra a kérdésre is, hogy Isten teremthetett volna-e jobb világot a mainál? Ha a teremtmények képességeit és egymáshoz való viszonyát tekintjük, akkor igenlőleg válaszolhatunk, ha lényegüket, akkor tagadólag. Minden dolognak csak egy lényege lehet, ha az megváltozik, maga a dolog változik.

10. *Az isteni mindenhatóság felismerése a hit tárgya.* A hívő ember számára Isten a végső magyarázata a természetes és természetfölötti létrendnek. A másodlagos okok az ő akaratából vannak és a tőle kapott erővel működnek. Aki a létet fenntartja, attól függ minden ténykedés. A hívő ember lépten-nyomon találkozik az Atya gondviselő intézkedéseivel, választ kap kérdéseire, megoldást problémáira, s főleg hozzá tudja mérni saját terveit, igényeit Isten akaratához. A természetes szemléletben az ember gyengének tarthatja Istent, aki ellen fellázadhat, aki a bűnt nem bünteti azonnal, aki teret enged a fizikai és erkölcsi rossznak, s aki elnézi, hogy a benne hívők bajokkal küzdjenek. Valóban az lehet a benyomásunk, hogy amikor Isten belépett az emberiség történetébe, „hatalmát levetette a történelem kapujánál" (Guardini). Az ember odáig mehetett, hogy Krisztusban keresztre feszítette az Istent, s evangéliumát is akárhányszor visz-

szautasítja. A magyarázat minderre az, hogy a hit mégsem lesz soha botránkozás vagy kiábrándulás tárgya. Isten magáénak vall minden embert, hívőt és nemhívőt egyaránt. Ez a történelem a hit és az érdemszerzés időszaka. Az evangélium isteni eredetének csattanó bizonyítéka éppen az lesz, hogy a világ végéig fennmarad, mint az élet igéje. A hit szemével mindig meglátjuk, hogy a kegyelem túlárad a bűn folyamával szemben (Róm 5,20). Csak a végítélet fogja megmutatni, hogy éppen a szenvedés és a halál közelsége — amit Isten gyengeségének gondolhattunk — hány embernél szolgálta a lélek tisztulását, az ösztönösségből való kiábrándulást és az Istenhez való visszatérést. Isten mindenhatóságát Krisztus viselkedésének prizmáján keresztül kell szemlélni: célja nem az ítélet, hanem a gyarló ember üdvözítése. Az idők végén azonban teljes fényében ragyog fel majd az érdemek jutalmazásában, a megátalkodottság büntetésében, a holtak feltámasztásában, a természet csodálatos átalakításában és Krisztus dicsőségének teljes kinyilvánításában.

ISTEN DICSŐSÉGE

1. Az Ószövetség a *kabod* szóval jelöli a dicsőséget. Eredetileg azt jelöli, aminek súlya van, ami fontos, imponáló, ami tekintélyt kölcsönöz. Vonatkozhat gazdaságra, hatalomra, pompára vagy valamilyen különleges értékre, pl. a szövetség szekrénye Izrael dicsősége (1Sám 4,12) és Jahve szintén Izrael dicsősége (Zsolt 106). Isten dicsőségét elsősorban hatalma és szentsége alapozza meg, ez ad neki egyedülálló tekintélyt, ami előtt az ember félelemmel és hódolattal áll meg. A teofániák fénnyel, tűzzel, felhővel nyilvánítják ki ezt a dicsőséget. A szent sátor és a jeruzsálemi templom azért lett féltve őrzött hely, mert Isten dicsősége vette körül. A vallásos nyelvben minduntalan visszatér a fordulat, hogy Isten megdicsőül, amikor kimutatja hatalmát és igazságosságát az ellenség megfékezésében, az igazak felmagasztaltatásában vagy általában csodáiban és ítéleteiben (H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit, III/2,86 kk).

2. Az Újszövetség a *doxa* szót használja a dicsőség jelzésére. A profán nyelvben jelentett véleményt, tantételt, hírnevet, dicsőséget. Krisztus korában ez a szólás: adj dicsőséget Istennek (Jn 9,24; ApCsel 12,23), emlékeztető volt arra, hogy az ember érezze felelősségét Isten hatalma és szentsége előtt, különösen amikor tanúskodik. A doxológia, az Isten dicsőségét hirdető rövid imaformula szintén szokásban volt. Az apostoli tanítás szerint Isten dicsősége Krisztusban jelent meg véglegesen. A régi teofániák csak átmeneti felcsillámlások voltak (2Kor 4,6; Ef 1,19). Krisztus földi élete ugyan kiüresítésben telt el (Fil 2,5), de ugyanakkor Isten Fiának dicsősége is körülvette (Jn 1,14). Főpapi imájában embersége számára a túlvilági megdicsőülést kéri (Jn 17,5). Feltámadása után valóban bement „dicsőségébe" (Lk 24,26). István diákonus és Saul már ebben a dicsőségben szemlélik őt látomásukban. A világ végén „hatalommal és dicsőséggel jön el" (Mt 24,30), hogy senkinek ne maradjon kétsége dicsősége felől.

3. *A dicsőség kinyilvánítása Isten részéről a szeretet jele,* nem a megfélemlítésé vagy az önzésé. Minden kinyilatkoztatás mögött az ígéret áll, hogy az embert is részesíteni fogja ebben a dicsőségben (Jn 12,26; Róm 8,30). Amikor dicsőségének elismerését követeli, figyelmeztet teremtményi kötelességünkre. Az ember azáltal válik naggyá, ha a végtelen érték előtt meghódol és igyekszik vele töltekezni. Krisztus emberileg példát adott erre, amikor földi működését és a szenvedés vállalását az Atya megdicsőítésének nevezte (Jn 13,31; 17,4). Isten nem akarja a maga számára megtartani a dicsőséget. Krisztus közvetítő szerepe nem csupán azt jelenti, hogy helyettünk eleget tesz a bűnökért, hanem azt is, hogy az Atyától kapott dicsőséget átadja az embernek (Jn 17,22). A hívő a kegyelemben erőt kap a bűn elleni küzdelemre, az önmegszentelésre, az erények gyakorlására, főleg a szeretet megvalósítására, s ennek külső megnyilvánulása az egyház egysége lesz. Amint a Fiú egy az Atyával, úgy lesznek a hívők is egyek Krisztusban. A szeretet más vonatkozásban is Krisztus megdicsőítése lesz: bizonyítékul szolgál a világnak, hogy valóban ő volt a megváltó (Jn 13,35). A földi életben ez a dicsőség lényegében rejtve marad, csak a hitben ismerjük fel, de a felismerés vigasztalással és bátorsággal tölt el.

4. *Isten dicsősége valójában nem egyéb, mint saját létezési módja.* Ő a lét teljessége, benne minden tökéletesség végtelen. Fönségének megközelítéséhez ezt a létmódot kell elemeznünk. Minden létezőnek három transzcendens sajátsága van: valamilyen *egységet* alkot, azután kifejezésre juttatja lényegét, természetét, tehát felismerhető vagyis *igaz,* és végül bizonyos értéket képvisel, tehát *jó.* Negyedik sajátságnak még hozzá vehetjük a szépséget, ami abban áll, hogy tetszést kelt a szemlélőben.

Az isteni lét nemcsak valamilyen egységet alkot, hanem maga *az egység.* Minden másban megvan a lét és a lényeg, a képesség és a cselekvés kettőssége. Istennél minden egy és ugyanaz. Egysége azonos a teljességgel, hiánytalansággal, tökéletességgel. Semmit nem lehet belőle elvenni vagy hozzáadni. Ez a kivételes létezési mód teszi őt egyedülivé és felfoghatatlanná. A szentírás jelképesen azt mondja róla, hogy „megközelíthetetlen fényben lakozik" (1 Tim 1,6).

Tökéletes egységéből következik, hogy ő a *létező igazság,* a létező érthetőség. Nincs benne semmi további tökéletesíthetőség, határozatlanság, ezért sem lényegére, sem értelmére vagy akaratára nem lehet alkalmazni a kérdést, hogy mi lesz belőle, mit fog gondolni vagy művelni? Benne minden képesség, akarás és tett öröktől fogva megvalósult. Természetesen ez a lényeg végtelensége miatt csak az isteni értelem számára tiszta igazság, a teremtett értelem számára mindig felfoghatatlan marad. Tökéletes érthetőségét fénynek, világosságnak is szoktuk mondani, érthetősége azonban nem azonos az egyszerű logikai alapelvek áttekinthetőségével. Ő a végtelen gazdagság, a végtelen élet csodálatosan egyszerű csillogása. Benne az egész lét csupa törvény, bölcsesség, ő az alapja minden logikai, fizikai és erkölcsi törvénynek. Belső törvényszerűsége és érthetősége kifelé tükröződik a teremtett dolgok rendjében és célszerűségében. Ezért a természet őt dicsőíti, mellette tanúskodik.

Isten *jósága* azt jelenti, hogy ő a létező érték. Egyedül ő tarthat igényt arra, hogy minden akarat feléje forduljon és nála találja meg boldogságát. Ő magát teljesen ismeri és birtokolja, azért végtelenül boldog. Boldogsága személyes síkon valósul meg, mert háromszemélyű bensőségben éli meg azt, ami a végtelen értelem és akarat tárgya lehet. Semmit nem vesz kívülről, saját végtelen jóságát szereti, ahogy az képében, a Fiúban tükröződik, s ez a szeretet biztosítja jóakaratát a teremtmények irányában is. Itt van a gyökere annak, hogy ő kifelé az erkölcsi jóságnak és szentségnek az őre. Hozzá semmi közönséges és bűnös dolog nem férkőzhet. Nem ereszkedhet le a bosszú, alakoskodás és a rendetlen önérdek szintjére. Szükségszerűen akarja magát, mint legfőbb jót és szabadakaratával is arra irányul, ami belső jóságának a vetülete.

A világban *szépnek* találjuk a formák, színek összhangját, a törvény és a tett egybecsengését, az igazság, jóság, és szeretet felülkerekedését. Mindez tökéletesen tündöklik az ősforrásban, Istenben, aki minden viszonylatban a tiszta összhang, tökéletes befejezettség és viruló élet. Krisztus alakja ezt belevetítette világunkba. A gondolat és tett harmóniája, az ellentétes vonások kiegyenlítődése, a tudás mélysége, az akarat szentsége, a szív jósága, a szeretet hősiessége azt igazolta, hogy arcán Isten dicsősége ragyogott fel (2Kor 4,6). A szeretet, az irgalom fönsége még a kereszt botrányán is átragyog, és ellensúlyozza az emberi bűn alávalóságát.

5. Krisztus megváltói tevékenysége óta az *isteni szépség természetfölötti vonásokkal is átjárja a létező világot*, de rejtett módon. Teljesen csak a világ végén, az új ég és új föld pompájában tárul majd fel. Akkor az egész mindenség Isten fönségének tükre lesz. Különösképpen az emberi test, amelyen az istengyermeki méltóság szellemi jegyei ömlenek el. A keresztény életnek, művészetnek, irodalomnak már most feladata, hogy felszínre hozza a rejtett szépséget. A jellemes ember, a szép családi élet, a rendezett, békés, igazságos társadalom, a megbocsátás, a szeretet gyakorlása, az emberi méltóság megbecsülése, az ima bensősége és a vallási liturgia mind ennek a rejtett szépségnek a kicsillanása.

6. *A Szentírás Isten kifejezhetetlen fönségét olykor színek és formák merészségével érzékelteti.* Izajás látomásában ezt olvassuk: „Láttam az Urat dicsőséges magas trónon ülni, s uszálya betöltötte a templomot. Szeráfok lebegtek fölötte, s mindegyiknek hat-hat szárnya volt... Ezt kiáltották egymás felé: szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet" (6,2—4). A Jelenések könyvének bevezető látomása (4,2—8) még színesebb képet ad, s mindkét jelenet azt mutatja, hogy az égi karok Isten *szentségében* foglalják össze ezt a fönséget. Annyira fölöttük áll, annyira más és felfoghatatlan, hogy elérhetetlen világát csak ezzel a szóval lehet jelezni: szent. Nem az erkölcsi szentségről, a szándék és cselekvés helyességéről van szó, hanem a létbeli szentségről. A szentírás akkor is erre utal, amikor Isten a mennyben lakónak mondja. Jézus Krisztus az emberiség nevében azzal felelt az isteni szentség kinyilatkoztatására, hogy

állandósította az imádást. Többre is gondolhatunk itt, mint az egyház liturgiájára. A liturgia ugyanis a misztikus test hivatalos istentisztelete, de igazi értéke abból ered, hogy Krisztus mint főpap az örök szentélyben állandóan az Atya elé tárja mindazt, amit egyháza a földön megvalósít.

7. *Eredetileg a szentség Isten világfelettiségének a kifejezése.* Azt akarták vele jelezni, hogy ő más, mint minden földi, mindennapi dolog. A szentet úgy vesszük tudomásul, mint *ősi, eredeti értéket,* tehát nem vezethető le sem az esztétikai adottságokból, sem az erkölcsi rend összefüggéseiből. A szent-nek a megtapasztalása vallási élmény. Az alapja az, hogy komolyan vesszük a létet és saját létünket. Szembekerülünk egy magasabbrendű létezővel, aki hatalommal rendelkezik, akitől életünk és üdvünk függ. A lélektani elemezés azt mutatja, hogy az élmény összetett. Amit szentnek nevezünk, az magasabbrendű, megközelíthetetlen, s mégsem valami közömbös dolog, mert függünk tőle. Úgy lehetne kifejezni, hogy van benne valami borzalmas és boldogító: vonz és félelmet kelt egyszerre, lelkesít és aggaszt. Az élménnyel minden ember találkozik. A látszólag közömbös embernek is megvannak a „szent és érinthetetlen" értékei.

Krisztusban az Isten szentsége az *emberi jóság és irgalom képébe öltözött.* Azelőtt Isten helyeket és tárgyakat foglalt le magának, s azokon keresztül emlékeztette a népet hatalmára. Most Krisztus embersége lett a szentség kifejezése. Ebben a világban az emberi méltóság a legnagyobb érték, s az ember mint Isten képe egészen alkalmas arra, hogy az ő szentségét is tükrözze. Amikor Isten az embert kegyelmével felemeli a természetfölötti rendbe, akkor szentségében is különleges módon részesíti.

8. *A fönség és a szentség biztosítja Isten kizárólagos tekintélyét.* Ahol dicsősége megmutatkozik, ott az embert félelem fogja el és hódolatra kényszerül. A Sínai-hegyet a teofánia idejére körül kelett keríteni, hogy se állat, se ember ne érjen hozzá (Liv 19,12). A jeruzsálemi templom szentélyébe csak fölkent papok léphettek. Isten a népekkel úgy érezteti szentségét, hogy „ítéletet tart fölöttük" (Iz 10,21; Óz 5,3). A fönséges istenképet az Újszövetség is fenntartja: „Ha valaki Mózes törvényét szegi meg ... irgalom nélkül meghal. Gondolhatjátok mennyivel súlyosabb ítéletet érdemel az, aki lábbal tiporja az Isten Fiát ... és megveti a kegyelem Lelkét" (Zsid 10,29). De Krisztus közvetlensége és az Atyáról rajzolt képe enyhíti a kemény vonásokat. Isten szentsége az ember megszentelésének a forrása. Bizalommal kell feléje fordulni, nem rettegni tőle: „Szent Atyám, tartsd meg őket nevedben ... hogy egyek legyenek, mint mi ... Szenteld meg őket az igazságban" (Jn 17,11.17). A Szentlélek azért jött el, hogy meggyőzze a világot Isten szentségéről (Jn 16,8), ezért a kereszténységben nem homályosodhat el többé ez az istenfogalom. Nem történhet meg az, ami a pogány mitológiákat jellemezte, hogy isteneik világfelettiségét és szentségét sárba rántották. A kereszténységnek arra sincs szüksége, hogy a próféták fenyegetésével tartsa ébren a hódolatot és imádást. Krisztus a gyermekké-fogadás Lelkét küldte el (Róm 8,15), és ő tartja ébren bennünk a gyermeki hódolatot.

1. *A kinyilatkoztatott üdvrend célja az ember üdvözítése Isten országának keretében.* Ha Isten mindentudó, kétségtelenül tudja, hogy mi lesz az üdvtörténet kimenetele. Sőt figyelembe véve abszolút uralmát, a végső állapot csak az lehet, amit előre eltervezett és amit következetesen megvalósított. Az üdvösség útja nem abból áll, hogy az emberek jól-rosszul leélik életüket, és utána az ítélet rostájára kerülnek. Az örök élet természetfölötti állapot, benne van Isten színelátása és életében való részesedés. A természetfölötti cél eléréséhez kegyelmi eszközökre van szükség, amelyeket ő meg is ad mindenkinek, s így pozitív eszközökkel munkálja üdvösségünket. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy a kegyelmi adományok különfélék, Isten szabadon osztogatja a talentumokat, „kinek-kinek rátermettsége szerint" (Mt 24,15). Arról is értesülünk, hogy előre rendelkezett választottai sorsáról. A királyi lakomáról szóló példabeszéd arra utal, hogy házának meg kell telni (Lk 14,23). A Jelenések könyvének egyik jelenete (6,11) arról szól, hogy a választottak számának teljesnek kell lenni. Krisztus az ítéleten az örök jutalmat így adja át: Jöjjetek, Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot" (Mt 25,34). Pál apostol pedig így fogalmazza meg a tételt: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsék magukra, így ő lesz elsőszülött a sok testvér között. Akiket pedig eleve elrendelt, azokat meg is hívta, akiket meghívott, azokat megigazulttá tette, akiket pedig megigazulttá tett, azokat meg is dicsőítette" (Róm 8,29—30).

2. *Előrendelésnek,* predestinációnak tehát *Istennek azt az örök döntését értjük, amellyel a szabadakaratú teremtménynek mint egyénnek végső célját meghatározza.* Az egyház csak az üdvözültekkel kapcsolatban beszél előre rendelésről. El akarja kerülni azt a látszatot, mintha Isten egyeseket már eleve kárhozatba akarna dönteni, tetteik figyelembe vétele nélkül. A kárhozottakra vonatkozóan az *elvetés* (reprobatio) szót használjuk, és azt állítjuk, hogy Isten ezt a döntését a bűn és a megátalkodottság előre látása alapján hozza meg.

A teológia történetében sok elméleti vitát találunk a predestinációról. Már Szent Ágoston könyvet írt róla (De praedestinatione sanctorum). Később újra előtérbe került a protestantizmussal, a janzenizmussal és a tomista-molinista vitával kapcsolatban, A mai teológiában az elméleti vita háttérbe szorult, helyette inkább a misztériumot a katolikus tanításon belül igyekszünk értelmezni.

3. A Szentírás következetesen a *Krisztusban való előre rendelésről* beszél: „Kiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsék magukra, s így lesz ő elsőszülött a sok testvér között" (Róm 8,29). „Szeretetből eleve arra rendelt bennünket, hogy Jézus Krisztus által — akarata szerint — gyermekeivé legyünk; hogy magasztaljuk fönséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiának jóságosan megajándékozott minket" (Ef 1,5). Ahogy az Atya mindent általa és érte teremtett (Kol 1,15), úgy a

természetfölötti rendet is őbenne alkotta meg. Az örök életben mindent az ő fősége alatt foglal össze (Ef 1,10). A Szentléleké a szerep, hogy ezt az egységet munkálja, a kegyelem, a bűnbocsánat és a szeretet kiárasztásával. Az örök életben a megdicsőült világ így a Fiú és a Szentlélek által visszatér az Atyához és tökéletesen tükrözi majd Isten dicsőségét. A teremtés és az üdvözítés műve nem maradhat torzó, ott nem lehetnek üres helyek, s Krisztusnak mint megváltónak a méltóságán nem eshet csorba. Az előre rendelés tehát azt jelenti, hogy az Atya olyan világot ölel magához, amely méltóvá lett hozzá. Őt nem érheti csalódás és meglepetés. A kegyelem ereje, továbbá irgalma és szeretete gondoskodik róla, hogy akiket dicsőségének hordozójául rendelt, azok el is jussanak az örök célhoz. A Szentírás az „élet könyvéről" beszél, amikor a választottakat emlegeti (Fil 4,3; Lk 10,20). Aki a hit és a kegyelem révén megigazult, az benne van az élet könyvében, de hűtlensége miatt még kieshet belőle (Jel 3,5). Ezért a teológusok megkülönböztetik a megigazulásra és az üdvösségre szóló presestinációt. Csak az utóbbi végleges és változatlan.

4. *Az előre rendelés Isten titka.* Külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem állíthatja magáról teljes bizonyossággal, hogy ő a predestináltak közé tartozik.Ezt a tridenti zsinat hivatalosan is tanítja (DS 1540). Mégsem élünk félelemben és bizonytalanságban. A hívő köteles remélni Istenben, hogy megkapja fáradozásai jutalmát, a szeretet pedig arra segít, hogy megnyugodjunk Isten atyai akaratában, aki kenyeret kérő gyermekének nem ad követ (Lk 11,12). „Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten fiai vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösei is" (Róm 8,16). Ha tehát abszolút bizonyosságunk nem is lehet megigazulásunkról, mégis eljuthatunk a megnyugtató erkölcsi bizonyosságra, amely érezteti velünk, hogy „a remény nem csal meg" (Róm 5,5). Ez adja meg a komoly vallásos életnek a kiegyensúlyozottságot és a lelki békét.

Ha ilyen remény éltet bennünket, nem szükséges a predestináció *jelei* után kutatni. Amennyiben a hit személyes kapcsolat Istennel, a vallásos élet nem merülhet ki az egyéni üdvösség keresésében. A feladatunk az, hogy Isten akaratát teljesítsük az egyéni és a közösségi élet vonalán. Ezzel „magasztaljuk Isten fönséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket" (Ef 1,6). A főparancs a szeretet, tehát Isten és az emberek szeretetének komoly gyakorlását úgy tekintjük, mint a kiválasztottság jelét.

5. A predestináció titok azért is, mert *nem ismerjük azok számát, akiket Isten üdvösségre rendelt.* A Szentírás egyes szűkítő kijelentései nem okvetlenül erre vonatkoznak. Krisztus egy helyen sok meghívottról és kevés választottról beszél (Mt 20,16), de szavai inkább a zsidó népnek az evangéliummal szemben tanúsított magatartására vonatkoznak, nem az egyetemes üdvösségre. A keskeny út és a szűk kapu (Mt 7,13) emlegetése sem akarja az irgalmasság hatékonyságát gyöngíteni, hanem csak azt az elvet mondja ki, hogy az ember nehezen ölti magára azt az áldozatos lelkületet, amit az Isten országa megkövetel. A földi élet mindig a jó és a rossz, a szellem és az ösztön küzdelmét fogja mutatni.

Az egyetemes üdvözítő akarat tárgyalásánál láttuk, hogy Isten előzetesen és ingyen megadja mindenkinek az üdvösséghez szükséges kegyelmet. Ha azonban arra gondolunk, hogy az üdvösség az egyéni érdemek jutalma is, feltehetjük a kérdést: vajon Isten valakit előre üdvösségre rendel és azért kapja a hatékony kegyelmet, hogy érdemszerző tetteket vigyen végbez (tomizmus), vagy Isten előre látja, hogy valaki a kapott kegyelmet gyümölcsözően használja, s ennek alapján rendeli őt üdvösségre (molinizmus)? A kérdésről lehet vitázni, de eldönteni nem tudjuk. Ezért a mai teológia nem is tűzi napirendre.

6. *A kárhozattal kapcsolatban szintén misztériumba ütközünk.* A Szentírásnak vannak ilyen kijelentései: „Azon könyörülök, akin akarok, és ahhoz vagyok irgalmas, aki nekem tetszik" (Róm 9,11). Nem lehet feltételezni, hogy Isten irgalmasságának megmutatására egyeseket eleve kiválaszt az üdvösségre és meg is adja hozzá a hatékony kegyelmet, másokat ellenben nem rendel ugyan kárhozatra, de meghagyja őket teremtményi esékenységükben, vagyis megengedi, hogy vétkezzenek, megrögződjenek a bűnben és elkárhozzanak? Egyetemes üdvözítő akaratának eleget tesz ugyan azzal, hogy ad nekik elégséges kegyelmet, de mivel ez a kegyelem nem hatékony, felülkerekedik a bűnös akarat, s akkor Isten büntető hatalmát nyilatkoztatja ki raltuk. Ha Isten abszolút szabadságából indulunk ki és föltétlen uralmát vesszük alapul, akkor válaszolhatjuk, hogy joga van így eljárni. A tomizmus valóban ezt a véleményt tartotta. A molinizmus viszont jobban kiemelte a teremtmény szabadakaratát, s azt vallotta, hogy Isten az üdvösség és a kárhozat esetében egyaránt az érdemek, illetve a bűnök előzetes ismerete alapján dönt. Öröktől fogva tudja, ki hogyan viselkedik, s aszerint rendelkezik a végső állapotról. A nézet ellen nem lehet felhozni, hogy ebben az esetben Isten függvénye lenne a teremtmény akaratának, s ezzel abszolút uralma kárt szenvedne, hiszen a sok lehetőség közül mégis ő választotta ki a valóságos világrendet.

7. Amint látjuk, ezek *a megoldási kísérletek kisarkítják Isten értelmi és akarati aktusait,* s inkább fogalmakat állítanak egymással szembe, nem a személyes Istent és a személyes embert. Túl kevéssé ismerjük az ember tudatos tetteinek és felelősségének struktúráját, s még kevésbé ismerjük Istennek azt a személyes közeledését, amit kegyelemnek mondunk. Ezért minden megoldási kísérlet elégtelen. Ezeket a kérdéseket is a kinyilatkoztatás egész összefüggésében kell szemlélnünk, nem elkülönítve. Istenben a predestináció nem külön döntés, csak mi fogjuk fel annak. Benne egyetlen örök átfogó értelmi és akarati mozzanat van, ami azonos saját lényegével. Egyszerre akarja saját boldogságát és teremtményei javát. Kifelé megtartja legteljesebb szabadságát és tekintélyét, de örök döntésében is benne van egész lényege. Az előre rendelést is az az Isten végzi, aki úgy nyilatkoztatta ki magát, hogy ő a szeretet (1Jn 4,16). Ha ilyennek mutatja magát az üdvrendben, akkor bizonyára ilyen az egyes ember sorsának elbírálásában is. Ha a kinyilatkoztatás mindenek fölött „atyának" nevezi, akkor nem valószínű, hogy ember módjára akarja igazolni irgalmát és

hatalmát. Gyakorolhatja mindkettőt olyan módon, ami számunkra misztérium, de ami éppen atyaságának folyománya.

A GONDVISELÉS

1. A teremtés és az üdvtörténet egyaránt a fejlődés, a kibontakozás képét mutatja. Mi alulról, illetve belülről szemléljük mindkettőt, azért a célratörésből keveset látunk. Az üdvtörténet célja különben is természetfölötti, csak a kinyilatkoztatásból ismerjük, tehát csupán a hit alapján beszélhetünk róla, nem pedig a tapasztalat alapján. A kinyilatkoztatás tanítja, hogy Isten valóban célt tűzött az egész világ elé, de különösen az értelmes teremtmény elé. Istennek ezt az *egyetemes tervét és a terv végrehajtását nevezzük gondviselésnek.* Itt együtt kell szemlélnünk a természet erőit, törvényeit, az emberi szabadakaratot és az üdvrendbe beállított természetfölötti erőket. Sőt nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a jelenséget sem, amit az apostol a gonoszság titkának nevez (2Tesz 2,7). Érthetjük rajta mindazokat az emberi és démoni erőket, amelyek Isten akaratával tudatosan szembenállnak, s olyan mértékben vetítik bele a világba a fizikai és erkölcsi rosszat, amit az isteni terv a teremtmény szabadsága és más természetfölötti javak érdekében megengedett.

2. *A gondviselést két végtelenbe nyúló koordináta szerint kell értelmeznünk: az örök élet* és *Isten országa* követelménye szerint. Hamis szemlélet az, amely csak a földi bajok elleni védelmet keresi benne. A természetfölötti cél nem másította meg a természetet és nem helyezte hatályon kívül erőit. Annak a világnak kell elérni természetfölötti célját, amelyet Isten teremtett és amit az ember megél, mint örömének és szenvedésének forrását. Tudomásul kell vennünk, hogy tudományos, kulturális, technikai és szociológiai erőfesztítéseink bármennyi tudatlanságot, igazságtalanságot és nyomort enyhítenek, végleges megoldást nem hoznak. Élete végén senki sem állíthatja, hogy tervei megvalósultak, az igazság feltárult előtte, osztatlan szeretet veszi körül és nem kell félnie az elmúlás gondolatától. Sőt még azt sem állíthatja, hogy megvalósult személyiségének az a harmónikus kiteljesedése, ami mentesítené a belső ellentmondásoktól s biztosítaná a szellemi fölényt a külső hatásokkal szemben. Tehát az olyan gondviselés, amely csak a földi élet sebeit gyógyítja, nem azonos a célbajutással.

3. *Az élet megoldása fel van tartva az örök életre* és Isten a természetfölötti tökéletesség eszközeivel dolgozik, ezért *a gondviselés valódi misztérium.* Benne van Isten atyai jósága, igazságossága, szeretete, irgalma és mindenhatósága, de nem látjuk, hogy milyen helyet jelölt ki számunkra az örök életben, s nem tudjuk, melyek azok az erények, amelyeknek a gyakorlásával tanúságot kell tennünk Krisztusról és kialakítani magunkban az ő vonásait. Ha pedig Isten országához mérjük magunkat, nem tudjuk hol és mennyiben kell kiegészítenünk Krisztus szenvedését a megváltott közösség javára (Kol 1,23). Ismeretlen előttünk az a közvetítő szerep

is, amelyet nekünk kell példánkkal, munkánkkal, imádságunkkal és vezeklésünkel betöltenünk, hogy a kegyelem kiáradásának eszközei lehessünk, mint Krisztus titokzatos testének tagjai. Ezért a gondviselés tételét csak őszinte hittel, alázattal és engedelmességgel közelíthetjük meg. Éppen ez a magatartás szüli a bizalmat és ráhagyatkozást, amely kicsendül Krisztus szavaiból és magatartásából.

Testi-ösztönös természetünkhöz hozzátartozik az anyagi javakhoz való vonzódás, az elvesztésüktől való félelem és földi hatékonyságunk keresése. Ha csak ezek dolgoznak bennünk, önzővé, bizalmatlanná, kapzsivá válunk. Ezért szükséges az ösztön túlkapásainak megfékezése, mások jogos érdekeinek meglátása és tiszteletben tartása, sőt szükséges az a lelki erő, amellyel készek vagyunk megválni a földi javaktól és vállaljuk az erény odaadó gyakorlását. Tehát meg kell látnunk, hogy a gondviselés eszközei változatosak és titokzatosak.. Isten *mindenkit egyéni természete szerint hív és kezel,* annak a célnak megfelelően, amelyet országában eléje tűzött. Az ő kezében eszköz lehet a lelki béke, a kegyelem megvilágosító és lendítő hatása, a földi siker, de ugyanúgy eszköz lehet a megaláztatás, a veszteség, a betegség, az emberek oldaláról jövő méltatlan bánásmód és a halál. Krisztus az egész természetfölötti pedagógiát így foglalja össze: „Ne aggódjatok megélhetéstek miatt, hogy mit egyetek vagy mit igyatok, se testetek miatt, hogy mibe öltözzetek... Tudja a ti mennyei Atyátok, hogy mindezekre szükségtek van... Keressétek elsősorban az Isten országát, s annak igazságát, s ezeket is mind megkapjátok" (Mt 6,25—33).

4. *A gondviselésre való ráhagyatkozás nem passzív magatartás.* Az Isten akaratában való megnyugvás nem azonos a bárgyú megadással. Krisztus azt követeli, hogy „keressük az Isten országát". Isten országának alaptörvénye pedig a szeretet Isten iránt és az emberek iránt. Az isteni gondviselés nem végzi el helyettünk azt, amit velünk akar elvégeztetni, sem az egyéni, sem a közösségi életben. Isten országának keresése kötelességeink vállalását jelenti. A gondviselés elfogadása azonos ezzel a kérdéssel: mit kíván tőlem Isten most az örömben, bánatban, sikertelenségben, erőim tudatában, embertársaim szegénységének, bajának láttán? Hogyan kell Isten akarata szerint alakítanom kapcsolataimat az egyes emberekkel, a közösséggel, a közösség erkölcsi, gazdasági politikai érdekeivel? Mi az Isten akarata testi és szellemi képességeim kiművelésében, anyagi vállalkozásaimban, hogyan kell példát adnom az önfegyelmezésről, a lelki erőről, a szolgálatkészségemről, a hit megvallásáról, a betegség és halál elviseléséről?

5. *Isten úgy vezeti az egyént és az egész emberiséget az örök cél felé, hogy közben alkalmat ad erőink kibontakoztatására.* Nem mindegyikre, hanem azokra, amelyeket a teremtés céljával kapcsolatban meghatározott. Beiktatta a vak természeti erők hatását, az emberek segítségét és ártalmát is. Az örök életben lesznek olyanok is, akik ingyen kapták a boldogságot, mert nem volt alkalmuk földi tevékenységre, és lesznek olyanok is, akik szerencsétlenségük miatt egészen embertársaikra voltak

utalva. A gondviselés kérdését a vallásos életben többnyire csak egyéni sorsunkkal hozzuk kapcsolatba. Ritkán esik szó arról, hogy Isten a gondviselést sokszor másodlagos eszközökkel valósítja meg: természeti erők és emberek közbeiktatásával. A hívőnek nemcsak az a feladata, hogy bízzék a gondviselésben, hanem méginkább az, hogy annak eszközévé váljék mások javára. Amikor egymásért dolgozunk, egymás tudatlanságát, szegénységét, nyomorát vagy szomorúságát enyhítjük, Isten tervét valósítjuk meg és az örök cél felé irányítjuk embertársainkat. Az apostolkodás, a hit terjesztése, a gyermekek vallásos nevelése és a jó példa mind az Isten országának és igazságának keresése.

Amíg az ember termelő eszközei tökéletlenebbek voltak, amíg inkább csak elfogadta, amit a természet adott, *addig a gondviselésbe vetett bizalom lélektanilag egyszerűbb volt.* Talán nem könnyebb, csak egyszerűbb. Ma az ember valóban uralkodni akar a természeten, megváltoztatja erőit, módosítja jelenségeit, kikényszeríti belőle az energiákat, s így akarja életét gazdagítani. Mondhatnánk, hogy többet vár magától, saját képességeitől, mint Istentől. A természet rejtett kincseinek, törvényeinek és az emberi képességeknek a Teremtőre való visszavezetése már bonyolult szellemi művelet.

6. *A hitnek és a gondviselésbe vetett bizalomnak azonban megmarad a helye.* Csak azt kell megértenünk, hogy a kulturáltabb ember hitének is kulturáltabbnak kell lennie. A műveltség alacsonyabb fokán az isteni beavatkozást oda helyezik, ahol az emberi tudás véget ér. A tudományosan képzett embernek azt kell megértenie, hogy Isten nem az első fizikai ok a jelenségek láncolatában, hanem világfeletti tényező. Ha a világot zárt egésznek veszem, akkor is magyarázatot követel arra, hogy miért van és miért ilyen törvények uralkodnak benne. Mi abban az Istenben hiszünk, aki öröktől fogva látta a természet jelenségeit és annak keretébe állította bele életünket. Mindent összehangolt természetfölötti célunk érdekében: a külső hatásokat, szabadakaratú döntéseinket, kérő imánkat és a kegyelem megnyilatkozásait. Az ő számára a mi változó időnk az örök jelen. Amit ő öröktől fogva elhatározott, az a mi időnkben jelen van. Isten tehát a maga örök jelenében, azaz most is dönt felőlem, most hangolja össze életemet és üdvösségemet a természet folyásával és a közösség életével. Ezért atyai jóságának keresése, a segítségben való bizakodás mindig a jelen feladata. Valóban mondhatjuk tehát, hogy a „gondviselésbe vetett hit leginkább a kérőimában nyilatkozik meg" (E. Nierman, In: Sacramentum mundi, 4,1212).

Amikor ma a gondviselésről beszélünk, akkor nemcsak azokat a nehézségeket kell érintenünk, amelyeket a különféle filozófiai irányzatok (deizmus, panteizmus, monizmus, materializmus) felvetnek, hanem azokat is, amelyek a természettudomány és a lélektan oldaláról jelentkeznek: az okság és a véletlen problémája, a világ esetlegessége, az anyagi törvények változatlansága, az emberi szabadakarat mibenléte stb. (K. Rawer, Kausalitat-Zufall-Vorsehung, In: Christlicher Glaube in modeerner Gesellschaft, 4,37—73). Az ellenvetések ellenére azonban az *egyház*

a gondviselés valóságát mint hittételt tanítja (I. vat. zs. DS 3003). De már előbb is elítélte azokat a nézeteket, amelyek az ember sorsának irányításában lényeges szerepet tulajdonítottak a kozmikus erőknek vagy az Istentől független gonosz hatalmaknak (DS 459, 790).

7. *A gondviselésbe vetett hit ellen a legnagyobb nehézség kétségtelenül a rosz jelenlée a világban.* A teremtmények iránt való isteni szeretet kifejtésénél már érintettük a kérdést. A fizikai és erkölcsi rossz egyenes következménye a véges természetnek és a teremtményi szabadakaratnak. Azonkívül a rossz elleni küzdelem, a megbocsátás, a türelem, főleg pedig a Megváltó megjelenése olyan színeket és értékeket visz bele a világba, amelyeket különben nem tudnánk elképzelni. A végső feleletet pedig abban kell keresnünk, hogy a földi élet előkészület az üdvösségre, s az emberi személy kialakulását a küzdelmes élet biztosítja Az örök boldogság pedig túláradóan kárpótol a földi áldozatokért. A gondviselés titkos útjaira a magyarázatot csak a végítélet adja meg. Itt még meg kell elégednünk a hit világosságával. Krisztus kijelentésein kívül hivatkozhatunk a Jelenések könyvére, amely Istent mindvégig úgy mutatja be, hogy ő áll a földi történés mögött, s mindent abszolút hatalommal vezet a cél felé. Az élet könyvét a Bárány nyitja fel, s a történelem vége az ő győzelme. A végső célt csak abban lehet kifejezni, hogy Isten „újjá alkot mindent" (Jel 21,5). Ott világos lesz az is, hogy Isten valóban szerette azt az embert, aki neki nem nyújtott semmit, aki önmagában nem volt szeretetre méltó. A földi küzdelem, a munka, a szenvedés és a kegyelem végül mégis az isteni dicsőség részesévé teszik. Isten a kinyilatkoztatásban erre kötelezte el magát, ezt valósítja meg, mint végső célunkat. Ezért az egyház ma is bizalommal ismétli az apostol szavait: „Alázkodjatok meg Isten súlyos keze alatt, hogy annak idején felmagasztaljon titeket. Minden aggasztó gondot bizzatok rá, mert ő gondot visel rátok" (1Pt 5,6).

JÉZUS KRISZTUS ISTENE

1. Ma sokszor elhangzik a megállapítás: A fejlődés abba a stádiumba jutott, hogy az *ember maga alakítja ki a jövő feltételeit.* Mindenütt anyaggal, mennyiségekkel, gépekkel dolgozik, tehát valamilyen technikai módszerrel kell gondolkodnia. A világ alakításával együtt magát is alakítja. Tudatosan akarja megvalósítani azt az alkalmazkodást a mai élet feltételeihez, amit megfigyel a növényeknél és az állatoknál. Nemcsak a lassú kísérletezés áll rendelkezésére, hanem új tudományágat hozott létre, a kibernetikát, és szinte gépesíteni akarja az élő szervezetek bonyolult jelző, reakciós és kompenzációs folyamatait. Biológiai laboratóriumokban tanulmányozzák az öröklés szabályozását, a szervek átültetését s az élő és élettelen közötti űr áthidalását. A lélektani laboratóriumok programjában megtalálható a tanulási készség növelése, az érzékszervek hatásfokának emelése, a tudatalatti világ felhasználása és alakítása a gazdsági és politiki élet számára. A szociológii intézetek a szaporodás, a szegénység

és nyomor elleni küzdelem s az élethivatás problémáival foglalkoznak. Mindebből az következik, hogy az ember többé nem természetes környezetének és szabad döntéseinek hatására alakul, hanem mesterséges befolyásra.

2. *A modern életnek két átfogó tényezője van: a technika* és a *politika.* Politikán a közösségi élet rendezését, szabályozását értjük. A gazdasági élet ennek a kettőnek a függvénye, hiszen azt már gépek, munkabeosztás és szervezés nélkül el sem tudjuk képzelni. A régi ember világképében a természet még közvetlen út volt Istenhez: az ő áldását vagy büntetését közvetítette. A technika átalakító hatása megszüntette ezt a közvetlenséget, sőt úgy látszik, mintha elmosta volna Isten nyomait. A természet az ember kezébe jutott, aki rá akarja kényeszríteni saját elgondolását.

Hívők és nemhívők részéről elhangzik a kérdés, hogy a tervezés és a technika világában *megmarad-e átfogó szellemi tényezőnek az istenhit és a vallás?* A nemhívő a választ csak az élet jelenségeiből olvashatja ki, a hívő ellenben azt mondja: amennyiben van Isten, ő nem engedi, hogy az ember elfeledje, s neki megvan a lehetősége arra, hogy maga felé irányítsa a figyelmet. De látjuk, hogy a hit vonalán is lehetséges a hullámzás, azért számunkra is megmarad a probléma, hogy a technika világában nem alakulnak-e át azok a lélektani képességek, amelyekkel az ember a hit világába kapaszkodott. Főleg azért, mert úgy érezzük, hogy a misztikus éiményt is egyre jobban pótolja az élet érdekessége, amit az irodalom, a művészet, utazás és a szórakoztató ipar felszínre hoz. Továbbá a hatalom képviselői, egyes szellemi és társadalmi irányzatok annyira kezükben tarthatják a tömegtájékoztatás eszközeit, hogy a közszellemet a maguk céljának megfelelően irányítják.

3. *A teológia* minden történeti jelenség mellett *a kinyilatkoztatásból indul ki és a megoldást is abban találja meg.* Isten a maga létét és üdvözítő akaratát nem bízta az emberi fejlődés vagy belátás bizonytalan eredményeire. Ő maga szólt és megjelent történelmünkben Jézus Krisztus alakjában, sőt megváltást szerzett a bűnös embernek, aki nélküle akarta saját sorsát irányítani és célját elérni. Arra azonban rá kell jönnie, hogy Isten nélkül nincs végleges célja. Ha a teremtő Isten nem kötelezte el magát nekünk, akkor a természetes világ és benne az ember is egyszerűen ki van szolgáltatva a pusztulás erőinek. Filozófiailag lehetne arról is elmélkedni, hogy az emberi szellem le tud-e mondani a maga transzcendens igényeiről és nem fogja-e mindig keresni a teljes igazságot és boldogságot, vagy hogy az ember erkölcsi érzéke nem keresi-e azt a forrást, ahol megszabadulhat a bűntől és békét találhat. Az egyháznak és a teológiának ezeket az eszközöket is igénybe kell vennie az isteneszme hirdetésénél. De igazi feladata annak az Istennek a hirdetése lesz, aki Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta magát, mégpedig úgy, mint az ember egyedüli lehetséges üdvössége. A Krisztus által megadott istenképnek megvan a csodálatos egybecsengése a megváltásra váró emberi természettel. A Szentháromság kinyilatkoztatása azt mutatja, hogy Isten úgy jelentkezett előttünk, mint Atya, aki

fellelősséget érez gyermekei iránt, aki türelmes és aki örökséget szánt fiainak. De ugyanakkor úgy is jelent meg, mint Fiú, aki testvéri szeretettel osztozott sorsunkban, a születéstől a halálig, s aki történelmünket saját ügyének tekintette. Velünk való azonosulása nem maradt elmélet, hanem a megváltásban fejeződött ki: magára vette bűneinket, halálunkat, bizonytalanságunkat, s részesített saját istenfiúi életében. Azóta a földi történelemnek megvan a konkrét ígérete: az embereknek minden gyarlóságuk ellenére magukra kell ölteniük Krisztusnak, az elsőszülöttnek a képmását és Isten gyermekeivé kell válniuk. Krisztus mint próféta, mint főpap és mint jó pásztor kíséri életünket, hogy az általa hozott megváltás egyénileg is megvalósuljon bennünk. Annál inkább megvalósulhat, mert Isten úgy is megmutatkozott, mint Szentlélek, s arról biztosított, hogy az anyag, az ösztön, s technika nem fogja elnyelni az emberi szellem felfelé törését, mert benne fog működi az igazság és a szeretet Lelke. Az egyház ezt az Istent hirdeti, s ezzel a hittel szemben nincs pozitív alternatíva. (W. Kasper: Der Gott Jesu Christi, 1983).

II. RÉSZ

A TEREMTŐ ISTEN

A TEREMTÉS MINT TEOLÓGIAI FOGALOM

A KEZDETEK TEOLÓGIÁJA

1. *A teológiában az előadás módszerének kifejtése is hozzájárul a misztériumok megvilágításához.* Az előző részben, a háromszemélyű egy Istenről szólva úgy beszéltünk Istenről, ahogy „önmagában van", vagyis istensége szerint. A teremtéstanban Istennek *a kifelé való megnyilatkozásáról lesz* szó, vagy másképpen műveiről. Azt vázoljuk fel, hogy az örök transzcendens Isten hogyan lép ki önmagából és létrehoz egy világot, ami létében különbözik tőle, s azt keressük, hogy ez a teremtő aktus hogyan van jelen az örök, változatlan Istenben, és mi annak a kifelé való hatása. Világos azonban, hogy a két tárgyalás szorosan összefügg egymással. A megismerő és hívő ember is része a teremtett világnak, Istent nem látja és a teremtésnek sem volt tanúja, ezért csak innen, a létező világból visszatekintve beszélhet a teremtő Istenről. A kinyilatkoztatást is csak úgy ismerjük meg, ahogy az része lett a világunknak. Számunkra tehát időrendben első mozzanat a világgal való kapcsolat megélése, s Istennek a kilétéről, belső életéről csak azon az alapon beszélhetünk, hogy ő valójában mind a teremtésben, mind az üdvösség történetében magáról adott hírt. Logikailag tehát helyes az a módszer, hogy először beszélünk Istenről, s utána az általa teremtett világról. Istennek az elméleti megismerése segít hozzá a világ hátterének a megismeréséhez, amire a tapasztalati tudományok nem adnak eszközöket a kezünkbe. Csak a teremtő Isten adhat magyarázatot arra, hogy honnan van a világ, az ember, mi a célja és a rendeltetése.

2. *Az ember mint értelmes lény önmagát is értelmezni akarja.* A tapasztalati tudományok itt sem adnak végleges választ. Az ember szeretné tudni, hogy mi volt a kezdet, milyen okok és erők hozták létre az életet, a szellemi öntudatot, mi a magyarázata a személyiségnek, az erkölcsi felelősségnek, a közösségi életnek, s hogy az ember szellemi igényei valahol kielégítést nyernek-e? Mivel beletartozunk a világba, azért magunkat csak a világgal együtt értelmezhetjük. Kétségtelen, hogy *a kezdet megismerése* vet fényt leginkább kilétünkre és a világ kilétére. A kinyilatkoztatás történetében a teremtésre való utalás nem volt az első lépés. Isten először természetfölötti jelekkel azt adta az emberek tudomására, hogy ő van, ura a természetnek, történelemnek, az ember felett is ural-

mat gyakorol, és elvárja tőle uralmának elismerését. Az ember a teremtésre vonatkozó tanításból igazán azt ismerte meg, ami van, nem pedig azt, ami volt. A világ létére, Isten és az ember viszonyára, a lét értelmére és az ember jövőjére csak a teremtés ténye adhatott magyarázatot. Ilyen értelemben tehát a kezdetben mint csírában már bele volt foglalva az egész kibontakozás, az egész jövő. A „kezdetek teológiájának" (protologia) ez a jelentősége. A természettudományok sok ismeretet feltártak a világ és az ember múltjából, s ezzel kiszélesítették látókörünket. Megváltoztatták a régi ember világképét is, aminek elemeivel a kinyilatkoztatás a természetfölötti igazságokat közölte. Innen adódott a látszólagos ellentét a bibliai elbeszélés és a tudomány megállapításai között. Pedig ha a világ Isten teremtménye, akkor a reá vonatkozó természetes és természetfölötti ismeret nem lehet egymással ellentétben. Ezért a kezdetek teológiájának „feladata az is, hogy meglássa és meglátttassa, hogyan illeszkedik bele a világ teremtésének, az ember alkotásának, a rossz eredetének és az üdvösség kezdetének fogalma az emberi technika haladásának és az ember felszabadulásának megélésébe" (Alszeghy Z. A kezdetek teológiája, Róma 1979, 12).

3. A teológia is átvette azt a gondolatot, hogy az ember értelmezni akarja magát, s így fejlődött ki a *teológiai antropologia,* amely az embert a teremtő Isten gondolatának összefüggésében szemléli, vagy más szóval azt keresi, hogy mi állapítható meg róla üdvtörténeti tapasztalás alapján. De a természetes alapokat itt sem nélkülözhetjük. Isten és az ember üdvrendi találkozását eleve csak akkor tartjuk lehetségesnek, ha van bennünk valamilyen nyitottság a transzcendens világ felé. Az ember a világhoz viszonyítva *megismerő és cselekvő alany.* Felméri a helyzetet, az erőket, meglátja a törvényszerűséget és ezek alapján új megoldásokat keres. Tudjuk azt is, hogy minden törekvésünk ellenére kielégítetlenek maradunk. Érezzük, hogy mélyebbre és magasabbra hatolhatnánk, ha eszközeink tökéletesebbek lennének. Az a remény is hajt, hogy az anyagot nagyobb engedelmességre foghatjuk. Ennek a végtelenbe törésnek a magyarázatát csak az ember bölcsőjénél kereshetjük. Maga a fejlődés nem ad magyarázatot, mert az ember esetében a fejlődés maga szellemi jelenség, nem pedig anyagi.

4. *Az emberiségnek vallási története is van.* Minden vallás beszél istenségről, szellemi lényekről, az embernek az istenséggel való kapcsolatáról. Az élet megoldását, az igazságosságot, a békét és boldogságot belevetítik egy másik világba. A gondolat, a vágy áttöri az anyagi kereteket, s azt igazolja, hogy képesek vagyunk magunk fölé emelkedni. De ezt a képességet csak kívülről kaphattuk, mert a szellemet képviseli, nem az anyagot.

A teológia az üdvtörténeti tapasztalás alapján igyekszik megalkotni az ember képét. Ott pedig Isten és ember közötti párbeszédről van szó, amely úgy kezdődött, hogy „azelőtt Isten próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban Fia által szólt hozzánk" (Zsid 1,1). Az üdvrend a történelem folyamán fo-

kozatosan bontakozott ki és a teljességét megkapta Jézus Krisztusban. Őbenne az isteni személy valóságos emberként jelent meg köztünk, ő tehát egyszerre tükrözi Istent és az embert. Ezért Istenről csak úgy kaphatunk tökéletes képet, ha a kinyilatkoztatás kezdeti utalásait beilleszt-jük abba a teljességbe, amit Jézus Krisztus tükröz. Aki őt látja, az Atyát látja (Jn. 14,9). De Krisztuson keresztül egyben feleletet kapunk arra is, hogy ki az ember és milyen cél lebeg előtte.

5. *A kinyilatkoztatás azzal kezdi az emberről szóló tanítást, hogy beszél a teremtésről.* Ez a kezdet kétségtelenül megvilágítja az ember helyét a mindenségben, de hallgat a végső célról. Megmagyarázza, hogy miért jelentkezik bennünk a földi keretet túllépő vágy és igény, de nem tájékoztat arról, hogy lehetséges-e a vágy kielégítése. A teremtés alapján az ember képessé vált arra, hogy Isten szóba álljon vele, de nem lehet tudni, hogy lesz-e valóságos párbeszéd és mi lesz a kimenetele. A Krisztusban beteljesedett üdvtörténet arról tanúskodik, hogy Isten a megteremtett embert természetfölötti célra hívta, felemelte és az örök élet várományosává tette. Viszont, ha ilyen cél vár az emberre, akkor Isten már eleve úgy alkotta meg, hogy a természetfölötti rend az élet teljessége legyen számára, ne idegen állapot. Az üdvtörténet tehát azt bizonyítja, hogy van valamilyen egybecsengés az ember és a természetfölötti rend között. Ez nemcsak a kegyelmi állapotra vonatkozik, hanem a kinyilatkoztatott tanításra is. Ezért a teológia köteles azt mindig ezzel az antropológiai jeggyel közvetíteni. Mindazt, amit a kegyelmi rend ígér: az isteni életben való részesedést, a fogadott fiúságot, Isten bennünk lakását, a hit, remény, szeretet lélektani hatását be kell tudni állítani abban a vonalba, ahol az ember létének értelmét és igazolását keresi. A teológia feladata nem egyszerűen az, hogy felidézze Isten és ember múltbeli találkozását, amiről a szentírás beszél, hanem az, hogy ezt a találkozást a hitben állandósítsa.

6. A teológiában megszoktuk, hogy az emberről a teremtéssel kapcsolatban beszélünk. *Ma szükségét érezzük annak, hogy ezt a tanítást kiegészítsük a krisztologia utalásaival.* Hiszen Krisztus az „elsőszülött a teremtmények közül" (Kol 1,15), s Istenhez viszonyítva ő az igazi kép (Zsid 1,3). Az ő embersége nemcsak eszköz volt, hogy benne és általa kinyilatkoztassa magát és végrehajtsa a megváltást. Krisztus mint ember éppen az, akiben Isten kimondja magát a teremtett világ számára, ő az Ige megtestesülése. Emberi alakja a végtelen Isten képe és vetülete. Ha lehetséges volt, hogy Isten az ő emberi alakjában kifejezze magát, akkor lehetséges volt az is, hogy az ember Isten képmása legyen. De Krisztus, az elsőszülött nem maradhat testvérek nélkül. Neki szüksége volt azokra, akikkel megoszthatja fiúi örökségét. Az apostol valóban Krisztushoz kapcsolja a teremtett világot, amikor állítja, hogy az Atya „mindent általa és érte teremtett" (Kol 1,15) és hozzá kapcsolja a természetfölötti rendet is, amikor így nyilatkozik: „Őbenne választott ki bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből elve arra rendelt, hogy Jézus Krisztus által — akarata szerint — gyermekeivé legyünk" (Ef 1,5). Az ember tehát Krisztus em-

berségében és megdicsőülésében találja meg létének végső értelmét és célját. Megsejtjük, hogy Isten nem szeszélyből hozta létre a világot, hanem az Atya a Fiúnak akart benne országot alapítani és saját képét akarta szemlélni az emberekben.

Az ember nem anyagi képe a szellemi Istennek, hanem eleven, szabadakaratú képe. Nem elég csak a lét síkján tükrözni Istent, hanem a tudatos élet tetteiben is tanúságot kell tenni róla. Ebből következik, hogy a küzdelmes földi élet nem mond ellent a szentírás megállapításának, hogy a teremtés tervét a szeretet sugallta.

7. A kisztológia mellett *a végső dolgokról szóló kinyilatkoztatást az eszkatologiát is kapcsolatba kell hozni a teremtéssel.* Csak a végső állapot, az örök élet mutatja majd meg, hogy mi igazán az ember és mi volt az a cél, amelyet el kellett érnie. A teremtés tehát kezdet, elindulás és a végső kifejlet fogja igazolni, hogy amit Isten alkotott, az „mind nagyon jó volt" (Ter 1,31).

A krisztológiai és eszkatologiai vonatkozás végül azt is jelenti, hogy a természetfölötti rend mint kegyelem már most működik és mindent a végső cél felé irányít. Ennek ellenére az emberben és a világban minden a helyén marad. A természet igazi természet, az ember pedig test, lélek, szellem és ösztön. A történelem az igazságnak és tévedésnek, a jónak és rossznak, az életnek és halálnak a folytonos keveréke. A hit világánál azonban meglátjuk mindennek a rendeltetését, s ez a megértés felébreszti bennünk a reményt és a szeretetet.

A KEZDET KÉRDÉSE

1. *A teremtés tényét az egyház mint hittételt tanítja.* Minden hitvallás ezzel kezdődik. A világ számára ez az abszolút kezdet, tehát egyben az idő kezdete is. Filozófiai és ideológiai irányok azonban — legtöbbször világnézeti szempontok alapján — feltételezik valamilyen személytelen szellemnek vagy az anyagnak az örök létét, s annak a dialektikus kibontakozásából vezetik le a konkrét világot. Ezért mielőtt a kinyilatkoztatás adataira térnénk, felvetjük a kérdést, hogy a puszta emberi gondolkodás, illetőleg a tapasztaláson alapuló tudomány mondhat-e valamit a világ teremtett jellegéről. Először is utalok Overhage egyik megjegyzésére, amellyel a mai szellemiséget jellemzi. „Napjaink emberének egyik ismertető jele az, hogy a világot, amelyben él, és a történést, amellyel együtt működik, sokkal inkább történelemnek fogja fel, mint az előző nemzedékek. Ebben kétségtelenül része van a hírköző és közekedési eszközök tökéletesedésének, amelyek az egyes ember látó és tapasztalási körét kiszélesítették és lehetővé tették számára, hogy a világ eseményeit a maguk folytonos és nyugtalan egymásutániságában átélje... Ugyanakkor a modern tudomány is erősítette a történeti folyamatok iránti érzéket, amennyiben kitartó és eredményes munkával az emberiség elmúlt évezredeit egyre jobban megvilágította." (Die Evolition des Lebendigen, 11). A történelem, az archeológia és a paleontologia igazolja, hogy az

élet nem örök a Földön, hanem kezdődött. A csillagászat és a fizika is hivatkozik arra, hogy *a kozmosz mai állapota* csak bizonyos múltra tekint vissza. De mondhatunk-e valamit az abszolút kezdetről? Főleg állíthatjuk-e az ész alapján, hogy a világ a teremtéssel kezdődött, mint ahogy a kinyilatkoztatás tanítja?

A keresztény gondolkodás Isten létének bizonyításánál elsősorban a *világ esetlegességéből indul ki:* van, de lehetne másként is, léte nem szükségszerű. Ezért ha létezik, csak olyan valakitől kaphatta létét, aki maga a lét, akinél már nem kérdezhetem, hogy honnan van és miért van. Ő a végső követelmény, akinél ki kell kötnöm, ha a tapasztalati világ esékenységét és változását szemlélem. Ebben a gondolatmenetben benne van, hogy a világ lényeges vonásának tartjuk a teremtett jelleget. A világ és a transzcendens Isten dualizmusa alapvető tétel.

2. *A hitrendszerben a teremtés egyben az idő kezdete.* Eléje mehetünk-e ennek a hitnek természettudományos adatokkal, vagy filozófiai megállapításokkal? A középkori teológusok hittek a teremtés tanában, de már ők is feltették a kérdést, hogy lehetséges-e az öröktől fogva való teremtés, vagyis olyan világ, amelynek nincs időbeli kezdete, s mégis esetleges, azaz nem magától való? Az ilyen állapotot nem tudjuk elgondolni, mert gondolkodásunk a tér és idő kategóriájában mozog, de a fogalmakat össze tudjuk egyeztetni. Ha egyszer Isten örök, miért ne teremthette volna pl. az anyagot öröktől fogva, vagyis úgy, hogy ne legyen időbeli kezdete? Viszont pontosság kedvéért az ilyen anyag nem abban az értelemben volna örök, mint Isten, mert nem volna változatlan, magától való és szükségszerű. Istennél minden együtt van, ő örök jelenben él, nem időbeli egymásutániságban. A világ léte legföljebb „végtelen hosszú idő" lehet, nem örökkévalóság. Szent Tamás a maga idejében úgy vélekedett, hogy az öröktől fogva való teremtés nem látszik ellentmondásnak (De potentia 3,17).

A régi teológusok felfogásában azonban az anyag valamilyen oszthatatlan elemi részekből, atomokból állt, amelyek közvetlen teremtés útján jöttek létre. A mai fizika már mélyen behatolt az anyag belsejébe és feltárta a benne levő dinamizmust. Az anyag tulajdonképpen állandó levés és változás állapotában van. Az úgynevezett elemi részecskék élettartama a másodperc elképzelhetetlen töredéke. Ha a tapasztalati elemek ilyen állandó dinamizmusban vannak, tulajdonképpen mi az az „anyag", aminek teremtéséről szó lehet? S éppen ez a dinamizmus lehet-e örök? Egyáltalán hordozhat-e a konkrét anyag időnélküliséget? Túl kevéssé ismerjük az anyagi elemeket ahhoz, hogy feleletet adhassunk az ilyen határkérdésekre.

3. A *fizika* meggyőz arról, hogy a világ a mai állapotában csak bizonyos időre tekinthet vissza. Ne csak a szerves világ fejlődésére gondoljunk, ami biztosan véges idő. A fizika tanúsága szerint az anyagvilág 92 elemből tevődik össze, s ezeknek a belső összetettsége, komplexitása különböző. A maghasadás és a magfúzió azt mutatja, hogy az egyszerűbb elemekből keletkezhet összetettebb, viszont az összetett széteshet egysze-

rűbbekre. A mai világegyetem sehol sem mutat olyan hőfokot és nyomást, ahol a legsúlyosabb elem, az uránium keletkeznék. De valamikor keletkezett. Mivel ismerjük az uránium sugárzását, amivel saját magát emészti, azért lehet következtetni arra, hogy pl. Földünk kérge hány milliárd éves. De, ha a kozmosz anyagát olyan állapotban gondoljuk el, hogy uránium is keletkezett benne, ki mondhatja azt kezdeti állapotnak? Mi előzte meg azt a folyamatot? Hol kezdődik egyáltalán az anyag és az energia kölcsönhatása?

4. A *csillagászat* is ismer olyan jelenségeket, amelyek azt mutatják, hogy a világegyetem mai alakja sem örök. A távoli csillagképek spektrumában tapasztalható az eltolódás a vörös szín felé, ami azt bizonyítja, hogy azok a fényforrások távolodó mozgásban vannak. Az adatokból ki lehet számítani a csillagrendszerek mozgási sebességét és következtetni lehet arra az időpontra, amikor egy központból elindultak. A mozgás annak az ősi robbanásnak (big bang-hypothesis) az eredménye, amely végbement a nagy sűrűségű és hőfokú anyagban, kb. 20 milliárd évvel ezelőtt (S. N. Bosshard, Evolution und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 3, 93 kk). De ki állíthatja, hogy ez az elindulás volt az abszolút kezdet? Mi volt előtte? Milyen erők és törvények szabták meg ezt a folyamatot?

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

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

6. *Az öröktől fogva való teremtés problémája a* teológiában először az ariánizmussal folytatott vitában merült fel. Arius teremtménynek mondta a Logost, csak azzal különböztette meg a világtól, hogy teremtése örök. A világ időbeli teremtése azonban a kereszténységben soha nem volt vita tárgya. A Teremtés könyvének első mondatát úgy értelmezték, hogy az az abszolút kezdet, tehát az idő is akkor indult el. Ha a teremtést úgy tekintjük, mint az üdvtörténet előfeltételét, akkor tartamban is párhuzamot vonhatunk a kettő között. Az Istennel fennálló szövetség

időben és térben keletkezett, a világ pedig ennek az üdvrendnek a hordozója, tehát semmi kényszerítő ok nincs annak feltételezésére, hogy Isten az előfeltételt öröktől fogva megalkotta volna. Az egyház elvetette a körforgás gondolatát is, amit Origenész és követői felvetettek, hogy t. i. az üdvösség és a kárhozat nem végleges állapot, hanem bizonyos idő múltán újra kezdődik a küzdelmes, érdemszerző élet. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy az üdvtörténet a végső állapot felé tart, amikor Isten lesz minden mindenben (1 Kor 15,28), s az az állapot meg is marad, mint örök cél.

7. *Az üdvrend fejlődéssel alakul ki, tehát a világban is feltételezhetjük a kezdetet és a fejlődést.* Az üdvtörténetben megvolt a „törvény ideje", arra következett a „kegyelem korszaka", amit Krisztus eljövetele miatt az idők teljességének is nevezünk (Gal 4,4). Krisztusnak is megvolt a maga „órája" (Jn 7,30), s ő maga jelzi, hogy mindenkire hasonló sors vár. A népekhez elérkezik az Úr látogatásának ideje (Lk 19,44), a tanítványokra vár a kísértés, megpróbáltatás és tanúságtétel órája (Jn 16,2), sőt a sötétség óráját is el kell viselniük (Lk 22,53). A földi történést az Úr napja zárja majd le, addig azonban a kegyelem jelenléte miatt mindenkor az üdvösség napja (2 Kor 6,2), ezért az időt jól kell értékesíteni (Ef 5,16). Világunk tehát be van állítva a kezdet és a vég feszültsége közé. A múló és visszavonhatatlan idő az élet komolyságára figyelmeztet. Az egyszer elpazarolt élet nem tér vissza többé. A hit arra tanít, hogy életünk nem a kozmosz rideg keretei között zajlik, hanem az üdvtörténet adottságai között. Az ember belekapcsolódhat Krisztus misztériumába, s ezzel idejének olyan tartalmat ad, amely már átnyúlik az örökkévalóságba.

TEREMTÉSTÖRTÉNET ÉS IRODALMI MŰFAJ

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

hogy végleges formájukat nem Mózestől kapták, hanem jóval később állította össze őket a sugalmazott szerző. Addig a prófétai intézmény állandóan bővítette és csiszolta. Meg lehet figyelni benne pl. hogyan tisztul egyre inkább az isteneszme és a vallás a nomád, a földművelő és a kulturáltabb életmód hatására. A szöveg elemzése igazolja, hogy maga a teremtéstörténet is két különböző forrás felhasználásával készült, illetőleg a szerző a két forrást egyszerűen beillesztette könyvébe.

2. *Feltűnő, hogy a világ teremtéséről szóló részben* (Ter 1,1—2,4a, P kódex) Isten neve következetesen *Elohim,* míg az ember teremtéséről szóló részben (Ter 2,4b—3,24; J kódex) *Jahve Elohim.* Az első rész csiszolt, versszerű, határozott irodalmi szabály szerint összeállított történet. A hét napjaira osztja be Isten teremtő tevékenységét. Kézenfekvő a feltevés, hogy olyan korban keletkezett, amikor a szombat megszentelése különleges vallási törvénynek számított. Verses formáját valószínűleg annak köszöni, hogy papi nemzedékek újra meg újra átgondolták és kiemelték benne az emlékeztető mozzanatokat. Az egész fejezet tulajdonképpen annak a képszerű bemutatása, ami a szentírásban másutt is visszatér, mint hittétel, hogy Isten az egész világ teremtője (Zolt 95,5; 96,5; 103,3). A másik rész (2,4b — 3,24) az emberről szól, akit Isten különleges gonddal teremt, barátságába fogad, de aki engedetlenségével elfordul tőle, ezért magára vonja a büntetést, illetve elveszti kiváltságait. Minden bizonnyal ez a régebbi szöveg, az előadása is melegebb, életszerűbb, s a sivatag és az öntözött kert szembeállításával emlékeztet a pusztai vándorlás idejére. Az első rész ehhez ad bevezetést, amennyiben megrajzolja az ember temretésének előzményeit, azt a kozmikus keretet, amely az emberért van és amely az embert Isten atyai gondoskodására emlékezteti.

3. *A szöveg értelmezésénél* a szemita gondolkodásból, stílusból és világképből kell kiindulni. A sugalmazás nem másítja meg az író személyes képességeit. Isten semmi olyat nem nyújt közvetlenül, amit az emberi szerző megadhat. A szerző saját előadásmódját és világképét használja. A régi ember elképzelésében a Föld egy határtalan óceánban álló sziget. Felülről az égbolt tartja távol az égi vizeket. A vízözönben, majd az az égi óceán tör a Földre. Az első fejezet szerzője kozmikus arányokkal dolgozik, s bőven emlegeti a vizeket. A mindenséget úgy szemléli, mint a lét fokozataiból felépült piramist, amelynek csúcsán az ember áll. Időben ő az utolsó és Istenhez ő áll legközelebb. A második rész szerzőjének világképében a legélesebb ellentét a sivatagi pusztaság és az élet. A külső természet önmagában mostoha környezet. Az életet tápláló kertet Isten külön alkotja. Míg az első részben Isten mindenhatóságát az nyilvánítja ki, hogy pusztán szavával teremt, itt a mindenhatóság úgy szerepel, mint az ember sorsát irányító gondoskodás. A pusztaság közepette létrehozza az élet oázisát, s amikor az ember bűne miatt lehetetlen helyzetbe kerül, akkor is megcsillogtatja a végső győzelem reményét. A Szentírásban tehát nem arról kapunk hírt, hogy a teremtés hogyan folyt le, ami önmagában évmilliókat ölelhet fel, hanem azt olvassuk, hogy a *korabeli igehirdetés hogyan gondolta el azt* saját világképének megfelelően

és hogyan adta tovább, mint vallási tanítást. A kinyilatkoztatott tanítás az, hogy Isten az egész világ teremtője, nélküle semmi sem lett. A szöveg ezt az igazságot szemlélteti és részletezi. A teremtésnek nem volt emberi tanúja és arra sincs bizonyíték, hogy Isten bárkinek képekben bemutatta volna. Ő nem a fizikai folyamatokra akarta megtanítani az embert, hanem vallási igazságra. Példának felhozhatjuk Jézusnak a világ végéről mondott jövendölését. Csak a biztos véget jelenti be, mint kinyilatkoztatást. A kísérő elemek a korabeli vallási elképzelésből valók. Isten dicsőségének szemléltetéséhez tartozott az angyalok harsonája, a felhők ragyogása, a teremtmények hódolata, remegése stb.

4. Magyarázatul tehát azt mondhatjuk, hogy *a Teremtés könyvének első fejezetben a múltba visszatekintő prófétai beszédről van szó.* A szerző a jelen üdvtörténeti állapotot magyarázza azzal, hogy a múltba néz és ott megjelöli az okot. A jelenben él a hitbeli meggyőződés arról, hogy a világ Isten műve. Ezt az igazságot teszi érthetővé és szemléletessé azzal, hogy visszanyúl a múltba és saját korának kifejezésmódját felhasználva, leírja a kezdő eseményt. Teológiai nyelven ezt az eljárást *történeti ätiológiának* mondjuk (aitia = ok). Az ätiologia tehát azt jelenti, hogy a jelen állapotot egy régebbi jelenséggel, mint okkal magyarázzuk. A vallástörténetében találkozunk mitológiai ätiologiával is. Ez csak képszerű kifejezésekkel tudatosítja a jelen valóságot, pl. állítja, hogy a tavasz a napisten győzelme a sötétség erői fölött. De a győzelmet senki sem akarja térben és időben rögzíteni. Ott a kép nem az okot jelöli, hanem csak a természet mitikus értelmezésére utal. A történeti ätiologia ezzel szemben a valóságos okokra mutat rá, történeti valóságot fejez ki, jóllehet az ok leírásában olyan színeket használ, amelyek a jelenben rendelkezésre állnak.

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

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

2. *A hatnapos keret semmit sem akar megállapítani a teremtés lefolyásának időtartamáról.* „Inkább az ember hétnapos munka és életritmusát hagyja jóvá, aminek valószínűleg megvolt a tapasztalatai háttere" (Feiner, Myst. salutis, II, 427). Ha a szerző a munka és a pihenés viszonylatában Istent állítja példának, az csak annyit jelent, hogy valamilyen normát akar felállítani az ember számára. Amellett a leírás kultikus szempontokat is szem előtt tart. A hetedik nap megszentelése külsőleg is jelezte a választott nép egybetartozását és eszébe juttatta a gondviselő Istent, aki kezében tartja a világot. Kultikus emléket idéz az „este és reggel" emlegetése, illetőleg az egyes napoknak ezzel a kifejezéssel való elhatárolása. A kultikus nap az estével kezdődött, akkor mutatták be az áldozatot, ami az Egyiptomból való kivonulásra emlékeztette őket (MTörv 15,6), míg a reggeli áldozat a sinai szövetségkötés emléke volt (Szám 28,6).

A teremtett dolgok felsorolása keresett, de a maga módján logikus. Amíg a magyarázók az irodalmi műfajt nem vették figyelembe, addig kísérleteztek a szentírás előadásmódjának és a természettudománynak az összeegyeztetésével. Ma már látjuk, hogy erre nincs szükség. A szerző csak a saját vallási logikáját viszi bele a felsorolásba. Isten úgy alakítja ki a világot, hogy az ember életének lehetősége biztosítva legyen. Legtávolabb van Istentől a káosz, a rendezetlenség és legközelebb az ember, aki már az ő képmása. A rend tükröztetése azt is jelzi, hogy a visszásságot a bűn vitte bele a világba, nem a Teremtő.

3. A héber szöveg *a teremtés aktusát a bara szóval jelzi,* s a szónak az

alanya mindig Isten. Legtöbbször itt fordul elő és még Izajás könyvének utolsó fejezeteiben, ahol a világ természetfölötti újjáteremtéséről van szó. A *bara* szó jelentése a semmiből való létrehozás, nem az anyag további alakítása. A teremtmény számára ez a kezdet, előbb semmiféle „alkotó elem" nem létezett, amit Isten felhasznált volna. Szavával, akaratával szólít létbe mindent, s ezzel tanúsítja mindenhatóságát. A teremtmény egész létével tőle függ, ő jelöli ki célját és feladatait. A pogány kozmogoniák nem jutottak el idáig. Ott az istenek csak valamilyen meglevő anyagot formálnak, vagy az istenek testéből alakul ki a földi világ, mint az Enuma Elis-ben.

Mivel a prófétai irodalom az üdvtörténetből tekint vissza a teremtésre, azért a világot olyannak látja, hogy *azzal Isten szabadon rendelkezik.* Aki létet ad a dolgoknak, az állapítja meg a törvényeket is. Szabadon beleszólhat a világ menetébe, létrehozhat olyan jelenségeket, amelyekhez emberi erő nem elég. A természet folyását felhasználhatja az ember jutalmazására, vagy büntetésére, sőt felfüggesztheti törvényeit és csodákkal is hírt adhat magáról. Vagyis a világ alkalmas arra, hogy hordozza a szövetséget és az üdvrendet, amit Isten majd kialakít.

A teremtés tana *mítosztalanította* a régi keleti világfelfogást. Ott még a természet erői isteni megnyilatkozások voltak, s az égitestek is valamiféle istenek. Itt ellenben minden egyszerű teremtmény, s az embert szolgálja. A Nap, a Hold és a csillagok csak „világító eszközök". Isten nem része a világnak, nincs benne elrejtve. A Földön az ember a leghatalmasabb, de ő is csak Isten képmása. A Teremtő világfeletti lény, akit nem lehet ábrázolni, mert mindent felülmúl és semmihez nem hasonlítható.

4. Az úgynevezett *második teremtéstörténetben* (Ter 2,4b—3,24) az Isten neve *Jahve Elohim,* s a központi gondolat az ember teremtése. A külső kép a víz nélküli pusztaság, ahol Isten külön hozza létre az élet lehetőségét öntözött kert formájában. Az ember maga összetett lény: a Föld anyagából és az Istentől adott éltető elemből áll. A szerző mind a testet, mind a lelket kapcsolatba hozza Isten teremtő munkájával, s ezzel az ember különleges teremtését hangsúlyozza, nem úgy, mint a növények és az állatok esetében. Mindenesetre a szöveg az embert nem a görög felfogás szerint írja le, ahol a test és a lélek meglehetősen függetlenek egymástól. A szentírási szöveg elsősorban nem az ember összetettségét, kettősségét hangsúlyozza, hanem azt emeli ki, hogy az ember több, mint a körülötte levő testi lények. Van benne valamilyen magasabbrendű éltető elem, ami képessé teszi arra, hogy Istennel kapcsolatot tartson fenn és uralkodjon a Földön.

5. *Isten különös gonddal fordul az ember felé.* Az öntözött kert megad mindent, ami szükséges az élethez, sőt ott van az „élet fája". Az ember szellemi otthonra is talál ebben a kertben: Isten éppúgy kinyilvánítja jelenlétét és barátságát, mint a szövetségben. Megfeledkeznénk a szentírás üdvtörténeti értelmezéséről, ha ebben a leírásban az első ember fizikai életkörülményeit keresnénk. A kert és a benne uralkodó békesség

az élet harmóniájának a képe. Tükrözi azt a belső és külső egyensúlyt, ami fennáll Isten akarata és az ember szabadsága, továbbá szellemi és ösztönös valósága között. Állapota azonban még nem végleges, kiváltságát elveszítheti. Sorsa attól függ, hogy elismeri-e teremtményi függőségét és válaszol-e arra a szeretetre, amely megnyilvánul iránta. A „próbatétel" nem külön megalkotott jogi viszony elismerését követeli, hanem azt jelzi, hogy az ember belső mivolta szerint erkölcsi lény. Felismeri függőségét, s joga van arra igennel vagy nemmel válaszolni.

6. A képszerűség folytatódik az *asszony teremtésének* leírásánál is. Ennek sem volt emberi tanúja, aki beszámolhatna az eseményekről. A férfi álma azt jelzi, hogy a teremtés minden mozzanata Isten titka. Az ember csak azt tudja, amit a kinyilatkoztatásból kapott, vagyis azt, hogy „az asszonyt Isten vezeti a férfihez". Tehát a férfi és a nő kettőssége, egymásra utaltsága Isten gondolata, ezért „nem jó az embernek egyedül lenni." Társat, képmását keres, akivel én-te viszonyba léphet, akivel megoszthatja életét, de ilyet nem talál az állatok között. A régi Keleten nem volt fölösleges az asszony egyenjogúságának ez a találó szemléltetése. A férfi oldaláról való teremtés az egymásra utaltságnak és a házasság felbonthatatlanságának a képe. Nagyon jól jelzi az ember természetében megalapozott ragaszkodást, segítőkészséget és egymáshoz való tartozást, amit a házassági szerelem magával hoz. Pál apostol az 1Kor 11,8-ban használja a képet egy mellékes vallási és szociológiai kérdés megvilágítására. Eljárását úgy értelmezzük, mint irodalmi utalást a Szentírásra nem pedig úgy, mint történeti eseményre való hivatkozást.

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

8. *Ugyanakkor a bűn által az ember ellentétbe kerül önmagával.* Végtelen vágya ellenére kiköt a véges teremtménynél, s az semmiképpen nem tudja boldogságvágyát kielégíteni. A bűn megzavarja a belső rendet és nyugalmat, amit a paradicsomi állapot jelképezett. A férfi szembekerül feleségével és ki akar bújni a felelősség alól. Tehát az Istennel fennálló bizalmas viszony megszűnése felborította az egymás közötti bizalmat. Az Újszövetség fényében úgy jellemezhetjük az állapotot, hogy a felebaráti szeretetnek előfeltétele az Isten szeretete. Ha az utóbbi hiányzik, akkor az embertárs megbecsülése nem lesz maradéktalan. A bűnbeesés leírására is alkalmaznunk kell az ätiologiát. A kinyilatkoztatott igazság az, hogy az ember életét a bűn zavarta meg, s a prófétai igehirdetés ezt a tételt öltöztette képbe. Az elemeket azonban saját korából vette. A szemita nyelv nem szereti az elvont fogalmakat, inkább konkrét dolgokat és eseményeket nevez meg. Azért a bűbeesés leírásánál is el kell fogadnunk, hogy a képek nem csupán lelki beállítottságot vagy folyamatot ábrázolnak, hanem *valóságos tettet,* amelyen keresztül az ember szembefordult Isten akaratával.

9. *A büntetés kirovásánál* figyelhető meg legjobban, hogy a szerző az ember történeti állapotát veszi alapul, s annak nyújtja teológiai magyarázatát. Az élet küzdelmes, a munka fárasztó, sokszor sikertelen, a férfi és a nő kapcsolata még a házasságban sem harmónikus. Megrontja a szenvedély, a hatalomvágy, a kapzsiság. A külső természet fölötti uralom sem olyan, ami illenék az emberhez, aki Isten képmása és akiért minden lett. Végül a halál borzalma is arra utal, hogy az élet magán hordozza a büntetés jegyét. A megosztottság nemcsak az emberben és a természetes életkapcsolatokban tapasztalható. A rossz nemzedékről nemzedékre fenyeget mindenkit, a kísértő az asszony minden ivadékának igyekszik gáncsot vetni. Mindez nem származhat Istentől, aki minden teremtményét jónak alkotta. Az ok az, hogy az ember elfordult Istentől és visszautasította kegyelmi javait. Az ember saját erejére támaszkodva keresse a nagyságot és a boldogságot, azért meg kellett tapasztalnia a természet rideg valóságát.

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

Ha így olvassuk a Teremtés könyvének első három fejezetét, világossá válik előttünk az összefüggés, amit már az Ószövetség is hangoztatott, de

csak Krisztusban vált teljes valósággá: a különleges üdvrend nemcsak egy népcsoportnak szól, hanem az egész emberiségnek. Amit a választott nép kapott, az csak része az egész emberiségnek szóló ígéretnek.

11. *A Szentírás tehát úgy beszél a teremtésről, mint vallási tételről,* s a teológiának nem lehet más a módszere. A bibliai szerző saját szellemi színvonalán mutatta be ezt a vallási tételt, amikor megpróbálta szemléltetni a keletkezés egymásutániságát. Azt tette első helyre, *amit ő elsőnek gondolt a teremtés* művében: a világosság és a sötétség ellentétét. Ha a mai teológia megkísérelné, hogy a teremtés lefolyásáról képet adjon, szintén csak azt tehetné első helyre, amit a mai tudományos meggyőződés a tapasztalati lét alapjának tekint. De mi az: anyag vagy energia? Hol keressük azt az alapvető valamit, amit már létezőnek mondhatunk és nem semminek? Az atomfizika az anyag bensejének kutatásában még nem jutott el odáig, s kérdés, hogy valamikor eljut-e? Hiszen az az anyagi lét teljességének kikutatása lenne és véget vetne a további vizsgálódás lehetőségének. Sőt, feleletet adna nemcsak arra, hogy mi az anyag, hanem talán arra is, hogy mi a lét. Ehhez pedig az kellene, hogy az ember maga legyen a lét teljessége és ilyennek is ismerje meg magát. Ezért mondjuk, hogy a semmiből való teremtés kizárólag a végtelen Isten titka.

12. Ma a világot nem sztatikus képződménynek fogjuk fel, hanem *dinamikus egésznek,* ahol minden mozog, bontakozik, összeáll és feloszlik. A teremtés tehát azt a dinamikus fejlődő egészet indította el útjára. De hol kezdődött a kibontakozás? Csak azzal válaszolhatunk, amit a mai természettudomány legvégsőnek tart ismeretében. A teológia azonban nem eshet abba a hibába, hogy az isteni beavatkozást oda helyezi, ahol a tudomány véget ér, mert akkor a tudomány haladásával minduntalan helyesbíteni kellene kijelentéseit. Azután nem adhat igazi képet Isten világfelettiségéről sem. A teremtést nem szabad úgy elgondolnunk, hogy Isten az első fizikai tényező az okok láncolatában. Akkor már része volna a világnak, nem teremtője. Ő kívül áll a tapasztalati léten, ezért transzcendens. A teremtés a lét egészére vonatkozik. Ez a korlátok közé szorított és törvényeknek alávetett világ mint egész követeli a teremtő létét.

A TEREMTÉS ÉS AZ ÜDVTÖRTÉNET

1. Isten mindentudásából és mindenhatóságából következik, hogy *művei összefüggnek egymással.* Annál inkább, mivel Istenben mind az elgondolás, mind a végrehajtás azonos az örök lényeggel. A teremtést és a megváltást sem tekinthetjük csupán két egymásra következő eseménynek, amelyek közül a második foltozza az első hiányosságait. A bibliai teremtéstörténet már jelzi, hogy Isten természetfölötti célra hívta az embert, ezért eleve úgy alkotta meg, hogy partnere lehessen az üdvtörténetben. Ha a Szentháromság titka alapján arra gondolunk, hogy az Atya a Fiúban mondja ki magát, akkor biztos, hogy a teremtmények felé is őbenne

nyilatkozik meg. Ha pedig a test-lélek ember létsíkján akar magáról teljes kinyilatkoztatást adni, annak módja csak a megtestesülés lehet. A teremtés tehát előfeltétel ahhoz, hogy Isten mint a terészetfölötti élet forrása megmutassa dicsőségét és szeretetét. A bűn és a Megváltó keresztje csak új drámai színt visz bele az örök isteni tervbe, amely egyszerre vette figyelembe saját dicsőségének megvalósulását és az emberi szabadakaratot.

2. Az európai szellemre erősen rányomta bélyegét a görög gondolkodás, amely a lét elméleti magyarázatát kereste. A szentírás világszemlélete azonban más. *Itt a történésben Isten tettei valósulnak meg.* Az alaptétel az, hogy Isten szövetséget köt népével, de ez a szövetség elvben az egész emberiségé, hiszen már az ősszülők is hasonló kapcsolatban álltak Istennel. Nem nehéz felismerni, hogy a teremtő Isten mindenben azonos a szövetség Istenével. A prófétai irodalom az üdvtörténet eseményeiből indult ki, és úgy rajzolta meg a Teremtő képét. Csodáiból megismerték, hogy ura a természetnek, a történelmi események sorozatából levonták a következtetést, hogy ő irányítja a népek sorsát, a katasztrófákat túlélő emberek sorsából megértették, hogy terveit az ember gyarlósága és hűtlensége ellenére is megvalósítja. A zsoltáros a szövetség Istenének uralmát az egész világra kiterjeszti, nemcsak a választott népre: „Az Úré a föld és minden teljessége" (Zsolt. 24,1).

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

4. *Az Ószövetség hű ahhoz a gondolathoz, hogy Isten a természetes és természetfölötti rendnek egyformán ura,* de a természetet alárendeli a kegyelmi célnak. Ha segítséget ígér, akkor is úgy nyilatkozik, mint teremtő és megváltó Isten: „Így szól az Úr, aki téged teremtett, alkotott: Ne félj, én megváltottalak, neveden szólítottalak, az enyém vagy" (Iz 43,1). „Így szól az Úr, aki téged teremtett, aki alkotott, aki anyád méhétől kezdve segített: ne félj, szolgám" (Iz 44,2). Jeremiás is a természet rendjével erősíti a természetfölötti ígéretet a fogság idején: „Így szól az Úr: Amilyen biztosan áll szövetségem a nappal és az éjszakával, s amilyen biztosan megalapoztam az ég és a föld rendjét, éppen olyan biztos, hogy

nem vetem el Jákóbnak és szolgámnak Dávidnak ivadékait... sorsukat megfordítom és megkönyörülök rajtuk" (33,25). A zsoltárosnál is egybekapcsolódnak a teremtés tettei és azok a történeti tettek, amelyekkel Isten a népet vezette. A bölcsességi irodalom többször visszatér a gondolathoz, hogy Isten ugyanazzal a bölcsességgel irányítja választottainak sorsát, amellyel a teremtést véghezvitte (Jób 28; Péld 8; Sir 24).

5. *Az Újszövetségben szentháromsági megvilágítást kap az a tanítás,* hogy a teremtés az emberrel kötött szövetség előfeltétele. Az Atya mindent a megtestesült Igében teremt, minden általa és érte van, mint elsőszülöttért (Kol 1,15). A megváltás átfogja az egész kozmoszt (Róm 8,19—20). Krisztus a mindenség örököse (Zsid 1,2), alatta mint fő alatt kell kialakulni a végleges mennyei és földi létrendnek (Ef 1,10). Már most ő tartja fenn hatalmával a mindenséget (Zsid 1,3). A világ tehát azért áll fenn, hogy a Krisztusban megvalósult üdvösséget hordozza. Ő maga emberi természete szerint is igényelte ezt a felmagasztaltatást, mint jogos fiúi örökséget. Főpapi imájában így nyilatkozik: „Atyám, akarom, hogy akiket nekem adtál, ott legyenek, ahol én vagyok, és lássák dicsőségemet" (Jn 17,24). A szentírás szövegei tehát igazolják, hogy az apostoli egyház az üdvösséget sokkal inkább kozmikus értelemben fogta fel, és Krisztus központiságát is jobban kiemelte, mint pl. a középkori teológia, amelynek hatása napjainkig magmaradt. Pál apostol magától értetődőnek veszi, hogy az egész teremtés Krisztusra irányul, s ezért ő a forrása a természetfölötti rendnek is: „Egy az Úrunk, Jézus Krisztus, aki által minden van és mi magunk is általa vagyunk" (1Kor 8,6).

6. *A hitnek tudatosítani kell a teremtés és a kegyelmi rend kapcsolatát.* Ha Isten alkot valamit, csak a legszentebb cél érdekében teszi: kinyilvánítja erejét és dicsőségét teremtményeiben. A Szentháromság titkából következik, hogy a teremtés aktusa is a szentháromsági élet belső mozzanata: az Atya a Fiú által teremt a Szentlélekben. De a szentírás nem ezt a jelleget emeli ki, hanem a világnak a megtestesült Fiúval való kapcsolatát. Vagyis már a megvalósult üdvrendből tekint vissza a teremtésre, nem a Szentháromság életéből. Kétségtelen, hogy Isten teremthetett volna olyan világot, amelyet nem vezet természetfölötti célra. De a jelen világot ténylegesen felemelte a kegyelmi rendbe, azért biztos, hogy már a teremtésbe belevitte a felemelésének lehetőségét. Az ember története ugyan azt mutatja, hogy szabadságvágyunk állandóan függetleníteni igyekszik magát Isten uralmától, de azt is meg kell látnunk, hogy azért a végtelen értékek igézetében élünk. Itt a földön semmi nem tud véglegesen lekötni és kielégíteni. Az egyes ember és az egész emberiség élete állandó tapogatózás a nyugalom és boldogság után. A kegyelem ezt a bennünk levő dinamizmust ragadja meg és váltja ki belőle a hit aktusait.

7. *A Krisztusra való irányulásból következik, hogy a világ osztozik az Elsőszülött sorsában.* Átéli a kiüresedést, a szenvedést, a halált, és a megdicsőülést. Az ember esetében ezt a feszültséget „az első és a második Ádám" szembeállítása mutatja (1Kor 15,45—49): „Ahogy hordoztuk a föl-

di ember képét, úgy hordozzuk a mennyei ember képét is." A világ kibontakozása nem egyszerű természetes folyamat, hanem kegyelmi erők is munkálkodnak benne: „El kell jutnunk a hitnek és az Isten Fia megismerésének egységére, meglett emberré kell válnunk, elérve Krisztus teljességét" (Ef 4,13). Ezenkívül a bűn titka is működik a világban (2Tesz 2,7), ezért a természetfölötti célt csak Krisztus keresztjének útján közelíthetjük meg. A „megtestesülés teológiáját" és a „kereszt teológiáját" együtt kell kifejtenünk.

A VILÁG TEREMTÉSE

A TEREMTŐ SZÓ

1. Isten oszthatatlan egységéből és változatlanságából következik, hogy *benne a teremtés aktusa egyetlen örök tett, ami befelé azonos a végtelen lényeggel.* Mi azonban ezt is csak saját fogalmaink szerint tudjuk elgondolni, s már a szentírás is ezt az emberi nyelvet használja. A kimondhatatlan teremtő aktust úgy érzékelteti, mint kifelé elhangzó teremtő szót. Az Újszövetség kevesebbet emlegeti a teremtést, mint az Ószövetség. Az apostolok sokkal közvetlenebb isteni tettekre tekinthettek vissza, amikor erejét és szeretetét akarták megvilágítani. Számukra Isten valóságosan megjelent Jézus Krisztusban, s ők „kezükkel tapintották az élet Igéjét" (1Jn 1,1). Az Ószövetségben az Istenről szóló beszéd azzal kezdődik, hogy ő az ég és a föld teremtője (Ter 1,1). Itt a szentírás olyan valamit nyújt, ami a sugalmazottság legerősebb bizonyítéka. Egyszerűen leszögezi, hogy Istenről csak a végtelen hatalom, a mindenhatóság és a világfelettiség alapján lehet beszélni. Ahol ez nincs meg, ott nem lehet szó igazi istenségről. A prófétai igehirdetés érezte, hogy ez az esendő világ nem magyarázza önmagát, mindent valamilyen előzetes okból kell levezetni, tehát a világ csak úgy keletkezhetett, ha valaki áthidalta az űrt a semmi és a lét között. Ez az abszolút hatalom a teremtő szóban nyilatkozott meg. Ez a szó hatékony, vagyis létrehozta, amit jelent. Később a próféták is ezzel a kifejezéssel vezetik be Isten intézkedéseit: Szól az Úr! A zsoltáros így szemlélteti a szó erejét:

Az Úr szavára lettek az egek,
szája lehelletére az ég seregei.
Mint tömlőben összegyűjti a tengerek vizét,
az áradatot gát közé szorítja.
Az egész föld félje az Urat,
s remegjenek tőle, kik lakják a földkerekséget!
Mivel szólt és lettek,
rendelkezett és létrejöttek (Zsolt 33,6—9)

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

2. *Minden dolgot megelőzött a teremtői elgondolás* és mindegyik a teremtő szót fejezi ki. Ezért a *világot lehet értelmezni*, lehet róla párbeszédet folytatni. Beszélhetünk róla egymás között, ahogy megteszi a tudomány és beszélhetünk róla Istennel, ahogy azt pl. Jób könyve elénk tárja. Az egyre jobban elmélyülő tudomány és a fejlődő technika lehetővé teszi, hogy egyre többet mondjunk egymásnak a világról. Ahhoz is kinyitja szemünket, hogy jobban felismerjük a Teremtőt, a mindenség végső okát és rendezőjét. De a természet nemcsak barátunk, hanem ellenfelünk és ellenségünk is, azért amikor a világról Istennel beszélünk, abba belevegyül elégedetlenségünk és panaszunk is. Csak a megdicsőült természet alapján tudjuk majd hálánkat és csodálatunkat egészen kifejezni. A szemita felfogásban az emberrel szemben az állat neve a *behema*, a néma, Csak az ember ad nevet a dolgoknak és nyilvánítja ki róluk véleményét. Emberségünket azáltal éljük meg, hogy a tapasztalati világ fölött érezzük magunkat, kitekintünk belőle és keressük alkotóját. Istentől megszólított lénynek pedig akkor érezzük magunkat, amikor felismerjük, hogy a dolgok használatában alá vagyunk vetve az erkölcsi rendnek, s ezt a lelkiismeret elénk vetíti, mint a természet követelményét. Magunkban hordozzuk a természetfölötti megszólítás lehetőségét is, amit a szentírás azzal jelez, hogy Isten társalog az emberrel a paradicsomban és kinyilvánítja akaratát neki.

3. *A háromszemélyű Isten egyetlen aktussal teremt.* A végtelen intenzitást csak így fejezhetjük ki: az Atya teremt a Fiú által a Szentlélekben. Bár a hármas jegy feltűnően benne van a dolgokban (kezdet, folyamat, vég; három dimenzió stb.), az okság alapján azonban csak az egy Istenre lehet következtetni, nem a Szentháromságra. Ha azonban a kinyilatkoztatásból hisszük, hogy Isten mint *Atya* teremtette a világot, abból megfelelő teológiai következtetést vonhatunk le. Krisztus az Atyát az „ég és föld Ura"-ként szóltítja meg, s ezzel jelzi, hogy uralma atyai maradt (Mt 11,25). Atyai szemmel nézi a világot és gondoskodása kiterjed a legkisebb dolgokra is. A teremtéstörténet a lét rendjében valóban jónak mond mindent, és másutt is arról hallunk, hogy Isten semmit sem gyűlöl abból, amit alkotott (Bölcs 11,25). Gondoskodása elsősorban arra irányul, hogy értelmes teremtményei elnyerjék a kegyelmi tökéletességet és célhoz jussanak. Ezért a hívőnek megvan minden oka arra, hogy bízzék és levesse az aggódást. Isten senkit nem tart ellenségének, s a kárhozottakat sem

gyűlöli. Állapotukat maguk választották, s a lét rendjében ők is értéket képviselnek, s negatív magatartásukkal kiemelik az irgalom és a szeretet nagyságát.

4. *Az Atya a Fiú által teremt,* aki az ő képmása, Őbenne mondja ki magát az örökkévalóságban és a teremtményi létben is. A világ ősmintája tehát a Fiú. Az Atya belőle mint ősképből olvassa ki, hogyan utánozhatók kifelé az isteni teljesség értékei. A világ arra van hivatva, hogy visszatekintsen alkotójára és megdicsőítse őt, mint ahogy a Fiú visszatekint az Atyára és földi életében is megdicsőítette őt (Jn 17,2). Az Atya tehát nemcsak lényegét adja a Fiúnak, hanem a kifelé való utánozhatóságot is, hogy abból világ legyen, s a Fiú ezt a világot a magáénak vállalja, s mint megváltó méltóvá teszi arra, hogy visszatérjen az Atyához. A teremtés hátterében tehát az Atyának a Fiú iránt való szeretete áll. Ezért a teremtés mint elhatározás nem új felvetődő gondolat Istenben.

Hogyan függ össze ezzel a kárhozat lehetősége? A teremtményi fogyatékosság, a véges szabadakarat teszi lehetővé, hogy az ember a rajta kívül álló javakat jogtalanul megkívánja és belőlük gazdagítsa magát. Ebben a törekvésében ellene mondhat az isteni akaratnak. A kárhozat lehetősége elsősorban nem Isten hatalmát és szigorát hirdeti, hanem az ember személyes nagyságát és önállóságát. Isten valódi partnert alkotott benne, aki képes nemet is mondani. A kárhozat lehetősége tehát inkább a teremtmény felmagasztalásából folyik, s egyben a teremtményi lét erkölcsi vonatkozásának is komoly szankciója. Természetesen ezt a kérdést is be kell állítani Isten atyaságának tételébe. Ő nem közömbös szemlélője életünknek és küzdelmünknek, hanem segítője és irgalmas bírája. A kárhozat előzménye olyan megrögzött elfordulás, ahol az irgalmat nem lehet alkalmazni.

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

6. *A hit szempontjai tehát bőséges eligazítást adnak,* de nélkülük könnyen fennakadunk a természet ellentétein. Hajlandók vagyunk inkább rossznak tekinteni a dolgokat, mint belső értéküket észrevenni. A világban sok az értelmetlenség, az összevisszaság, és inkább a pusztulás jellemzi, nem az élet. Ezeket a kérdéseket a gondviseléssel kapcsolatban tár-

gyaltuk bővebben. Az örök életbe vetett hit és a bűn titka nélkül a roszszat nem tudjuk a maga helyére tenni.

Azt ellenben már Origenész meglátta, hogy amennyiben Isten a teremtésben saját tökéletességét mondja ki véges alakban, azért a világ és minden, ami benne van logikai felépítettséggel és képi jelleggel rendelkezik (Fragm. in Prov. PG 17,153). A dolgok tehát eredetük alapján megismerhetők és kimondhatók. Sőt megismerésük alapján felépíthetjük az igazságok rendszerét, saját életünket gazdagíthatjuk vele. Valóban ismeretünk gyarapítása boldogító tudat. A bölcselet megállapítja, hogy a bennünk levő logikai igazság a dolgok benső ontológiai igazságán nyugszik. A teológia ezt az ontológiai igazságot az isteni elgondolásra és a teremtő szóra vezeti vissza.

A keresztény filozófiában minden dolognak, mint *egységnek* megállapítjuk két transzcendentális sajátosságát: az *igazságot* és a *jóságot.* Ezeken keresztül válnak az értelem és az akarat tárgyává. Szent Ágoston után Bonaventura és Tamás is vallja (S.Th.I, 45, 1 ad 6), hogy a transzcendentális sajátságokban Isten személyes szavának (Ige) és szeretetének (Szentlélek) valamilyen tükröződését kell látni. A hitből kiindulva tehát azt is leszögezhetjük, hogy a dolgok a Szentháromság nyomai. Ezért bennük van a lehetőség arra, hogy a természetfölötti világot hordozzák és átmenjenek abba a végleges megdicsőült állapotba, amit a szentírás új égnek és új földnek mond. Ott már nem rejtik el a teremtő gondolatot, hanem egészen kifejezik.

A TEREMTÉS MINT ISTENI KIVÁLTSÁG

1. Amennyiben Isten élő személy és szabad elhatározásai vannak, nála is feltehetjük a kérdést: *Miért határozta el a teremtést?* Biztos, hogy semmiféle külső tényező nem befolyásolta. Végtelensége és örökkévalósága miatt nem állhat kényszer alatt, s nem is hiányzik semmi végtelen boldogságából. Ő a lét teljessége, ő nem nyerhet és nem veszíthet semmit. Nincs szüksége külső tevékenységre, hogy érezze létének fontosságát és célját. A szentírás azzal utal a *teremtés szabadságára,* hogy a teremtés az alap, a bevezetés az üdvösség történetéhez, az üdvösség pedig Isten személyes ajándéka. Amilyen szabadon hívta meg Ábrahámot és választotta ki utódait, hogy szövetségre lépjen velük, ugyanolyan szabadon határozta el a teremtést is (Zsolt 135,5—9). Az Újszövetség is hangoztatja a gondolatot, hogy Isten szabadon, saját akaratának elhatározása szerint választott ki bennünket az üdvösségre (Ef 1,11), tehát a teremtés sem folyhatott kényszerből. A szentírás mindig Isten szavának tulajdonítja a teremtést, a szó pedig személyes megnyilatkozás.

A misztérium azonban itt is nyilvánvaló. Istenben a tudás és az akarat azonos örök lényegével. Emberileg nem fogjuk fel, hogyan tud ez a szükségszerűen mindent átfogó és előre tudó értelem és akarat olyan valamit elhatározni, ami emberi fogalmaink szerint „új" és azért szabad. A kinyilatkoztatás azonban határozottan állítja, azért elfogadjuk, hogy benne a személyes szabadság is végtelen tökéletesség.

2. *A teremtés indító okát nem találhatjuk meg Istenen kívül.* Őt semmi nem előzi meg, neki nincsenek elérendő céljai, léte azonos a végtelen dicsőséggel („elérhetetlen fényességben lakozik," 1Tim 6,16). Amikor teremtményeinek létet ad, saját dicsőségének hordozóivá teszi őket. Nem kapni akar teremtményeitől, hanem adni nekik. A teremtmény egész léte adomány. Martin Buber az ószövetségi üdvtörténet alapján mondja, hogy „ott van igazi szeretet, ahol a te-nek nincs rám szüksége, ahol a szeretetbe nem léphet be semmiféle önzés" (Über das dialogische Prinzip, 1954,83).

Istent igazában ember módjára gondoljuk el, amikor a teremtés céljáról és motívumáról beszélünk. A cél olyan szempont, ami közrejátszik egy tett megvalósulásában és meghatározza azt. A teremtésben Isten atyai szeretete az egyetlen indító ok és cél. Magát szereti a Fiúban, mint végtelen értéket, mindent átad a Fiúnak és akarja, hogy a teremtett dolgok is hordozzák dicsőségét. Ő ezzel semmi újat nem kap, viszont a teremtmények egész létüket kapják vele. A szeretet kifelé tör, magát adja, s éppen az a boldogító jellege, hogy önkéntes, nincs benne kényszer vagy számítás. Ezt a szeretetből fakadó isteni gondolatot most még csak a hitben közelítjük meg. Átélése fel van tartva a színelátás állapotára. Arra azonban mindig gondolni kell, hogy a végső indíték az Atya és a Fiú szeretetkapcsolatában van, ennek a misztérium-jellege azonban mindig megmarad.

3. A skolasztikus teológia az ószövetségi utalások nyomán tanította, hogy *a teremtés célja Isten dicsőségének tükröződése.* Ezt nem szabad úgy értelmezni, mintha Isten a teremtményei előtt akarna megdicsőülni. Neki nincs szüksége elismerésre, csodálatra. Csak maga előtt dicsőülhet meg azzal, hogy szeretetét osztogatja. A földi ember saját szenvedéséből, a világ ridegségéből akarja ezt a tételt megcáfolni. *De két dologról nem szabad megfeledkezni.* Egyrészt az ember szabadsága miatt Isten a végleges állapotot az ember küzdelmes életfeladatához kötötte, s mi éppen ebben a próbatételben, előkészületben élünk. Másrészt a földi keret túl szűk, rövid és homályos ahhoz, hogy az örök isteni szeretetet felismerjük benne. Azt a szeretetet, amely nem akármilyen adományban részesít, hanem az örök élet hordozójává tesz. A küzdelmes élet valójában nem kiérdemlés, hanem csak a kellő nagykorúságnak, érettségnek a kialakulása. Földi életünk a hit és a remény homályos időszaka. Isten nem irigyli a teremtmény nagyságát és boldogságát, s vetélytársat sem lát benne. Csupán azt követeli, hogy az objektív rendet ismerje el és vesse alá magát teremtője uralmának. Isten nem mondhat le főségéről és uralmáról, hiszen ezzel ő borítaná fel a tárgyi rendet. Főssége és uralma egyenlő végtelenségével, ami előtt a teremtmény a színelátásban is leborul. Az imádás itt a földön ennek elővételezése. A kinyilatkoztatás módot ad arra, hogy az engedelmességet a szeretet megnyilatkozásának tekintsük, ne szolgai magatartásnak.

Mivel az üdvtörténet összefüggésében beszélünk a teremtés céljáról, nem elégedhetünk meg csupán annak az értéknek emlegetésével, ami a dolgokban és az emberben megtalálható. Isten azért teremtette a világ

got, *hogy felemelje a természetfölötti rendbe* és így átitassa szeretetével. Földünk dicsősége az, hogy az ember megvalósíthatja rajta kultúráját, kibontakoztatja képességeit. Egészben véve azonban a föld mégis csak nagy temetőnek látszik. A zsákutcából csak a természetfölötti cél vezet ki. Földünk természetfölötti dicsősége az, hogy szülőhelye lett az Isten Fiának és megalakult rajta az Isten országa az emberek számára.

A kegyelem biztosítja az embernek Istennel fennálló kapcsolatát, az erények gyakorlását, s Krisztus feltámadása a biztosíték, hogy az örök élet erői már itt működnek. Ha pedig a világ Isten szeretetének tárgya akkor az magával hozza a végleges megváltás adományát. Egyszer meg kell szűnni a fájdalomnak, a félelemnek, a kísértésnek. Pál apostol úgy emlegeti Krisztust, mint aki legyőz minden ellenséges hatalmat és utolsó ellenségként megsemmisíti a halált (1Kor 15,33).

4. A teremtés *Isten kizárólagos tevékenysége.* A szentírás a *bara* szót csak Istenre vonatkoztatja. Csak ő hidalhatja át a végtelen űrt a semmi és a lét között. Nem is hatalmazhat fel senkit a teremtésre, hiszen a teremtmény nem hordozhatja a végtelen hatalmat. Eszköz sem lehet semmiféle teremtmény, mert az eszköz csak magához hasonló véges létet formálhat tovább, márpedig a teremtés előtt nincs semmiféle véges lét, amit formálni lehetne vagy kellene. Ennek az egész kérdésnek különben csak a dualizmus elleni vitában volt jelentősége. A perzsa-gnosztikus irányzat a rosszat úgy fogta fel, mint abszolút létezőt és az anyagvilágot tőle származtatta.

A SEMMIBŐL VALÓ TEREMTÉS

A ránk maradt pogány kozmogóniák nem birkóznak a semmiből való teremtés gondolatával. Hiányzik náluk az isteni mindenhatóság és a semmi fogalmának tisztázása. A szentírás kijelentéseit sem előzi meg bölcseleti eszmefuttatás. Nem állítja közvetlenül, hogy Isten semmiből teremt, hanem az egész mindenséget kizárólag Isten szavából vezeti le, sőt még a kevésbé megfogható dolgokat is, pl. a világosságot. Isten a teremtés címén vall magáénak mindent: „Az enyém a földkerekség" (Kiv 19,5). A pogányok istenei emberi kezek művei, nem pedig Isten ellenlábasai (Zsolt 96,5; 97,7). A teremtett világ megdicsőülése azért lehetséges, mert minden Istennek engedelmeskedik. Nincs olyan anyag vagy szellem, amely függetleníthetné magát uralmától. A végső állapot a létezők harmonikus egysége lesz Krisztus fősége alatt (Ef 1,10). A kárhozottak reménytelensége és céltalansága abból folyik, hogy semmit sem foglalhatnak le maguknak, amit szembeállíthatnának Istennel.

1. *A szentírás a semmiből való teremtést azzal jelzi, hogy a teremtő szóra hivatkozik,* mint végső okra: „A hitben ismerjük meg, hogy a világot Isten szava alkotta, vagyis a látható a láthatatlanból lett" (Zsid 11,3). A kozmogóniákban az istenek valamilyen előzetes anyagot formálnak. Az Enuma Elis-ban Tiamat és Apsu a két őstengernek, a sós és édesvíznek

a megszemélyesítői. Ők alkotják meg az isteneket, viszont az istenek az ő testükből formálják ki a földet, a csillagokat és az embert. A mítosz nem ad egyenes feleletet a kezdet kérdésére, hanem megreked a homályos képek útvesztőjében.

Idők folyamán a szentírás kifejezésmódja is tökéletesedett. A 2Mak 7,28-ban a hívő anya már így buzdítja vértanú fiát: „Nézd az eget és a földet, s mindent, ami rajta van. Gondolj arra, hogy Isten mindezt semmiből teremtette". Pál apostol is így jellemzi Ábrahám hitét: „Hitt abban, aki életre kelti a holtakat és létbe hívja a nemlétezőket" (Róm 4,17).

2. *A semmiből való teremtés ellene mond az ontológiai dualizmusnak* mintha más volna a teremtője szellemnek és az anyagnak. De ellene mond az *erkölcsi dualizmusnak* is. Nem mondhatjuk, hogy a szellem erkölcsileg magasabb értéket képvisel vagy magasabb értékre irányul, az anyag pedig a rosszra. Létbeli különbség van a kettő között, de az erkölcsiség az ember akarati döntésének az eredménye, nem pedig az anyag vagy a szellem létbeli sajátsága.

A teremtéssel adva van a tanítás Isten világfelettiségéről és a világ véges voltáról. Isten és a világ között nincs folyamatosság, egyiket nem állíthatjuk a másik helyére. Ezért az egyház szembenáll minden olyan tanítással, amely csak egy elvet vall, illetőleg a világot azonosítja az istenséggel (monizmus, panteizmus). Bár a Teremtő végtelenül fölötte áll műveinek, ugyanakkor egészen benne is van a világban. Nem mint alkotó rész, hanem mint a lét oka és fentartója. Szent Ágoston így fejezi ki ezt a gondolatot: „Bensőbb mindennél, ami bennem van, és felsőbb mindennél, ami fölöttem van" (Conf 3,6,11). Ez a sajátságos kapcsolat tükröződik a megismerésben is. Ha megismerjük őt, akár a teremtett világból, akár a kinyilatkoztatásból, közelsége leköt, mégis felfoghatatlan titok marad. A titkot a megtestesülés sem oldotta fel. Mindenben hasonló lett hozzánk, de tükrözi Isten titkát is (Kol 2,2).

3. *A teremtés tana mítosztalanította azt a régi felfogást, amely a természet erőit összekeverte az istenséggel.* Mióta a kinyilatkoztatás kimondta, hogy a kozmosz nem egyéb, mint természet, azóta megvan a lehetősége az Isten nélküli világfelfogásnak is (ateizmus). Az ember megállhat a természetnél, mint zárt egésznél és nem keresi belőle az utat a Teremtőhöz. „A teremtés hite kiszolgáltatta a világot, mégpedig mint profán világot az ember kutató és alakító akaratának" (W. Kern, In: Myst, salutis II,517). A mítosztalanítással azonban nem kell a metafizikai gondolkodást is félretenni, amely a világ végső magyarázatát keresi, mint a létet megvilágító ősmisztériumot.

A VILÁG FENNTARTÁSA ÉS KORMÁNYZÁSA

1. *A szentírás Isten gondviselő tevékenységét a szövetség keretében szemlélteti.* Úgy mutatja be Istent, ahogy a világ felé fordul, a világban működik és kijelentéseket tesz szándékáról. Ezekből megtudjuk, hogy az

egész teremtésre szeretettel tekint, mindent kezében tart és különleges terve van az emberrel. A végső cél, az ember természetfölötti boldogsága és Isten uralmának külső megnyilvánulása már Izajás könyvének utolsó fejezeteiben kicsillan. De az ember fejlődő, szabadakaratú lény, ezért különleges vezetésre szorul. Isten felhasználja a természet áldását és ártalmát, a próféták buzdítását és az ellenség ostorát annak bemutatására, hogy a földi élet feladata az erkölcsi tökéletesség megközelítése. Az élet útvesztőiben csak az ismeri fel atyai kezét, aki ápolja magában a hitet, a bizalmat és az engedelmességet. Az üdvösség történetében találkozunk konkrét személyekkel, akiknek élete a gondviselés titkát tükrözi, mint Ábrahám, József, Dávid, Jób, Tóbiás, Ruth, Eszter, Dániel. Amellett a szentírás minden sorából felénk árad a meggyőződés, hogy az élet mindennapi eseményei Isten virrasztó szeme előtt játszódnak le. A zsoltáros pásztorhoz hasonlítja Istent, aki törődik nyájával, azért imájának alaphangulata a bizalom: „Ha sötét völgyben járok is, nem félek a bajtól, hisz te velem vagy" (Zsolt 23,4).

2. *Az Újszövetségben Isten igazi neve az Atya.* Jézus tanításában, különösen példabeszédeiben és hasonlataiban részletesen bemutatja az atyai gondoskodás mozzanatait. Aki csodálatos díszbe öltözteti a mezei virágot, s aki táplálja az égi madarakat, az még több gonddal fordul az ember felé (Mt 6,23—34). De a gondoskodás az ember végső célját, üdvösségét tekinti elsősorban. A gondviselés tétele foghatóvá vált Jézus Krisztusban. Földi élete nem más, mint küldetésének, az Atya tervének megvalósulása. Feltámadása után arra hivatkozik, hogy neki mindazt végig kellett küzdeni és el kellett szenvedni, ami reá várt, hogy bejuthasson dicsőségébe (Lk 24,26). Élete tudatos válasz volt az Atya gondoskodására, azért foglalja össze működését ezekben a szavakban: „Atyám, én megdicsőítettelek a földön, befejeztem a munkát, amelynek elvégzését rám bíztad" (Jn 14,7). Apostolainak és az üdvtörténet munkásainak megígéri, hogy osztoznak sorsában. Hol meghallgatják őket, hol ellenállnak nekik, majd befogadják, majd üldözik őket. Lesz részük dicsőségben és megaláztatásban. Vetni fognak és más arat helyettük. Jutalmukat csak odaát kapják meg. Ezért Pál apostol természetesnek találja, hogy Krisztus jegyeit viseli testén (Gal 6,17), s hogy őt kell megdicsőítenie életében és halálában egyaránt (Fil 1,20). Meg van győződve, hogy az Atya mindent úgy rendez el életünkben, hogy kialakítsa bennünk Fiának képmását (Róm 8,29).

3. *Ha figyelünk arra, hogy a világ a kegyelmi rend kialakulásáért van,* akkor az üdvtörténetben megtapasztalt gondviselésből kell kiolvasnunk Istennek a *természetes világ fenntartására és kormányzására vonatkozó intézkedéseit is.* Az ember azzal felel a gondviselésre, hogy bizalommal tekint az Atyára és megalkuvás nélkül teljesíti kötelességét. Az atyai törődés nem azt jelenti, hogy leveszi vállunkról az élet terhét, vagy hogy ő oldja meg a problémákat, amelyeknek megoldása ránk vár. Ő bennünk és általunk működik, s biztosít bennünket, hogy az örök élet szempontjából minden javunkra válik. Jézus az aggódást és a kishitűséget ostorozta úgy, mint Isten gyermekeihez méltatlan magatartást. Az Istenre

való ráhagyatkozás biztosítja a belső szabadságot, ami előfeltétele annak, hogy önző érdek és félelem nélkül dönthessünk kötelességünk mellett. Az aggódás lélektanilag a lét bizonytalanságából fakad. Az Isten atyaságába vetett bizalom ezen a téren erősít meg, és látóhatárunkat kiterjeszti az örök élet távlatába.

4. A hagyományos teológiai kifejezés a *világ fenntartásáról és kormányzásáról* beszél. A fenntartás *a létben való megőrzést* jelenti, nem a törvények és a formák tartósítását. A teremtmény ugyanis létében nem válik függetlenné Istentől. Az ember előzetes anyagból formál ki új dolgokat, ezért azok megmaradnak létükben az ember további ráhatása nélkül. De a teremtésben nincs előzetes anyag. Az isteni akarat az egész létet adja, s ha megszűnnék akarni, a világ visszasüllyedne a semmibe. Mi csak a testi lények keletkezését és pusztulását látjuk, s ez legföljebb az élet és a halál küzdelmét juttatja eszünkbe, nem a semmi és a lét különbségét. Ahhoz már külön reflexió kell, hogy a világ esetlegességén keresztül eljussunk a semmi fölött való lebegés gondolatához. Az egzisztenciális filozófia is legföljebb „halálra szánt létről" beszél, nem teremtő akaratról.

Isten üdvtörténeti tetteiben mutatja meg, hogy elhatározásának érvényt szerez, hogy az embert megtartja a hitben és erőt ad neki a hűséges szolgálatra. De ahhoz, hogy a kegyelmi rendet állandósítsa és kifejtse benne terveit, előbb a természetes rendet kell megszilárdítani és működését irányítani. A zsoltáros ezt a meggyőződést foglalja írásba:

> Ha elrejted arcodat, félelem szállja meg őket.
> Ha megvonod éltető erődet,
> elpusztulnak és a porba térnek.
> Ám ha kiárasztod lelkedet,
> fölélednek és megújítod a föld színét (Zsolt 104,30)

5. A kinyilatkoztatás a világ fenntartásával együtt emlegeti *Isten közreműködését a teremtmények aktivitásában* (concursus divinus). „Ő ad kellő időben esőt, gyümölcsöt és életet" (Jer 5,26; Zsolt 145,15). A természettel szabadon rendelkezik, életet ad vagy elveszi (1Sám 2,6).

Az Újszövetség a világ fenntartását Krisztussal a megtestesült Igével hozza kapcsolatba: „Minden őbenne áll fenn" (Kol 1,17). Mi az értelme ennek a kijelentésnek? Azt könnyebb megérteni, hogy minden érte van, vagyis hogy a teremtés közvetlen célja a benne megvalósult üdvrend hordozása. De hogyan állhat fenn őbenne? Ha csak a Fiú személyére gondolunk és eltekintünk a megtestesüléstől, akkor megértjük, hogy az Atya a Fiúban mint saját képében gondol el és valósít meg mindent. Itt azonban az emberré lett Fiúról van szó, akiben az Atya a természetfölötti rendet megalkotta és a világnak ajándékozta. Az apostol a kegyelmi kapcsolat bensőségét és személyes voltát fejezi ki ilyenformán: benne vagyunk Krisztusban, tagja vagyunk testének és a kegyelmi valóság átjárja létünket. Ugyanakkor ezzel nem szakít ki természetes életfeltételeinkből. Krisztus mint fő az egész kozmoszra kisugározza kegyelmi hatását, s ő a biztosíték, hogy az anyagvilág is megdicsőül. A világ eben az igényé-

ben csak őrá, az elsőszülöttre támaszkodhat, mert ő az isteni élet teljességének a hordozója (Kol 1,19), s mindnyájan az ő teljességéből merítünk (Jn 1,16). Mint elsőszülött, minden hatalmat megkapott a mennyben és a földön (Mt 28,18), s ezt úgy érvényesíti, hogy az Atyával együtt állandóan munkálkodik (Jn 5,17). Úgy irányítja a természetes kibontakozást, hogy végül is kialakuljon a természetfölötti létrend saját fősége alatt (Ef 1,10).

6. Ha Isten mint teremtő az egész lét oka, akkor a *teremtmények tevékenysége sem lehet független tőle.* Nemcsak tudomása van róla, hanem ő aktualizálja tevékenységüket. Izajásnál a történeti és kegyelmi eseményekről azt mondja: „Én, az Úr, valósítom meg mindezt" (45,7). Pál apostol szerint Isten maga ébreszti bennünk a szándékot és hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően (Fil 2,13). A hívő gondolkodást jobban érdekli az isteni tett, a dinamizmus, amivel irányítja a világot, mint a létet fenntartó akarat. Főleg azért, mert ugyanakkor saját magát és a természetet valóságos cselekvőnek, illetőleg hatóoknak érzi. Hogyan értelmezendő az a gondolat, hogy Isten benne van minden hatásban, minden tevékenységben, irányítja a történelmet és a természet mégis zárt egész marad? Az ellenvetés ugyanis éppen az, hogy a világban nincs hely az isteni beavatkozás számára, mert mindent megmagyarázhatunk természetes okokból. A teológiai szemlélet szerinti választ azzal adjuk meg, hogy hivatkozunk Isten transzcendenciájára. Ő nemcsak létében világfeletti, hanem hatásában is. Az isteni hatás és a természtes ok megmarad a maga rendjében. Az isteni akarat világfeletti, mégis tőle van az egész hatás, de úgy, hogy fenntartja, átjárja, átfogja a másodlagos okot. Azt semmiképpen sem szorítja ki a helyéről, hanem beilleszti egyetemes világtervébe. Az isteni együttműködésnek ez a tárgyalása tulajdonképpen a teremtett világ esetlegességéből folyik.

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

Az evolúcióról szóló elméletet tehát nem szabad eleve visszautasítani azzal a megokolással, hogy senki sem adhatja, amije nincs. Az ilyen

szemlélet leegyszerűsítené a valóságot. A természetes rend bármennyire is zárt önmagában, mégis teljesen függ létének forrásától, a teremtő akarattól. Az anyag fizikai és szerves képződményei annyira bonyolultak, annyi erő és törvény kapcsolatából állnak, hogy azok módosulásai új változatokhoz, sőt tökéletesebb formákhoz vezethetnek. Megvan a lehetősége annak, hogy az anyagvilág megmarad a maga tehetetlenségében, nehézkességében, véletlenszerűségében, és ugyanakkor mégis kibontakozik belőle az egyre összetettebb képződmények sorozata. Teilhard di Chardin egyre növekvő komplexitásra és konvergenciára hivatkozik.

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

A szervetlen és szerves alakulatok belső törvényszerűsége, egymásra utaltsága alapján azt állíthatjuk, amit a szentírás a hétnapos teremtéstörténetbe belefoglalt, hogy t. i. az ember valóban a teremtett világ csúcsán áll és minden őrá irányul. Isten mindent előkészített számára, s a világ alkalmas arra, hogy az ember leélje benne történeti életét és kibontakoztassa képességeit. Isten folytonos rendező és irányító tevékenységét fel kell tételeznünk a technikai és kulturális fejlődésben is, hiszen a természetfölötti cél megvalósulásában ezek is részt vesznek. Mivel azonban a maga módján minden dolog a végtelen isteni gazdagság kicsiny mása, azért az élők tevékenysége a belső törvények ellenére is széles körű tapogatózás az újabb lehetőségek felé. A sok próbálkozás különösen megfigyelhető a biológiai fejlődésben. A formák és fajok változata, az élettevékenység ezernyi módozata mutatja, hogy a természet szinte minden lehetőséget kiaknázott. A próbálkozás méginkább megfigyelhető az ember tudatos tetteiben. Felméri a helyzetet, új erők és megoldások után kutat, figyeli tettei következményeit, s úgy akar valami többet elérni, mint ami eddig megvalósult. Döntései nemcsak jó irányba mutatnak, hanem átnyúlnak a bűn területére is. Ezért találunk annyi kezdeményezést és felsülést a történelemben. A gondviselés azonban mindent beállított Isten országának megvalósulásába.

9. *Az alakíthatóság kezdettől fogva belső jegye volt a világnak.* Ezért lehetett a szabadakaratú ember életének tere és eszköze. A tervezés, kipróbálás, iránykeresés, kezdeményezés soha nem szűnik meg életünkben. De két irányban kénytelenek vagyunk elismerni végességünket: a megvalósulás elmarad az eszmény mögött és a természet minden fölényünk ellenére titokzatos hatalomként áll velünk szemben. A világ minden nagyszerűsége mellett is a kísértés és szenvedés forrása marad, s velünk együtt megváltásra szorul. Isten éppen ezen az úton vezet bennünket a cél felé. A természet kihívását tudatosan fel kell fognunk. Küldetésünk arra szól, hogy meghódítsuk az időt és a teret, szelidítsük meg a fizikai és biológiai erőket, legyünk úrá az ártó elemek fölött és így alakítsuk ki az emberhez méltó életet békében és szeretetben. Az igyekezet sok

szenvedést szüntet meg, de arra el kell készülnünk, hogy a szenvedést és a halált nem küszöbölhetjük ki a világból. Sőt, még csak az erkölcsi visszásságot sem. Nem ringathatjuk magunkat olyan illúzióban, hogy a földön egyszer véget ér az ellentmondás, az igazságtalanság, a rosszakarat és a testi szenvedés. Hit nélkül az ember oda juthat, hogy az életet összevisszaságnak, értelmetlenségnek mondja, a reményt pedig önmagunk becsapásának (Sartre). A hívő ember nem elégedhet meg azzal a magyarázattal sem, hogy a remény mint lélektani adottság bennünk van, s ez a rugója tetteinknek (Ernst Bloch; Das Prinzip Hoffnung). A keresztény ember a hitből meríti a meggyőződést, hogy a gondviselés ezt az ellentmondásokkal teli világot fogja át vezeti az örök cél felé.

TERMÉSZETES ÉS TERMÉSZETFÖLÖTTI VILÁGREND

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

2. *A természetfölötti rend teljes felismeréséhez csak a megtestesülés titka vezetett.* Ebben kinyilvánul, hogy Isten egészen az embernek adja magát, magához emeli és életének hordozójává teszi. A kegyelem *ingyenessége* az Újszövetségben is központi tétel. A szeretetből fakadó kiváltságokat azért sem igényelhette senki, mert mindenkit bűn terhelt: „Mindnyájan vétkeztek és nélkülözik Isten dicsőségét. Megigazolásukat azonban ingyen kapják Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán" (Róm 3,23). A kegyelmi rend az egész emberiségnek szánt adomány: az a célja, hogy Isten gyermekeivé és Krisztus társörököseivé tegyen bennünket (Róm 8,17).

A teremtés alapján az ember legföljebb a szolga viszonyába kerülhet teremtőjével, mint urával. Magától semmi olyat nem tehet, amivel lekötelezné őt és arra bírná, hogy gyermekévé fogadja. Már azért sem,

mert eredetének forrásától, az ősszülőktől magával hozza a bűn terhét. A megbocsátást csak Isten kezdeményezheti. A gyermeki méltóságra való felemelés viszont azt mutatja, hogy a kegyelmi rend hatása nem merül ki a bűn megbocsátásban. A szentírás következetesen újjászületésről beszél, nemcsak megtisztulásról. Az újjászületés magával hozza az isteni természetben való részesedést (2Pt 1,4), s éppen ez a természetfölöttiség lényege. A teremtmény valamiképpen az isteni élet hordozója lesz. A földön még csak a hit, remény, szeretet megnyilvánulásában éljük át mindezt, az örök életben azonban a színelátás közvetlenségében. Ez olyan állapot, ami egyetlen teremtménynek sem jár ki. Ha Isten teremt, legföljebb saját bölcsességének és szentségének tartozik azzal, hogy teremtményét a természetének megfelelő célhoz segítse. Arra azonban nincs kötelezve, hogy magához emelje és életét megossza vele. Ez annyira ingyenes és természetfölötti adomány, hogy az ember a maga erejéből egyetlen lépést sem tehet feléje. Csak Isten képesítheti rá, hogy ezt a célt felismerje és kövesse. Ezért valljuk, hogy a kegyelem szükséges az üdvösség eléréséhez.

3. Az egyház a janzenisták felfogásával szemben hivatalosan tanítja, hogy *a pusztán természetes rend is lehetséges lett volna* (DS 1955, 3892), vagyis Isten nem volt kötelezve arra, hogy az üdvösség rendjét kialakítsa. A jelen üdvrendben azonban a természetes rend csak lehetőség maradt. Isten az üdvrendet már a „teremtés előtt elhatározta" (Ef 1,3). Az első ember már a bűnbeesés előtt megkapta „az igazság és szentség adományát", mint az egész emberiségnek szánt ajándékot (DS 1551). A természetes vágy Isten látása után (S.Th I, q 10,a 5,ad 1). Minden bizonnyal sedik közvetlenül Isten életében (színelátás), hanem saját létsíkjának megfelelő boldogságot kap érdemei jutalmául. Ma azonban az embert inkább személyessége oldaláról tekintjük, amennyiben én-te közösséget keres. Mivel felismeri Istent mint személyt, szeretne vele találkozni, benne akarja megélni tudásvágyának, szeretetvágyának teljesedését és nála reméli megtalálni a menedéket létének bizonytalansága ellen. Azért állapította meg már Szent Tamás, hogy az emberben benne van a természetes vágy Isten látása után (S.Th I, q 10,a 5,ad 1). Minden bizonnyal nem úgy értette, hogy természetes vágy tölti el a természetfölötti cél után, hiszen a kegyelem azért természetfölötti, mert nem folyik a természetből, sem úgy, mint követelmény, sem úgy, mint alkotó elem. A természet csak azt kívánhatja, amit saját erejéből megismer. Istent felismerhetjük a teremtett világból, azért helye van a természetes szeretetnek és vágynak vele kapcsolatban. De ő nem puszta tárgya az ismeretnek, hanem személy és az összes titok foglalata, ezért a vele való találkozás vágyát nehéz elválasztani a színelátás gondolatától.

4. *A kegyelem természetfölöttiségét azonban nem értelmezhetjük, úgy, mintha az teljesen idegen volna mostani állapotunktól.* Még az Isten színelátása sem olyan idegen, hogy törést idézne elő szellemi képességeinkben. Az alapvető alkalmasság adva van azzal, hogy értelmünk és akaratunk nyitva áll a végtelen igazság és jóság befogadására. Mivel pedig az

ember Isten képe, a minőségi tartalomban is vannak hasonló vonások. Isten úgy teremtette az embert, hogy megoszthassa vele életét és boldogságát. Krisztus embersége az igazi példája ennek az alkalmasságnak. Mindenesetre magunktól nem igényelhetjük ezt a kiváltságot, de ha megkaptuk, mint szeretetből fakadó ajándékot, képesek vagyunk felelni rá. A természetfölötti rend tehát Isten személyes kitárulása, s mivel létünk szerint az ő képmása vagyunk, nem lehetünk közömbösek iránta. A kegyelmi hívás nem ilyen vagy olyan kötelességre szólít fel, hanem emberségünk teljességének keresésére. Azért visszautasítása sem kitérés valamilyen ajándék elől, hanem a teljességnek, az élet értelmének megtagadása, vagyis tökéletes veszteség, kárhozat. Viszont bűnnek is csak olyan lelki beállítottságot, tettet, vagy mulasztást nevezhetünk, ami konkrét helyzetben valódi emberi kötelesség meghiúsulása.

5. *Az ingyenesség és a természetfölöttiség tehát a kegyelemnek csak két sajátsága.* Az ingyenesség azt nondja, hogy Isten szeretetének megnyilatkozása előtt állunk, a természetfölöttiség pedig azt, hogy olyat kapunk, ami semmiféle fejlődés vagy erőfeszítés árán nem volna elérhető. A kegyelem igazi lényege és tartalma azonban Isten kitárulása az ember felé Krisztusban. A teremtés már ennek a tervnek a figyelembevételével ment végbe (Kol 1,15). Ezért a természet és a kegyelem viszonyát így jellemezhetjük: „Önmagában lehetséges olyan teremtés, ahol Isten nem tárul ki a világ felé. A jelen üdvrendben azonban a teremtés mindig a szövetségre irányult, mint annak előfeltétele, s így az ember konkrét természetét bensőleg jellemzi a természetfölötti lét elfogadásának lehetősége" (G. Muschalek, In: Feiner, Myst. salutis, II,557).

A SZELLEMI TEREMTMÉNYEK

1. *Elméletileg szellemi teremtményeken olyan lényeket értünk, akiknek léte nincs az anyaghoz kötve,* hanem mint tiszta szellemek személyes valóságban élnek. Amennyiben teremtmények, ők is végesek, tehát a lét rendjében különböznek Istentől, az abszolút örök szellemtől. Elvileg nincs nehézsége annak, hogy a teremtés folytatódjék a test-lélek ember létrendje fölött is, de mivel az ilyen szellemi lények nincsenek oksági viszonyban tapasztalati világunkkal, azért létük filozófiailag nem bizonyítható. Tehát csak annyit mondhatunk róluk, amennyit a kinyilatkoztatás adataiból kikövetkeztetünk. A maguk módján a mitológiák is beszélnek segítő, vagy ártó szellemekről.

2. *A keresztény hagyomány a szentírás alapján angyaloknak nevezi azokat a szellemi lényeket,* akik valamilyen közvetítő szerepet töltenek be Isten és ember között vagy valamiképpen Isten mennyei udvartartásához tartoznak. Az „angelos" a héber „malak" fordítása, ami szintén küldöttet jelent. A szóról már Szent Ágoston találóan megállapította, hogy az inkább a szerepet, a funkciót jelöli, de a szellemiség természetéről nem ad felvilágosítást (Sermo 7,3). A szentírás külön nem beszél a te-

remtésükről. A Ter 1,1-et (Isten teremtette az eget és a földet) a hagyomány később úgy értelmezte, hogy ebben benne van az ég lakóinak, az angyaloknak a teremtése is, bár a héber kifejezés eredetileg csak a látható mindenségre vonatkozott.

Az Ószövetségben a „malak Jahve" elsősorban úgy jelenik meg, mint segítő küldött (2Sám 14,17.20), aki oltalmazza Izraelt (Kiv 14,19), megveri ellenségeit (2Kir 19,35), vezeti a népet (Kiv 23,20) és Isten üzenetét közvetíti (Bír 6,11—13). Valójában tehát a szövetség szolgálatában áll. Egyes esetekben azonban nem lehet eldönteni, hogy Isten beavatkozásának megszemélyesítéséről van-e szó vagy külön teremtményi küldöttről (Ter 16,7—9; 21,17—19; 22,11—13). Az angyalokról szóló tanítás jobban a babiloni fogság után fejlődött ki, amikor a pogányok többistenhite már nem veszélyeztette Izraelt. Kialakul Isten szellemi udvartartásának képe. Az angyalok csodálják Isten teremtő művét (Job 38,7), ők az emberek tanítói (33,23), s egyeseknek a szerepe egyéni névvé válik: Mi-ka-el = ki olyan, mint Isten (Dán 10,13), Gabriel = Isten erőse (Dán 8,15). Az Újszövetségben folytatódik a kép: az angyalok az ég lakói, látják Istent, de Jézus életében is szolgálatot teljesítenek (Mt 1,20; 2,13), Isten üzenetét közvetítik (Mt 1,20; Lk 1,11; 1,28). A feltámadás hírét is ők közvetítik (Lk 24,4). A Jelenések könyve is úgy mutatja be őket, mint Isten tervének végrehajtóit. Ők lesznek szolgái az ítéletre jövő Krisztusnak is (Lk 12,8; 2Tesz 1,7). Az apostoli egyház is meg van győződve az angyalok segítségéről (ApCsel 5,19; 12,7; 10,3). Szent Pál azonban külön nyomatékozza, hogy Krisztus dicsőségben felülmúlja a szellemi teremtményeket.

3. A *tanítóhivatal* kötelező tanítása az, hogy „Isten az idő kezdetén teremtette az anyagi és szellemi világot" (IV. Lat. zs. DS 800, 3002). Ez a kijelentés tehát feltételezi a szellemi lények teremtését. Természetükről és igazi feladatukról azonban a teológia nem sokat mondhat. Az angyalok kilenc kara nem más, mint a szentírásban található nevekre épült spekuláció, értelmi és akarati tevékenységük ismertetése pedig filozófiai elgondolás. Az angyalok próbatétele és bukása mint teológiai elgondolás Júdás levelének 6-ik versére támaszkodik, de ez is kevés ahhoz, hogy komoly tételeket vezessünk le belőle.

4. *A szentírás amellett emleget rossz szellemeket is.* A héber *sátán* (ellenség) és a görög *diabolosz* (ártó, rágalmazó) szó többnyire egy fő szellemre vonatkozik, akinek alárendeltjei vannak (démonok). De nem független hatalmak, hanem alá vannak rendelve Isten uralmának. Először az ószövetségi apokrif írások tekintik a sátánt bukott angyalnak, s innen került bele az újszövetségi tanításba, de az elképzelésbe és a kifejezésmódba biztosan belekeveredtek mitológiai színek is. Nem is lehet mindig eldönteni, hogy mikor van szó a rossz megszemélyesítéséről, és mikor valóságos személyes szellemről, illetve bukott angyalról. A sátán szó mellett megtalálható még a „gonosz" (Mt 13,19) és a „világ fejedelme" (Jn 12,31; 14,30; 16,11) elnevezés is. Mint kísértő közel férkőzik Jézushoz

(Mk 1,12), de Jézus győz fölötte, látja őt „lebukni az égből" (Lk 10,18), vagyis hatalma véglegesen megtörik. Az Ef 2,2 és 6,10 egyenesen kozmikus hatást tulajdonít neki, a Jelenések könyve pedig úgy beszél róla, mint akinek a bálványimádó földi hatalom az eszköze. Kísértő hatalma ugyan megmarad (1Kor 7,5; 2Kor 2,11; ApCsel 5,3), de az igazság fegyverzetével ellenállhatunk neki. A végső időkben újra erőre kap, de Krisztus végleges győzelme biztosítva van (2Tesz 2,9; Jel 13). Origenész óta az egyházatyáknál állandóan feltűnik a vélemény, hogy a sátán valamilyen angyali fejedelem volt, de a szentírásból nehéz érvelni mellette.

Az egyházi tanítóhivatal a priszcilliánusok dualista tana ellen jelentette ki, hogy az ördög nem az őskáoszból kilépő önálló hatalmasság, hanem Isten teremtménye, aki vétke által lett rossz (I.Leo, DS 457; IV. Lat. zsinat, DS 800).

Újabban akadnak egzegéták, akik egészen kétségbe vonják a gonosz lelkek létezését, s úgy gondolják, hogy a szentírás idevonatkozó utalásai csak mítikus színbe öltöztetett pedagógiai figyelmeztetések. (H.Haag, Abschied vom Teufel). Kétségtelenül túlzás volna úgy elgondolnunk az ördögöket, mint a világban bolyongó szörnyeket, akik kedvük szerint kísértenek és ártanak. Talán inkább arról van szó, hogy amint a jó angyalok a világ értelmességének és az Isten országával való kapcsolatának a kifejezői, úgy a gonosz lelkek a zűrzavarnak, az embertelenségnek és a szeretetlenségnek a hordozói. Valahogy úgy, ahogy W. Kasper mondja: „Az ördög olyan alak, akinek valósága az alaktalanságban, a lényege a zűrzavarban és a személye a személytelenségben mutatkozik meg" (W. Kasper—K. Lehmann, Teufel, Demonen, Besessenheit, 1978, 63). Azért főleg ott beszélünk ördögi és sátáni hatásról, ahol a hazugság, a kegyetlenség, a szeretetlenség és a gyűlölet emberfeletti méreteket ölt.

AZ EMBER TEREMTÉSE

AZ EMBER MINT TEREMTMÉNY

1. *A szentírás úgy mutatja be az embert, mint Isten szabadakaratú, személyes partnerét az üdvösség történetében.* Beszél a teremtéséről, kegyelmi állapotáról, bűnbeeséséről és felemeléséről. A környező világegyetem léte és sorsa annyiban érdekli, amennyiben segíti vagy hátráltatja az embert célja elérésében. Igazi személyes célja csak értelmes teremtménynek lehet. Az anyagvilág annyiban részesedik a természetfölötti állapotban, amennyiben a megdicsőült ember életének is hordozója marad. A kinyilatkoztatás tehát tulajdonképpen az embernek és a világnak az Istennel fennálló kapcsolatáról tudósít bennünket, azért a Szentírásban nem kereshetünk természettudományos megállapításokat a világ elemeiről és fizikai felépítéséről. A sugalmazott szöveg ebben a tekintetben nem múlja felül a korabeli felfogást és világképet. A természet rendjé-

ről semmivel sem tud többet mondani, mint amit abban a korban tudtak róla. Az újdonság abban a vallási szemléletben van, ahogy az embert és a világot Istennel fennálló kapcsolatában szemlélni kell.

2. *Az Ószövetség alaptanítása az, hogy az ember Isten teremtménye.* Ez az igazság a hitből fakadó hódolatban és imádásban tudatosul. Ezért az ember első kötelessége ez: „Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!" (Kiv 20,30; MTörv 6,13). Az ember teremtményi jellegét eredete mutatja. Láttuk, hogy a szentírás szövegét úgy kell értelmeznünk, mint az üdvrendben megtapasztalt állapot magyarázatát, a múltbeli eseménynek mint oknak a bemutatásával. A teremtéstörténet tehát szemléltető kép: mutatja, hogy az embernek Istennel való kapcsolata a teremtésben kezdődött. El lehet-e határolni, hogy mi a kép és mi a kinyilatkoztatott történeti valóság? A Ter 2,7 szerint Isten a föld anyagát használja fel, s a keresztény hagyomány úgy idézte állandóan a képet, mint a teremtés *módjának* leírását. De nem állíthatjuk, hogy ezzel a hagyományos hitet akarta volna kifejezni. Más a hagyományos hit és más a hagyományos tanítási, illetve szemléltetési mód. A hitet az egyház pl. kifejezte a hitvallás első mondatában, ahol Istent úgy említette, mint a mennynek és a földnek, tehát az egész mindenségnek a teremtőjét. A szentírásban előforduló részletek csak ennek a hittételnek a szemléltetései maradtak. A képek történetiségét hallgatólagosan mégis elfogadták, azért a teológusok a legújabb évtizedekig idegenkedtek az evolúciós világkép elfogadásától, vagy legalább annak az emberre való kiterjesztésétől.

3. *Az irodalmi műfaj megértése azonban változtatott a helyzeten.* Ilyen megfontolások kerültek előtérbe: az újszövetségi szentírásban pl. nem találunk olyan helyet, ahol a jövőre való utalás többet mondana, mint amit a kegyelmileg telített jelenből ki lehet olvasni. Más szóval az üdvtörténeti jövendölés bejelent egy tényt, de magát a történetet nem vetíti előre. Krisztus beszél második eljöveteléről, de az általa használt képek nem mennek túl a hagyományos apokaliptikus stílus kifejezésein. A Jelenések könyvének képei is csak azt az igazságot illusztrálják, amit a jelenben is tudtak, hogy az egyház élete valódi földi történés lesz, megmarad benne a jó és a rossz küzdelme, de Krisztus végső győzelme biztosítva van. Ha mármost visszanyúlunk az ószövetségi szövegekhez, külön bizonyítás nélkül ott sem tételezhetjük fel, hogy Isten bárkinek is látomásokban bemutatta volna a teremtés lefolyását. A szöveget ätiológiailag értelmezzük és ebből a következő megállapítás folyik: „Kinyilatkoztatott tartalom csak az lehet, amit a szerző a jelenben meglévő isteni tanításból megismert, mint az ember eredetéről szóló felvilágosítást. Minden egyéb a szerző konkretizáló előadásmódjához tartozik" (J. Feiner, Myst. salutis II,567).

A szentírás tehát azt mondja az emberről, hogy eredete szerint egyrészt a föld anyagából való, de másrészt különbözik az állattól, mert megvan a képessége, sőt hivatottsága, hogy Isten szavára szóban és tettben válaszoljon. Az Istennel fennálló tudatos kapcsolat együttjár a lé-

tével: van benne valami, ami nem a föld terméke. Ezt a valóságot konkretizálta a kinyilatkoztatás a *szellemi lélekben.* Mindenesetre itt nem találjuk meg a testnek és a léleknek azt az erőteljes szembeállítását, amit a későbbi teológiából ismerünk és ami a görög filozófiai hatás eredménye. A szentírás előadása szerint Isten „embert" teremt, akit köt a földi kapcsolat, de magában hordozza az Istennel fennálló párbeszéd lehetőségét.

4. *A természettudomány nem állíthatja,* hogy minden részletében igazolta a fejlődés elméletét, mégha úgy beszélnek is róla, mint magától értetődő dologról. Még kevésbé állíthatja, *hogy igazolta az ember evolúciójának részleteit.* A biológiai fejlődést önmagában lehet úgy tekinteni, mint biológiai kérdést, amiben a teológia nem illetékes. De illetékes annak a megállapításában, hogy egy-egy természettudományos tétel nem mond-e ellen a kinyilatkoztatott igazságnak. Amennyiben a természet és a kinyilatkoztatás Istentől van, a kettő között nem lehet ellentmondás. Az ember azonban értelmezheti tévesen akár az egyiket, akár a másikat, s akkor előáll az ellentét. Nem állíthatjuk, hogy akár a teológia, akár a természettudomány felismerte volna a teljes igazságot. Az ellentét leginkább akkor jelentkezik, ha az egyik vagy másik túllépi hatáskörét, illetve nem a saját módszerével közeledik a tényekhez. Ha ma az evolúció gondolata nagyobb helyet kap a teológiában, az nem a természettudománynak tett engedmény a kinyilatkoztatás rovására, hanem a kinyilatkoztatást közvetítő források mélyebb megismeréséből folyik.

Amennyiben igazolva látjuk, hogy a szentírás nem akar a teremtés lefolyásáról beszámolni, vagyis nem kell magunkat ahhoz tartani, hogy Isten a lélekkel valóban a szervetlen anyagot elevenítette meg, akkor az evolúciót kiterjeszthetjük az ember származására is. Természetesen csak addig, amíg határozott kinyilatkoztatott igazságba nem ütközik. Abba ugyanis, hogy az egész fejlődés csak a teremtésből indulhatott ki, tehát végső fokon a Teremtő akaratára megy vissza, továbbá, hogy a szellemi lélek nem az anyag produktuma. A teológus hűtlen lenne az ember egységének gondolatához, ha feltételezné, hogy testileg az állatvilágból fejlődött ki és Isten az ilyen állati egyedbe teremtette bele a szellemi lelket. A szentírás az *ember* teremtését hangoztatja, nem a szellemi lélekét. Nem osztja meg az embert, hanem csak jelzi a benne levő testi-lelki kettősséget. Az evolúciót, a hominizációt úgy kell elképzelnünk, hogy a teremtő tevékenység mind a testre, mind a lélekre kiterjedt. Ha a biológiai fejlődés valóban végbement, az előkészület volt a lélek befogadására. Az ember belső egysége ellentmond az olyan feltevésnek, hogy az ember teremtése két különböző valóság utólagos egyesítése lett volna. Az igazi kérdés ez: feltételezhető-e, hogy az emberre irányuló fejlődésben Isten teremtő ereje együtt bontakoztatja ki az állati testet és pszichológiai adottságait úgy, hogy annak végső állomása a spontán öntudattal megáldott ember? Ezt még könnyebben elfogadhatjuk, mint azt a feltevést, hogy egy bizonyos pontig maga a természet bontakoztatja ki a testet és Isten csak utólag lép közbe a lélek teremtésével.

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

A kinyilatkoztatás *az emberről állítja, hogy a földből való,* nem csupán a testről. Vagyis a földi eredet az egész embert meghatározza, jóllehet ez az eredet mást jelent a test és mást a lélek szempontjából. Az igazi keletkezést úgy foghatjuk fel, mint önmaga fölé való emelkedést, saját magának a transzcendenciáját. Példának vehetjük a szellemi megismerést. A szellemi létező gazdagszik tudásában és létében, túllépi önmagát, többé válik. Valami ehhez hasonlót kell feltételeznünk, amikor a tudattalan élőlény szellemi világosságot kap. Nem valamilyen külső valóság szorul belé, hanem belülről épül ki az öntudata, s ez az öntudat bármennyire szellemi, mégis testi is marad.

6. *Milyen ok teszi lehetővé az önmaga fölé való emelkedést?* A folyamat aktív mozzanat, de az élőlény létének ezt a többletét nem adhatja pusztán magától. Csak az abszolút lét képesítheti erre, amely mint teremtő erő jelen van mindenütt, mindent fennntart és működésre késztet. Isten mindenütt való jelenlétét úgy kell felfognunk, mint a világ aktív teremtő hordozását. De az isteni és a teremtményi ok *együttműködését* helyesen kell értelmezni. A teremtmény csak úgy múlthatja felül önmagát, ha az isteni ok belülről, a teremtmény benső lényegében fejti ki hatását, és mégsem válik benne alkotóelemmé. Ha alkotóelem lenne, akkor a teremtmény már birtokolná azt, amihez csak önmaga felülmúlása által jut el. Végül az isteni hatást nem szabad úgy tekinteni, mint ami a teremtményi hatás *mellett* működik, vagyis olyat tesz, amiben a teremtményi oknak nincs része. Éppen azt akarjuk megmagyarázni, hogy az egységes akcióból a teremtmény erejét túlszárnyaló hatás jön létre. Ha tehát az ember valóban evolúció által jelent meg, akkor az evolúció menetét csak így értelmezhetjük. Isten nem a teremtmény mellett és nem kívülről működik, hanem a belső erőt emeli fel és képesíti arra, hogy többet hozzon létre, mint amit magától adhatna. Mivel az ember testi lény, az ilyen kibontakozás térben és időben játszódik le, ezért a természettudomány is foglalkozhat vele. De természetesen csak a külső jeleket vizsgálja és elemzi. A teljes okság kikutatása a filozófia és a teológia körébe tartozik (Overhage—Rahner, Das Problem der Hominisation, 55).

Meg lehet azonban kérdezni, hogy a fenti elgondolás eleget tesz-e annak a tételnek, hogy Isten a lelket közvetlenül teremti? Igenlően válaszolhatunk, mert az egyházi kijelentés csak azt akarja kifejezni, hogy a lélek nem az anyag szüleménye, hanem létrejöttéhez szükség van isteni hatásra. Viszont arról nincs semmiféle tekintélyi döntés, hogy ez a teremtői hatás a valóságban milyen.

A MONOGENIZMUS

1. Az evolúció mai értelmezése természetszerűen felvetette a monogenizmus, illetőleg a poligenizmus kérdését, vagyis azt, hogy *az emberiség egy őstől származik-e vagy többtől.* Egy ágon valósult-e meg a hominizáció vagy egyszerre több ág érte el ezt a tökéletességet? Mi teológiai szempontból nézzük a témát, tehát számunkra a poligenizmus azt jelenti, hogy Isten több ágnak a fejlődését vezette és mindegyiknél a szellemi lélek teremtésével alakította ki a hominizációt. A mai természettudomány erősen hajlik a poligenizmus felé. Fő érve az, hogy — amennyiben megállapítható — az ember szinte egy időben jelenik meg a föld különböző pontjain. A természet próbálkozása történhetett egyszerre, kiválthatta bármilyen kozmikus hatás. Viszont a poligenizmus nehezen tudja megmagyarázni az emberi nem egységét. Az emberiség biológiailag is egy faj, különbségek csak külsőségekben vannak. A szellemi alkat, az értelmes kifejezésmód, a logika és a biológia törvényei mindenütt ugyanazok, azért a föld különböző pontjain élő emberek képesek egymással utódokat létrehozni.

2. A teológiai felelet azon fordul, hogy *a szentírásban az első emberen, Ádámon egyedi személyt kell-e értenünk vagy általában „az embert"*, függetlenül attól, hogy az élet egy egyeddel kezdődött-e vagy többel. Önmagában az „Ádám" név nem igazít el, mert akár „embert" értünk rajta, akár „földből valót", az lehet egyedi személy, és lehet általános megjelölés. Ha feltételezzük, hogy az asszony teremtésének leírása csak képe a házasságnak, illetve a férfi és a nő egymásra utaltságának, akkor legalább egy pár állati élőlény kiválasztását és tökéletesítését el kell fogadnunk. Mindenesetre az Ószövetségtől nem várhatjuk a kérdés tisztázását. A szöveget úgy tekintettük, mint történeti ätiologiát. A szerzőt az embernek az Istennel való kapcsolata érdekelte, s ő az eredet kérdését nem a mai antropológia szemszögéből nézte. Esetleg az Újszövetségből hozhatnánk fel érvet, főleg az Ádám—Krisztus párhuzamot. De nem állunk-e itt is olyan történeti ätiologiával szemben, amely csupán üdvtörténeti szempontok szerint tökéletesíti az ószövetségi leírást? A szentírás ismeri a korporatív személyiség fogalmát: egy ember képviseli mindazokat, akik jogilag vagy más címen hozzá tartoznak. A zsidó nép magát Ábrahám testi leszármazottainak tartotta, pedig akárhányan csak a szolgáitól származtak, vagy később olvadtak bele a népbe. Ilyen megfontolás alapján Ádám is lehetne az emberiség feje és képviselője akkor is, ha testileg nem mindenki tőle származik. Feltéve természetesen, hogy közvetlen is-

teni megbízatást kapott másoknak a kegyelmi rendben való képviseletére.

3. *Egyesek hivatkoznak a takarékosság elvére.* Ha Isten egy ős teremtésével létrehozhatja az emberiséget, miért alkalmazna többet? Viszont ki kellene fejteni azt is, hogy természettudományos szempontból elegendő-e egy ős. Az életet fenyegető ezernyi veszedelemben egyetlen őssel, illetve szülőpárral biztosítva van-e természetes módon a fennmaradás, vagy csak a csodák sorozatával érhető el? Ezek mind olyan kérdések, amelyeket a teológia eddig nem érintett. Eddig kétségtelenül előnyben részesült a monogenizmus. Főleg az áteredő bűn tana miatt ragaszkodtunk az egy őstől való származáshoz. A Humani generis enciklika (1950) még úgy nyilatkozott, hogy „a dogma és a poligenizmus összeegyeztetésének lehetősége egyáltalán nem nyilvánvaló." Bár ezt a kijelentést egyesek úgy magyarázták, hogy „még nem találták meg az összeegyeztetés módját, de nem tartják lehetetlennek." A fejlődés gondolata a mai életben egészen előtérbe lépett. Alkalmazzák a naprendszerekre, az anyag struktúrájának kialakulására, az élőlényekre és a közösségi intézményekre. Amint láttuk a hitrendszerben, a poligenizmus kevésbé látszik összeegyeztethetőnek az áteredő bűn dogmájával. A tridenti zsinat úgy nyilatkozott, hogy „Ádám bűne, amely eredetében egy, és származással, nem utánzással terjed, mindenkiben benne van, mint az illető saját bűne." Az is biztos, hogy a zsinat Ádámot úgy emlegeti, ahogy a szentírásban van és a vallási köztudatban szerepel. A monogenizmusra vagy a poligenizmusra azonban senki sem gondolt, mert ez a kérdés akkor ismeretlen volt. A szentírás szövegeiben kétségtelenül megtalálható a historizáló reflexió, ennek ellenére a későbbi könyvekben mégis kevés az utalás az ősszülők történetére (Tób 8,8; Bölcs 2,24; Sir 25,24).

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

1. Az ember életének sajátos, jellemző tulajdonsága a szellemi tevékenység, s *ebből következtethetünk egy belső, szellemi életelvre, a lélekre.* Nem úgy, mint fizikai eszközökkel kimutatható okra, hanem mint anyagtalan tényezőre, ami a testet az öntudat hordozására képesíti. Ha a lelket fizikai eszközökkel kimutathatnánk vagy biológiailag megfigyelhetnénk, már nem volna szellem, azért csak úgy beszélhetünk róla, mint követelményről, aminek jelen kell lenni, mert különben nem kapunk magyarázatot a szellemi tevékenységre. A fogalomalkotás, az elvonatkoztatás, az ítélet, a logikus gondolkodás és általában a tudomány és a művészet kifejlesztése igazolja, hogy az embert valamilyen belső alkotóelem emeli fel az állat fölé, s ezt nevezzük szellemi léleknek. A testhez, illetőleg az anyaghoz való kötöttsége azonban olyan erős, hogy az emberben nincs külön testi és lelki tevékenység, hanem sajátosan emberi. Az érzéki működés szellemi világosságot kap a tudatban, viszont a szellemi ténykedés is képben, szóban fejeződik ki, tehát magán viseli a testi jelleget.

2. *A kettősséget az egyedi élet keletkezésénél is figyelembe kell venni.* A lélek oszthatatlan, meghatározó és éltető elv. A szülők csak a testi sejtet adják tovább, de nem adhatnak egy részt a lelkükből. Hogyan lesz mégis a magzat testből és lélekből álló ember? Mennyiben kell minden új élet esetében a Teremtő közbelépését feltételeznünk? Amíg az egyházban nem alakult ki világos nézet a lélek szellemiségéről, addig maradt a felfogás, hogy a lelket is a szülők nemzik. Ezzel könnyen magyarázták az áteredő bűn jelenlétét is. Ha ugyanis Isten közvetlenül teremtené a lelket, valahogyan a bűnös állapotot is vele együtt kellene létrehozni. Görög hatásra feltűnt olyan nézet is, hogy a lélek már előbb létezik, s csak később kerül a testbe (priszcilliánizmus).

A középkori teológusok már általánosságban úgy vélekedtek, hogy Isten beleteremti a lelket az egyes ember testébe, mint ahogy az első ember testébe is beleteremtette, de a folyamatról semmi közelebbit nem tudtak mondani. Ha manapság védelmezzük az ember belső egységét, akkor a lélek teremtésének aktusát nem fogadhatjuk el úgy, mint ami kívülről hat. „Amikor Isten új emberi lelket teremt, nem olyan teret tölt ki, ami az élet továbbadásánál nyitva maradt, hanem a biológiai tevékenységet belülről emeli fel és hatja át. Ezáltal az itt jelentkező isteni hatás immanens természetű, bármennyire is transzcendens maga az ok" (P. Schmulders, Theologie und Evolution, 1963, 93). Isten teremtő akarata az egész kozmoszban jelen van, s átfogja az időt egész tartalmával együtt. Mindenütt kifejti hatását, ahol jelentkezik a teremtményi előfeltétel.

3. A hagyományos teológia feltűnő módon mindig csak az *egyéni lélek teremtéséről beszélt, s azt úgy fogták fel, mint kívülről belenyúló aktust,* s ezzel a test eredetét egészen átengedték a biológiának. Az egyházi tanítás a lélek teremtését fenntartja Istennek. De ezt magyarázhatjuk úgy

is, hogy belülről hat. képesíti a másodlagos okot arra, hogy aktivitásában önmaga fölé emelkedjék, önmagát túlszárnyalja. Így az isteni okság immanens is lesz, de nem válik a természet részévé. Az élet továbbadását tehát nem úgy képzeljük el, hogy egyik részt a szülők adják, a másikat a Teremtő. A test és a lélek nem ilyen egymás mellé rendelt kapcsolatban van. A lélek belső éltető elv, ami a testnek értelmet, tudatot, emberi létet ad, a test viszont kifejezi, realizálja tapasztalhatóvá teszi a lelket. Arról sincs szó, hogy a Teremtő erőt kölcsönözne a szülőknek, a lélek teremtése az ő műve marad, de a beleteremtés módjában követi a természet funkcióit. A biológiai oksággal együtt ott van az isteni hatás és ennek erejében keletkezik a testből és lélekből álló egyedi ember.

Az ember belső egysége alapján kijelenthetjük, hogy a lélek nem valami idegen kiegészítő rész a test mellett, hanem belső elv. Megjelenése nem hoz törést a biológiai fejlődésben, tapasztalatilag nem is mutatható ki, azért nincs semmi támpontunk annak megállapítására, hogy mikor jelenik meg a testben. Az evolúciós gondolatnak a kibontakoztató teremtés felel meg. Többet azonban nem mondhatunk, hiszen a biológiai folyamat belső titkait sem ismerjük. Az egyház csak olyan nézet ellen tiltakozott, amely a lélek teremtésének időpontjául a születést (DS 2135) vagy az első értelmi aktust jelölte meg (DS 3220).

TEST ÉS LÉLEK

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

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

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

A *basar* első jelentése a hús, szemben a csonttal, azután jelenti a testet, de nem úgy, mint a lélektől elkülönített részt. Az egész ember lehet test (basar), amennyiben tapintható s amennyiben tagja rokonságának és

a választott népnek. Ugyanakkor az embert arról az oldalról is jellemzi, hogy gyenge és sebezhető, vagy megfeledkezik az Istenhez fűződő kapcsolatról.

A szentírás nyelve szerint az egész ember hal meg, nem a test. Az isteni parancs is így szólt: „Amely napon eszel arról a fáról, meghalsz" (Ter 2,17). A halál az erőtlenné válást, a feloszlást, az elevenség elvesztését jelenti. Az Istentől kapott életerő, a ruah elhagyja az embert és visszaszáll őhozzá. De ez a ruah nem azonos a plátói értelemben vett szellemi lélekkel. Nem a nefes vagy a ruah lesz az alvilág (sheol) lakója, hanem a halott, de úgy, mint önmagának az árnyképe. Az egész ember meghal, de valamilyen formában mégis tovább létezik. A sheolban csak az ember fátyolszerű mása lakik. Ott hiányzik az öröm, a társas kapcsolat, Isten szolgálata, vagyis mindaz, ami a hívő életnek tartalmat ad. Az Újszövetség sem a lélek szellemiségét hangsúlyozza a halállal szemben, hanem a Krisztus kegyelméből kapott örök életet, amibe beletartozik a test feltámadása is. Tehát az ember egysége ott is kifejeződik.

2. *A szentírásban továbbá nyoma sincs a görög-perzsa dualizmusnak*, amely a szellemet a jó forrásának tekintette, a testet a rosszénak. A szentírás nyelvhasználatában a jó és a rossz forrása a „szív", vagyis a szabadakaratú személyiség. A test, amenyiben fáradékony és halandó, a teremtményi jelleget fejezi ki. Az Újszövetség folytatja az ószövetségi gondolatot, de amikor átveszi a görög nyelvet, a szavak jelentésében is beáll bizonyos módosulás. A lélek (pneuma) nagyobb önállóságot, függetlenséget kap, de azért az újszövetségi látásmód sem osztja meg az embert. Legtöbbször mind a test, mind a lélek az egész emberre vonatkozik. Még az ilyen kijelentésekben is: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de lelke (pszyché) kárt szenved" (Mk 8,36). Vagy más helyen: „Ne azoktól féljetek, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják megölni, hanem attól féljetek, aki a testet is, a lelket is a kárhozatba vetheti" (Mt 10,28). Krisztus nem a biológiai értelemben vett testet és lelket állítja szembe egymással, hanem a jelen és jövő életet. A szöveget kétségtelenül alkalmazhatjuk a lélek szellemiségére is, mert azt állítja, hogy van valami az emberben, ami a halál után sem menekül az isteni igazságszolgáltatás elől. De szavainak igazi értelme az, hogy a jövő életet nem szabad a jelenért feláldozni.

Pál apostolnál gyakran megtaláljuk a test és a lélek (*sarx* és pneuma) szembeállítását, de ő sem úgy emlegeti azokat, mint két antropológiai fogalmat, hanem inkább az ember gyengeségére és az isteni szellem erejére utal. Az ember két létformájáról beszél, s élesen megkülönbözteti a testi embert a lelki embertől. Az előbbi a kegyelemtől megfosztott és a bűnös kívánságoknak szolgáló állapot, a másik pedig a kegyelem és a szeretet szabadságának a kifejezése. Ilyen értelemben szól a „test cselekedeteiről" és a „lélek gyümölcseiről" is (Gal 5,19—24).

Végeredményben tehát megállapíthatjuk, hogy a szentírás gondolatkörében a test és a lélek inkább csak jelzi, hogy az ember anyagi és szellemi összetevőből áll, de nem határolja körül sem az egyiket, sem a má-

sikat. A test a földi, szociális valóságra, a világhoz való kötöttségre mutat, a lélek pedig a transzcendentális kapcsolatra.

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

Amikor teológiai szempontból tárgyalunk az emberről, nem térhetünk ki a filozófiai és lélektani problémákra. Minket az érdekel, hogyan válik a konkrét ember az üdvösség rendjének hordozójává. Nem lelkével csupán, hanem egész emberi mivoltában. Saját testünk a magunk számára nemcsak megismert tárgy, hanem én-ünk része. Ugyanezt mondjuk a lélekről is. A lélek nem valami belső réteg bennünk, hanem a test éltető elve. Az ember egész valóságában testi és lelki lény egyszerre. Kifelé a testiség jegyében mutatkozik, így van jelen a világban, de egész működését átjárja a szellemi tudat. A lélek nem olyan értelemben láthatatlan rész, mintha rejtve és fogva volna, hanem úgy, hogy csak a testben fejeződik ki, és a test nélkül nem is nyilvánulhat meg.

4. *Ebből a kölcsönösségből következik, hogy a lélek nem hasonlít jobban Istenre, mint a test.* Isten mindkettővel szemben világfeletti, és csak az egész ember az ő képmása. Az üdvösség sem csupán a lélekért van és nem a lélek szellemiségéből ered. Az üdvösséget a megtestesült Igétől, Krisztustól kapjuk testi valóságban, s így az az egész emberre vonatkozik. Ezt már Tertullianus meglátta annyiszor idézett kijelentésében: caró dardo salutis, az üdvösség azon fordul, hogy testünk feltámad-e. Ezért az ember egységét a halál után is fenn kell tartanunk. A lélekben megmarad a lényegi ráutaltság a testre. A halálban nem menekül ki a világból, hanem létében továbbra is a kozmoszra támaszkodik, és kegyelmi életét a feltámadt Krisztustól kapja, akiben a test már megdicsőült. Az ember eszkatologikus jövője sem lehet pusztán szellemi létmód. Anyagi élettér is kell hozzá, amit megkap az új ég és új föld alakjában. Ugyanúgy az üdvösségre való előkészület sem merülhet ki puszta szellemi kontemplációban, hanem Isten országának szociális keretében kell elérni az erkölcsi és kegyelmi tökéletesedést.

5. *Milyen értelemben beszélhetünk a lélek megtapasztalásáról?* A szellemi lélek az embert környezete fölé emeli, így az ember több, mint amit kifelé mutat. Már a gyermekkel kapcsolatban megkérdezik: Mi lesz belőle? Az embert nem a külső körülmények határozzák meg, nem is a biológiai ösztön. Mérlegelni tudja helyzetét, figyelembe veszi a következményeket és mindig kiszámíthatatlan marad. Az állattal szemben ez teszi érdekessé, titokzatossá. Vannak kezdeményezései és a maga egyedi módján nyilatkozik meg. A faji sajátság nem nyomja el az egyéni öntevé-

kenységet. Az ember nem gép és nem biológiai törvényszerűség. Az állat ügyességét, ösztönét csak természetnek mondjuk, nem egyéniségnek. Az ember a meg nem ismételhető egyediségével áll benne a közösségben, és ilyen egyedként hordozza üdvrendi szerepét is.

A szellemi világról nincs közvetlen tapasztalatunk; amikor lélekről beszélünk, hasonlatokra vagyunk utalva. A lelket nem foghatjuk fel úgy, mint Isten világának ide vetődött szikráját. A szellemi lélek a mi világunkhoz tartozik, és olyan adottság, ami által az anyagi test öntudatra ébred és visszatekint teremtőjére. Vagyis a lélek közvetlen folytatása a testnek egy magasabb létrend irányába. Az anyag önmagában is csodálatos elgondolás, tele törvényszerűséggel, ezért léte mélyén egyesülhet azzal a lélekkel, ami szintén a Teremtő elgondolása, s ez a lélek adja meg a testnek a végső létbeli tökéletességet, az öntudatot.

6. *A lélek megközelítéséhez ilyen hasonlatok vezetnek.* Ha előttem van öt betű és megfelelő rendbe rakom őket, értelmes szót kapok, pl. virág. Az anyagi betűn túl megmutatkozik a szellemi jelentés. Ha a molekulák bizonyos szabály szerint csoportosulnak, létrejön a kristály. Az élő sejtben szintén megkülönböztetjük az anyagi összetevőket és azt a törvényszerűséget, ahogy a molekulák csoportosulnak és egymásra hatnak. A növény és az állat teste nem halmaz, hanem szervesen felépített rendszer. Az anyagot tehát mindenütt bizonyos törvényszerűség hatja át és mozgatja. De sem a kristály, sem a növény vagy az állat nem ismeri fel saját belső törvényszerűségét és létét. A funkció belső sötétségben játszódik le. Az emberben a tudat azt jelenti, hogy felismeri saját emberi létét és megkülönbözteti magát környezetétől.

7. *Ezek alapján a lélek teremtését úgy kell elgondolnunk,* hogy a Teremtő sajátos létet ad annak a belső rendnek, szabálynak, törvényszerűségnek, ami a molekulákat, sejteket, szerveket egybekapcsolja és kölcsönhatásra segíti. Ezért mondjuk, hogy a lélek nem idegen elem, hanem olyan valami, ami az anyagnak sajátos emberi létet ad. Ezért a lélek mindig a testre mutat, mint ahogy a „virág" szó értelme is erre az öt betűre támaszkodik. A lélek az ember szellemi oldala, mint a szónál a jelentés. Azzal a hozzáadással, hogy az ember maga is tudatosan megéli ezt a jelentést. A lélek olyan belső rendező elv, amely magasabb létet kapott és mint anyaghoz kötött szellem létezik. Ha a kristályt széttöröm, elvész a formája, ha a betűket összekeverem, elvész a jelentés, a lélek azonban olyan belső rendező elv, amely akkor is megmarad a létben, ha a test meghal, de úgy marad meg, mint a test rendező és éltető elve, vagyis nem lehet független a testben teljesítendő szerepétől. Az azonban külön teológiai probléma, hogy a lélek ezt a szerepét hogyan tölti be abban az új létezési rendben, amelyet éppen túlvilágnak nevezünk. Arra kell gondolnunk, hogy Krisztus halálával megkezdődött az anyagvilág megdicsőülése, s így a feltámadás erői azonnal jelentkezhetnek a halál után, mégha a teljes feltámadást a világ végére is tesszük. Különben oda a földi idő kategóriáját sem vihetjük át, s így a misztérium világába nem tekinthetünk be.

Annyit azonban láthatunk, hogy a lélek nem idegen a testtől és azért a teremtését sem szabad külön csoda módjára elképzelnünk. Isten az emberben nem akarta összekeverni az anyagi és szellemi világot. Az ember nem ennek a két világnak az ütköző pontja, hanem természetszerű érintkezése. A szellemi lélek nem fogoly a testben, hanem a teremtett anyag végső jelentésének, tökéletességének és céljának kifejezője. A Teremtő azt akarta, hogy az anyag a lélek tökéletességi lépcsőfokán keresztül tudatosuljon és ismerje fel alkotóját. Ezért mondhatjuk, hogy egy anyagvilág teremtése ember nélkül értelmetlen volna.

8. Elméletileg felmerülhet a kérdés, hogy a *világegyetem más pontjain vannak-e emberi lények.* A lehetőséget nem zárhatjuk ki, hiszen Isten szabadakaratú tettéről van szó, s a fizikai előzmények másutt is meglehetnek. Határozott választ azonban sem a természettudomány, sem a teológia nem tud adni. Annyit azonban látunk, hogy a földi ember egyre jobban felismeri a világegyetemet, s úgy tekint vissza teremtőjére, mint aki az egész anyagi világot képviseli. Különben azt sem tudjuk, hogy éppen ennek a mérhetetlen kozmosznak az erőviszonyai és sugárzás-hatásai kellettek ahhoz, hogy a Földön az élet fizikai körülményei megvalósuljanak. Amikor az élet lehetőségeit másutt keressük, ilyen feltételekre is gondolnunk kell.

9. A keresztény teológia és filozófia az ember egysége alapján utasítja el a *lélekvándorlás tanát* is. A lélek nem olyan önálló valóság, ami szabadon változtatná ruháját. Különben is a test nem a lélek ruhája vagy lakóhelye, hanem érzékelhető tükre és kifejezője. Minden ember olyan egyed, aki mással nem cserélhető fel: a test az egyedi lelket vetíti bele a világba. A tekintet, a szó, a taglejtés, a járás magán viseli egyéniségünk vonásait. Az ember szellemileg és erkölcsileg is a maga életét éli, és a saját felelősségét hordozza. A lélekvándorlás tana az élet erkölcsi komolyságát kezdi ki, s ezenkívül a személyiséget is lefokozza valamilyen kicserélhető alkatrésszé.

AZ EMBER MINT SZEMÉLY

1. A teológiában is használjuk a hagyományos megkülönböztetést *természetünk és személyiségünk között.* Ha azt kérdezem, *mi az ember,* természetének alkotóelemeit sorolom fel. Ha azonban egyedi valóságát akarom megtudni, azt kérdezem: *ki az ember?* A válasz ez: személy, autonómiával rendelkező lény. A természet és a személy azonban nem választható szét: a test-lélek ember a személy.

A személy szó minden nyelvben önálló, értelmes lényt jelöl. A görög *hüposztatisz* az önálló létet emeli ki, a latin *persona* a beszélőt juttatja eszünkbe, a magyar *személy* pedig az értelmes tekintetet. De a többi jellemző vonást is belegondoljuk: az öntudatot, az én-tudatot, az önrendelkezést, a felelősséget. Minket a teológiában az antropológiai vonásokon túl a személyes méltóság azért érdekel, mert az ember ezen keresztül

válik *Isten felelős partnerévé* az üdvrendben. Isten szóba áll vele, rábízza javait, döntést vár tőle. Az önrendelkezés arra képesíti az embert, hogy ítéletet alkothat a helyzetekről és elkötelezheti magát egészen haláláig. Választhat, hogy teremtője felé forduljon vagy szembeszálljon akaratával. Isten komolyan vette a párbeszédet, sőt a tökéletesség magaslatára emelte, amikor emberré lett és közénk jött. Jelezte, hogy a természetfölötti rendet az emberi élet kategóriái szerint alkotta meg és emberi értékeken keresztül teszi elérhetővé.

2. *Az Ószövetségben nem találkozunk a személy szóval,* de az emberre mindazt alkalmazza, amit ebbe a szóba belefoglalunk. A keresztény teológiai reflexió is elég későn tért ki rá. Elsősorban a Szentháromság titkának és a megtestesülésnek az értelmezésénél használta. A kalcedoni zsinat már világosan elhatárolta a természet és a személy fogalmát (DS 308). A teológiában mindmáig Boethius *meghatározása* szerepel: a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia. Szent Tamás jobban hangsúlyozza az önállóságot, az öncélúságot, azért a „subsistens" szót használja. Mások a közölhetetlenséget emelik ki, mint sajátos személyi jegyet, vagyis azt, hogy a személy nem lehet igazi értelemben vett része valaminek. Ezért pl. Krisztus embersége nem külön emberi személy, mert fel van véve az isteni személy szférájába és arra támaszkodik. Ma szeretik hangoztatni a közösségi vonatkozást, az én-te kapcsolatot, mint a személy belső jegyét. Az egzisztencialista filozófia a lét élményét nyomatékozza: a személy megéli saját létét, a világgal szemben magát ismerő és akaró alanynak tudja.

3. *A személy kifelé a társas kapcsolatban mutatkozik meg.* A közeledés a barátság alapvető kérdése ez: ki vagy? Mindkét fél megérti, hogy a másik nem tárgy, hanem partner, ajándék és titok egyszerre. Egymásnak tudtára adják a megértést, az együttérzést, a ragaszkodást, az értékelést. Az *én*-hez viszonyítva a másik *te* lesz. Mondhatjuk tehát, hogy a személyiség felismeréséhez nem elég az elméleti ismeret, hanem igazi személyes élmény is kell hozzá. A gyermek egyéniségét is az anya szeretete bontakoztatja ki. Igazi párbeszéd csak a szeretetben valósulhat meg. Aki szeret, az egész valóságában kitárul, közvetlen lesz és magatartása választ követel. A szeretet lekötelez, mindkettő megszólítottnak érzi magát, így lehet egymást igazán nevén szólítani és elkötelezettséget vállalni. A kapcsolatban van odaadás, de a személy nem vész el. A te mellett a másik egyre inkább én lesz. Ezért mondjuk, hogy a másikra való ráirányulás, a közösségi kapcsolat a személy belső alkotóeleme. A névnek itt egyre nagyobb szerepe van, azt fejezi ki, hogy a másik mit jelent számomra.

4. *A teremtés tana alapján az én-te közösséget visszavezethetjük legősibb forrásáig.* A néven szólítás azért mély valóság, mert *a létrehívás is ilyen megszólítás volt:* alkossunk embert képmásunkra és hasonlatosságunkra. A kép az eredetiről készül, és visszatekint rá. Isten úgy teremt, hogy kimond, néven szólít és ezzel maga felé fordít. Ezért a személyes

kapcsolat, önmagunk kimondása létünk mélyéről tör elő. Viszont azt is kell látnunk, hogy a teremtő szóra azzal felelünk leginkább, ha egyre jobban megértjük személyes természetünket és azt tevékeny szeretetben kifejezzük. Minden megértő és szerető ráirányulás a másik személyre egyben részvétel a teremtő szóban, hiszen engem is, őt is hozzásegít egyéniségünk kialakulásához. Minél jobban megértjük magunkat, minél jobban megtaláljuk helyünket a világban, annál többet adunk az emberiségnek. Az a feladatunk, hogy természetünk, magatartásunk, viselkedésünk egyre személyesebb legyen. Ezzel ugyan a földön soha nem készülünk el egészen, mindig „homo viator", úton levő ember (Gabriel Marcel) maradunk. Az Istennel és az emberekkel folyó párbeszédbe belevonjuk a világot is. Nemcsak mint adottságot, hanem mint a tudomány, a technika és a művészet által átformált természetet. A kinyilatkoztatás pedig hozzásegít, hogy az örök cél szempontjai szerint is nyilatkozzunk egymás és az Isten előtt.

5. *A személyi tökéletességet úgy kell értékelnünk, mint létbeli adottságot,* ezért személynek mondjuk az öntudatlan gyermeket is. Vagyis önálló emberi létünk miatt vagyunk személyek, nem személyes tetteink miatt. Az utóbbiak már csak folyományai a személyi létnek. A teológia arra hivatkozik, hogy Isten személyes felhívása hordoz bennünket, s egész létünkkel felelet vagyunk az ő teremtő szavára. Csak így érthető a bennünk levő transzcendens törekvés, amellyel magunk fölé nyúlunk, túllépjük biológiai szükségleteinket, s keressük az élet értelmét és célját. A transzcendenciát nem értelmezhetjük csupán úgy, „mint az egyén és a közösség között feltételezett határ átlépését." Az egyén nemcsak a társas kapcsolat vonalán lép ki magából, hanem az örök értékek vonalán is. A transzcendencia elsősorban vertikális irányú, nem horizontális. Isten bennünk van teremtő tevékenységével és ő késztet állandó feleletre. A lelkiismeret szava és a felelősség átélése ennek a válasznak a megfogalmazása.

6. *A kinyilatkoztatás, a szövetség, a kegyelmi hatás erre a személyes struktúrára épül.* Isten közeledése arra késztet, hogy kitáruljunk előtte. Az Atya Krisztusban végső szavát mondta ki felénk, azért a beléje vetett hitben válaszolunk neki tökéletesen. Krisztus azonban azonosította magát embertársaink érdekeivel is, s ezzel megnyitotta szemünket az emberi méltóság igazi felismerésére. Ezért közösségi kapcsolataink vállalása által is Isten felé tárulunk ki. Érezzük azonban, hogy az öncélúság és a szeretet, magunk féltése és önátadása között nem találjuk meg a teljes egyensúlyt. Igazában az Istennek való önátadás csak a halálban lehetséges, mert csak ott mondunk le egészen magunkról. A vértanúság értékét itt kell keresni.

7. *A személy kibontakozását* mindaz akadályozza, ami ellene mond a szeretetnek: a bizalmatlanság, az önzés, a magába zárkózás. A bűnben az ember megtagadja transzcendenciáját és önmagát tekinti célnak. Személytelen valamivé lesz és vágyainak kielégítésében megtagadja azt a közös-

ségi kapcsolatot, ami horizontálisan embertársaihoz, vertikálisan Istenhez fűzi. Természetesen ezt a kapcsolatot is csak a megátalkodottságban és a halálban lehet végérvényesen megtagadni. A földi élet feltételei arra késztetnek, hogy még bűnös tetteinkben is személyekhez kapcsoljuk életünket, mégha ez a kapcsolat visszaélés is a személy méltóságával.

FÉRFI ÉS NŐ

A kinyilatkoztatás szerint a férfi és a nő kettőssége a teremtésben megalapozott adottság, vagyis Isten akarata. Ő az emberi nem elterjedését és fennmaradását a házassághoz kötötte. De egyébként amit az ószövetségi szerző a férfi és a nő egymásra utaltságáról, illetőleg a házasságról elmond, azt saját korának üdvtörténeti tapasztalatából meríti. Nem is számíthatunk rá, hogy minden szempontot figyelembe vesz, ami bennünket ma ezzel a kérdéssel kapcsolatban érdekel.

1. *A nemiség* az egész embert áthatja, testileg, lelkileg egyaránt. Megvannak a testi jegyei, de jelentkezik a lelkületben, az érzelmekben és az értékelésben is. Arra azonban nem könnyű válaszolni, hogy a Teremtő miért kötötte a szaporodást a kétneműséghez. Ha az egész teremtés az ő dicsőségét hirdeti, akkor kell, hogy a férfi és a nő kettősségének is meglegyen a mélyebb szellemi értelme. A természettudomány csak arra a kettősségre hivatkozik, amely végigvonul az egész anyagvilágon. A két szélsőség vonzza egymást, mint a mágnességben és az elektromosságban, és a biológiában is ennek megfelelőjével találkozunk. A filozófia hozzáteszi, hogy a nemiség kétségtelenül sok dinamizmust visz bele az életbe, de mélyebb megokolást nem tud adni. A teológia a teremtést a háromszemélyű egy Istenhez vezeti vissza. A Szentháromság belső életét az Atya, Fiú, Szentlélek különleges személyi kapcsolata tölti ki. A férfi és a nő egymásra utaltsága talán ennek a távoli hasonlata, hiszen belőle fakad a legszorosabb személyes kapcsolat a házasságban. A végtelen Istent nem lehet egyszerre kifejezni teremtményi keretek között. Az egyes ember az ő képmása, de a férfi és a nő együtt is az, sőt az egész emberiség is őt tükrözi életének gazdagságával. A két nem ragaszkodásában a szeretet erőteljes alapot kap, növekszik a kulturális lehetőség is, és egymásnak, továbbá a gyermekeknek a személyes szolgálatában olyan erkölcsi értékek valósulnak, amelyek az egész társadalom szellemi színvonalát befolyásolják. Természetesen a nemiséggel is vissza lehet élni, az is lehet a bűn forrása, de ez csak az egész ember gyarlóságára utal, s nem kisebbíti a teremtő gondolat fönségét.

2. *A férfi és a nő lélektani sajátságainak értékelésébe* mindig belejátszottak a kulturális, szociális és pedagógiai hagyományok. Sőt bizonyos fokig azoknak a kialakulását is befolyásolták. A férfit inkább az erő, a nőt az érzelem képviselőjének tekintették. A férfi a tárgyi értéket keresi, a nő viszont fogékonyabb a személyes értékek iránt. A történelem azonban ismer kivételeket is. Ma már a nők előtt is megnyílt az út az értelmi pá-

lyákhoz, s kifelé éppúgy szerepet játszanak a társadalomban, mint a férfiak. *Két biológiai különbségről* azonban nem szabad elfelejtkezni. Az új életet az anya hordozza és táplálja, s a magzat hosszú ideig igénybe veszi az erőit, képességeit. A nőben meg is van a képesség és az igény a gyermek gondozására, s ez lélektanilag is megkülönbözteti a férfitől. A másik különbség az, hogy a nemzőképesség a nőnél rövidebb ideig tart, mint a férfinél, de őt a sajátos biológiai folyamatok jobban érintik. A nő közelebb áll az élet átadásának törvényéhez, ezért a gyermek és a család iránt való érdeklődése is mélyebb. A kettő között azonban megvan az egymásra utaltság, s ez a vonzalomban is jelentkezik. Krisztus így fogalmazza meg ezt a vonzalmat: „Az ember elhagyja apját és anyját, feleségéhez ragaszkodik, s a kettő testben egy lesz" (Mt 19,6).

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

3. *A teljes emberi természet ellenére a férfi és a nő mégis kiegészíti egymást,* ezért lehet közöttük maradandó bensőséges kapcsolat. Összességében talán azt mondhatnánk, hogy a férfi centrifugális beállítottságú, igyekszik kiszélesíteni a kört maga körül, a nő inkább centripetális, mindent összetart és maga felé irányít. Kivételek természetesen akadnak. Mindkettő lelkialkata annyira belülről épül ki, hogy azt megfigyelési adatokból nem lehet összerakni. Dolgozik rajta az örökletes adottság, az anyai ráhatás, a gyermekkori élmény, a környezet, a kulturális és szociális légkör s a kegyelem természetfölötti befolyása. A különbséget nem szabad tudatlanra venni még akkor sem, ha sok vonást kulturális hatásnak tartunk, nem belső adottságnak, hiszen a szerzett sajátságok éppúgy meghatározhatják a viselkedést, mint azok, amelyek velünk születtek, s az egymás közti kapcsolatban döntő befolyással bírhatnak. Egyébként az ember alkalmazkodó képessége át tud hidalni ferde szociális vagy kulturális hagyományból adódó űrt is. Gondoljunk a soknejűségre vagy a nő rabszolga helyzetére. Igazi szerelem és személyes hűség ott is kifejlődhetett.

4. *A házasságra vonatkozólag* a szentírásban ilyen adatokat találunk. Az ószövetségi szövegekben a nő a férfi képmása és segítőtársa. Benne talál megoldást az a meglátás, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni." A házastársak az élet kiegészítését, teljességét jelentik egymás számára. Az ókorban azonban a házasság még erősen be van ágyazva a törzsi életbe. Annak fennmaradását szolgálta, azért a magtalanság szégyen és szerencsétlenség volt. A gyermek a szülő támasza öregségében, s ameddig a kinyilatkoztatás nem tisztázta a túlvilági hitet, az ember utódaiban akart tovább élni. A termékenység, a nagy család Isten áldásának számított. A

válás és a többnejűség a „szív keménységének" következménye, de mellette felcsillan az eszmény, az egynejűség és a tiszta szerelem, amit az is igazol, hogy a választott népnek Jáhvéhoz való kapcsolatát a házassághoz hasonlították. A mózesi törvény szentesítette azt a régi hagyományt, hogy a házasságtörést halállal büntették, de még hiányzott a kölcsönös igazságosság. A férfi elbocsáthatta feleségét, de az asszony önhatalmúlag nem hagyhatta el férjét. Így éltek a környező népek is, azért a kinyilatkoztatás egyelőre nem követelt többet. A fejlődés azonban elindult és Krisztus korára a zsidók már egynejűségben éltek, bár a válás kérdését elég lazán kezelték.

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

Pál apostol az Úr parancsára hivatkozva tiltja a válást (1Kor 7,10). A kereszténységben a férfi nem adhat válólevelet, s ezzel elvben helyreállt a férfi és a nő egyenjogúsága. A kifelé való megnyilatkozásban azonban még érvényes a keleti társadalmi felfogás. A férfi a közélet embere, az asszony inkább a családért van. Az apostolt az is vezeti kijelentéseiben, hogy a papság a férfiak tisztsége, tehát az üdvrendben is ők a nyilvános szereplők. Ebből a gondolatból kiindulva szerkeszti meg a házasság hierarchiáját. A férfi és a nő életszövetsége jelképezi Krisztus és az egyház viszonyát (Ef 5,22). A férfi elsőbbségét ebből a képből is kora társadalmi nézetének megfelelően vezeti le: az asszony engedelmeskedjék férjének (Kol 3,18). De az alárendeltséget enyhíti ezzel a felhívással: a férfi szeresse feleségét, mint ahogy Krisztus szerette az egyházat és áldozatul adta magát érte (Ef 5,25). A házasság rendjét legjobban ebben a mondatban fejezi ki: A férfi Isten képmása és dicsősége, az asszony viszont a férfi dicsősége" (1Kor 11,7). Nála a dicsőség (doxa) elsősorban kegyelmi tartalom, nem dísz. Ilyen értelemben „ragyog fel Isten dicsősége Jézus Krisztus arcán" (2Kor 4,6). Az egyházban elsősorban a férfi hivatott az evangélium hirdetésére, azért ő közvetlenül Isten dicsősége. Az asszony viszont mellette áll, segíti, tehát a kegyelmi hivatás benne is tükröződik. A kegyelem azonban nem szorítja ki helyéről a természetes értékeket: az asszony egyúttal a férfi dísze is. Az Ószövetség ilyen értelemben dicséri a jó feleséget (Péld 31,11 kk).

Az Ószövetségben a házasság nem szentség, de valamilyen távoli jelképet láttak benne, ami a népnek Istennel kötött szövetségére utalt. Szent Tamásnak érdekes gondolata az, hogy az egynejűség már akkor előre jelképezte Krisztus és az egyház kapcsolatát, viszont a többnejűség a bűnös emberiségnek az Istennel fennálló viszonyát szimbolizálta, amit meg kellett tisztítani a tévedéstől és megváltani a bűntől (Exp in Gen.c.16). A nemiség bármennyire alapja a házasságnak és az emberi nem fenntar-

tásának, önmagában mégis az anyagi természet megjelenési formája, ezért osztozik annak fogyatkozásaiban. Előfordulhatnak rendellenességek, betegségek, s ezek a lelkületre is hatással vannak. Az állatvilágban a nemi életet az ösztön irányítja, az embernél a szellemi akaratnak és a lelkiismeretnek kell irányítani. Amennyiben a nemi élet két személy bensőséges önátadását jelenti és természete szerint a gyermekáldásra irányul, kizárólagos és maradandó kapcsolatot tételez fel, vagyis a házassághoz van kötve. Ott is kíséri a követelmény, hogy a személyes szeretet kifejezője legyen. A szellem uralmát biztosítani kell az ösztön felett.

6. *Az embernél az utód létrehozása nem állhat pusztán az ösztön irányítása alatt.* A szülők emberi személynek adnak életet és felelősséget vállalnak testi, lelki kibontakozásáért. Viszont a gyermek a lét rendjében tükre a szülőknek. Minden gyermekük külön egyéniség, azért más és más oldalról mutatják be a szülőktől örökölt létet. Mivel az utódok létrehozása tudatos emberi tett, a családtervezést emberi jognak kell tekintenünk. A gyermek vállalásában megnyilatkozik a házastársak kölcsönös szerelme és a jövő gondjának vállalása. Az egyház ilyen irányelveket ad: „A házastársak keresztény felelősséggel töltsék be tisztüket. Isten iránti engedelmes tisztelettel, közös tervezéssel és igyekezettel alakítsák ki a maguk helyes álláspontját. Vegyék figyelembe saját javukat, gyermekeik javát — azokét, akik már megszülettek és azokét, akik még születni fognak —, mérlegeljék továbbá mind a korviszonyok, mind a saját életkörülményeik adta anyagi és szellemi létfeltételeket, végül pedig igazodjanak a közjó szempontjaihoz a családjukban és az egyházban is" (Egyház a mai világban 50).

7. *Természetesen a nemiség* mint igazi emberi megnyilatkozás, és mint az egész emberi nem javát érintő képesség, *alá van vetve az erkölcs törvényeinek.* Isten a maga akaratát kifejezésre juttatta a természeti törvényben és a kinyilatkoztatásban. A kísértés abból ered, hogy a nemiség megnyilatkozásait gyönyör kíséri, s az ember a gyönyört választja célnak, annak rendeli alá a magasabb személyes értéket. Az ösztönös tevékenységet kísérő gyönyör mindig csak természetes jutalom az élet és fajfenntartó tettek vállalásáért. Ezért ott van jogosultsága, ahol az ösztön is a tárgyi rend szolgálatában áll. Az erkölcstan bűnnek mondja a házasságon kívüli nemi életet, a házasságtörést, sőt magában a házasságban is azt a módot, amely kifejezetten kizárja a házasság igazi célját, a kölcsönös szerelmet és a gyermek nemzésének lehetőségét. Az emberi természet elesettségével, az áteredő bűn következményeivel itt is számolni kell. Nem szabad megfeledkezni a nemi élet pedagógiájáról sem. Elsősorban az isteni elgondolás iránti felelősséget kell hangoztatni. Az aszkézisnek és a felvilágosításnak erre kell irányulnia. (F. Böckle, Familienpolitik. In: Chr. Glaube in mod. Gesellschaft, 7,106 kk).

1. *Az egyházatyák korának teológiája az üdvrendet még Isten országának egészében szemlélte,* a középkor ezzel szemben inkább az individuális látásmódot tolta előtérbe. A kegyelem az egyénnek Istenhez való kapcsolatát jelentette. Ma újra jobban visszatérünk a közösségi gondolathoz. Az egyház úgy tekinti magát, mint „az Istennel fennálló bensőséges kapcsolatnak és az egész emberiség egységének jelét és munkálóját" (II. vat. zs. Egyházról szóló dekr. 1,9). Az egyén a kegyelmi állapotát és üdvösségét Isten népének közösségében éri el. Ma a közösségi gondolat magától értetődik, hiszen korunk megmutatta, hogy a gazdasági, politikai, kulturális és vallási kapcsolatok mennyi szála fűzi össze az embereket. A szociológus csak úgy foglalkozik a közösséggel, mint természetes jelenséggel, és felfoghatja úgy, mint a fejlődés eredményét. A teológus azonban az embert a teremtés tükrében szemléli, mint létének végső gyökerében, tehát a társas jelenség magyarázatát is ott akarja megtalálni.

A keresztény társadalombölcseletben is találunk árnyalati különbségeket az egyén és a társadalom viszonyának meghatározásában. Akik a személy méltóságából és autonómiájából indulnak ki, azt keresik, hogyan segíti a közösség a személyes értékek kifejlődését. Mások nagyobb jelentőséget juttatnak a közösségnek. Az ember a közösségben érzi magát igazán személynek, amikor a közjót keresi, és vállalja a reá eső funkciót. Valóban vannak olyan értékek, amelyeket csak a közösség valósíthat meg, mint pl. a kultúra, civilizáció, technika, fejlett gazdasági élet és biztonság. Az egyén azonban nem válhat tárgyi réssé. A közösség csak annyiban előzi meg az egyént, amennyiben az egyén az egésznek a javát mint rész hordozza, de személyi autonómiája nem veszhet el.

2. *A teológiában a közösségi lét ősforrását keressük* és ezt csak a Teremtőben találhatjuk meg, aki tökéletes egysége mellett osztatlan közösség, személyi háromság. A teremtett lét az isteni lét hasonlósága, az ember pedig kifejezetten Isten képmása. A teológiának arra is hivatkoznia kell, hogy Isten nem valamilyen semleges ős-ok, hanem teremtményeivel szemben az Atya, s az üdvösség történetében is úgy nyilatkoztatta ki magát, mint szeretet. A Szentháromságban az isteni személyek teljes önátadásban birtokolják az egyetlen lényeget, s ott az érték egy és osztatlan. A teremtmények ugyanazt csak hasonlóság szerint és sokféleségben birtokolják, de minden érték beletartozik a kozmosz egységébe. Isten úgy alkotta meg az egyest, mint az egész részét. Azért minden teremtmény egyoldalú és keresi a teljességet. Az emberben ez a vágy úgy tudatosul mint rászorulás a világra és mint összetartozás. A teljesség keresése azonban nem áll meg az emberi kapcsolatoknál, mivel szellemi képességeink minden elképzelhető igazság és érték előtt nyitva állanak és véges érték nem elégíti ki őket. A közösségi élet nem zárja be a kört az egyén előtt, hanem elősegíti a további cél keresését. A transzcendens igény ebben a vonatkozásban is jelentkezik, s arra kell törekedni, hogy a közösség annak szellemi kibontakozását elősegítse.

3. *A kinyilatkoztatás feltűnő módon utal az emberi nem összetartozására és egységére.* Magától értetődőnek veszi az egy őstől való származást és hirdeti *a szolidaritást a kegyelemben* és a bűnben. Ádámban mindnyájan vétkeztünk, Krisztusban viszont megkaptuk a megváltást, és a végső állapot a misztikus Krisztus teljessége lesz: kialakul a természetfölötti létrend az ő fősége alatt (Ef 1,10). Az egész emberiség együtt van hivatva arra, hogy mint átfogó kép tükrözze a végtelen isteni gazdagságot. Az egyén ennek a személyes közösségnek a tagja. Tehát amikor érzi, hogy rászorul másokra, nemcsak saját szegénységét nyilvánítja ki, hanem a közösséghez való tartozását is. Az összetartozás, az egymásra utaltság tehát adomány, s mint adomány válik feladattá. Emberi hivatással kell munkálni az egész közösség javát, s annak keretében elérni a természetes és kegyelmi kibontakozást. Láttuk, hogy a teremtés az üdvrend előfeltétele, azért a kettő közötti párhuzamot is észre kell vennünk. Az egyes ember a közösségen belül válik a szövetség részesévé. A személyes autonómia azonban megmarad, Isten előtt mindenki egyénileg felelős. Ő mindenkit ismer és nevén szólít. Az ember a szövetség alapján meg lehet győződve arról, hogy Isten őt nem uralomvágyból teremtette, hanem a szeretet adományainak hordozására. Ez az alapvető követelmény embertársi viszonylatban is. A jóakaró szeretetnek kell meghatározni magatartásunkat.

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

Amikor társas természetünket az istenképiségből vezetjük le, abba belefoglaljuk *testi létünket* is. Az embert nem szabad elspiritualizálni. „A lélek szellem ugyan, de csak annyiban van öntudata, amennyiben testét a világgal fennálló szoros kapcsolatban építi" (Mouroux, Grősse und Elend des Menschen, 55). A testiség magával hozza a *történetiséget,* hiszen az idő egymásutániságában éljük életünket. Az egyén a közösségen keresztül áll benne a történeti fejlődés folyamában. Ez áll az üdvtörténetre is, hiszen azt is közösség hordozza: Isten népe. A közösség egyúttal a közvetítő szerepét is játssza Isten és az egyéni ember között. Isten nem elszigetelt egyediségben üdvözít, hanem mások tanítása, példája és a közösségben gyakorolt erények által. A jelen üdvrendben a kegyelem is a közösségi élet megvalósítója, hiszen hozzáköt a főhöz, Krisztushoz és besorol misztikus testébe. Az üdvtörténet be van ágyazva az emberi történelembe, annak új dimenziót kölcsönöz, és egyben a végső cél felé tereli azt a belső nyugtalanságot, amellyel az ember az élet értelmét keresi. A szociális képességek aktivizálásával az egyén is érlelődik és a közösség is

előre halad. A hívő meg van győződve, hogy a természetfölötti cél serkenti a szeretet gyakorlására, mások javának előmozdítására.

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

6. *A természet minden viszonylatban inkább dinamikus képet tár elénk, nem sztatikus nyugalmat.* Egyszerre jelentkezik benne az élet igénye és a halál fenyegetése. A közösségben *együtt hatnak az egységesítő és a széthúzó erők.* A családi és a törzsi összetrtozás még a „vér szava". A nemzet már inkább a kulturális hagyományokon kialakult közösség. A mai technika az egész emberiséget legalábbis valamilyen rezonáló közösségbe fogja össze. Nemcsak azt teszi lehetővé, hogy egyes országok vagy kontinensek gazdasági, politikai és kulturális jelenségei mindenütt ismertté válnak, hanem azt is, hogy ezek a jelenségek áttörjék a földrajzi, faji, nyelvi határokat és átformálják az emberek gondolkodását. Régen inkább csak a vallás játszotta ezt az átfogó szerepet. Egyetemes konvergenciáról azonban túlzás volna beszélni, hiszen a technikai lehetőségek az emberek közötti űrt is ki tudják szélesíteni. A bűn a jelen életben kérlelhetetlen valóság, és nem látjuk a módját, hogyan lehetne természetes emberi eszközökkel kiiktatni történelmünkből.

7. *A megváltás azonban a közösségi életet is átfogja.* Krisztusban az Isten képmása úgy jelent meg, mint a természetfölötti élet hatákony jelképe (Zsid 1,3). Ő tükrözi az embert belső eszményi harmóniája, Istennel fennálló kapcsolata és társas viszonyulásai szerint, sőt megmutatkozott benne a kozmosz fölötti uralom is. Mindezt úgy hozta, mint megváltást, mint az emberiségnek szánt ajándékot. Amit ő fölvett magába, az részesül a megváltásban. Természetünket beállította az istengyermekség kegyelmi légkörébe. Istent úgy nyilatkoztatta ki, mint atyát, az emberek

felé pedig az volt a küldetése, hogy az Atya gyermekeivé tegye őket. Ami szétszóródott, azt összegyűjti, ami távol van Istentől, azt maga felé vonzza. Így építi ki a természetfölötti közösséget, *Isten országát.* Ez mint kegyelmi valóság rejtve marad, csak annyiban nyilvánul meg, amennyiben az ember hitén, reményén, szeretetén keresztül kifejezi, illetve amennyiben a vallási közösség életében kifejeződik mint végső cél. A természetes erőket fel lehet használni jóra és rosszra. Krisztus ellenben arra a közösségre készít elő, ahol Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28).

8. *A kegyelem közösségalkotó erejét* nem úgy kell értelmeznünk, hogy a természetes követelmények megvalósulása után valami újat ad, hanem úgy, mint a természetnek szánt előzetes adományt. A szentírás gyakran emlegeti a szív megtérését, az ösztönös kívánságok fékezését, de feltételezi, hogy mindez már a kegyelem hatása alatt történik. A természetfölötti adományok a jelen üdvrendben egyszerre gyógyítják és fölemelik a bűn által sebzett emberi természetet. Pál apostol a „lélek gyümölcsein" ezeket érti: szeretet, öröm, békesség, türelem, kedvesség, jóság, hűség, szelídség, önuralom (Gal 5,22). Nyilvánvaló, hogy ezek egyszerre alakítanak bennünket Istennel fennálló személyes kapcsolatunkban és embertársi viszonylatban. De ahogy saját nevelésünkkel soha nem készülünk el, úgy a közösségi kapcsolat rendezése is feladat marad. Jézus Krisztus a szeretetre, türelemre, szolgálatra azzal adta a legnagyobb biztatást, hogy saját magára vonatkoztatta mindazt, amit embertársainknak teszünk. Az ítélettel kapcsolatban is ezt a szankciót hangoztatta leginkább (Mt 25,40).

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

10. *A történetiség a társas életformára is rányomja bélyegét.* Jól szemlélhető ez még az olyan alapvető közösségben is, mint a család. Mindig be van állítva egy szélesebb körű közösségbe és a funkciók elhatárolása nem könnyű. Primitív fokon a család alig önálló sejtje az úgynevezett patriarkális nagycsaládnak. Később a törzsön belül már nagyobb önállóságot kap. A mai társadalom főleg a család gazdasági és kulturális zártságát szüntette meg. Hasonló módosulást látunk a népek, illetőleg az államok életében. Az önálló törzs, majd városállam a maga módján ugyanazt a célt szolgálta, mint a modern állam. Bizonyos fejlődési fokon már szükség van állami keretre, ahol a jogrend, a tekintély, a végrehajtó hatalom, a gazdasági és kulturális eszközök létrehozása szolgálja a közjót és a biztonságot. Az állam több, mint alattvalók összessége, hiszen hatalma van arra, hogy az egyes embereket kényszerítse a közjó szolgálatára. De az is igaz, hogy az állam nem öncél, hanem alattvalóinak mint emberi személyeknek a javáért van. Létének teológiai alapját az ember társas természetében kell megjelölnünk. Két szempont játszik döntő szerepet: az egyik az, hogy *az egyén rászorul a közösség hathatós támogatására és* védelmére, a másik pedig az, hogy *magunkban hordozzuk a bűn lehetőségét* és szükség van kényszerítő hatalomra, amely összhangba hozza a különböző érdekeket. A kényszer és a büntetés csak a bűn ellen van, s ilyen értelemben az állam is lehet az isteni hatalom hordozója a történelemben. Ez akkor is megvalósul, ha a hatalom hordozói nem tudatosítják magukban ezt a szerepet. (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat—Gesellschaft—Kirche, In: Chr. Glaube in mod. Gesellschaft, 15,15 kk).

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

AZ EMBER TEVÉKENYSÉGE

1. *Az ember nem csupán része a természetnek, mint még az állat is, hanem cselekvő alany,* aki felismeri és tudatosan alakítja a természetet. Az állat csak alkalmazkodik környezetéhez, az ember ellenben rá akarja kényszeríteni elgondolását. A kinyilatkoztatás alapján úgy jelölhetjük meg az ember helyzetét, hogy két pólus között érzi magát: *alatta van az anyagvilág,* amely fölött uralomra van hivatva, de amit soha nem tehet maradék nélkül akaratának hordozójává, *fölötte pedig ott van a másik pólus, Isten,* a mindenség ura, aki fizikai, logikai és erkölcsi törvényekkel szabályozza tevékenységét, és akinek majd számot kell adni viselkedéséről. Az ember a tapasztalati világban egyszerre megéli erejét és erőtlenségét. Gyönyörködik teljesítményeiben, de eredményei végesek, eszközei kimértek. Az elődök vívmányain tovább épít, felméri a haladás fokát,

de tudomásul kell vennie, hogy terveinek csak töredékét valósíthatja meg.

2. *Az ember tevékenységét tudatosság, szellem hatja át,* s ezt a személyes megnyilatkozást nevezzük *munkának.* A munkában az ember önmagát fejezi ki, nem mint természet, hanem mint személy. Az állatnak is van bizonyos ténykedése, de csak természetével fordul környezete felé, nem egyéni terveivel. Az állatot ön- és fajfenntartó ereje vagy játékos ösztöne vezeti. Az ember munkáját megelőzi a tervezés, az elgondolás és a cél kitűzése. A kinyilatkoztatás a munkát Isten akaratának mondja anélkül, hogy elméleti magyarázatot adna róla. Isten az embert egy „kertbe" helyezi, amelyet művelnie kell, és az a hivatása, hogy hajtsa uralma alá a földet. A bűn azonban megzavarja a közte és a természet között fennálló kapcsolatot. Azóta a munka nemcsak örömet, hanem sikertelenséget és verítéket is jelent. „A föld tövist és gazt terem számára" (Ter 3,18).

A szentírás az ember és a természet viszonyát legtöbbször korának konkrét kulturális, politikai és erkölcsi szemszögéből nézi. Sokszor hivatkozik arra, hogy azt a viszonyt a bűn és a szenvedés jellemzi. A természet Isten büntető hatalmát is hordozza, s az embernek van alkalma panaszkodni, a csapás, sikertelenség, betegség és halál miatt. A megváltás reménye ennek ellenére nem csökken. Sőt Izajás leírásában a végső állapot azonos a természet fölött való végleges uralommal (Iz 65—66). A földi élet fáradozásaival szemben a túlvilág a nyugalomnak, sőt Isten nyugalmának a helye (Zsid 4,10; Jel 14,13). A hetedik nap nyugalma erre emlékeztet és egyben figyelmezteti az embert, hogy a földi kötöttségen túl az Istennel fennálló kapcsolatra is gondoljon. Ez volt az értelme az aratási ünnepnek és a szüret utáni hálaadásnak is. Az Újszövetség csak általánosságban beszél arról, hogy a munka Isten dicsőítése. Krisztus a maga tevékenységét az Atya gondviselő ténykedésével hasonlítja össze (Jn 5,17). Pál apostol pedig kívánja, hogy a mindennapi élet tetteit is Isten dicsőségére végezzük.

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

Az alkotásban az ember megéli a Teremtőhöz való hasonlóságot, de elbizakodottá is válhat, s akkor mindent magától vár vagy esztelen vállalkozásokba fog (bábeli torony). A történelmi fejlődés igazolja, hogy a *munka visszahat az emberre* és hozzájárul a társadalom alakulásához. Kezdeti fokon az ember csak táplálékot és ruhát szerez be, de ebben is

benne van a családért vállalt felelősség. A munkaközösség új kapcsolatokat teremt, alkalmat nyújt a kezdeményezésre, szervezésre, találékonyságra és kifejleszti az érvényesülés szellemét. Egyéni szempontból ügyesebbé, kitartóbbá, leleményesebbé tesz, közösségi szempontból pedig megtanít arra, hogy egymás tudását és erényeit elismerjük. A munkán keresztül kifejezésre jut a világ dinamikus jellege. Az anyag képes arra, hogy befogadja az ember szellemi elgondolásait és azt maradandóan hordozza. Így az ember nemcsak szolgálatába állítja azt, hanem magasabbra is emeli. A modern kor valóban azzal változtatta meg a Föld arculatát, hogy az érintetlen természet helyére a technikai világot állította.

4. *A technika különleges módon megmutatja a szellem beépülését az anyagba.* Fő jellegzetessége az, hogy az ember *a maga gyártotta eszközökkel dolgozik*, az eszközök egyre tökéletesednek, s így a teljesítmény sokszorozódik. A termelési eszközök egészen különleges jelentőséget kapnak. Aki ezeket előállítja, birtokolja vagy alkalmazza, az feltűnő módon gyarapíthatja javait és hatalmát. De az eszközök bizonyos mértékig önállósulhatnak. Előállításukhoz és folytonos tökéletesítésükhöz tőkére, kutatóintézetekre van szükség. Előre ki kell számítani, hogy érdemes-e egyáltalán beszerezni őket. Egy modern technikai üzem már maga meghatározza a termelés legalacsonyabb fokát. Csak akkor gazdaságos, ha termékeit megfelelő mennyiségben értékesíteni tudja. A kínálat és a verseny arra ösztönzi, hogy a termelési költséget csökkentse és a minőséget javítsa. A technika egy bizonyos fokon elérkezhet arra a pontra, hogy szinte öncélúvá válik és az embert a gépek függvényévé teszi. A modern gazdasági élet a technikán keresztül a legkülönfélébb foglalkozási ágakat kapcsolja egybe. Egyik a másiknak nyújt munkaalkalmat, de a kölcsönös függés veszélye is előállhat. Az automatizálás pedig munkanélküliséghez vezethet. A technika áldásának kell tartanunk azt, hogy az élet lehetőségei kibővültek, nagyobb a kényelem, több tudásra tehetünk szert. Ahol azonban a technika fejlődésével nem tart lépést a társadalmi és erkölcsi fejlődés, ott jelentkezik a „technika démonja". A veszély nem magában a gépesítésben van, hanem abban, hogy az ember viszszaél a lehetőségekkel. Ennek a démonizmusnak legfeltűnőbb jelensége a fejlett és az elmaradott népek közötti különbség. A primitív életmódból jövő nemzetek maguktól képtelenek arra, hogy a modern technika vívmányaival emeljék életük színvonalát, viszont a szerencsésebb népek már az automatizálás korában élnek és technikájukat egyre jobban tökéletesíthetik. A különbség magával hozza a gazdasági függést, ami előbb-utóbb elégedetlenséghez és bonyodalmakhoz vezet. A kereszténységnek nemcsak az egyes emberek viszonylatában kell hirdetni a felelősséget és a szeretetet, hanem a népek közötti kapcsolatban is. Ugyancsak a technika túltengése vezet a Föld javainak eltékozlásához és a környezet szennyeződéséhez, ami a következő nemzedékek életlehetőségét teszi kérdésessé.

5. *Beszélhetünk-e egyetemes haladásról az emberiségben?* A kérdést elsősorban a kultúrfilozófusok vetik fel. Mi a haladást a teológia szem-

szögéből nézzük. Kétségtelen, hogy korunkban a technika eszközei révén az általános műveltség nagy mértékben emelkedett. Egyes népek szinte átmenet nélkül léptek át a kőkorszakból a modern életbe. Mégsem lehetünk fenntartás nélkül optimisták. Az erkölcsi felelősség és emelkedettség lelki tényezők folyománya, nem pedig gazdasági és technikai lehetőségeké. Az ember visszaélhet minden értékkel és minden alkalommal. Az erkölcsi nevelést korok és egyének szerint mindig elölről kell kezdeni.

A technika is beépíti a szellemet az anyagba, de a cél mindig a gyakorlati használhatóság. Az emberi tevékenységnek azonban van egy másik fajtája is, amit az intúició, a játékos kedv és az érzelem irányít, s ez a *művészet*. A technikánál magasabb rendű tevékenységnek mondjuk, mert az életet ünnepélyesebbé, emelkedettebbé teszi. A szellem mélységeit, igazi emberi érzéseket és sejtelmeket tár fel és tükröztet az anyagban. A földi dolgok „égi mását" keresi és ebben rokon a vallással. Ezért is jelentkezett a kettő mindig együtt a történelemben. Természetesen nem kizárólagossággal, hiszen az ember valamilyen fokon a mindennapi munkába és a technikába is beleviszi művészi érzékét. Először a természet szépségét fogja fel és csodálja meg, s ennek alapján igyekszik a gondolat és az eszme szépségét kifejezni.

6. Ha a kinyilatkoztatásból elfogadjuk, hogy az ember Isten képmása, akkor azt nemcsak személyes létére, hanem tevékenységére is vonatkoztatnunk kell. A munka, az alkotás, a művészet bizonyítja, hogy az ember fokozottabb mértékben hordozza Isten dicsőségét, mint a külső természet. Keresztény szempontból a munkát felfoghatjuk úgy, mint kötelességteljesítést, mint Isten akaratának elfogadását, belevihetjük az engedelmességnek, a dicsőítésnek és az engesztelésnek a szellemét. Lehet a szeretet megnyilatkozása is, és akkor tisztítja az emberi kapcsolatokat. Belső mivolta szerint azonban a tevékenység azt jelzi, hogy az ember és a világ úton van valamilyen *jövő állapot felé*. Amikor többek akarunk lenni és többet akarunk megvalósítani, akkor igazában a megváltást keressük: szabadulást a korláttól, betegségtől, a haláltól, és szeretnénk a külső világot is „emberivé" tenni. Az igyekezet sok kitartásnak, leleményességnek és hősiességnek a forrása, de egyben a bűn is kíséri, mint sötét árnyék. A bűn, a sikertelenség, a természet alapvető idegensége és az élet végessége meggyőz arról, hogy a végleges megváltás nem jöhet tőlünk, hanem csak Istentől.

AZ ISTEN KÉPMÁSA

1. *A bibliai teremtéstörténet az ember különleges kiváltságaként hangoztatja,* hogy Isten saját képmására és hasonlatosságára teremtette (Ter 1,26). A pogány kozmogóniák is kifejezik, hogy az ember több, mint bármelyik tapasztalati dolog, de eredetét többnyire panteista ízzel magyarázzák: az istenek maguktól adnak valamit az ember létrejöttéhez. A Bibliában az ember Isten képmása, nem ivadéka, tehát megmarad teremtményi sorban. Mint kép mégis visszatekint alkotójára és ez külön-

bözteti meg a világ dolgaitól. A szentírás a testből és lélekből álló konkrét embert teszi meg Isten képmásának. A hasonlóság abban áll, hogy az ember uralomra van hivatva, s a külső természet érette van. A képmás fogalmához az üdvtörténeti tapasztalás vezethette el a prófétákat. Az ember csak a magához hasonló emberrel tud beszélni, vele tart fenn kapcsolatot. Ha Isten szóba áll az emberrel, sőt szövetséget köt vele, akkor közte és az ember között meg kell lenni a személyi hasonlóságnak. Ez a hasonlóság az ember természetes lényegét határozza meg, azért a bűn után is megmarad (lásd: Ter 5,3; 9,6)

Az Újszövetség nem sokat foglalkozik a természetes képmással, mint ahogy a teremtésről is keveset beszél. Az igazi képmás Krisztus. Ő azért jött, hogy az emberekben helyreállítsa a bűnnel meghurcolt képet. Pál apostol tanításában a Ter 1,26 csak prófétai bevezetés és előképe az igazi képnek, Krisztusnak, aki tökéletesen tükrözi Istent. Az egész üdvrendnek az a célja, hogy a választottakban véglegesen kialakuljon Krisztus képe (Róm 8,29). A teljes hasonlóság a feltámadásban valósul meg, amikor majd „átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez" (Fil 3,21).

2. *Mit tükröz az ember mint képmás?* Az egyházatyák sokat foglalkoztak a kérdéssel. Keleten a kép-fogalom különben is a lét magyarázatának fontos kelléke volt. Platón elgondolása szerint a látható kozmosz az ideák láthatatlan világának mintájára készült. Ezzel szemben a szemita gondolkodást nem érdekelte a lét magyarázata. A zsidóknál az Istenhez való hasonlóságot a törvény megtartása biztosította. Az egyházatyák teológiájában a következő elgondolásokat találjuk:

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

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

Tertullianus és Ireneus szerint az *őskép a megtestesült Ige.* Az embert az Atyának mintegy a két keze, a Fiú és a Szentlélek formálja, de arra a mintára, ahogy a Fiú emberi természetében teremtményi síkon kifejezte magát, mint az Atya képét. A mai teológusok leginkább ehhez a képhez nyúlnak vissza, mert ebben látják a Kol 1,16 igazolását: „Benne teremtett mindent a mennyben és a földön."

Az egyházi hagyomány a kép fogalmát mindig *dinamikusan értelmezte.* Nem zárt adottság, hanem lehetnek fokozatai. A hasonlóság az erények és a kegyelem kibontakozásával állandóan nő és majd a megdicsőülésben éri el tetőfokát. A Ter 1,26 csak a kezdeti állapotot jelzi, s még nem is választja szét a természet és a kegyelem síkját. A középkori teológiában Ágoston véleménye uralkodik, ezért a krisztologiai szemlélet háttérbe szorul. A skolasztikusok szerint Krisztus mint kép elsősorban azt mutatja, hogy ki az Isten, nem pedig azt, hogy mi az ember. De a teológiában ők kezdik élesen megkülönböztetni a természetes és a természetfö-

lötti rendet. A „képmást" és a „hasonlatosságot" is a két rend szerint értelmezik.

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

A képiség által Isten az emberben sokkal inkább *kinyilvánítja magát,* mint a többi teremtményben. Az embernek nemcsak a léte, hanem kiléte, személyessége is Istenre mutat, mint ősokra. Az Isten képe nemcsak sajátság bennünk, hanem ez alkotja személyiségünket. A magát egyéniségnek érző, erkölcsi döntésre képesített ember lehet csak beszélő és cselekvő partnere a teremtő Istennek. Személyisége miatt alkalmas arra is, hogy a természetfölötti rendnek, az isteni életnek hordozója legyen. A képmás viszonyában a testet és a lelket nem szabad szétválasztani. Az ember úgy Isten képmása, ahogy a lélek élteti a testet. Testünk sajátosan emberi test. Amennyiben a lélek élteti, annyiban van kifejezése, értelmes nézése, képes cselekedni, uralkodni. Mindezek a képességek a bűnbeesés után is megmaradtak, csak a belső harmónia borult fel. Az ösztönösség most jobban kifejezi ugyan a földhöz kötöttséget, de az ember mégis megmarad erkölcsi lénynek, így megváltása nem volt lehetetlen.

4. A kinyilatkoztatás tanítja, hogy az ember a természetes lehetőségeken túl kezdettől fogva az *Istennel fennálló természetfölötti kapcsolatra kapott hivatást.* Ezt elsősorban az igazolja, hogy az egész teremtés, de főleg az ember, Krisztushoz van mérve (Kol 1,16). A hivatás a Szentháromsággal való életkapcsolat felé mutat, azért meghaladja a teremtett szabadakarat erejét. A természetes rendben nem tudatosulhatott, csak a kinyilatkoztatás győz meg róla és csak a kegyelem adja meg hozzá az erőt. Maga a hivatás mégis olyan alapvető és kizárólagos, hogy visszautasítása az élet értelmének elvesztése. A kegyelem a természetes képet emeli fel új magaslatra. Jézus Krisztus megjelenéséig az igazi kép, az istengyermekségben megvalósult hasonlóság rejtve volt. Az ő életében és megdicsőülésében azonban teljes valóságában megnyilatkozott. Róla lehet és kell leolvasni, hogy mivé válhat az ember és mennyiben tükrözheti Isten dicsőségét.

1. Az ószövetségi nép Ábrahámtól kezdve hivatkozhatott arra, hogy *megtapasztalta az Istennel fennálló szövetséget.* Tanítást kap, saját történetében átéli a gondviselést és hordozza a kegyelmileg telített jövő ígéretét. A szentírás azonban arról tanúskodik, hogy az Ábrahámmal kötött szövetség sem volt új jelenség. Már annak is volt előzménye a történelem kezdetén. A prófétai igehirdetés saját korából tekint vissza a kezdetre és az első emberpár történetében megrajzolja az üdvtörténet kezdetét. Nem az első ember életét és körülményeit akarja leírni, hanem vallási igazságokat fejez ki képekben. A szenvedés, a halál és a bűn ellentétben áll azzal az ismerettel, amelyet a hívő nép Istenről kapott a szövetségben. Isten mindent jónak teremtett, s az embernek igazi életet, boldogságot ígért, s meg is adta hozzá a lehetőséget. A paradicsomi állapot azt szimbolizálja, hogy Isten akarata szerint tökéletes lét felel meg az embernek. Ezt a tökéletes létet azonban a prófétai igehirdetés csak úgy tudja érzékeltetni, hogy az öntözött kertben saját életformáját írja le, de kihagy belőle minden negatívumot: bűnt, szenvedést, halált és a természet ártalmát. Így vált a kert az Istennel fennálló kapcsolatnak és a tőle kapott áldásnak a képévé.

2. *Az Ószövetség későbbi könyvei nem sokszor nyúlnak vissza a paradicsomi történethez.* Színeit főleg Izajás használja fel a megváltás teljességének megrajzolásánál. Az Újszövetség is úgy tekint vissza az első ember történetére, mint az üdvtörténet kezdetére, ami Krisztusban nyerte el teljességét. Az Ádámra való utalások Krisztus misztériumát világítják meg, viszont Krisztus kegyelmi nagysága megmutatja, milyen érték volt a kezdeti kegyelmi adomány. Mivel a kezdeti szövetség adományai elvesztek és az emberiség az ősszülőktől már a bűnnel terhelt állapotot örökölte, azért Ádám többnyire úgy szerepel, mint a bukott emberiség feje, aki a bűnt képviseli, míg vele szemben Krisztus a megváltást és az életet hozza. Szent Pál úgy jellemzi Krisztus művét, mint egy már meglevő rend visszaállítását, mint kiengesztelődést, mint az ellenségeskedés megszüntetését. Amit Ádám engedetlenségével elveszített, azt Krisztus engedelmessége sokszorosan visszaszerezte (Róm 5,12—21). A Róm 7,9-ben az apostol szintén arra hivatkozik, hogy az ember valamikor törvény nélkül élt, tehát kegyelemben. De amikor jött a törvény, felébredt benne a vágy és az szülte a bűnt. Ádám tehát a bűnbeesés előtt birtokolta a kegyelmet, ami most a mi számunkra a megváltás gyümölcse. De amennyivel Krisztus több az első embernél, annyival magasztosabb a mostani kegyelmi rend, mint volt a kezdeti szövetségé.

3. *Milyen volt az ősi kegyelmi állapot,* amelyet az üdvtörténet kezdetének tekinthetünk? Az egyházi tanítóhivatal a pelagiánusokkal, a 16. századi hitújítókkal és a janzenistákkal szemben elsősorban az áteredő bűnről nyilatkozott, s az ősi kegyelmi állapotot csak érintette. A tridenti zsinat állítja, hogy az első ember engedetlenségével elveszítette azt a „szentséget és igazságot", amellyel rendelkezett (DS 1511,1512), bűnének kö-

vetkezménye lett a halál és a bűnös hajlam, de szabadakaratát nem veszítette el, mégha az meg is gyengült (DS 1521). A zsinat nem mondja, hogy Isten már a teremtésben megadta az embernek a kegyelmi állapotot, hanem csak azt, hogy a bűn elkövetése előtt birtokolta. A teológusok azonban úgy vélekednek, hogy a kegyelem valóban az emberi lét elején jelen volt, mint ingyenes ajándék és mint a természetfölötti jövő eszköze és záloga. Az egyház azonban nyomatékozza, hogy ez a kegyelem *nem tartozott az ember természetéhez,* ezért elvesztése nem hozta magával természetünk belső megromlását. Az első ember tehát nemcsak ígéretet kapott a természetfölötti célra, hanem valóságban birtokolta a kegyelmi rendet, mégpedig úgy, mint az egész emberiségnek szánt ajándékot. Jelentette számára az Istennel fennálló barátságot, amit a hitben, reményben és szeretetben gyakorolt, tehát erkölcsi döntése nem egy felkínált értéknek és célnak a visszautasítása volt, hanem annak a személyes kapcsolatnak a visszautasítása, amiben már benne élt. Isten azonban a bűn után sem vonta vissza tervét, hogy a természetfölötti cél legyen az élet megoldása, ezért a következőkben legföljebb annak visszaszerzéséről lehetett szó, nem újjal való helyettesítéséről.

A teológusok fel szokták vetni azt a kérdést, hogy vajon az ősszülők kiváltsága Krisztus kegyelme volt-e, vagy a megváltás rendjét megelőző isteni kegyelem. Ha Krisztus eljövetelét úgy fogjuk fel, hogy csak a bűn orvoslására jött, akkor beszélhetünk tőle független isteni kegyelemről. Ha azonban figyelembe vesszük a Kol 1,16 állítását, hogy az Atya a világot Krisztusért teremtette és mindent feléje akar irányítani, mint elsőszülött felé, akkor azt kell mondanunk, hogy a teremtett világ számára a kegyelem egyáltalán a megtestesült Ige, akiben az Atya személyesen fordult a világ felé. Ha Ádám állapota független lett volna Krisztustól, akkor ő nem a „sajátjába" jött volna (Jn 1,11). Az üdvtörténet beteljesülése is az lesz, hogy Krisztus fősége alatt kialakul az ég és a föld kegyelmi rendje (Ef 1,10). Ott nyilvánvaló lesz, hogy mindenki az ő teljességéből merített. Természetesen a kegyelem forrásának nem szabad a kereszttáldozatot elkülönítve tekinteni, hanem magát Krisztust, ahogy tükrözte és megdicsőítette az Atyát.

4. *Az üdvtörténet kegyelmi javait* a következőkben vázolhatjuk fel. Az Ádámban megadott kezdet elindulás volt, nem valami felülmúlhatatlan csúcspont. Ami később történik, nemcsak visszahozza a kezdeti állapotot, hanem tökéletességre emeli. Krisztus a végső dicsőséget hozza, nem a paradicsomi kiváltságot. Éppen azért az első ember kegyelmi állapotába nem szabad minden lehetőséget belemagyarázni. Igazi gyengesége az volt, hogy el lehetett veszíteni. Isten az értelmét használni tudó teremtményt nem üdvözíti közreműködése nélkül. A szövetség gondolata az egyénre is érvényes. Partnerré kell válnia Isten országának munkálásában. Az ember a paradicsomban is úton volt a végső cél felé. Kegyelmi állapotának sajátságairól különben keveset tudunk. Mindenesetre még nem volt gyógyító hatású, hiszen az első embert az eredeti épség és belső harmónia jellemezte.

A keresztény tanítás hagyományos tétele az, hogy az első ember a ke-

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

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

Pál apostol tanításában a rendetlen vágy szorosan összefügg a bűnnel, sőt ő azt magát is „bűnnek" mondja (Róm 6—7. fej.). A tridenti zsinat szerint ez a rendetlen hajlam (concupiscentia) azért nevezhető bűnnek, mert az áteredő bűn miatt van bennünk és bűnre vezet bennünket. A kívánságok felébrednek és nem tudunk fölöttük kellő módon uralkodni. (DS 1515).

6. A *haláltól való mentesség adománya* is magyarázatra szorul. Már említettük, hogy a testi lényeknél a halál a természet velejárója. A szentírás azonban következetesen úgy emlegeti, mint a bűn büntetését és következményét (Ter 2,17; 3,19; Bölcs 2,14; Róm 5,12). Így beszél róla a tridenti zsinat is (DS 1511). Az Ószövetség nem is abban látja a halál igazi szomorúságát, hogy véget vet a földi életnek, hanem hogy kizárja az embert az Istennel fennálló eleven vallási kapcsolatból (Iz 38,18; Zsolt 88,6). A halál ott inkább vallási valóság, amely mögött eltörpül a testi élet megszűnésének gondolata. Viszont a szentírásban az élet sem a testi életet jelenti csupán, hanem az erények jutalmát, Isten barátságát, az ő áldásának várását, a közösség javainak hordozását. Amikor a Bölcs 2,23 megállapítja, hogy a „halál a sátán irigysége miatt jött a világba", elsősorban az Istentől való eltávolodásra gondol. Csak azoknak a sorsa

ilyen, akik a kísértőre hallgatnak, az igazak ellenben „az Úr kezében vannak."

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

Az első ember kiváltságát, a haláltól való mentességet ebbe a keretbe kell beállítani. A földi élet a paradicsomban is véget ért volna, és csak valamilyen átalakulással lehetett volna bemenni az örök életbe, hiszen „a test és a vér nem örökölheti az Isten országát" (1Kor 15,20). Csakhogy ez az elváltozás és átalakulás nem lett volna a bizonytalanságnak, a homálynak és az ítélettől való félelemnek a kifejezése. A földből alkotott, tehát természete szerint halandó ember ígéretet kapott az örök életre, amely magába foglalta volna a test megdicsőülését, mint engedelmességének gyümölcsét. Az ígéret kegyelmi valóság volt, s áthatotta mind az életfelfogást, mind a végleges hazatérés gondolatát.

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

7. *Amennyiben a teremtéstörténet elbeszélését ätiológiai módszerrel értelmezzük,* tudomásul kell vennünk, hogy a képek csak *az üdvtörténet kegyelmi tartalmára* vonatkoznak. A paradicsomkert az ember kegyelmi hivatásának képe, azért azt nem tekinthetjük történeti valóságnak. Éppúgy semmit sem tudunk az első ember testi megjelenéséről, életmódjáról vagy tartózkodásának földrajzi helyéről. Arról sem mondhatunk semmit, hogy meddig tartott az úgynevezett paradicsomi állapot, vagyis az a kegyelmi időszak, amely megelőzte a bűnbeesést. A bűnt felfoghatjuk úgy is, hogy az volt az ember első tudatos tette. Szembefordult Isten tekintélyével, visszautasította a felajánlott kegyelmi rendet és saját erejéből akart naggyá lenni. Így az eredeti ártatlanság igazában nem volt történeti állapot, hanem megmaradt lehetőségnek. Már Szent Tamás is elfogadta ezt a magyarázatot (S Th II—II,86, 6).

Még kevésbé adhatunk teológiai választ arra, hogy mióta van ember a Földön. Az üdvtörténeti előadást ez a kérdés nem érdekelte. A szentírás elbeszélése a régi ember horizontjához igazodik. Ábrahám családfáját visszavezeti ugyan Ádámig, de ennek szimbolikus jellegét könnyű átlátni. Tíz nemzetséget kapunk Ábrahámtól Noéig és újabb tizet Noétól Ádámig. A határozott szám részben az emlékezetet segítette, részben ar-

ra mutatott rá, hogy Isten kitűzte mindennek az idejét és cél felé vezeti az emberiséget. A neveket vehették Ábrahám őseitől, hiszen a családfák felsorolása szokásban volt, de az visszafelé elvész az ősidők ködében. Ha ma a természettudomány több százezer esztendőt vesz fel, a teológiának ezzel szemben nincs ellenvetése. Az ősatyák feltűnő hosszú életkora is csak irodalmi kellék. Egyszerűen az időbeli távlatot akarja jelölni. Ezt abból is láthatjuk, hogy a vízözön előttieknek, vagyis a régebbieknek az életkora magasabb, mint a későbbieké.

Az üdvtörténet tehát határozott kegyelmi kiáradással kezdődött, de az ember a maga módján felelt rá, s így indult el az a történelem, amely hivatva volt felszínre hozni az emberben szunnyadó jó és rossz képességeket, s egyben alkalmat adott Istennek, hogy az atya türelmével és irgalmával nyilatkoztassa ki magát. (W. Seibel, In: Myst. salutis, II,818—840).

A TÖRTÉNETI EMBER

A BŰN AZ EMBER ÉLETÉBEN

A teológiai könyvek a múltban a szentírási teremtéstörténet alapján tárgyalták az első ember bűnbeesését és azzal világították meg az áteredő bűn dogmáját. A prófétai igehirdetés azonban a maga korában az ellenkező módszert alkalmazta. A kinyilatkoztatás fényében, illetve a szövetség keretében megtapasztalta a bűnt, vele együtt Isten igazságosságát, irgalmát, büntető és megbocsátó hatalmát, s utána kereste a jelenség magyarázatát. Isten nem teremthette bűnösnek az embert, a bűnnek valahol el kellett indulni, s a kiindulás csak a teremtmény lehetett.

1. *Az Ószövetségben a bűn a törvény elleni vétséget jelenti* (a héber *hata* és a görög *hamartao* = hibázni, valaki ellen véteni), de a törvény a szövetség kifejezője, azért a bűn egyúttal a szövetség megszegése is. Csúcspontját a bálványimádásban éri el, mert azzal az ember egészen elfordul Istentől. Benne van a kihívás, a megvetés, az engedetlenség, azért a bűn büntetést érdemel. Az Újszövetség a bűn súlyosságát azzal jelzi, hogy a következménye az Isten országából való kizárás. Különösen elmondható ez a Szentlélek elleni bűnről, amellyel az ember Isten személyes közeledését utasítja vissza, mint azok, akik Krisztus világos bizonyítékait ördögi mesterkedésnek mondták (Mt 12,22—32).

2. Mivel Isten a teremtője a világnak, azért a *bűn a teremtés rendjét is megzavarja.* A teológia ezt a meghatározást használja: a bűn elfordulás Istentől és a teremtett dolgokhoz való jogosulatlan ragaszkodás. A természetfölötti rend megvalósulásával azonban a kegyelem mint a szeretet megnyilatkozása mindenütt jelen van, azért a bűn egyúttal a szere-

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

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

A bűn mint szabadakaratú állásfoglalás mindig *személyes tett.* Ahol hiányzik a megfontoltság és a szabad döntés, ott nem beszélhetünk bűnről. Az Ószövetségben az elméleti fogalmak, a lelkiismeret és felelősség még nem szerepelnek. De a próféták hangoztatják, hogy Isten a szívet nézi, vagyis a személyes tudatot. Krisztus is ezt a beszédmódot használja, amikor úgy fejezi ki magát, hogy az szennyezi be az embert, ami belülről, a szívből jön (Mk 7,23). Testi-lelki kettősségünk miatt jogosult a belső és a külső bűn megkülönböztetése. A külső tett a belső döntést hajtja végre, viszont a belső bűn ott is meglehet, ahol az ember képmutatással álcázza igazi ártó szándékát.

4. *A bűnök nem egyformán súlyosak,* ezt mind a kinyilatkoztatás, mind az egyházi hagyomány hangoztatja. A szentírás egyes bűnökről megállapítja, hogy kizárnak a szövetségből, Isten országából és ítéletet vonnak magukra. Az 1Jn 5,16 megkülönbözteti azokat a bűnöket, amelyek „halált okoznak", vagyis a kegyelmi élet elvesztését jelentik, és azokat, amelyek nem járnak ezzel a következménnyel. Krisztus is ilyen enyhébb bűnökre gondolt, amikor a Miatyánkba beleszőtte a bocsánatért való fohászt. Jak 3,2 szerint „naponta többször vétkezünk". Kétségtelen, hogy ő is a bocsánatos bűnökre céloz.

Az egyházi hagyomány a súlyos bűnök eltörléséhez szükségesnek tar-

totta a bűnbánat szentségét, a bocsánatos bűnök viszont kiengesztelhetők megbánással, imádsággal, jótettekkel. Az ősegyházban legsúlyosabbnak ítélték a hittagadást, a gyilkosságot és a házasságtörtést. Ezek alól többnyire csak egyszer adtak feloldozást. Vezeklést róttak ki azokra a bűnökre, amelyek a szentírás „bűnlistáin" szerepelnek, pl. 1Kor 6,9. A hagyomány mindig lényeges különbséget látott a súlyos és a bocsánatos bűn között. Egyúttal azt is vallotta, hogy a megigazultak, akik a kegyelem állapotában élnek, őszintén és nemcsak alázatból mondják, hogy „bocsásd meg vétkeinket" (DS 230). Vagyis a bocsánatos bűn is megzavarja az Istennel fennálló kapcsolatot. A skolasztikus teológia azt az elméleti megkülönböztetést állította fel, hogy a súlyos bűn a végső cél elvetése, a bocsánatos bűn pedig a célhoz vezető eszközök helytelen kezelése. Lélektani vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy a bocsánatos bűnnel az ember nem az erkölcsi rendet helyezi hatályon kívül, hanem csak engedményt tesz ösztönös vágyainak.

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

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

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

A bűnt gyakran mondjuk *Isten megsértésének.* Világfelettisége miatt azonban igazi sérelem nem eshet rajta. De személyes párbeszédet kezdett az emberrel és a bűn ezt a kapcsolatot tagadja meg. A szentírás beszél Isten haragjáról, féltékenységéről, megbánásáról. A kifejezések nem belső változást jelentenek nála, hanem a szövetségben megnyilvánuló tetteit tükrözik. A megtestesülés mutatja, hogy Isten mennyire komolyan

vette a velünk való kapcsolatot. A Zsid 10,29 ebben a gondolatkörben mondja, hogy aki tudatosan elpártol a hittől, „az lábbal tiporja az Isten Fiát, semmibe veszi a szövetség vérét, amely megszentelte, és kigúnyolja a kegyelem Lelkét."

6. *Titok a bűnnek és Isten végtelen hatalmának az összeegyeztetése* is. A bűn mindig emberi tett, de hogyan jöhet létre az Isten elleni tudatos lázadás, amikor ő mindenütt jelen van? Végtelen szentsége miatt csak megengedi a bűnt, de ő maga nem oka. Viszont az is igaz, hogy mint a lét egyetemes oka, benne van minden tettünkben. Ezért a szentírás őmellette a másodlagos okot, az emberi akaratot néha nem is említi. Pl. a Róm 9,18-ban ez áll: Megkeményíti azt, akit akar. Hasonló értelemben kérjük a Miatyánkban, hogy ne vigyen bennünket kísértésbe. A teológia főleg a tomista-molinista vitában igyekezett megoldást keresni Isten abszolút hatalmának és a szabadakarat szembefordulásának magyarázatára, de a titkot nem tudjuk feltárni. A bűn lehetősége abban a szabadságban van, amivel Isten személyes teremtményét megajándékozta.

A BŰN KÖVETKEZMÉNYEI

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

A bűn azért eshet egybe büntetésével, mert lényege a belső személyes állásfoglalás. Az embert azzá teszi, amit bűnével elkövet. Maga a személy bonyolódik bele a teremtmények rendetlen összefüggésébe. A bűn csak addig marad meg, amíg tart a személyes állásfoglalás. A megtérés, a bánat már magával hozza a bűnből való kiemelkedést. De a bűnös tett nem marad hatás nélkül a személyre. Az ember lélektani felépítéséből következik, hogy döntései, tettei új módozatokat hoznak létre viselkedésében. A bűnös magatartás nyoma, beidegződése megmarad. A tőlük való tisztulás később is mindig esedékes, még a halál után is. A hagyományos tanítás ugyan inkább az ideigtartó büntetések visszamaradását emlegeti, és ennek letöltését teszi a tisztítóhelyre, de a kérdést teológiailag még nem mondhatjuk tisztázottnak. Ha Isten elengedi az örök büntetést a bánatban és a szentségben, miért ne engedhetné el az ideigtartó büntetést

is már itt a földön? Az élet szenvedéseiben nem kell okvetlenül az ideigtartó büntetésekre gondolni. Megérthetők abból is, hogy a földi élet a küzdelem és érdemszerzés időszaka. Az erények átfogó gyakorlása csak ebben a küzdelmes életben valósulhat meg.

2. További kérdés az, hogy *mennyiben veszélyezteti emberi létünket a bűn,* mint az Istentől, a lét értelmétől és céljától való elfordulás. Létünk személyes lét. Egyéniségünk csak én-te közösségbe, személyes kapcsolatok révén bontakozik ki. A tapasztalat igazolja, hogy a teljességet életünk végéig sem érjük el, mindig nyitva maradunk a végtelen igazság és szeretet felé. A bűn már emberi viszonylatban is magába zárkózást, önzést jelent, tehát gátolja a lélek szabad kitárulását a szeretetben. A bűnnel együtt jár a partikularizmus, a titkolódzás, a bizalmatlanság. A halálos bűn elszakítja azt a szeretetkapcsolatot, amit a kegyelem táplál a végtelen isteni személy iránt, s egyben a kitárulás lehetőségének is útját állja. A kárhozatban ez a magába zárkózás és szeretetnélküliség állandósul.

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

3. A hagyományos teológia az emberrel kapcsolatban csak arról beszélt, hogy a *bűn megsebzi természetünket.* De ha arra gondolunk, hogy az üdvrend Isten szeretetén alapul, a szeretet pedig személyes kapcsolat, akkor a bűn romboló hatását erre a személyes síkra is ki kell terjesztenünk. A lelki látóhatár összeszűkül, nem nyúlunk át a transzcendens világba. Az ember megfosztja magát attól a közösségtől, amely legjobban kitölthetné személyes igényeit. A bűn tehát nem a létet mint olyat veszélyezteti, hanem *a lét teljességének megélését.* A bűnnel kapcsolatban állandó belső konfliktus kíséri az embert. Egyrészt vágyódik a mély, személyes kitárulás után, másrészt félti saját érdekét. Ennek a lelkületnek filozófiai lecsapódását találjuk meg Sartre írásaiban. A szabadság nevében elutasít minden morált, minden kötöttséget, s az emberi közösség terhét mondja kárhozatnak. Viszont amikor tanait hirdeti a közösségben és a közösségtől visszhangot vár, ő is igazolja az alapvető igényt a szeretet és megértés után.

4. *Amennyiben a bűn az öncélúság túltengése, annyiban elsősorban a szeretet képességét rombolja le.* A természetes szeretetre is vonatkozik ez, nem csak a természetfölöttire. A szeretetben az egész személy mondja ki magát, s a bűn partikularizmusa ezt akadályozza meg. Egyébként is az egyetemes emberszeretet elválaszthatatlan az Isten szeretetétől és a Teremtő előtti függéstől. A kegyelem mint szeretetadomány éppen ezt a kitárulást segíti elő bennünk, azért buzdít az egyház a kegyelem eszközeinek felhasználására. Sőt hittételként tanítja, hogy szabadakaratunkat csak a kegyelem segítségével használhatjuk helyesen (DS 225) s a bűnt is

csak annak segítségével kerülhetjük el (DS 242.). Ennek ellenére valljuk a természet belső erejét, amit a bűn nem rontott le, ezért az ember saját élete síkján önmagától is képes jót tenni, és nem mondható bűnnek minden olyan tett, amit nem a kegyelem váltott ki. Ezekkel a kijelentésekkel az egyház a janzenista nézeteket utasította vissza (DS 1940, 2302).

5. Amikor a jó és a rossz tettek alapjának a szabadakaratot tesszük meg, ügyelnünk kell arra, hogy *a szabadakaratot emberi mértékkel mérjük.* Rendelkezünk olyan szabadsággal, hogy általában felelősek vagyunk tetteinkért. Egyes esetekben azonban szabadságunkat köti a hangulat, a fegyelmezetlenség, a szenvedély, a megszokás, a félelem vagy a bizonytalanság. Állíthatjuk-e, hogy a bűn, illetőleg a bűnös élet visszahat az akarat szabadságára? Kétségtelenül nem semmisíti meg a fizikai képességet, hiszen a bűnös élet is akarati döntésből fakad, tehát végeredményben az is a szabadakarat gyakorlása. De a bűnös tettekben mindig túlteng az ösztönösség, az önzés, és így gyengül az akarat fogékonysága a magasabb értékek iránt. Gyengül a képesség arra nézve, hogy magasabb szellemi szempontok szerint ítéljük meg feladatainkat és viselkedésünket. Az ember megbarátkozik az ösztönök mértékével, ami kifejezésre jut az ilyen alapelvekben: szemet szemért, fogat fogért, vagy szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. A belső harmónia csak úgy alakul ki, ha következetesek vagyunk az élet teljességét jelentő cél szemmel tartásában. A bűnös tettek hatása alatt egyre nagyobb lehet az űr a lelkiismeret szava és az ösztönös állásfoglalás között. Ezt a megosztottságot nem lehet tudatlanra venni. Magában a bűnben senki sem talál hosszú ideig örömet. A testi bűnöket követi a kiábrándulás, máskor kétségbeejtő magára ébredés következik, mint Judás vagy Othelló esetében. A kiábrándulás azonban még nem azonos az üdvös megtéréssel. Ahhoz bizalom, hit és szeretet kell, amit csak a kegyelem ébreszthet fel a lélekben.

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

A VILÁG BŰNE

1. A monogenizmussal kapcsolatban említettük, hogy a szentírás képei úgy hatnak ránk, mintha feltételeznék az *emberiség biológiai összetartozását* vagy egy őstől való származását. De ott ez a kérdés világosan nem kerül előtérbe. Ellenben annál világosabban áll előttünk az emberiség *szolidaritása a bűnben* és *a kegyelemben.* Az Ádám—Krisztus párhuzam minduntalan ezt juttatja eszünkbe: „Ha egynek a bűnbeesése miatt sokan meghaltak, Isten kegyelme, s az egy embernek, Jézus Krisztusnak irgalmából nyert ajándék még inkább kiárad sokakra" (Róm 5,15). „Amint Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre kel" (1Kor

15,22). Ezt a közösségi szempontot sem a bűn, sem a kegyelem tárgyalásánál nem szabad elhagyni.

Minket itt most a *bűnben való szolidaritás érdekel.* Nem olyan formában, mintha a bűnnek közösségalkotó ereje volna, hiszen ennek éppen az ellenkezőjét láttuk. A bűn inkább az önzést, a széthúzást táplálja, de mivel az emberiség a kegyelmi hivatásban összetartozik, azért a kegyelem elvetésében, vagyis a bűnben is megvan a közös felelőssége. Az Ószövetség első lapjairól megállapíthatjuk, hogy a bűn az ősszülők tettéből kiindulva egyre szélesebb körben terjed és átitatja az emberi nemet. Kain testvérgyilkossága után Lámech éneke bemutatja a vérbosszú gondolatát (Ter 4,23). Noé idejében Isten „letekint a földre és látja, hogy mindenki a bűn útján jár" (Ter 6,12). A bábeli torony történetében már arról van szó, hogy az emberek összefognak Isten ellen és ki akarják sajátítani hatalmát. Érezzük, hogy a Róm 5,12 a bűnnek erre a szétterjedésére gondol, amikor azt írja, hogy „egy ember által jött a világba a bűn".

2. *A közös felelősség gondolata is megtalálható a szentírásban.* Az emberek egész háza népükkel együtt nyerik el a jutalmat vagy a büntetést (Kiv 20,50; MTörv 5,9). Dávid és Salamon vagy akármelyik király bűnének következményeit az egész nép hordozza. Krisztus állítja, hogy kortársai hitetlenségükkel „betöltik atyáik mértékét", és az ő megölésével „rájuk száll minden ártatlanul kiontott vér, az igaz Ábel vérétől Zakariás próféta véréig" (Mt 23,32—35). A bűn egyetemes elterjedése miatt a világ valamiképpen szemben áll Istennel. A Róm 1 feltárja a pogányok bűneit, a Róm 2 pedig a zsidók törvényszegéseit, s azután megállapítja, hogy mindenki vétkezett (Róm 3,9). A „világ" a szentírás sok helyén egyszerűen az Istentől elfordult embereket jelenti: a világ nem ismerte fel Krisztust (Jn 1,10). Krisztus nem nyilatkoztatja ki magát a világnak (Jn 14,19), a világ gyűlöli a tanítványokat, mert nem ismeri sem az Atyát, sem Krisztust (Jn 15,24), a világ kísértésül szolgál, mert táplálja a szemek kívánságát, a test kívánságát és az élet kevélységét (1Jn 2,16), ezért a hívő őrizze meg magát szeplőtelenül a világtól (Jak 1,27), a világ alakja elmúlik (1Kor 7,31) és ítélet alá esik (1Kor 11,21).

Az utalásokból látható, hogy a szentírás a bűnt nemcsak úgy tekinti, mint az egyes ember tetteit. A kísértés, a bűnös helyzet, a kegyelem hiánya, a rosszakarat mind összekapcsolódik és ezt mondjuk *a megváltásra szoruló világnak.* Krisztus azért jött, hogy „elvegye a világ bűneit" (Jn 1,29). A bűnnel kapcsolatban tehát az a benyomásunk, hogy betört az emberiségbe, szétterült, mint rohanó folyam, és olyan hatalmat gyakorolt, hogy a személyes szabadság minden ereje ellenére senki sem vonhatja ki magát alóla. Úgy látszik, hogy a bűn is „fejlődik", mint a lavina. Az általános szellemi kibontakozás növeli a felelősségtudatot, és egyre több lehetőség adódik a kollektív döntésekre, illetőleg arra, hogy az egyén ki legyen szolgáltatva a közösségnek.

3. A világ bűnét magyarázhatjuk úgy, hogy *az egy helyzetből adódó meghatározottságot ad az egyes embernek* (Situiert-Sein, Schoonenberg, In:

Myst. salutis II, 890). Az ember helyzetét ugyanis nemcsak fizikai környezetéből kell magyarázni, hanem más személyekkel fennálló szellemi kapcsolatából is. Sőt a jelen üdvrendben az isteni életnek abból a kitárulásából is, amit kegyelmi rendnek nevezünk, és ami Krisztusban érte el teljességét. A személyek kölcsönhatása helyzetet, szituációt teremt. Az egyik ember szabad tettéből indul a felhívás, és a másik ember szabad tettel válaszol rá. A felhívás abban áll, hogy értékeket, szabályokat tár eléje jó vagy rossz irányban. Az én tettem nem közvetlenül váltja ki a felhívást, hanem olyan helyzetbe hozza a másikat, hogy reagálnia kell rá. A Teremtő akaratából az emberiség egy közösséget alkot, amelynek nemcsak biológiai életformája van, mint az állatokénak. Sőt, nem is csak valamilyen erkölcsi életformára rendelt közösség, hanem olyan, „amit szeretetben a legmélyebb emberségre kell nevelni" (K. Rahner). A tökéletességre való törekvés mint cél adva van személyes természetünkkel, és ezt a tökéletesedést a közösségben kell elérni. Az egymásért való felelősség tehát a természetnek is követelménye. Bennünk van a felhívás és az adottság, hogy egymást az emberi cél felé irányítsuk. Ez a közvetítő szerep megmarad akkor is, ha Isten természetfölötti célt jelöl ki, és maga a közvetítés is új színezetet kap a kegyelmi rendben. Az üdvösség története igazolja, hogy az ember és a teremtett világ minden kegyelmi közlésben szerepet játszik. A kinyilatkoztatás ismeri a „korporatív személyiségeket", akik Isten előtt az egész közösséget képviselik. Ábrahám „atyánk lett a hitben" (Gal 3,7), Keresztelő Jánosnak mindenki előtt tanúságot kellett tennie (Jn 1,7), az Ádám—Krisztus párhuzam pedig az egyetemes közvetítést jelzi.

De akkor fordítva is áll a tétel: a kegyelem elutasításának, a bűnnek is megvan a fosztó hatása embertársi viszonylatban. Olyan helyzetbe hozza őket, ahol hiányzik a kegyelem, amit éppen nekik kellett volna közvetíteni. Kétségtelen, hogy az első embernek különleges szerep jutott ennek a kegyelem nélküli helyzetnek a megteremtésében, de a bűnben való szolidaritás tétele alapján feltételezhetjük, hogy *a személyes bűnök növelték ezt a helyzetet,* s így az egyes ember számára, sőt az egész emberiség számára előállt egy helyzetből adódó meghatározottság. Az Isten akaratával való szembenállás és a kegyelem visszautasítása a csúcspontját Jézus Krisztus keresztre feszítésében érte el, amit Guardini „második bűnbeesésnek" mond. Tehát beszélhetünk az üdvösség elutasításának történetéről is, nemcsak az üdvösség történetéről.

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

resztségben, ami a hit kifejezése, az alámerítéssel jelképesen magunkra öltjük Krisztus halálát és feltámadását, vele együtt meghalunk a bűnnek és újjászületünk a kegyelmi életre.

AZ ÁTEREDŐ BŰN

1. Az áteredő bűn tana egyszerű mindennapi fogalmazásban azt jelenti, hogy *az ősszülők vétke, amellyel áthágták Isten parancsát, átszáll minden utódjukra.* Ennek a bűnnek a belső mivolta a kegyelem hiánya, következménye pedig a halál és természetünk belső harmóniájának felborulása. Nem lehet tagadni, hogy az egyház a vallási életben a századok folyamán nagyon előtérbe lépett. Talán többet hangoztatták, mint a megváltást. Ma viszont kortársaink nehezen értik meg, hogyan játszhat egy kezdeti epizód olyan döntő szerepet az emberiség üdvében vagy kárhozatában. Méghozzá olyan epizód, amelyet a szentírás szinte naiv színekkel, egy tiltott fának gyümölcséből való evéssel vázol fel.

A tételt az egyházatyák közül először Szent Ágoston dolgozta ki. A keleti atyák szívesebben foglalkoztak a megváltással, a Szentlélek kiáradásával, a kegyelem győzelmes erejével. Ágoston kegyelemtanát részben saját tévelygő élete, részben Pelagius naturalizmusa befolyásolta. Innen ered tanításában az a sajátság, amelyet K. Rahner így jellemez: „Ágoston az áteredő bűn tanát bizonyos pátosszal, az emberi lét bizonyos tragikus szemléletével és az üdvösségre vonatkozó partikularizmussal kapcsolta egybe, ami nem azonos magával a dogmával" (In Sacramentum mundi I,1106). Az eredeti bűn a közfelfogásban valóban nem az emberi létnek olyan formáját jelentette, amit negatívuma ellenére mégis átfogott Isten egyetemes üdvözítő akarata és Krisztus kegyelme, hanem olyan helyzetet, amelyből Isten utólagos kegyelme talán csak keveseket ment ki. Vagyis az eredeti bűn egyetemessége világosabb volt, mint a megváltás egyetemessége. Pedig a kinyilatkoztatás alapján nem kétséges, hogy a megváltottság az egész emberi létet meghatározó mozzanat, nem pedig olyan orvosság, amely csak az egyéni megigazulásban kezd egyáltalán érvényesülni. A szentírásnak azon a klasszikus helyén, amelyből az áteredő bűn tanát kiolvasták, Pál apostol elsősorban a megváltásról és a kegyelem túláradásáról akar beszélni, s a bűnös állapotot csak háttérként rajzolja fel (Róm 5,12—21). Az ott felsorolt szembeállítások mutatják, hogy a bűn és a halál szomorú realitás, de még inkább realitás az az élet és megigazulás, amely Krisztus által kiárad az emberiségre.

2. *A bűn elhatalmasodása, a természet belső meghasonlása és a halál,* amelyet a kinyilatkoztatás kapcsolatba hoz az áteredő bűnnel, ma is *az élet kegyetlen valósága.* Amikor a teológusok arról beszélnek, hogy ezt a hittételt „új megvilágításba kell hozni", nem arra gondolnak, hogy valamilyen naiv hiedelmet eltüntessenek az egyházból, hanem arra, hogy egy misztériumot közelebb hozzanak a mai emberhez. Igaz, hogy egyesek a lét abszurditásával vagy végességével magyarázzák mindazt, amit mi az eredeti bűn tanába belefoglalunk, mások meg úgy tekintik, mint az

élet árnyoldalát, amit majd a kulturális haladás megszüntet. De *az eredeti bűn analógiái*, a földi élet belső, szomorú titkának jellemzése megtalálható az íróknál és filozófusoknál is, mint Heidegger, Jaspers, Jung és Franz Kaffka.

3. Amikor egy dogma teljes értelmét keressük, *először a hivatalos egyházi döntéseket kell figyelembe vennünk.* Először a 418-i karthágói zsinat hozott idevágó határozatokat a pelagiánusok ellen. Ennek tanítását a tridenti zsinat belefoglalta határozataiba, tehát elég azt szemünk előtt tartani (DS 788—792). Az első ember a bűn elkövetése előtt „szentségben és igazságban élt", azt vesztette el „a maga és utódai számára". A bűn által „magára vonta Isten haragját és a halált", továbbá „testileg és lelkileg rosszabb állapotba jutott". Engedetlenségével „nemcsak magának ártott, hanem utódainak is", amennyiben az Istentől kapott szentséget és igazságot a maga számára és a mi számunkra is elvesztette. Nemcsak a halált, vagyis a büntetést, hanem „a bűnt is átszármaztatta utódaira." A zsinat ezt az állapotot következetesen bűnnek (peccatum, culpa) mondja, nem pedig csupán rossznak vagy büntetésnek. Ezt a bűnös állapotot mindenki úgy hordozza, mint sajátját. „Nem utánzással terjed, hanem leszármazással", az élet továbbadásával, tehát az újszülött gyermeket is terheli. A keresztség, amelyben Krisztus megváltói érdeme működik, eltörli az eredeti bűnt, de az ösztönös vágyak rendezetlensége (concupiscentia) megmarad, s így az nem azonosítható magával a bűnnel.

4. A tridenti zsinat nyitva hagyta azt a kérdést, hogy *mi az áteredő bűn lényege.* Csak azt állítja, hogy a keresztség eltörli mindazt, ami bűn volt. Ezt a döntést azok ellen hozták, akik az áteredő bűnt azonosították a rendetlen hajlamokkal, az ösztönös vágyakkal, tehát valamiképpen biológiai síkra terelték a kérdést. A zsinat arról nem szól, hogy hol van az az akarati mozzanat, amely az átöröklött állapotot valóban „bűnné" teszi. Kétségtelen, hogy a gyermek nem lehet felelős állapotáért, mert hiányzik az egyéni állásfoglalás. A dogma szövege csak annyiban igazít el, hogy az utódok állapotát az első ember bűnével hozza kapcsolatba. A hagyományos teológia „az emberi természet bűnéről" beszélt, szemben az egyéni személy bűnével. Ádám a maga és utódai számára kapta a kegyelmet, s mivel ezt elvesztette, már ezt a „beszennyezett természetet" adta tovább. Az egyén annyiban bűnös, amennyiben ezt a „bűnös" természetet örökli.

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

5. Az áteredő bűn *létét a szentírás és a hagyomány együtt bizonyítja.* A Ter 3-ban arról van szó, hogy az első emberpár vétkezett, és bűnének következménye az Istennel fennálló kegyelmi kapcsolat elvesztése volt, továbbá a halál bekövetkezése és a bűnre vezető hajlam felébredése. Az Ószövetség azonban sehol sem tanítja kifejezetten, hogy ez a bűn Ádám minden utódjára átszáll, ellenben utal a bűn általános elterjedésére, ahogy azt előbb láttuk. Ha azonban alkalmazzuk az ätiológiai magyarázatot, a szöveget úgy kell értelmeznünk, hogy a próféták igehirdetés az üdvtörténeti jelent magyarázza a kezdetről rajzolt képpel. Vagyis azt állítja, hogy a jelenben tapasztalható rossz kapcsolatban van az ősszülők bűnével. A körülmények ott valóban súlyos engedetlenségre mutatnak, amitől Isten a halálbüntetés fenyegetésével akarja őket visszatartani. Az Ószövetség későbbi könyvei inkább csak a halált emlegetik, mint a bűn következményét. A Bölcs 2,25 szerint Isten halhatatlanságra teremtette az embert és lényegének képmásává tette, s a halál az ördög irigysége folytán jött a világba. Itt tehát a paradicsomi kígyó már kifejezetten a gonosz lélek, s „akik vele tartanak, megtapasztalják a halált" (uo.). A Sir 25,24 Éva szerepét emeli ki: „A bűn egy asszonnyal kezdődött, miatta kell meghalni mindnyájunknak."

A tridenti zsinat a dogma megfogalmazásánál a bizonyítékot a Vulgáta alapján a Róm 5,12-ből vette: „Egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn által a halál, és a halál minden emberre átszáll, mert őbenne (t i. az első emberben) mindnyájan vétkeztek..." Hogy itt nem csupán a büntetés öröklésérőI van szó, azt főleg a 19. vers igazolja: Egy embernek az engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltak..." Ma szeretik a Róm 5,12-t a görög szöveg alapján úgy olvasni, hogy „a halál minden embernek osztályrésze lett, *mert* mindnyájan vétkeztek". A görög *eph'ho*-t ugyanis kétféleképpen fordíthatjuk: *akiben* és *mivel.* Az első esetben, ahogy a Vulgáta értelmezte, az átöröklés közvetlen, a másodikban nem annyira világos, de kétségtelen, hogy az egyházi hagyomány mindig áteredő bűnről beszélt, s a kötelező tanítást már a pelagiánusok ellen megfogalmazta a 418-i karthágói zsinaton.

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

Be kell vallanunk, hogy az áteredő bűn is beletartozik abba az üdv-

történeti jelenségbe, amit Pál apostol egyszerűen a „gonoszság titkának" nevez (2Tesz 2,6). A látszat az, mintha Isten a késői utódokon kérné számon az első ember engedetlenségét. Ilyen sablonosan azonban nem szabad magyarázni a dogmát. Az értelme nem az, hogy Istennek más volt az elgondolása az emberiségről, ő paradicsomi állapotot akart, de az ember elutasította ajándékát és azóta betegen, koldusként vándorol a történelem útján. Az értelmezésben nem szabad letérnünk arról az alapról, hogy Isten az embert partnernek teremtette az üdvösség rendjében, s ehhez ténylegesen megadta neki a szabad állásfoglalás lehetőségét. Körülvette szeretetének ajándékaival, de az ember magához közelebb állónak tartotta a tagadást, a kerülő utat, a kísérletezést, a saját lábán való járást. Isten ennek az önállóságnak a tiszteletben tartásával megengedte a bűn lehetőségét, de az ember iránt való szeretete és gondviselése nem szűnt meg. A megváltás kegyelmei továbbra is segítik az embert, de most már csak a kínos keresés, fáradozás, tévelygés és halál kerülőjével jut el oda, ahová könnyebben is eljutott volna. Ez a történelem is az üdvrendet hordozza, vagyis az üdvösség lehetősége nem szűnt meg. Sőt ennek a kerülőútnak a küzdelmei új lehetőségeket nyújtanak az embernek a naggyá levéshez és Istennek irgalma megmutatásához.

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

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

volt, mint az emberek személyes bűneinek összege. Az áteredő bűnnek tehát megvan a maga története a világ bűnének történetében, de azért azt nem szabad úgy tekinteni, mint egyetlen és legnagyobb rosszat, amit felelőssé teszünk minden bajért. Az Ádám—Krisztus párhuzam nem azt mondja, hogy Krisztus az első ember bűnéért nyújtott elégtételt, hanem csak azt, hogy ő a kegyelmi rendben éppúgy feje az emberiségnek, mint ahogy Ádám feje a testi rendben.

8. A szentírás eligazít abban a kérdésben, hogy a halál és a rosszra való hajlam az eredeti bűn következménye, de nem tárja elénk, hogy milyen lett volna az élet folyása, nem következik a bűnbeesés. Azért amikor a teológusok kiszínezték a „paradicsomi életet", abban sok volt a fantázia. De megmarad a kérdés, hogy *milyen értelemben következik a halál és a rendetlen hajlam az eredeti bűnből?* Feltételezhető, hogy amikor Isten kinyilatkoztatást ad a bűn büntetéséről, akkor csak a testi halálra gondol? Nem kell nekünk az eredeti bűn misztériumát sokkal inkább a *kegyelem misztériumából* magyarázni, mint ahogy eddig tettük?

A megváltás kegyelmének végső hatása az egész ember üdve: a test feltámadásában és megdicsőülésében végbemenő győzelem a halál felett (Róm 8,11; 1Kor 15,45). A halál itt együtt jelenti a testi halált és az örök halált. Ezért a kegyelem hiánya mindig a halált legyőző erőnek a hiánya. Mi a halálon a biológiai-testi és szabadakaratú-szellemi lény, vagyis az ember mostani életének természetes befejezését értjük. De azt nem tudjuk megmondani, hogy mi ebben annak a konkrét „halálnak" az alakja, ami nem lenne meg, ha a kegyelem az első ember bűne nélkül szabadon kifejtette volna hatását. Ebből kell megértenünk, hogy a halál az eredeti bűn következménye. További kérdés azonban az, hogy a halál „átélésében" mennyi szerepe van a személyes bűnöknek vagy a világ bűnének? Azt sem tudjuk, hogy a bűnbeesés nélkül az ember biológiai életének nem lett volna-e valamilyen vége. A kérdéshez talán némi megvilágítást adhat még az is, hogy a halál saját természetünkhöz mérten természetes jelenség, hiszen itt minden összetett dolog széthullik. Másrészt gondolni kell arra is, hogy a megigazultakban a halál nem a bűnnek, az Istentől való elfordulásnak a kifejezése többé, hanem a Krisztussal való együtt szenvedése, mint ahogy azt a keresztség is jelképezi.

9. A *„bűnre vezető hajlamokkal"* kapcsolatban hasonló megállapítást tehetünk. Ha az ember „természetéhez" mérjük őket, akkor természetes jelenségnek számítanak. Ha az ember felemelt kegyelmi állapotához, akkor fogyatékosságnak számítanak, tehát a bűn következményei. Ezért igaz a paradoxonnak látszó megállapítás, hogy bár a bűn következtében az emberi természet nem változott, mégis úgy tekinthető, mint ami meg van sebezve, hiszen a „megfosztottság" állapotában van.

Végül még egy szempontra hívjuk fel a figyelmet. Az áteredő bűn és a megváltás nemcsak úgy állanak szemben egymással, mint betegség és orvoslás, hanem úgy is, mint a személyes szabadság két lehetősége. Az ember egyéni döntésével ratifikálhatja a bűn állapotát vagy a megváltottság állapotát. Ez a dialektikus helyzet a háttere az ember tökéletesedésének a hitben és a szeretetben.

1. Az apostoli igehirdetés és az egyház liturgiája *többet emlegeti a megváltó személyét, mint magát a megváltást.* Nem annyira a rajtunk végbemenő változás érdekli, hanem a megváltás szerzője, aki egyben kegyelmi megigazulásunknak is ősmintája. Akik az Ószövetség gondolatain nevelődtek, azok is az Istennel való találkozásnak örültek. Zakariás azért hálálkodik, hogy „Isten irgalmában meglátogatta népét a magasságból" (Lk 1,78). Jézus maga is ehhez a nyelvhasználathoz igazodik: „Boldog a szem, amely látja, amit ti láttok" (Lk 10,23). Még feltűnőbb, hogy Pál apostol, aki tulajdonképpen a megváltás tanát kifejti, szintén többet foglalkozik Krisztus személyével, mint a megváltott és megigazult emberrel. Minden természetfölötti kiváltságunk a Krisztussal fennálló kapcsolatból adódik: „Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is... föltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben, hogy az eljövendő korokban Jézus Krisztusban kinyilvánítsa kegyelmének túláradó bőségét" (Ef 2,5—7). Ilyen előzmények után szinte természetes, hogy a nagyszombati szertartás így énekel: „Boldog az a bűn, amely méltó volt arra, hogy ilyen megváltója legyen." Mintha az egyház szintén nem a bűn eltörlésének örülne, hanem annak, aki eltörölte a bűnt.

2. Ha a szentírás többet emlegeti a Megváltót mint a megváltást, azzal arra utal, hogy *Isten az ember üdvét személyes találkozás útján valósította meg,* a Fiú megtestesülése által. A megváltásnak sokféle módja lehetett volna, miért éppen ezt a módot választotta? A hagyományos teológiai könyvek általában az Atya szeretetére utalnak, mint végső magyarázatra, a Jn 3,16 alapján. De könnyű belátni, hogy a megbocsátás és a felemelés bármilyen formája csak ebből a szeretetből fakadhatott volna. A teológiában sokszor hivatkozunk a takarékosság elvére: Isten a természetes világnak is ura, ezért amit elérhet természetes vagy egyszerűbb eszközökkel, azt nem valósítja meg természetfölötti módozatokkal. A teológusok nem tiltakoznak olyan vélemény ellen, hogy Isten elégtételül elfogadhatta volna egy kegyelmileg fölemelt teremtmény engesztelését is a világ bűneiért. Olyan értelemben ez is lehetett volna végtelen értékű, mint amilyen értelemben végtelen sértésnek mondják a bűnt. Ha tehát Isten mégis úgy döntött, hogy megváltásunk kerete a személyes találkozás legyen, abba bizonyára beleszámította a mi emberi természetünk igényét is. Ma már a teológia a megtestesülést és a megváltást nem tárgyalja a teremtéstől függetlenül, hiszen maga az apostol hozza kapcsolatba a teremtést Krisztussal: az Atya mindent általa, érte teremtett, s minden őbenne áll fenn (Kol 1,16). Nem kell-e feltételeznünk, hogy ebben a Krisztusra irányított világban a bűn olyan negatívumokat hozott, amiket éppen csak az Istenember megjelenése simíthatott el?

Max Scheler szerint „a keresztény vallás abból indul ki, hogy az ember megváltásra szorul, s valóban olyan világban mondja magát vallás-

nak, amely minden megmozdulásában megváltás után sóhajt" (Werke III, 232). A teológia az áteredő bűn tanára támaszkodva magától értetődőnek találta, hogy *a bűn jóvátételt és kiengesztelődést követelt.* Más kérdés azonban, hogy teljes képet adott-e arról, hogy a konkrét emberiség miért szorult megváltásra. A kinyilatkoztatás fogalma túl elméleti maradt: Isten tanítást adott, s az ember hitében elfogadja azt, mint igazságot. Alig esett szó arról, hogy a hit egzisztenciális magatartás, vagyis belülről áthatja az embert. A bűnnel kapcsolatban is inkább csak azt emlegették, hogy az ember elvesztette a kegyelmi rendet. Ismételték ugyan a tételt, hogy a bűn „az ember természetét is megsebezte," de ennek a sebnek a mértékéről nem adtak egységes magyarázatot. Sokszor úgy látszott, mintha a természet nem is szorulna igazi gyógyításra. Az erkölcstan is inkább csak úgy nézte a bűnt, mint egyes tettet, nem pedig úgy, mint elesett természetünk botladozását.

3. Az igehirdetésben pedig tapasztaljuk, hogy *a megváltás is olyan vallási „fogalom" lett, ami nem váltja ki a tőlünk feltételezett visszhangot az emberekben.* Korunk életfelfogását az *önbizalom* jellemzi, nem az elesettség tudata. A világ szervezhető, az erők alakíthatók, irányíthatók, s kellő összefogással a lehetetlennek látszó célt is elérjük. Ez az optimizmus fölöslegesnek tartja az isteni beavatkozást, és nem is hagy neki helyet. Az a látszat, hogy a hitből nyert létbiztosságot más eszközökkel is el lehet érni. A tudomány és a technika bámulatos eredményei minden reményre feljogosítanak. Még a belső lelki ürességet sem kell okvetlenül a hit tanításával és vígasztalásával kitölteni. Az irodalom, a művészet, a filozófia, vagy a szórakozás lelki táplálékot is nyújt. Ami még megoldatlan probléma, az legföljebb csak a fejlődés alacsonyabb foka. A vallás-lélektan sok művelője tartja, hogy a megváltás várása ott alakult ki, ahol a népek elnyomásban éltek. A lélekelemzés és a mélylélektan igyekszik megszabadítani az embert nyomasztó érzéseitől. Tudományos módszereket dolgoznak ki arra, hogy kell levetni a bűntudatot, hogyan kell megtalálni magunkat, hogyan tehetünk szert belső integrációra, egyéni teljességre. Kétségtelen, hogy ilyen szellemi környezetben a régi szavak emlegetése nem elegendő. Ma a figyelem az ember nagyságára terelődött, azért a Megváltó művét csak akkor fogják az emberek megérteni, ha meglátják benne az élet igazi megoldását.

4. *A történeti tapasztalás* adatait is fel kell használnunk. Az élet lehetőségeiről szóló kijelentések nem tüntetik el a bajt, a szenvedést és az elégtelenséget, amit minden kor átél, mint eleven valóságot. Jellemző, hogy az egyes nemzedékek saját korukat hajlandók rossznak, dekadensnek tekinteni a dicső múlttal vagy a boldogabbnak ígérkező jövővel szemben. Az ember a vallástól függetlenül is rájön, hogy élete zaklatott, tele van kötöttségekkel, szenvedéssel, és menetel a halál felé. Belülről érzi, hogy ösztöneit, vágyait nem képes alárendelni személyes döntéseinek, kívülről pedig környékezi a természet ridegsége, ártalma, a gyűlölet és igazságtalanság. Mindez lehetne másként is. Miért van így és lehet-e tőle szabadulni? Erre már csak a vallási tudat kísérelte meg a választ. A leg-

távolabb eső hagyományokban is megtalálható egy közös vonás: az emberiség életébe betört valamilyen ártalom, valamilyen ősi bűn, s az hozta ránk az átkot, a szolgaságot, az istenség haragját. De számunkra az ok megállapításánál is többet mond *a védekezés módja.* Ahol a szenvedést és a halált végzetnek tekintették, már abban a magatartásban is benne volt bizonyos vallási tisztelet: a kifürkészhetetlen hatalom előtt meg kell hódolni. Ahol pedig a megsértett istenséggel hozták kapcsolatba a szenvedést és a bűntudatot, ott elkezdődött az engesztelés, az áldozat és a könyörgés. Mégsem ezt mondjuk igazi emberi magatartásnak, hanem a módot, ahogyan csinálták. *Közvetítőket* használtak fel, akikről úgy gondolták, hogy személyesebben szólhatnak az istenséghez, vagy az istenség üzen általuk. Vallási tanítók, papok, próféták vagy akár a varázslók jelenléte a belső lelki orientáció jele: az ember bizonyosságot keres arra vonatkozólag, hogy az istenség nem hallgat, nem fordult el tőle. Természetünk olyan, hogy várja a megszólítást, a biztatást, az ígéretet, s ezt a vágyat nem lehet másodkézből való üzenetekkel kielégíteni.

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

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

Ilyen elsősorban az *egyedüllét* mint végső emberi szükségérzet. A technizált világ veszélye az érdektelenség, a sablon, a tömegkezelés. Számokat, adatokat, egyedeket regisztrál, s a személyt csak ritkán szólítja meg. Az embereket funkcionális folyamatok kötik össze. Az egyén sokkal több szállal kapcsolódik a közösséghez, mint régen, de nagyobb a felelőssége is, mert egyéni élete helyett a közösség érdekeit szolgálja. Ez kétségtele-

nül lehet felemelő gondolat, de fárasztó, és legtöbbször nincs kivel megosztani a felelősséget.

Másodszor említhetjük *a világ törékenységének* felismerését. Azelőtt az ember hozzánőtt a természet ritmusához, és életében ugyanazt a veszélyeztetettséget látta, mint a természetben. Ma a természetes alapzatra ráépítettük a technika lépcsőjét. Kétségtelenül magasabban állunk, messzebbre látunk, de az állvány szilárdságát is figyelnünk kell. Elég egy géphiba és leáll az élet, vagy tömegek élete forog kockán. Amit Heine „a világban tapasztalható törésnek" nevezett, az ma is kicsillan Kaffka, Camus, A. Huxley, Brock műveiből, és mindazokéból, akik a technizált világ jövőjét próbálják megrajzolni. S ezek az írók néhány évtizeddel ezelőtt még nem is találkoztak a környezetszennyeződés fenyegető veszélyével. Nem az a fontos, hogy optimista vagy pesszimista szemmel nézik-e a fejlődést, hanem az, hogy nem tudják elgondolni a szenvedés kiküszöbölését. Az ember a túlszervezett világban is érzi, hogy rendelkezések, helyzetek, technikai kapcsolatok és hatalmi érdekek függvénye, mint ahogy azelőtt a természet erőinek kötöttségében élt.

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

6. A fenti vázlatos utalásokból kiolvashatunk egy felismerést: *semmiféle haladás eszközeivel nem pótolhatjuk a személyes értékeket.* Az orvost nem lehet orvossággal helyettesíteni, a meghitt otthont nem feledtetik a szórakozóhelyek, a pénz nem pótolja az önbecsülést, ami az áldozatos szeretetből fakad, s az érdekkapcsolat nem azonos a barátok megértésével és hűségével. Csak erkölcsi tekintély juttatja az ember eszébe, hogy szükségünk van önuralomra, türelemre, igazságosságra, megértésre és békességre. Amíg magunkban hordozzuk a telhetetlen ösztönt, a hatalomvágyat, a kapzsiságot, a féltékenységet, addig ki vagyunk téve annak, hogy legszemélyesebb igényeink kielégítése nélkül ér véget életünk. Lesz-e valaki, aki mindent megmagyaráz, mindenért kárpótol és mindent

megbocsát? A megváltás kérdése így válik a Megváltóval való személyes találkozás kérdésévé.

7. *A szentírás nem elméleti tanítást ad arról, hogy az ember megváltásra szorul, hanem bemutatja az embert a maga elesettségében,* és bemutatja Istent, aki megváltót küld. Milyen képet kapunk ott az emberről? Kezdjük mindjárt az őstörténet jelképeivel. Az elveszett paradicsom elsősorban nem azt jelenti, hogy az emberre veríték, szenvedés és halál várt, hanem azt, hogy megszakadt a bizalmas kapcsolat Istennel, ami eddig külső és belső békéjének forrása volt. A teremtéstörténet arról beszél, hogy az ember Isten képmása és hasonlatossága. De ebben a szerepében csak addig maradhat meg tévelygés nélkül, amíg módja van hozzámérni magát az ősképhez. Az elfordulás magával hozta, hogy egymásban sem ismerték fel ezt a képet. Megkezdődött az irigység, a gyűlölet, a testvérgyilkosság. Pál apostol így látja a következményt: „A halhatatlan Isten fönségét fölcserélték a halandó ember, a madarak, a négylábúak és a csúszómászók képével. Ezért szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket. Isten igazságát hamissággal cserélték fel, inkább a teremtmény előtt hódoltak, mint a Teremtő előtt (Róm 1,23—25).

Az ószövetségi üdvtörténet azt igazolja, hogy a népnek prófétára, közvetítőre, királyra volt szüksége. Eleinte a szabadulás várása meglehetősen földi és politikai ízű volt. Az Egyiptomból való menekülésnek, az új haza megszerzésének és a Babilonból való hazatérésnek a képe színezi azt a jövőt, amit a Messiás hoz. A bűn általános terhét mintegy konkretizálja az ellenséges elnyomás, a zsarolás és a szolgaság, tehát ettől szeretnének megszabadulni. A próféták és a zsoltárok szövegei is ezt tükrözik, de már megtalálható a mélyebb gondolat, hogy ki kell emelkedni a bűnből és közelebb kell jutni Istenhez. Idők folyamán ez a vágy is egyre tisztul, és Zakariás énekében már a jövőnek ez a képe csillan fel: ellenségeinktől megszabadulva szentségben és igazságban szolgálunk Istennek (Lk 1,74).

Izajás látomásában a Messiás a vakok, bénák, leprások gyógyítója és a szabadulás örömhírének a közvetítője (35.5). A szentírás nem választja szét egymástól a testi betegséget és a lelki elesettséget. Végeredményben mindkettő az ősi bűn folyománya. Még Krisztus is alkalmazkodik ehhez a szóhasználathoz, amikor a nyomorék asszonyról úgy nyilatkozik, hogy „a sátán immár tizennyolc éve megkötözve tartja" (Lk 13,16). Megváltásra nemcsak a test esékenysége miatt szorulunk rá, hanem az Istenhez fűződő kapcsolat megromlása miatt is. Ennek gyógyításához viszont nem elegendő akármilyen orvos. Olyanra van szükség, aki megfellebbezhetetlen tekintéllyel nyilatkozik Isten nevében, mint ahogy Jézus meg is teszi, amikor a testi gyógyulást és a bűnök bocsánatát összekapcsolja (Mt 9,6). Izajás rámutat a megváltás lényeges jegyére is. A Messiás az áldozati bárány szerepét vállalja, magára veszi az emberek bűneit: ő hordozza betegségeinket, ő viseli fájdalmainkat... bűneinkért hordozza a sebeket és békességünkért van rajta a fenyíték (53,4—6). A hangsúly nem azon van, hogy valaki vállalta az engesztelő szenvedést, ha-

nem azon, hogy ez a valaki „Jahve szolgája", aki „nem vitt végbe gonoszságot és álnokság nem volt a szájában" (uo.9). Az Istenbe vetett bizalom csak akkor állhat helyre, ha meggyőződünk, hogy ő nem tehetetlen a bűnnel szemben és tudja orvosolni a szenvedést. A küzdelmes élet, a szenvedés nemesítő hatásáról is csak úgy győződhetünk meg, ha olyan valaki járja előttünk ezt az utat, aki valóban önként vállalja, mert osztozni akar sorsunkban és maga mellé akar emelni bennünket.

8. *A próféták már azt is látják, hogy a földi élet a mai alakjában nem hordozhatja a megváltottság végleges állapotát.* Pál apostol úgy fejezi ki ezt a gondolatot, hogy „a test és a vér nem örökölheti Isten országát (1Kor 15,50). Amíg az ösztön hozzátapad a földi értékekhez, amíg anyagiakon osztozunk, amíg a természettel szemben sebezhetők vagyunk, s amíg csak jelképekből olvassuk ki az igazságot, addig érdekeink összeütköznek és szüntelenül érezzük létünk veszélyeztetését. A béke és a boldogság állapota csak valami egészen új lehet, ahol a szellem szabadsága váltja fel az anyag kötöttségét. A megváltáshoz nem elég a régi ruha foltozása. Izajás 60—66 már utalt erre az új állapotra, ahol majd a béke kormányozza a népet, az igazságosság lesz az elöljárója, a Nap és a Hold fényére sem lesz szükség, mert az Úr világoskodik népének. Az emberek a kardból ekevasat csinálnak, és a vad természet meghódol előttük. Ezeket az ígéreteket csak olyan valaki válthatta valóra, aki ura a természetnek. Csodákat az ószövetségi próféták is műveltek, de kicsinyek voltak ahhoz, hogy a hitet állandósítsák. A Zsid 12,2 az ember lelkéből beszél, amikor azt írja, hogy a hit szerzőjének és bevégzőjének csak olyan szabadítót mondhatunk, aki — miután elszenvedte a kereszthalált — Isten trónjának jobbján ül.

Bővebben kifejti ezt a gondolatot a Gal 4,3—7: „Amíg kiskorúak voltunk, a világ elemeinek szolgálatában állottunk. De amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából és Isten fiaivá lehessünk. Tehát már nem szolga, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten kegyelméből örökös is." Itt ilyen ellentétpárok szerepelnek: kiskorúság—nagykorúság, szolgaság—fiúság, törvény—szabadság, a világ elemeinek szolgálata—Isten szolgálata, nincstelenség—örökség. A világ elemeit fel lehet használni varázslásra, vagy pedig úgy, mint a technika elemeit, de ha hiányzik a kellő lelkület, mindkét esetben a szolgaság eszközei lesznek. A mózesi törvény zsákutcája abban nyilatkozott meg, hogy előírta a kötelességeket és az embert ráébresztette erkölcsi gyengeségére, azonkívül a vezetőknek alkalmat adott arra, hogy „elviselhetetlen terheket rójanak alattvalóik vállára" (Mt 23,4). Amíg bennünk van az a kettősség és ellentmondás, amiről a Róm 7,5—21 beszél, addig semmiféle törvény és szankció nem küszöböli ki a bűnt az életből. Ameddig pedig a kozmosz is alá van vetve „hiábavalóságnak" (Róm 8,18—25), addig az nem lehet a végleges boldogság otthona. A reményt csak az táplálhatja bennünk, aki meggyőz, hogy Isten boldogságának örökösei vagyunk. Ezt pedig csak a Fiú tehette meg azzal, hogy testvéreivé fogadott, illetve saját fősége alatt saját titokzatos testének tagjai-

vá tett. Ezért mondjuk, hogy a megváltás tétele nem a földi haladásba vetett hit, nem mítosz, hanem Isten szeretetének közvetlen kitárulása a világ felé.

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

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

A kinyilatkoztatás és a történeti tapasztalás szerint az ember elesettsége abban nyilvánul meg, hogy minduntalan két úrnak akar szolgálni, s nem képes arra, hogy a szeretetben megtalálja önmagát. Ez nemcsak természetünk „sebzettsége", hanem személyiségünk fogyatkozása. Gabriel Marcel több oldalról igyekezett kimutatni, hogy a személyiség csak a szeretetben integrálódik. Szeretetet pedig csak személytől lehet tanulni, illetőleg az nem is tanulással terjed, hanem ráhatással kiváltódik. Ez a folyamat megy végbe a kegyelem közlésében: az Elsőszülött magához emeli és az Atya felé irányítja testvéreit a Szentlélek közreműködésével. Ha az Atya a világot Krisztusért teremtette (Kol 1,17) és megtestesült Igéjében kimondta magát teremtményei felé, akkor az emberben benne kell lenni a meghallás és a szeretet titokzatos orientációjának. A Megváltóban nemcsak azt várta, aki elégtételt nyújt bűneiért, hanem azt is, aki Isten irgalmával és szeretetével szól hozzá. Ezért lett a kegyelmi szóra adott válasz a megigazulás feltétele: „Akik hisznek az ő nevében, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek" (Jn 1,12).

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

Elvileg ugyan meg kell állapítanunk, hogy ha egyszer Isten maga ad kinyilatkoztatást, akkor tárgyilag az lesz az igazi vallás, amely erre a kinyilatkoztatásra épül, s elvben megszűnik azoknak a vallásoknak a jogosultsága, amelyek csupán emberi próbálkozásokon alapulnak. Gyakorlatilag azonban mégis azt kell nézni, hogy a kinyilatkoztatás eljutott-e az emberek egy-egy csoportjához. Ahol ugyanis nincs kinyilatkoztatott vallás, ott nem maradhat légüres tér. Ezért a történeti vallások jelentősége mindaddig megmarad, amíg a kinyilatkoztatást, nevezetesen az evangéliumot fel nem ajánlják az embereknek. Nem mondhatjuk Karl Barth dialektikus teológiájával, hogy a kereszténység és a nem bibliai vallások között áthidalhatatlan ellentét. Ezeket ugyanis nem a vallási tételek alapján kell a kereszténységgel összehasonlítani, hanem azt kell keresni bennük, hogy *hogyan viszonylanak a Krisztusban megjelent üdvösséghez.* Ne feledjük, hogy ez az üdvösség Isten irgalmas szeretetének ajándéka, azért az irgalom hatásköréből nem zárhatjuk ki azokat, akik saját hibájukon kívül nem ismerték fel az isteni kinyilatkoztatást. Nem állíthatjuk, hogy a kárhozatra szánt tömegből Isten kiválasztott egy csoportot a fudatos hitre és ezzel eleget tesz irgalmasságának. A megváltás minden emberre vonatkozik és a kinyilatkoztatás kifejezetten egyetemes üdvözítő akaratról beszél (1Tim 2,5).

2. *Az ószövetségi időben Izrael ugyan elkülönült, de a pogányokhoz való küldetése nem homályosult el.* Igazolnia kellett, hogy az egy Isten tisztelete a helyes út, és erkölcstanával is meg kellett dicsőíteni Istent a pogányok előtt. Jónás könyve szinte nevetségessé teszi a vallási partikularizmust, s kiemeli, hogy Isten rendkívüli eszközökkel is belenyúl a pogányok vallási életébe: tanítókat küld hozzájuk, csapások súlyával megtérésre készteti őket. Sőt már az őstörténet arról beszél, hogy Isten nem adja ki kezéből a kezdeményezést, és irgalmát sem vonja vissza. Kaint jellel látja el, hogy életben maradjon, bár halált érdemel. A vízözön történetében Isten „megbánja, hogy embert teremtett", mégis meghagy egy törzset és szövetséget köt vele, sőt megígéri, hogy nem lesz végleges pusztulás. Az ószövetségi könyvekben másutt is látjuk, hogy tisztelettel emlékeznek meg az igazságot kereső pogányokról: Lótról, Melkizedek-

ről, Sába királynőjéről, Jóbról. Előképe ez annak, amit Pál apostol az athéniekről mond, hogy ismeretlenül is tisztelik az Istent (ApCsel 17,23).

3. *A mai teológia beszél a névtelen keresztényekről.* Azt érti rajta, hogy ott is meg lehet találni valamilyen egzisztenciális feleletet az isteni hívásra, ahol tudatos hit nem jöhet létre. A II. vatikáni zsinat lehetségesnek mondja, hogy Isten olyan utakon vezeti az ilyen távollevőket az üdvösségre, amelyeket csak ő ismer (Egyház 16, Egyház és világ 22, Missziók 7). Szent Pál Krisztus megjelenését az idők teljességének mondja, mert mindent megkaptunk amit Isten a jelen üdvrendben adni akart. Joggal feltételezhetjük, hogy ahol még nincs teljesség, valami ott is van. Különösen vígasztaló, hogy az Újszövetség ismételten emlegeti Isten hosszú türelmét (Róm 2,4; 3.26; 9,22; 2Pt 3,9). Abból a jóságból fakad ez, amely bűnbánatra vezet (Róm 2,4). Isten a haragját és a dicsőségét egyaránt kinyilvánítja azokon, akik a kinyilatkoztatást hordozzák, és azokon is, akik még nem kapták meg, tehát senki sem bizakodhat el és a reményét sem szabad elveszíteni senkinek (Róm 9,23).

Elméleti magyarázatot nehéz adni arról, hogy ez a „burkolt hit", amit a mai teológusok az úgynevezett névtelen kereszténveknél feltételeznek, *egyáltalán hitnek nevezhető-e.* De azt el kell fogadnunk, hogy a gondviselés őrájuk is kiterjed és a cél felé irányítja őket. Az Isten és az ember találkozását sokkal egyetemesebbnek és emberibbnek kell feltételeznünk, mint ahogy arra az elméleti tételek alapján hajlandók vagyunk. Mivel Krisztus egyetemes megváltó, azért őbenne Isten egyszerre *igent* és *nemet* mondott minden emberi törekvés számára, tehát a vallások számára is (B. Stoeckle, In: Myst. salutis II, 1063). A vallásokra mondott igen annyiban jogos, amennyiben azok kifejezik az ember törekvését az örök cél felé. Ha Isten a világot a teremtésben Krisztusra irányította (Kol 1,16), akkor minden vallás az ő utána való tapogatózást fejezi ki még akkor is, ha sok benne a tévedés. Megcsillan bennünk a sejtelmes vágy, hogy az ember közelről találkozzék Istennel, s hogy ő látható formában, az emberi élet kategóriáiban mutassa meg magát. A 2Tesz 2,4 a „bűn emberéről" azt mondja, hogy minden fölé emeli magát, amit Istennek és szentnek neveznek. A probléma tehát nemcsak a kereszténységet érinti, hanem minden valódi vallást. A Jelenések könyvében a kereszténység ellenlábasa szintén nem a pogány vallás, hanem a magát istenítő hatalom. Vagyis megmarad a lehetősége annak, hogy a pozitív vallásokban is meglássuk a kegyelem közvetítésének valamilyen lehetőségét.

Viszont az is igaz, hogy Krisztus megjelenése *egyúttal nemet mondott a kezdetleges vallásokra.* Az 1Kor 10,22 arról beszél, hogy a pogányok a gonosz léleknek áldoznak, nem Istennek. Az Ef 2,12 pedig azt állítja, hogy az ottani keresztények megtérésük előtt „Krisztus nélkül, remény híján és Isten nélkül éltek a világban". A Róm 1,18—32 is sötét képet fest a pogányok lelki állapotáról. Hogyan egyeztessük tehát össze a kétféle megnyilatkozást? Biztos, hogy *csak mérsékelt összeegyeztetés lehetséges.* Az apostol az utóbbi esetekben nem általában a vallásokról beszél, hanem arról a konkrét dekadens vallási megnyilatkozásról, amely a hellenizmus idején sokfelé bekövetkezett. A vallások nem csupán „termé-

szetes vallások", hanem mindig annak az embernek a megnyilatkozásai, aki a megváltás rendjében él. Ezért lehetnek elemeik, amelyek a lélek igazi törekvését fejezik ki, de vannak olyanok is, amelyekben intézményesített tévedés nyilvánul meg. A vallásos magatartás is olyan sokrétű, mint maga az ember. A kifejezésmódban és a magatartásban objektíválódik a jó és rossz. A kinyilatkoztatás hiányában nincs mérték, amely szerint az igazat és a tévedést el lehetne választani egymástól. Azért ezen a vonalon is igazolódik, hogy az ember megváltásra szorul. Az örök élet felé vezető biztos utat és a természetfölötti cél eléréséhez szükséges eszközöket csak Isten maga mutathatta meg az embernek.

AZ ÓSZÖVETSÉGI ÜDVTÖRTÉNET

Isten kifejezett elhatározással az egész emberiséget természetfölötti célra irányította és a megváltásba is mindenkit belefoglalt, azért tulajdonképpen az egész emberi történelem az üdvösség története. Az emberiség Istentől indul el, és hozzá kell visszatérnie. A teológiában mégis csak azoknak az intézményeknek a történetét nevezzük üdvtörténetnek, amelyek jelzik, hogy Isten különleges módon kinyilvánította magát és beleszólt az emberek életébe. Ezt látjuk megvalósulni először az Ábrahám utódaiból kialakult népben, amely magát Isten népének tudta és tudatosan hordozta a kinyilatkoztatást. A Biblia ezt a történetet ismerteti meg velünk, s leírása *három szempontból* különbözik minden más történetírástól.

1. Csak azok az események érdeklik, amelyeken keresztül *Isten találkozik az emberrel,* illetőleg az eseményeket csak ennek a találkozásnak a kedvéért mutatja be. Egyáltalán nem magától értetődő dolog, hogy a Bibliát, mint vallási könyvet érdeklik a történeti események. A környező népek és minden primitív vallás az istenséggel való találkozás keretének a természeti jelenségeket tekintették, nem a történelmet. Náluk az emberi történést inkább a végzet határozza meg, nem az istenség. A szentírásban azonban Isten a történelem ura és irányítója, az emberek az ő akaratát hajtják végre, és a természet is neki engedelmeskedik. Semmiféle emberi megnyilatkozás nem független tőle, ezért mindegyiken keresztül kapcsolatba léphet teremtményeivel, sőt engedetlenségüket is be tudja állítani tervének megvalósulásába.

2. *A nép körében elevenen él a hagyomány, amely a történeti események természetfölötti vonatkozásait kiemeli,* s a nép ennek alapján tart igényt arra, hogy Isten népének tekintsék. A közösség az eseményeket úgy őrizte meg, mint saját életének egy részét, s a továbbadás is a közösség életéhez tartozott. Nem úgy, mint kritikai forráskutatás, hanem mint vallási meggyőződést. A szentírásban ezt a hagyományt rögzítették le, mégpedig sajátos vallási szempontból. A szerzőt csak az érdekelte, aminek az üdvtörténet szempontjából jelentősége volt. Elhagyott olyan dolgokat, amelyeket a profán történetírás fontosnak tartott, viszont kiemelt olyan

eseményeket és vonásokat, amelyeket a világi történelem alig méltat figyelemre. Ezért az események között hézagokat találunk, s az emberek jellemzésében sem látjuk azt a „pártatlan" szemléletet, amit a világi történetírók emlegetnek. A nagyság kritériuma az, hogyan áll be valaki Istennel fennálló szövetségbe. Mondhatjuk azt is, hogy a szent írók a sugalmazás hatása alatt Isten szemével nézik az eseményeket, ezért a szentírás Isten szava.

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

4. Világossá válik az is, hogy *Izrael nem lesz egyedüli birtokosa az üdvösségnek.* Isten arra szemelte ki, hogy *közvetítő* legyen. Már Ábrahám úgy kapta az ígéretet, hogy ivadékában áldást nyer a Föld minden népe. Aszerint, hogy a nép teljesíti feladatát, megéli a kiválasztottságot vagy az elvetést. Az egyes személyek, intézmények, tettek és nemzedékek szolidaritásban vannak. Az egyes döntésekből sokak számára fakad áldás vagy átok. De ezek sem a végzet erejével hatnak, hanem alá vannak vetve Isten akaratának.

5. *Az üdvtörténet valójában a teremtéssel kezdődött és Jahve napjával ér véget,* újszövetségi nyelven Krisztus második eljövetelével. Az ószövetségi üdvtörténeti események előjelek. Valami tökéletesebbet jelképeznek, aminek később kell bekövetkezni (Róm 5,14; 1Kor 10,6—11). A kettő között hasonlóság áll fenn, de a második az elsőhöz mérten két vonást hordoz: *az újdonságot* és a *teljességet.* A törvény tetteivel szemben követeli a szív megújhodását (Mt 5,6), az új bort új tömlőbe akarja tölteni (Mt 9,17), új parancsot ad, a szeretet parancsát (Jn 13,34) és örök szövetséget köt (Lk 22,20). A kegyelmi hatás olyan, hogy az ember „új emberré" (Kol 3,10), „új teremtménnyé" (2Kor 5,17) válik. Az újdonság maga Krisztus, a Megváltó. Azért jön, hogy az élet bőségét adja (Jn 10,10), s hogy mint út és igazság az Atyához vezessen (Jn 14,66). A természetfölötti rend őbenne jelent meg, s a vele kialakult kegyelmi kapcsolat jelenti mindnyájunk számára a megváltást.

6. *A megváltás kegyelmi újdonságának értékeléséhez* azonban egy meg-

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

III. RESZ

A MEGVÁLTÓ ISTEN

A JÉZUS KRISZTUSBA VETETT HIT

AZ ÜDVTÖRTÉNETI FOLYTONOSSÁG

1. Az ószövetségi üdvtörténet elvezetett bennünket ahhoz a meggyőződéshez, hogy *Isten ezt a világot természetfölötti cél érdekében teremtette,* s ezt a célt az ember bűne ellenére meg akarja valósítani. Úgy nyilatkoztatja ki magát, mint aki irgalommal tekint az emberre, és szabadulást hoz abból a zsákutcából, amelybe a bűn beletaszította az emberi nemet. Az Ószövetségben a hangsúly azon van, hogy Isten maga hozza a szabadulást, és ennek előképe az Egyiptomból való kivezetés és a babiloni fogságból való hazatérés. Isten azonban közvetítő által nyúl bele népe életébe. A próféták viszont csak egyes vonásokat emelnek ki ennek a közvetítőnek az alakjából. A Dávidnak adott jövendölés szerint királyi küldetése lesz (2Sám 7,12—16), Izajás (11,1 kk) pedig arra mutat rá, hogy Isten lelkének erejében fog működni, és szenvedésével, áldozatával elveszi népe bűneit (53—54 fej.), a fogság utáni prófétáknál pedig az igazi istentisztelet visszaállítója lesz.

2. A kereszténység hitbeli meggyőződése kezdettől fogva az volt, hogy *a jövendölések a názáreti Jézusban teljesedtek,* s erre a teljesedésre ő maga mutatott rá tanításával és tetteivel. Isten őbenne teljesen és véglegesen megnyilatkozott, s megadta az emberiségnek az üdvösséget. Az Ószövetségnek ez az értelmezése azonban eltért a zsidók magyarázatától és várakozásától. Ők a szabadulást leszűkítették saját nemzetük életére, és annak tartalmát is földi értékekben fejezték ki. A keresztény értelmezés ezzel szemben a szellemiséget, a természetfölöttiséget és az egyetemességet hangoztatta. Jézus Krisztusban Isten úgy nyilatkozott meg, mint aki az egész emberiség előtt kitárul irgalmas szeretetével, meghirdeti a bűnök bocsánatát, az ember természetfölötti felemelését, az üdvösséget és egyúttal megadja az erkölcsi élet tökéletes formáját. A názáreti Jézus működése, tanítása és viselkedése olyan volt, hogy szükségszerűen fölébresztette környezetében a kérdést: *ki vagy te?* Különbözött a régi prófétáktól, mert nem egyszerűen Isten üzenetét tolmácsolta, hanem azt állította, hogy ő maga az üzenet. Róla kellett leolvasni, hogy ki az Isten, mit akar, az emberrel és hogyan kell az embernek Isten színe előtt viselkednie. Az apostoli egyház főleg két névben fejezte ki a reá vonatkozó hitbeli meggyőződését. Az egyik az, hogy ő *a Messiás,* a Krisztus,

a Fölkent, akire az ószövetségi nép várakozott. A másik név pedig az, hogy ő *az Isten Fia*. Mindkét név hitvallást jelentett. A Krisztus név a Jézus mellett nem egyszerű jelző volt, hanem a hitvallás kifejezése. Eredeti formájában: Jézus a Krisztus, a Messiás, akit Isten a mi megváltásunkra küldött. Az „Isten Fia" cím pedig kifejezte, hogy ő nem egyszerűen ember, aki küldetést kapott, hanem olyan valaki, aki Istentől, az Atyától jött, aki emberré levése előtt létezett, s mivel isteni személy, azért többet adhat az embernek, mint az eddigi közvetítők. Megadhatja az üdvösséget, amiben benne van a tökéletes kiengesztelődés Istennel, benne van a halál legyőzése, a feltámadás és az örök élet. Az ő küldetésének és művének ebben az értelmezésében szükségszerűen benne volt az egyetemesség és a kizárólagosság. Őbenne Isten mindenki felé kitárult, azért az általa alapított vallási közösségben minden embernek helye van. Ugyanakkor az általa hozott üdvrend Isten végérvényes akarata, ahhoz sem hozzátenni nem lehet, sem valamit elhagyni belőle. Őbenne tehát folytatódott az ószövetségi üdvtörténet, de egyúttal teljességét is elérte. Ebből adódtak azok az ellentétpárok, amelyeket az apostoli írásokból kiolvashatunk: partikularizmus — egyetemesség, törvény — evangélium; betű — szellem.

3. Krisztusnak tehát az volt a kifejezett magatartása, hogy *benne megvalósult az ember üdvössége,* s ebből az következett, hogy ő lett az apostoli igehirdetés középpontja, később pedig az egyházi teológiának is a középpontja és foglalata. Az egyházi teológia két szempont szerint tekint vissza személyére és működésére: egyrészt igazolja, hogy az Istentől küldött Messiás volt, s ezzel foglalkozik a fundamentális teológia, másrészt kibontakoztatja a benne megjelent kegyelmi rendet, ez a feladata a dogmatikának.

JÉZUS KRISZTUS MINT VALLÁSI TÉMA

1. *A kereszténység Jézus Krisztushoz mint történeti személyhez* vezeti vissza eredetét. Nemcsak úgy beszél róla, mint alapítójáról, hanem egyúttal úgy tekint rá, mint hitének foglalatára és tartalmára. Ő nem csupán kinyilatkoztatója Isten világának, hanem hordozója, megtestesítője. A keresztény hit szerint Isten őbenne emberré lett, magára vette életünket, sorsunkat, s ezt a földi életet a halálon és feltámadáson keresztül örök célhoz vezette. Ezzel visszavonhatatlanul igazolta, hogy létünk értelmét és célját a természetfölötti rendben, Istennél kell keresni. Az egyház ősi hitvallása őt Urunknak nevezi, „aki értünk és üdvösségünkért leszállott a mennyből, megtestesült a Szentlélektől, született Szűz Máriától és emberré lett. Poncius Pilátus idejében keresztre feszítették, meghalt és eltemették. De harmadnapra feltámadt az írások szerint, fölment a mennybe és az Atya jobbján ül . . . " A szöveg ma is a hit megvallása. A Keresztény Egyházak Világtanácsa alapszabályában szintén úgy értelmezi magát, mint „azoknak az egyházaknak a közössége, amelyek a szentírás alapján Urunkat, Jézus Krisztust, Istennek és Megváltónak vallják."

Ez a hitvallás történeti személyre, a názáreti Jézusra vonatkozik, aki kilétét és küldetését természetfölötti jelekkel, főleg feltámadásával igazolta. Alakja az újkor számára a kereszténység szent irataiban bontakozik ki. Emberi valóságban lépett a nyilvánosság elé, de igényt tartott arra, hogy benne az élet természetfölötti beteljesülését lássák. A földi kötöttséggel szemben a transzcendenciát, az Isten világát képviselte, de nem úgy mint mesebeli illúziót vagy ígéretet, hanem mint a Teremtő akaratából az embernek szánt örökséget. A transzcendens cél az élet egyetlen megoldása, és csak őrajta keresztül érhető el. Ő az út, az igazság és az élet mindenki számára. A szentírás ma is tükrözi az apostolok igazi élményét: „Nem annyira tanításról van itt szó, hanem élő személyről; nem létünk értelmét feltáró megoldásról, hanem inkább titokról, amely betört világunkba" (Léon-Dufour, Die Evangelien und der historische Jesus, 247).

2. *A szentírásban tehát olyan Jézussal találkozunk, akit értelmezni kell.* Ő saját magát is értelmezte, amikor igazolta isteni küldetését és feltárta az általa hozott kegyelmi rendet. Ő volt az Isten országának a jele, aki hitre és megtérésre hívta fel az embereket. A jelet azonban lehetett különböző módon értelmezni, sőt kezdettől fogva világos volt, hogy ő olyan jel, amelynek ellene is mondanak (Lk 2,34). Kilétét egyszerű tapasztalással a szemtanúk sem fogták fel. Tanítása, viselkedése, tettei mélyebb reflexiót követeltek. Ő nem egy akart lenni az emberek közül, hanem az emberiség tanítója, az Isten Fia, akinek elfogadásán vagy elvetésén fordul örök sorsunk. Küldetésének és személyének tisztázásához az kellett, hogy hallgatói rajta keresztül rendezzék Istenhez való viszonyukat. Őt tehát csak a hiten keresztül lehetett megközelíteni.

Ugyanez áll arra a Krisztusra, akiről a kereszténység tanúskodik. A történeti adatok csak arra valók, hogy felvessék a hit kérdését, illetőleg hogy az embert állásfoglalásra késztessék. Ezért a róla szóló tanúságtétel nem juthat nyugvópontra. Benne az Istenre és az üdvösségre vonatkozó kérdés konkretizálódik, tehát ő annyiban probléma, amennyiben egyáltalán probléma Isten és az élet végső értelme. Istent lehet Sartre kifejezéssel „a másik"-nak tekinteni, aki korlátozza szabadságunkat, azért küzdeni kell ellene. De lehet Martin Buberrel arra hivatkozni, hogy Isten nem a másik, hanem „a te", aki csak akkor hallgat, ha én nem hallgatok rá. Krisztusban a felfoghatatlan isteni „te" lett tapasztalhatóvá, azért a hit a személyes találkozás minden kellékét követeli.

A TÖRTÉNETI SZEMLÉLET

1. *A nemhívő a kereszténységet és vele együtt Jézus Krisztust csak mint történeti jelenséget veszi tudomásul,* s legfőljebb azt a kérdést veti fel: Mit tudunk Jézus Krisztusról történelmi ismereteink alapján? De a hívő és a teológus is érzi, hogy a hit ésszerűségéhez szükséges a történeti megalapozás. A teológiát nem lehet légüres térben lebegő hittel kezdeni. Számunkra az apostoli egyház szent iratai a hit forrásai, de a tör-

téneti bizonyosság megállapításánál vizsgálhatjuk azokat úgy, mint történeti emlékeket, forrásokat, s kereshetjük, hogy mennyiben nyújtanak megbízható adatokat. Természetesen az irodalmi műfajra is tekintettel kell lenni. A szentírás könyvei elsősorban tanító jellegűek és a hitet fejezik ki, de mindig a történeti Jézusba vetett hitet, akiről ugyanakkor természetfölötti dolgokat is állítanak. Mindent koruk vallási és kulturális felfogásának megfelelően fejeznek ki. Ezért történeti beszámolójuk is olyan, ahogyan abban a korban a történeti forrásokat kezelték. Ebből érthető, hogy a szentírás apologetikai és biblikus teológiai értékelése, kiaknázása nem egyszerű feladat.

2. *A nemkeresztény források* alig mennek túl annak megállapításán, hogy a kereszténység mint vallás a názáreti Jézusal kapcsolatos. Nem hivatkozhatunk másra, mint Tacitusra (Annales XV, 44), Suetoniusra (Vita Claudii 25,4), Josephus Flaviusra (Ant. Judaicae XX, 200), ifjabb Pliniusra (Trajanusnak írt levél) és a Talmud néhány kitételére (lásd: Klausner, Jesus von Nasareth, 55). A felsorolt írók csak más eseményekkel kapcsolatban emlékeznek meg a keresztényekről, tehát megelégszenek annyival, amennyi érdekelte őket, illetőleg amennyit pl. a 2. század elején Rómában tudhattak a távoli Palesztinában elindult kereszténységről (W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, 51—62).

3. *Igazi történeti emlék a kereszténység,* mint szervezett vallás, amely mindig úgy értelmezte magát, mint Krisztus művének folytatója, és mindig a beléje vetett hitből élt. Az újszövetségi szentírás könyvei ezt a meggyőződést vetítik elénk. A legrégibb írott adatokat Pál apostol levelei szolgáltatják, a Kr. u. 51.—52. évtől kezdve; tehát alig 20 évvel Krisztus halála után. Ő maga a húsvét előtti eseményeknek nem volt szemtanúja. Azokat a damaszkuszi keresztényektől, továbbá Pétertől és Jakabtól ismerte meg (Gal 1,17—19). Ezenkívül külön kinyilatkoztatásra is hivatkozik (Gal 1,12), aminek tartalma minden bizonnyal az események hitbeli értelmezése volt. Leveleiben említi Jézus születését, Ábrahámtól és Dávidtól való leszármazását (Róm 1,3; Gal 3,16; 4,4), szent életét, szelídségét, nyájasságát (1Kor 1,11; 2Kor 5,21; 10,1), az eukarisztia rendelését (1Kor 11,23), kereszthalálát, eltemetését és feltámadását (1Kor 15,4), s ismételten hivatkozik Jézus szavaira, amelyeket a hagyományból ismer. Egyébként a történeti Jézussal főleg Máté, Márk és Lukács evangéliuma foglalkozik. Nagyjából ugyanazon szempontból (synopsis) nézik életét, ezért könyveiket szinoptikus evangéliumoknak nevezzük. De már ők is felhasználtak korábbi feljegyzéseket, amelyek Jézus szavait és tetteit tartalmazták vagy szenvedésének történetét foglalták össze. Az evangéliumok keletkezésének körülményeire itt nem térünk ki, hiszen azt biblikus szakmunkák tárgyalják.

4. Mivel az evangéliumok Jézus életével kapcsolatban *a hit világába tartozó természetfölötti jelenségeket is leírnak,* amelyeknek elfogadása vallásos hitet követel, azért Reimarus könyvének megjelenése óta (1774) az ő életének kutatása külön teológiai szakkifejezéssé vált. A racionalista iro-

dalom lélektani és irodalmi magyarázatot keresett a csodák és a természetfölötti jelek értelmezéséhez. A megoldás több-kevesebb változattal az volt, hogy az utókor legendás alakot csinált Jézusból, s az evangéliumon ezt örökítették meg. A 20. század elejétől kezdve a „formatörténet" bevonásával kerestek megoldást. Eszerint a szinoptikus evangéliumok nem történeti források, hanem gyűjteményes művek, amelyek a meglevő igehirdetési anyagot „Jézus élettörténetévé" egyesítik. Ezért — amint mondják — ma csak nagyon korlátozott módon rekonstruálhatjuk az igazi eseményeket. Ezzel pedig már adva van az igazi probléma: *a történeti Jézus* és *a hit Krisztusa* közötti különbség.

R. Bultmannal (Jesus, 1926); Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1954) Jézus életének kutatása új fázisba lépett. Heidegger egzisztencialista filozófiájának hatása alatt ő arra a megyőződésre jutott, hogy az újszövetségi igehirdetés mitologizált krisztológiája nem más, mint Jézus *történeti jelentőségének kifejezése.* Vagyis az apostoli egyház nem Jézusról beszélt, hanem Jézus jelentőségéről. Az ő tanításának témája ugyanis a megtérés, a hit és az üdvösség volt. Mivel követői az üdvösséget kapcsolatba hozták személyével, azért róla kezdtek beszélni. Így keletkezett az újszövetségi krisztológia. Abban már nem az volt a fontos, hogy mit tanított, hanem az, hogy meghirdette a történelem végső óráját, és az embert radikálisan szembesítette Isten akaratával. Bultmann szerint tehát az ősegyház hite nem a történeti Jézusra irányult, hanem *az igehirdetésben jelenlevő és hatását kifejtő Krisztusra.* Amit az evangélisták közölnek, az mind ennek a hitnek a kifejezése, mégpedig a kor mitikus nyelvén.

5. *Bultmann véleménye a protestáns teológusok között sem talált teljes helyeslésre.* M. Dibelius nem ment ilyen messzire (Die Bootschaft von Jesus Christus, 1935; Jesus, 1949). Vallja, hogy az evangéliumokban még valamennyire felismerhető az események menete. Jézus tanításában az a lényeg, hogy az idő betelt, s Isten országa itt van az ajtóban. Amellett Jézus maga az idők jele, és Isten országának is egyetlen jele, amelyet az ember kaphat. Tehát ő maga is majdnem kizárólag a hit tárgya, nem a történeti kutatásé. Bultmann és Dibelius felfogása erősen hatott a protestáns teológiára, de nemsokára érezhető volt, hogy a teológusok a „jelképtől" egyre inkább a személy felé fordultak. Az a fenntartás azonban megmaradt, hogy „a jel nem maga a dolog" (Bornkamm), ami azt jelenti, hogy az újszövetségi iratokban nem érhetjük el egészen magát Jézust, hanem csak a róla szóló igehirdetést. H. Conzelmann „indirekt krisztológiáról" beszél, vagyis szerinte Krisztus olyan jel, amely a hallgatókat közvetlen kapcsolatba hozza Istennel. Az apostoli igehirdetés ezt a jelet akarta hangsúlyozni, amikor Jézus életét és tanítását történeti színezetben adta elő. De hogy milyen mérvű ez a történetiség, nem tudjuk.

A német protestáns teológiához viszonyítva a francia és az angolszász teológia sokáig konzervatív volt, Az újabban jelentkező „Isten halála teológia" azonban a végsőkig vitte Bultmann elgondolását. Jézus tulajdonképpen csak annyiban jel, hogy kereszthalála jelképezi Isten halálát. Az ember számára meghalt annyiban, hogy nem akar vele kapcsolatban

maradni. Ezért a vallásos életben a felfelé irányuló, az Istent kereső törekvés helyett a vízszintes, az emberi kapcsolat követelményeire kell ügyelni. Isten ott van jelen, ahol az emberek egymás javáért, a közösség boldogulásáért dolgoznak. Amikor azonban ezek a teológusok a misztériumot kirekesztették a vallásból, egyúttal az emberek érdeklődését is megszüntették. Az egész irányzat alig ért meg 10—15 évet.

6. A szélsőséges felfogásokkal szemben *a katolikus egzegéták az apostoli egyház konkrét helyzetét vették kiindulásnak.* Az újszövetségi könyvek valóban katekétikai jellegűek, de a hitet olyan történeti kinyilatkoztatásra alapozzák, amely mint esemény felismerhető volt, s amelyet Jézus Krisztus közvetített. Az evangéliumok formája és stílusa elárulja, hogy szerzői nem akartak mai értelemben vett életrajzot írni. Az egyes részleteket nem rögzítették pontos történeti helyzetben. Megelégedtek Jézus működésének történeti elhelyezésével, és a további részleteknél inkább csak a tartalom érdekelte őket, nem a hely és idő. Ezért találunk ilyen bevezetéseket: egyik szombaton, közel volt a zsidók ünnepe, Cézárea környékén stb. (Trilling, i.m. 24—42).

A kutatónak elsősorban azt kell figyelembe vennie, hogy az egyház léte és igehirdetése nem magyarázható meg Jézus élete és tanítása nélkül. Az apostolok tanításának lényeges pontja az, hogy a feltámadt és megdicsőült Messiást azonosítják a názáreti Jézussal, aki körüljárt, tanított, csodákat tett, s akit Poncius Pilátus alatt keresztre feszítettek. A hit erre a konkrét történeti személyre vonatkozik, s az evangéliumok egyes részei ezt a hitet szemléltetik. Az igehirdetés követelményeinek megfelelően idézik fel az emlékeket, azért ma úgy látjuk, hogy az egyes evangéliumok párhuzamos helyein sok a feloldatlan ellentmondás, pl. a gyermekkor eseményeiben, a templom megtisztításában, a halál időpontjában, a jeruzsálemi és a galileai megjelenésekben stb. (H. Schürmann, Die Vorösterlichen Anfange der Logientradition, 342 kk; Käsemann, Sackgasse im Streit um den historischen Jesu, 31 kk).

AZ EVANGÉLIUMOK „TÖRTÉNETI ANYAGA"

1. Ahhoz nem fér kétség, hogy *Jézus már földi működése idején tanítványokat gyűjtött maga köré* és megbízta őket, hogy a zsidó nép körében hirdessék Isten országának elérkezését. Ehhez azonban prédikációs anyagra volt szükség. Jézus maga oktatta az egyszerű sorsból kikerült apostolokat. Tanítását velős mondásokba, hasonlatokba, példabeszédekbe sűrítette, hogy könnyen továbbadhassák. Ezek az apostolok végzik a húsvét utáni igehirdetést is, tehát ők alkotják az összekötő kapcsot a történeti Jézus és a megdicsőült Messiás között, Leon-Dufour szerint (i. m. 332 kk) az evangéliumokban megörökített tanítás a maga egészében Jézusé, és ilyen értelemben kell történetileg is hitelesnek mondani. Ahhoz, hogy az egyes elbeszéléseknél megállapítsuk, vajon történeti eseményt rögzítenek-e, részletesebb kritériumra van szükség. Meg kell vizsgálni, hogy a mondás vagy a jelenet nem vezethető-e le az őskeresztény vagy

a zsidó közösség társadalmi, történeti helyzetéből, hagyományképző tényezőiből és hogy megérthető-e Jézus életének történeti kereteiből. Történetieknek kell elfogadnunk azokat a részeket is, amelyek egyenes ellentétben állanak az ősegyházban működő hagyományalakító erőkkel (pl. Jézus megvallja, hogy nem ismeri a világvég idejét), és azokat is, amelyeket több egymástól független forrásban megtalálunk. Végül azokat is, amelyekben a Jézusra jellemző kifejezések előfordulnak, pl. Abba=Atya... bizony, bizony mondom nektek... Itt kell hivatkozni arra, hogy a példabeszédek mélysége, egyszerűsége, szemléletessége és teológiai kifejezőereje olyan vallási zsenire vall, amilyet az őskereszténység Jézuson kívül nem tud felmutatni.

2. Mit tekintünk tehát a történeti vitában olyannak, *ami kétségtelenül Jézustól származik*, nem pedig az apostoli igehirdetéstől? Más szóval: amiben valóban a történeti Jézus tükröződik. Ismételten megjegyezzük, hogy a történeti kérdés nem azonos a dogmatikai kérdéssel. A hit területén Jézus kinyilatkoztatásának mondjuk azt is, amit az apostolok a Szentlélek kegyelmi hatása alatt tanítottak. De ha az evangéliumokat csak mint történeti emlékeket szemléljük, akkor is őseredetinek kell vennünk *Jézus öntudatának jellemzését*. Sok vonásban hasonlít a törvény magyarázóihoz és a rabbikhoz, de egész megjelenése mégsem illik bele a hagyományos zsidó közösségbe. Viselkedése elüt a megszokott emberi kategóriáktól. Következetes a vallási magatartásban: nem saját dicsőségét keresi, hanem azét, aki küldte. Isten jóságát akarja megismertetni a szegényekkel, bűnösökkel, betegekkel. Az ószövetségi törvényt Isten jóságának és szentségének megfelelően értelmezi, de ugyanakkor saját tanítását felsőbbrendűnek tartja, pl. ezt mondták a régieknek... én pedig ezt mondom. S ami utána következik, az valóban tökéletesebb. Isten nevében, az ő tekintélyével cselekszik, pl. amikor bűnöket bocsát meg. Sok viszonylatban úgy viselkedik, mint a próféták, de többnek tartja magát náluk. Nem úgy vezeti be beszédeit, hogy „ezt mondja az Úr", hanem saját tekintélyével szól: én mondom nektek, s megkívánja, hogy tanítását úgy fogadják, mint Isten szavát (Léon-Dufour i. m. 372—3). Tanításának központi témája az *Isten országa*, amely az ő személyében, csodáiban és kegyelmi hatásában már elérkezett, bár dicsőséges megjelenése még hátra van. A fejlődés ezen a vonalon nagyon világos. Az apostolok igehirdetésének igazi tárgya már Jézus személye és az általa végbevitt megváltás. Hiszen feltámadása megmutatta Isten országának igazi arcát.

3. *A messiási öntudat megnyilvánulását az evangélisták olyan módon írják le*, hogy azt csak Jézus viselkedéséből olvashatták ki. Az ősegyház a Krisztus=Messiás jelzőt állította Jézus neve mellé, s a hitnek ez volt a rövid összefoglalása: Jézus az Úr, a Megváltó. A szinoptikusoknál mégis azt látjuk, hogy Jézus minduntalan kitér a Messiás cím használata elől. Márknál ez annyira feltűnő, hogy a „messiási titkot" könyve jellemző sajátságának tartották (Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Bootschaft des Markus-Evangelisten, 1939). Jézus tartózkodásának okát Cullmann így

magyarázza (Die Christologie des Neuen Testaments, 134—137): Jézus nem akarja, hogy a nép csupán politikai messiást lásson benne. Ezért hivatkozik a törvénymagyarázókkal szemben is arra, hogy a Messiás nem csak Dávid fia. Így értjük meg azt is, hogy működésének második felében miért vonul visza mindinkább a tömegtől és a tanítványok képzésének szenteli magát. Azt akarja, hogy legalább ők fogják fel Isten országának titkait (Mk 4,11). Péter vallomását elfogadja ugyan, amikor messiásnak nevezi, de rögtön szenvedéséről kezd jövendölni, hogy ellensúlyozza a népies elgondolást (Mt 16,16—23).

4. *Jézusra megy vissza az Emberfia cím is.* Az apostoli egyház a beléje vetett hitet még ilyen címekkel is kifejezte: Dávid fia, Próféta, Messiás, Isten Fia, de Jézus maga leginkább az Emberfiá-t használja. Csak az ő szájából halljuk, mások nem szólítják így. Ez a cím volt a legkevésbé feltűnő, és leginkább magyarázatra szoruló. Felismerhető benne Jézus zsenialitása. A névben össze van foglalva Izajás jövendölése Jahve szolgájáról és Dániel látomása az ítéletre jövő Messiásról. Ezért találkozunk ilyen fordulatokkal: az Emberfiának szenvednie kell... az Emberfiának hatalma van, hogy megbocsássa a bűnöket.

5. *Istennek mint Atyának (Abba) megjelölése is csak Jézustól eredhet.* A próféták is beszélnek arról, hogy Isten milyen atyai szeretettel és irgalommal tekint népére, de egyetlen vallási zseni sem mert volna azzal a kiváltsággal előállni, hogy magát a mennyei Atya fiának nevezze. Vegyük még hozzá, hogy az arám *abba* szó egészen családias megszólítás és az ősegyház görög nyelvű liturgiájába is így ment át. Jézus magatartása is egészen a „fiú" viselkedése. Nem riválisa az Atyának, hanem őt akarja megdicsőíteni, neki engedelmeskedik és bevallja, hogy küldetésének megvan a határozott kerete. Ezért pl. a világ végének idejét ő sem tudja, hanem csak az Atya. A Fiú méltóságában tehát együtt van az utolérhetetlen bensőség és a teremtményi alázat, az örök születés és az időben lejátszódó küldetés. Ezt egy későbbi egyoldalú istenítés nem tudta volna ilyen összhangba hozni (Van Jersel, Der Sohn in den synoptischen Evangeliem, 1961).

6. Ezek az utalások mutatják, hogy a történeti kutatás rejtélyhez vezet, és ez a rejtély a történeti kutatás módszerével nem oldható meg. Jézus több, mint amit a történeti kutatás megállapíthat róla. Egyben az is világos, hogy ő a szemtanúk számára is több volt, mint amit a természetes tapasztalás elárult. A kilétét *akkor is csak a hit tisztázhatta és most is.* A hagyományos apologétikai érvelés kimutatta, hogy az evangéliumok szövege kortársakra, sőt szemtanúkra megy vissza, tehát ott nem volt idő mítosz és legenda képződésére, amiről a racionalista kritika beszél. Még ha helyt is adunk annak a feltevésnek, hogy a szerzők egyes esetekben saját hitüket konkretizálták, még akkor is marad elég anyag ahhoz, hogy ezt a hitet történeti alapra helyezzük. A történettudomány tehát ezen a területen csak addig mehet el, hogy az apostoli egyház tanúságot tett a

feltámadt Krisztusról, s benne azt a Jézust látta megdicsőülni, aki földi életében is emberi kategóriákat felülmúló zseninek mutatkozott.

7. *A teológia tehát nem tér ki a tudományos módszer követelményei elől.* Tisztázni akarja a hit és a történelem viszonyát, s ezért rámutat arra, hogy megvan a történeti folytonosság a földi Jézus és a feltámadt Krisztus között. Az igehirdetés csak így állíthatja, hogy tárgyi igazságot közöl, nem pedig „a lét meghatározott értelmezésének objektivált kifejezését." De természetesen keresni kell, hogy hol van a mítosztalanításnak és az igehirdetés objektivizálásának a határa. A szentírás felhasználásánál valljuk mindazt, amit a II. vatikáni zsinat a kinyilatkoztatásról szóló dekrétumába belefoglalt. A kinyilatkoztatás értelmezésénél együtt kell venni a szentírást, az egyházi hagyományt és a tanítóhivatalt. A teológus feladata nem az, hogy egyéni elgondolásokkal álljon elő, hanem az, hogy az egyház hitét tudományos reflexióval feldolgozza.

A Krisztusba vetett hit teljesen csak az ő feltámadása után alakulhatott ki. Az apostolok ekkor már meglátták, hogy benne teljesedtek a jövendölések, azért földi életéről is ebben az új fényben beszéltek. Nem várhatjuk tehát, hogy igehirdetésük nyomán egészen rekonstruálhatjuk Jézus nyilvános működését. A hívő számára ez talán különösnek látszik, de gondoljunk arra, hogy Krisztusban hiszünk, az Isten Fiában, aki történeti keretben mutatta meg magát, istenfiúsága azonban nem bontakozhatott ki rajta egészen, csak működésének befejeztével, amikor a feltámadásban magára öltötte az eszkatologikus állapotot. Földi működésének eseményei csak lépcsőfokok voltak ehhez a teljességhez. Az egyes színek vagy mozaikszemek másként festenek az egész képben, mint külön-külön.

APOLOGETIKAI SZEMPONTOK

Az alapvető hittan, az apologetika úgy igazolja Krisztust, mint isteni küldöttet, mint a kinyilatkoztatás hiteles közvetítőjét, aki egyházat alapított és arra bízta művének folytatását. A dogmatika pedig úgy vizsgálja őt, mint akiben az isteni személy emberré lett és végbevitte a megváltás művét. Ma igyekszünk a két szempontot joban összekapcsolni. A kinyilatkoztatás igazságához nemcsak a bizonyítékok tartoznak hozzá, hanem a tartalom is. A hihetőség és a hiendőség jegyeit ebből az egyesített szempontból állapítjuk meg. Figyelembe vesszük azt is, hogy Jézus élete és viselkedése is kinyilatkoztatás volt, nemcsak a tanítása. Feltámadását sem szabad csupán úgy tekinteni, mint életének megpecsételését, mint csodát és végső bizonyítékot, hanem úgy, mint kilétének teljes kinyilvánítását. Erre hivatkozik Pál apostol, amikor azt állítja, hogy Jézus a feltámadásában lett számunkra az Isten Fia, illetőleg annak bizonyult (Róm 1,3). A húsvét az emberré levés befejezése volt, hiszen csak a feltámadt Krisztusban lett nyilvánvaló, hogy Isten a világot magához emelte, és az emberre üdvösség vár. A csodák csak egy-egy szikráját vetítették előre ennek az eszkatológikus állapotnak.

2. A teológia tehát nem úgy igazolja Krisztust, mint ahogy az egyes tudományágak igazolják saját tárgyukat. Krisztus történeti személyének igazolása még nem a teológia. *A teológiában úgy igazoljuk őt, mint a hit tárgyát.* A hitben nem azt fogadjuk el elsősorban igaznak, amit ő mondott, hanem őt magát. Saját tanítása és az apostoli igehirdetés végső fokon az ő kilétének magyarázása volt. A benne való hit jelenti az ő sorsában való osztozást, egészen a halálig. Ennek a hitnek a jutalma az örök élet. A hívő a titkot ragadja meg, amely már ott van Péter sejtelmében: „Uram, kihez mennénk, az örök életről szóló tanítás nálad van" (Jn 6,58).

Az egyes tudományágak megelégszenek azzal, hogy tárgyukat kimerítően ismertetik. A krisztológiában Jézus Krisztus személyéről van szó, akiben Isten közénk jött. A teológiai vizsgálódás végső célja csak a hit megerősítése lehet, azért arra is törekednie kell, hogy a Krisztusba vetett hitet mint felemelő élményt mutassa be. Őbenne azt kaptuk, amit az ember titkon keres. Ha egyszer ő az emberi lét transzcendens megoldása, és őbenne az Isten lett emberré, akkor az emberiségben szükségszerűen dolgoznak azok az erők, amelyek az általa hozott örök élet felé mutatnak. Alakjának és tanításának vizsgálata meggyőz arról, hogy Isten a lét rendjében maga felé fordította az embert, sőt keresi az elveszett bűnöst, hogy magához emelje. Az ember viszont a teremtésben Isten képe lett, azért magában hordozza a ráhangoltságot a transzcendens világra (Feiner-Trütsch, Fragen der Theologie heute, 267). Az apologetikának a hideg elméleti megállapítások mellett a vágy felébresztéséről sem szabad megfeledkeznie. J. A. T. Robinson (Honest to God, 71) is kifogásolja a krisztológiai művekben, hogy metafizikai fogalmakkal dobálóznak, de a vallásos érzületet nem táplálják. Ezen a téren ilyen szempontokra térhetünk ki.

3. *Krisztus teljesen azonosította magát az emberrel.* Ezt a közvetítő szerepét már az Ószövetség előre hirdette. Magára vette a világ bűneit, hogy létrehozza a kiengesztelődést az Atyával. Amellett az embertársi viszonyba is behelyettesítette magát. Minden jót és rosszat magára vonatkoztat, amit embertársainknak teszünk. Ez azt jelenti, hogy ahol megtalálható a fenntartás nélküli szeretet, ott Krisztust tartalmilag is elfogadták, mégha nem is tudnak róla, vagy ha személyét és tanítását illetően tévedésben vannak. Szereteten természetesen áldozatos, jóakaró és megbocsátó magatartást kell érteni, nem ösztönös vonzódást. Ebben a lelkületben burkoltan benne van az elismerése annak, hogy az emberi személy transzcendens vonásokkal bír, vagyis hogy Isten a magáénak tekinti. Krisztus ennek a burkolt transzcendencia-tudatnak adott tapasztalható formát. Csak egy üdvrend van, s az ő rajta nyugszik, tehát az ő keresése és elfogadása beleesik az emberi lét értelmének és céljának vonalába.

4. *Krisztus emberi alakja az abszolút jövőt igazolja.* Jellemző vonás bennünk az, hogy a jövőbe nézünk, vágyainkban, reményeinkben élünk, illetőleg azokat akarjuk megvalósítani. A szellem feszültsége és lendülete ez. Állandóan igyekszünk kisebbíteni az űrt saját állapotunk és a kisze-

melt cél között. A közösség története is ilyen jövőbe törés. Honnan kapunk feleletet erre az igyekezetre? Elég annyi válasz, hogy a remény csak biológiai ösztönzés, amely a halállal megszűnik (Ernst Bloch), vagy van abszolút jövő, ahol a lét teljességében hazatalálunk? Krisztus élete és feltámadása a bizonyíték. Az ember felvételt nyerhet az isteni lét abszolút gazdagságába, ahol a halált felváltja a megdicsőült élet. Aki tehát teljes odaadással teljesíti kötelességét, az reményében burkoltan Krisztust keresi, aki az élet és az igazság. A tudatos hit az ő megtalálása.

5. *A halálnak is megvan a krisztológiai értelmezése.* A halál kifejezi a teljes létbizonytalanságot és tehetetlenséget. Ugyanakkor arra ösztönöz, hogy az élet értelmét keressük. Az ember egész életén át meg akarja valósítani magát, tetteiben, alkotásaiban állandósítani akarja személyiségét. Közben átéli a lét és a nemlét dialektikáját. Ha létünk nem vak erők folyománya, akkor értelmes megoldás csak az lehet, ha az elmúlás, a tehetetlenség egyúttal beöltözés a maradandó létbe. Krisztus halála és feltámadása éppen ezt igazolta. Azért vállalta maradék nélkül az emberi sorsot és vele együtt a halált, mert általa egészen átadhatta magát az Atyának, a lét szerzőjének.

6. *Krisztus mutatja az utat a közösség kiteljesüléséhez.* Korunk társadalmi átalakulásai nyomán divat lett, hogy minden szellemi irányzat értékét a közösség haladására és békéjére tett hatása alapján mérjük le. A Krisztus ügye iránt való érdeklődést ezen a vonalon is fel lehet ébreszteni. Ezt mutatják a „politikai teológia", a „politikai krisztologia" vagy akár a „forradalom teológiája" címen elindult próbálkozások. Krisztus erkölcstana szerint Isten mint örök cél csak az embertársi kötelesség teljesítése árán érhető el. Az istenszeretet és az emberszeretet annyira összefonódik, hogy egyik nincs a másik nélkül. Krisztus személy szerint a lét rendjében az Isten Fia, azért tudott az embereknek is igazi testvére lenni. Erkölcstana azt követeli, hogy az Atya segítségében bízva tagadjuk meg rendetlen hajlamainkat, öltsük magunkra Isten gyermekeinek lelkületét, hogy az igazságosság és a szeretet követelményeit embertársi viszonylatban is megvalósíthassuk.

Az érdeklődés és a rokonszenve felkeltése természetesen nem jelenti azt, hogy az evangéliumból vagy a kereszténységből kiküszöböljük a „kereszt botrányát". A feladat inkább annak a megmutatása, hogy egyedül a kereszt botránya vezet az üdvösségre. Azok a Krisztus-alakok, amelyeket újabban egyes írók megrajzolnak, nem mások, mint regényes formában előadott társadalomfilozófiai eszmefuttatások vagy elkeseredésből született szatírák (J. Lehmann, Das Geheimnis des Rabbi Jesu, 1970; F. Andermann, Das grosse Gesicht, 1970; G. Herburger, Jesus in Osaka, 1970).

1. *A krisztológia alaptétele az,* hogy Jézus Krisztusban a Szentháromság második személye, az örök Ige emberré lett (Jn 1,14). Őbenne tehát két világ kapcsolódik össze. Isten a magától való, örök szellemi létező, aki a változó és esetleges világnak a transzcendens előfeltétele és magyarázata, kifejezi magát, személyiségét a földi ember valóságos természetében. Ennek a misztériumnak a magyarázatában el kell kerülni a mítosz színezetét, amely abban állna, hogy az istenség álruhában a földön időzik. Az isteni és az emberi lét közötti különbséget nem szabad elmosni: őt valóságos Istennek és valóságos embernek kell tartani. Isten nem változhat, nem alakulhat át, akkor is világfeletti marad, ha emberré lesz. Az ember mint teremtmény szintén nem válhat Istenné. Az egyház már a kalcedoni zsinaton megtalálta a kellő kifejezést: Krisztusban az isteni és az emberi természet egy személyben egyesült, mégpedig „össze nem keveredve, meg nem változva, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul" (DS 302). A valóságban ez azt jelenti, hogy Krisztus emberi életének, gondolkodásának, tetteinek személyes központja, én-je maga az isteni személy. Az egység olyan szoros, hogy Krisztus egy valóság, Istenember annak elenére, hogy az isteni egészen isteni, az emberi egészen emberi marad benne.

2. *Az ilyen értelemben vett emberré levés* nem az isteni mindenhatóság mutatványa, nem is kaland vagy kísérlet, hanem a *Teremtő szeretetének legmélyebb kifejezése,* az ember számára pedig megváltás. Isten kinyilvánítja magát az emberi lét keretei között, s egyben igazolja, hogy a teremtményi lét minden törékenysége ellenére az ő elgondolása, és nála hazatalálhat. Itt tehát nem elég a mindenhatóságra hivatkozni. Hiszen Isten ezzel a rendkívüli belenyúlással nem akarta a természetes rendet megzavarni, és semmit nem akart igazi hivatásától elidegeníteni. Az emberré levés azért lehetséges, mert értelmes természetünkben megvan az alapvető képesség arra, hogy Isten fölvegye személyes közösségébe. Természetünk ugyanis személyes: öntudatunknak megvan a cselekvő központja, az én. Az isteni személy ide lép be, ezt tölti ki, s ettől kezdve a felvett emberi természetnek is központjává, én-jévé válik. A „megtestesülés" kifejezéssel csak a részt említjük az egész helyett. Isten nem csupán testet vesz magára, hanem tudatos emberségünkben fejezi ki magát. A misztérium ott van, hogy az abszolút transzcendens isteni személy valóságos én-je Krisztusnak, az embernek. Csak úgy lehetséges ez, hogy emberi tudata valamilyen csodálatos felemeléssel nyitva áll az isteni személy felé, reá támaszkodik, saját én-jének tekinti, mert a lét rendjében valóban az is.

Ez az emberré levés tehát olyan esemény, amely által az egész ember belekerül az isteni élet szférájába és egész viselkedésével őt tükrözi. Krisztusban az isteni személy gondolkodik, érez és cselekszik emberi természetén keresztül. Nála tehát az értelmes teremtményben benne levő lehetőség nem marad nyitottság. Nemcsak azt látjuk, hogy az embertől több is kitelnék, mint amit történeti élete elárul, hanem azt, hogy az isteni létnek, hatalomnak és szentségnek is a hordozója lett. Krisztus

misztériuma azt tisztázza, hogy az ember nincs beleszorítva abba a zárt keretbe, amit egyéni szempontból születése és halála, közösségi szempontból pedig az embernek a földön való megjelenése és a történelem vége határol.

3. *A megtestesülés és a megváltás szorosan összefügg egymással.* Krisztusban nemcsak alkalmas alany jött a világra, aki majd érdemszerző életével és kereszthalálával kiengeszteli a bűnt és megszerzi az üdvösséget. A hagyományos teológiában megvolt a tendencia, hogy szétválassza a krisztológiát és a szoteriológiát, a megváltás tanát. A megtestesülés belső tartalma szerint a megváltásra irányul. Ez a sajátsága kitűnik történeti megvalósulásából. Az üdvtörténet annak az Istennek a közbelépését tükrözi, aki megváltást hoz. Hiszen ha Isten belép életünkbe és ott történeti tényező lesz, azzal szükségszerűen megszenteli az emberiséget és kijelöli a történelem végső célját.

A teológiában megszoktuk, hogy Jézus Krisztusról a dogmatika megállapításai szerint beszélünk. Kiindulunk a Szentháromság tételéből, valljuk a Fiú örök létezését, s állítjuk, hogy ő lett emberré. Az egyház hite Jézus kijelentéseiből indult el, de ő kétségtelenül nem a görög filozófia kijelentéseit használta. A személy, a természet, az egylényegűség már későbbi fogalmak. Ha visszanyúlunk az újszövetségi könyvekhez, megállapíthatjuk, hogy a szinoptikusok, Pál és János már értelmezik Krisztust, és nevekkel fejezik ki kilétét: Úr, Messiás, Emberfia, Isten Fia. Nem az a döntő, hogy melyiket használta ő maga, és melyikkel fejezte ki az egyház a maga hitét. A lényeg az, hogy ő emberi történésen keresztül nyilatkoztatta ki magát, ezért teljes képet csak működésének végén adhatott magáról, azaz halála és feltámadása után. Az apostoli tanítás valóban a feltámadásból indult el. Akkor már nyilvánvaló lett, hogy „őbenne az ítélő és megbocsátó Isten végérvényesen, felülmúlhatatlanul és visszavonhatatlanul kitárult az ember felé" (Sacramentum mundi, II, 933).

4. *Jézus történetét az különbözteti meg a mítosztól,* hogy itt nem istenek látogatásáról van szó, hanem arról, hogy a Teremtő véglegesen és természetfölötti módon rendezi a teremtményekhez való viszonyát, illetőleg valóságos történésben kinyilvánítja azt, ami öröktől fogva benne van, mint szabad elhatározás. Ő maga akart az ember üdvössége lenni és ezt földi történés alakjában mutatta meg. Mint abszolút személyes létezőnek megvolt hozzá a lehetősége.

Amint később látni fogjuk, a megtestesülés fogalmát nem lehet a fiúság közbejötte nélkül tisztázni. Mi földi adottságokból elvileg nem szerkeszthetjük meg a misztériumot. Ellenben ha a misztériumot a hitben megtapasztaljuk, valami fogalmat alkothatunk róla. Krisztus esete azt mutatja, hogy az ember a maga létét tisztán és gyökerestül Istentől kapja és őrá irányítva éli meg, bontakoztatja ki, s ezáltal embersége Isten megnyilatkozásává válik. Ugyanakkor végérvényesen tükröződik benne Isten jelenléte és a világhoz való viszonya. Ahol ilyen egység van az emberség és az isteni személy között, azt nevezzük emberré levésnek (K. Rahner, Schriften zur Theologie, VIII, 215).

Isten a kinyilatkoztatást mindig konkrét történeti helyzetben adja, ezért annak megértése, fogalmakba öntése is függ a történeti tényezőktől. De ha arra gondolunk, hogy Isten a természetes rendnek is ura, akkor el kell fogadnunk, hogy az előzetes történeti tényezőket is ő rögzítette, s ezzel akarta a kinyilatkoztatás emberi jellegét szolgálni. Viszont a világ természetes tényezői állandóan változnak, fejlődnek, *ezért változik bennünk a kinyilatkoztatás kifejtése is.* Nem úgy, hogy más lesz a lényege, hiszen Isten nem akar az egyik nemzedéknek mást mondani, mint a másiknak, hanem úgy, hogy az isteni letéteménynek önmagában több lesz a mondanivalója, mert az örök igazságok időbeli alkalmazása jobban lehetővé válik.

Isten különben sem azért adta a kinyilatkoztatást, hogy mint régiséget mutogassa, hanem azért, hogy *életünknek eleven tényezője, kovásza legyen,* illetőleg hogy a történelmet üdvtörténetté tegye. Amikor tehát arról van szó, hogy a történeti helyzet változása új fényt derít a kinyilatkoztatás értelmezésére, azt úgy kell venni, hogy a történelmi helyzet változása nem a tiszta természet munkája, hanem azé az egyetemes fejlődésé, amelyben már benne vannak a kegyelmi erők is. Ma a teológia tudatosan keresi a kapcsolatot a világi tudományokkal, és figyelemmel kíséri megállapításaikat. Így akarja a mai ember világképének megfelelően megvilágítani a kinyilatkoztatást (Y. Congar, Tradition und Traditionen, 1965, 133—169).

1. *Hogyan kell ezt a fejlődést a krisztológiában alkalmazni?* Kétségtelenül nem hirdethetünk más Krisztust, csak azt, aki mellett az apostolok tanúskodtak, akiben felismerték a Megváltót, az Isten Fiát. De talán jobban feltárhatjuk jelentőségét a világ számára, illetőleg jobban kimutathatjuk, hogy milyen egybecsengés van a teremtés, a megtestesülés és a megváltás között.

K. Rahner ilyen gondolatmenetet ajánl (Schriften zur Theologie, IX. 227 kk): Ma a szellem és anyag dualizmusában nem annyira a különbözőségeket hangoztatjuk, hanem inkább az egymásra utaltságot, sőt a gyökérbeli egységet, hiszen mindkettő Isten elgondolása és teremtő akaratának gyümölcse. Az anyag a szellem hordozója és kifejezője. A kettő az emberben teljes egységgé válik. Az anyag az emberi lélek közvetítésével jut öntudathoz, teremtményi jellegének felismeréséhez. Ebből az egységből kiindulva jobban megértjük a fejlődés tanát, és nem látunk lehetetlent abban az elgondolásban, hogy a szellem az anyagból bontakozik ki. A mindenütt jelenlevő teremtő erő hatására ott jelenik meg, ahol az élő anyag elérte fejlődésének tetőfokát.

A megtestesülés tana azt hirdeti, hogy a Logosz, az örök Ige ebből a testből és lélekből álló emberi természetet vette magára, s így valóban a fejlődő világgal lépett kapcsolatba. Sőt mivel ebben az elgondolásban a teremtett szellem mintegy az anyag folytatása, könnyebben megértjük, hogy Krisztus az angyaloknak is ura, ők is tőle kapják a természetfölötti rend javait. A megtestesülés tana tehát azt is jelenti, hogy a világ Krisz-

tusban a legnagyobb lehetőséget érte el. Az egész mindenség új vonatkozásba került Istennel, nemcsak az ember. Ebből következik, hogy Isten az egész világgal közölni akarja dicsőségét. A mindenség tehát a megtestesült Igének a környezete, sőt „potenciális teste", s mint ilyen, magára öltheti azt az állapotot, amelybe ő a feltámadásban már beöltözött. Amikor tehát Isten Krisztusban végérvényesen kitárult teremtményei előtt, a címzett az egész világ volt, nemcsak az ember. Ezért a megváltás olyan széleskörű, mint a teremtés. Erre céloz a Róm 8,19—23 is. Isten a teremtésben alkotta meg a lehetőséget ahhoz, hogy kifelé is kifejezze magát. A teremtésből ugyan nem lehetett előre kiolvasni a természetfölötti felemelés tervét, de miután a terv megvalósult, visszafelé követhetjük ezt az isteni elgondolást.

2. A régi sztatikus elgondolással szemben ma *dinamikus valóságnak vesszük a világot.* A teológia mindig is vallotta, hogy a teremtett világ mind létében, mind működésében függ a Teremtőtől, s az isteni hatás benne is van a világban (concursus divinus). Ezzel valójában azt hirdette, hogy a transzcendens Isten egyúttal immanens is a világ számára. Ma ezt úgy is mondhatjuk, hogy a Teremtő jelenléte biztosítja a világ dinamizmusát. Nem úgy, hogy ő az első láncszem a fizikai okok sorában, hanem úgy, hogy teremtő akaratával működteti a mindenséget. Ő a világot meghatározott célra teremtette, s a világ úton van a cél felé. Ezért lehetséges benne a felfelé való törekvés, a nagyobb komplexitás, új formák létrehozása. De az is lehetséges, hogy a természet befogadja a természetfölötti hatásokat. Az üdvtörténet annyira belesimul a világ történetébe, hogy csak a hitben ismerhető fel olyan jelek alapján, amelyek nem magyarázhatók természetes okokkal.

3. *A természetfölötti célra való irányulás azonban nem a természet vívmánya,* hanem külön szabad isteni elhatározás ajándéka. De ha arra gondolunk, hogy a teremtés előfeltétel Isten kitárulásához, akkor ennek a kitárulásnak *valahol be kellett következnie.* A megtestesülés tehát nem más, mint Isten világhoz való viszonyának megjelenítése és egyben legmagasabb foka. Üdvözítő hatása már nemcsak esetenként jelentkezik, hanem mindent megszentel és a természetfölötti cél felé terel (F. Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte, 1969).

Isten közeledhet a világhoz történeti tettek keretében és szavakban, ahogy megtette az ószövetségi időben, de úgy is, hogy *az emberi életet teszi meg jelenléte és személyisége kifejezőjének.* Ez a tökéletes kitárulás az emberré levés. A világ fejlődését tehát tekinthetjük úgy, mint utat az Isten teljes befogadásához. Csak nem szabad valamilyen fizikai vagy biológiai törvényszerűséget látni benne. Itt együtt működik az isteni és az emberi szabadság, sőt bele van építve az ember ellenkezése, a bűn is.

4. *A megtestesülés idejét illetően* az egyházatyák és a teológusok csak az üdvtörténet fokozatait vették figyelembe. Jézus megérkezése az apostolok nyelvén is *a végső idő,* amelyben teljesedett az üdvözítés terve. Ebből azt a következtetést vonták le, hogy a földi történésnek is hamar vé-

ge szakad. Annál inkább megtehették, mivel a múltba visszamenőleg is csak rövid időt láttak. Ma már jobban felismerjük, hogy Isten valóban az emberi történelmet akarta üdvtörténetté tenni. Igaz, hogy a tudomány megállapítása szerint a Krisztus előtti idő több száz ezer évre nyúlik vissza, s a mai ember el sem tudja képzelni, hogy ez a történelem még évezredekig tartson. De gondoljunk arra, hogy az emberiség szaporodása idők folyamán egyre inkább gyorsult, s így a személyek számát sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Feltehetjük, hogy az elmúlt két évezredben több ember élt a földön, mint az előtte elmúlt sok évezredben együttvéve. Akkor pedig a hosszú régi kor mégis nevezhető az emberiség gyermekkorának. Vegyük még hozzá, hogy a régi történelem a természettel vívott küzdelem volt, nem pedig az emberi szellem sajátos kibontakozása. Most kezdjük látni, hogy az ember kiszabadulhat a természet kötöttségéből és igyekszik magát úgy megvalósítani, hogy megéli emberi létét. Ebben a történelemben pedig már ott van Krisztus evangéliuma is mint kovász, s ahogy a lét átélése egyre bővül, úgy egyre nagyobb szerepet kapnak a lét nagy kérdései: honnan, hová, miért? A kérdés akkor is jelen van, ha negatíve válaszolják meg. Az irodalom, a filozófia és a társadalom szelleme eléggé mutatja, hogy az ember szellemi igénye egyre nagyobb probléma, ugyanakkor az igazságosság és a szeretet megvalósítása is az élet vagy a halál kérdése.

5. *Krisztus tehát annyiban vég,* amennyiben benne véglegesen rendeződött az embernek Istenhez való viszonya, s kifejezésre jutott a teljes transzcendencia és a cél. Ennyiben az előző korok őrá irányultak. De másrészt Krisztus eljövetelét *kezdetnek* is tekinthetjük. Az európai kultúra és történelem a kereszténységgel együtt lett világtényező, s ma már átfogja az egész emberiséget. A technikai haladás is itt kezdődött. Tehát nemcsak üdvtörténeti jelentősége volt, hanem a világ is más lett általa. Új nézés, humanizmus, cél, remény, az ember fölénye a természettel szemben, mindez megtermékenyítette és dinamikussá tette a gondolkodást. Amellett azonban meg kell jegyezni, hogy Krisztus túlhaladta az emberiség minden történelmi és technikai eredményét. Ide tartozik az erkölcs, a bűnbocsánat, a feltámadás és az örök élet. A feltámadt Krisztus mindenképpen a fejlődés csúcsán áll. Ő tehát az eszmény, s mint ilyen mozgat. Az üdvösség maga Isten, de őt csak a világban lezajlott élet árán érjük el. Itt marad hely a kezdeményezésre, a kínlódásra, de a végső kétségbeeséstől megment a hit és a remény. Krisztus élete, halála és feltámadása arról tanúskodik, hogy Isten átfogta ezt a világot (K. Rahner, Schriften zur Theologie, V, 183 kk).

IDŐBELI ADATOK

Amit az evangélium műfajáról és értelmezéséről elmondtunk, az eléggé jelzi, hogy nem beszélhetünk mai értelemben vett életrajzról, sőt Jézus életének kronológiai adatait sem sorolhatjuk fel részletesen. Az evangélisták katekétikai stílusa elárulja, hogy ők az élő egyház tanúságát vet-

ték bizonyítéknak Jézus történetisége mellett, s ezen a történetiségen belül az érdekelte őket, hogy az Isten hogyan nyilatkoztatta ki magát a názáreti Jézusban, aki nyilvánosan tanított, kereszthalált halt és feltámadt.

1. A források megegyeznek abban, hogy Jézus még Heródes király életében született (Mt 2,1; Lk 1,5). Mivel Heródes időszámításunk előtt 4-ben halt meg, Jézus születését is valamivel előbbre kell tennünk. Lukács (2,1) említi a P. Sulpitius Quirinus által végrehajtott összeírást is, de ennek időpontját máig sem sikerült rögzíteni. Mai időszámításunk eredete az, hogy 525 körül a naptári időszámításokkal foglalkozó római pap, Dionysius Exiguus a rendelkezésre álló adatok alapján kiszámította, hogy Jézus születése Róma alapítása után 753-ban volt. Az egyház ezt az időszámítást vezette be, de ma már tudjuk, hogy Dionysius 4—7 évet tévedett, mivel Heródes Róma alapítása után 750 tavaszán halt meg. Arra nézve azonban nincs pontos adatunk, hogy mennyi idő telt el Jézus születése és Heródes halála között. Máté említi a betlehemi gyermekek megölését és a szent család egyiptomi útját, de közelebbi időmeghatározást nem ad.

Lukács Keresztelő János fellépését Tiberius uralkodásának 15. esztendejére teszi. Augustus császár Kr. u. 14 nyarán halt meg, de Tiberius már az utolsó három évében társuralkodója volt, s nem tudjuk, hogy Lukács melyik trónra lépését veszi alapul. János működése kb. fél évig tartott, s Jézus az ő börtönbe vetése után kezdett tanítani, ami időszámításunk 26. vagy 29. évére esik, attól függően, hogyan számítjuk Tiberius trónra lépését. Lk 3,23 szerint Jézus nyilvános működése kezdetén „mintegy harminc éves volt", ami az előbbi adatok alapján lehet 33—36 esztendő.

2. *Az evangéliumokból pontosan az sem állapítható meg, hogy meddig tartott nyilvános működése.* A legvalószínűbb két vagy három esztendő. A szinoptikusok előadása nyomán úgy tűnik, mintha csak egy évig tanított volna, mivel ők csak egy húsvétról beszélnek, amely előtt Jézust keresztre feszítették. De róluk méltán állapították meg, hogy igazában a szenvedés történetét írták le, megfelelő bevezetéssel. Ezért nincsenek tekintettel a kronológiai adatokra. János evangélista azonban világosan megkülönböztet három egymásra következő húsvétot (Jn 2,13; 6,4; 13,1). Jézus halála Poncius Pilátus helytartósága idejére esik. Ő 26—36 között kormányozta Judeát. Jn 18,28, és 19,14 szerint Jézust a húsvét előtti pénteki napon feszítették keresztre, a zsidó naptár szerint Niszán hónap 14-én. A szinoptikusok elbeszélése azt a látszatot kelti, mintha a keresztre feszítés Niszán hónap 15-én lett volna, tehát húsvétkor. De nem valószínű, hogy ezen a nagy ünnepen lett volna a kivégzés. János sejteti, hogy Jézus szenvedése előtt megtartotta a húsvéti vacsorát, a jeruzsálemi zsidók azonban csak felfeszítése napján áldozták fel és költötték el a húsvéti bárányt. El kell tehát fogadnunk, hogy Jézus más naptár szerint számította az ünnep kezdetét, mint a jeruzsálemiek. A qumráni leletek igazolták is, hogy az esszéneknek saját naptáruk volt, amely eltért a jeruzsálemitől. Valószínű, hogy Palesztina más részein is ezt követték.

Egy-két napi eltolódás különben senkit sem zavart. Aki megérkezett Jeruzsálembe, annak már megkezdődött az ünnep (Haag, Bibellexikon, Abendmahl, 6). Egyesek azt is lehetségesnek tartják, hogy Jézus a régi naptár alapján már kedden megtartotta az utolsó vacsorát, s a felfeszítés csak pénteken történt, azon a napon, amely a jeruzsálemiek számára a húsvéti előkészület napja volt (Bénoit, Exegese et théologie, I, 255 kk).

3. *Jézus működésének területe Galilea és Judea.* Keresztelő Jánossal való kapcsolata nem ment túl néhány találkozáson. János arra hivatkozik, hogy isteni megvilágosításra ismerte fel őt és mutatta be a népnek (Jn 1,33). Jézus viszont később megvallja, hogy Jánosban elismeri az Előfutárt, akiről az ószövetségi jövendölések beszéltek (Mt 11,7—13). A qumráni leletek óta sokan keresik Jézus tanításának az esszénus szellemmel való rokonságát. Főleg azért, mert a negyedik evangéliumban találunk hasonló kifejezéseket és fogalmakat. De inkább csak arról lehet szó, hogy Keresztelő János állott kapcsolatban a qumráni közösséggel, Jézusnak pedig néhány apostola, köztük János apostol is, akinek a hagyomány a negyedik evangéliumot tulajdonítja, előbb Keresztelő János követője volt. A tanítás lényegében azonban semmi hasonlóság nincs. Sem Jézus, sem az ősegyház nem követte az esszénusok nacionalizmusát és partikularizmusát. A megváltás egyetemes és lelki értelmezése Jézus személyes hagyatéka. Még kevesebb alapja van annak a hiedelemnek, hogy Jézus Indiából hozta tudományát és varázslatos mutatványait. Komoly kutató ilyesmit nem is próbált igazolni. Hellenista befolyást sem találunk viselkedésében és tanításában. Külsőségekben korának gyermeke volt, Istent és az embert mégis úgy mutatta be, hogy tanítása örömhír, azaz evangélium lehet minden kor számára.

A JÉZUS ÁLTAL KÉPVISELT ESZME

Ha röviden össze akarjuk foglalni Jézus tanítását, a következő megállapításokat tehetjük: Felhívja hallgatóit arra, hogy fogadják el Isten uralmát (országát), amely itt a földön kezdődik és a túlvilágon állandósul. Ennek elfogadása az üdvösség jele. A tanításnak megvannak a *lényeges jegyei.*

1. *Isten országának eszkatológikus jellege van,* vagyis a végső állapotot tekinti, az üdvösséget. Jézus nem egyszerűen a jövőről beszél, hanem arról a jövőről, amely már itt van és érezteti hatását. Saját személye és tettei jelzik ezt a kegyelmi valóságot. Az ember azt csak szabad erkölcsi döntéssel fogadhatja el. Mindenekelőtt szükséges a megértés, a metanoia és a hit. Csodái azt igazolják, hogy a természet a kegyelmi valóság szolgálatában állhat, és hogy Isten a maga mindenhatóságát latba veti az ember megváltása érdekében. Jézus életet, békét, boldogságot ígér. Az Istennel fennálló szövetség családi kapcsolattá, az atya és gyermek viszonyává válik, s ezen belül kialakulhat a testvéri szeretet.

2. *A megértés motívuma Isten tekintélye,* nem a világvég várása. Ha ő közeledik, feléje kell fordulni, ha parancsot ad, engedelmeskedni kell. Isten nemcsak erejét nyilvánítja ki, hanem irgalmát is: mindenkor kész megbocsátani. Az új szövetség alapja a szeretet, nem a félelem. Arra kell törekedni, hogy már itt Isten legyen az élet központja, nemcsak majd az örök életben. Nem a külső viselkedés a döntő, hanem a lelkület kialakítása. Az embernek belülről kell alávetni magát Isten uralmának, ez a hegyi beszéd tartalma. Az Isten előtti hódolat azonban nem olyan kisajátítás, amely akadályozná az embertárs szeretetét, hanem inkább lehetővé és teljessé teszi. Az ember Isten előtt tanulja meg, hogy kivetkőzzék önzéséből és elfogadja embertársait. Itt tehát nem egy szekta kicsinyességével találkozunk, hanem Isten nagylelkűségének utánzásával.

3. *Jézus maga az ígéretek teljesedése.* Aki őt elfogadja, az az üdvösség örököse lesz. Nem új alapra épít, hanem a régi szövetséget folytatja és emeli teljességre. A 12 törzs vérségi kapcsolata helyére a 12 apostolon nyugvó hitbeli kapcsolatot állítja, és a pásztor nélküli nyájból szervezett egyházat alkot, ahol a juhok értik a pásztort és hallgatnak szavára. Mivel Isten irgalma egyetemes, az üdvösség nyitva áll a pogányok előtt is, az üdvösség feltétele azonban egyéni és személyes: szükséges a tudatos hit és az erkölcsi magatartás. Isten azoké lesz, akik keresik. A hit elfogadása és a keresztség felvétele Isten gyermekévé teszi az embert, s ezzel megvan a jogcíme az örökségre.

4. *Művének folytatására élő szervezetet hoz létre,* amelyben Isten népe él tovább a világban. Nem faji vagy politikai elkülönülésben, hanem azért, hogy „az emberi nem egységének és üdvösségének jelképe és munkálója legyen", mint ahogy a II. vatikáni zsinat jellemezte az egyházat. Jézus tanítása az apostolok szájában már az ő személyéről és művéről szóló tanítás lett. Itt már világos, hogy Jézus nem egy sajátos eszméért lelkesedő ember volt, nem is olyan próféta, aki által Isten szólt, hanem magának Istennek a megjelenése és kitárulása. Benne az Isten örök Igéje, az Atya örök Fia lett emberré, tehát általa már most birtokoljuk Istent, mint kegyelmi valóságot. Ezért amennyiben az egyház őt hirdeti, az üdvösség kegyelmét árasztja ki, és a szeretetben megvalósult egységet munkálja.

KRISZTUS A HIT TÁRGYA

1. A *teológia annak a belátásából él, amit a Jézus Krisztussal kapcsolatos történeti adatok összefüggéséből kiolvas.* Vallja ugyanis, hogy ezek az adatok az üdvösség forrásai, tehát csak hittel lehet kimeríteni őket. *Az apostolok a hitben ismerték meg Krisztust* egészen, s azóta az egyháznak kötelessége és joga, hogy ezt a hitet hirdesse. Péter vallomásában már ott van a meggyőződés, hogy nem a test és a vér jelentette ki neki, hanem a mennyei Atya (Mt 16,18). Pál pedig világosan megkülönbözteti Krisztusnak test szerint és lélek szerint való megismerését (1Kor 5,16). A mód-

szertani kérdés az, hogy *a hitben biztosítva van-e az eredeti történéssel fennálló egység?* Valóban azt hiszem-e, ami Jézus Krisztusban végbement, vagy meg kell elégednem azzal, hogy a hit nem bizonyítható? A teológia keresi a hit aktusának és tárgyának összekapcsolását, vagyis azt, hogy a hit formai struktúrájában jelen legyen a tárgy is mint történeti valóság. Csak így beszélhetünk arról, hogy magát Krisztust belehelyezzük az egyház mindenkori jelenébe. A szavakba foglalt igehirdetésnek azt kell kifejezni, ami a hitben mint belső valóság benne van.

2. *A teológiai értelemben vett hit a történetileg igazolt isteni kinyilatkoztatás elfogadása.* A dogmatikai tankönyvek ilyen leírást adnak róla: A hit aktusának dialektikus felépítése van. Olyan tárgyi adottságokon nyugszik, amelyeket értelmünkkel megismerhetünk, másrészt viszont lényegileg függ az akarattól, amelynek hozzájárulása nem a megismert tartalom belső nyilvánosságán alapszik, hanem az Isten előtti hódolat következménye. Tehát egyrészt megvan a belső homálya, amennyiben a kinyilatkoztatást egyszerűen el kell fogadnom, de másrészt a dolgok összefüggésében van egy külső nyilvánvalóság, amelynek alapján a tételt elfogadhatom. Ez a bizonyosság Istenre, mint végső megokolásra támaszkodik (S. Theologiae Summa, Madrid, 1956, III, 737; Sacramentum mundi II,390). A hitbeli kijelentés tehát *kötve van a tárgyi történéshez, de túlmegy* rajta. Az ember megragadja a történeti tényállásnak a belső összefüggését a transzcendens világgal, s úgy értelmezi azt, mint saját üdvösségének feltételét. Ha mármost Jézus Krisztusról a hit szempontjából beszélünk, akkor a történeti jelenség mögött meg kell látnunk azt a követelményt is, amely kiváltja a hit aktusát, azt ti., hogy ez a jelenség természetfölötti és csak Istentől jöhet.

3. *A hit sohasem volt csupán elméleti igazság tudomásul vétele,* hanem az ember találkozása a közeledő Istennel. A hitben benne van az élet alakítása és a megigazulásra való törekvés. Isten úgy nyilatkozik meg, mint az emberi élet tartalma és célja. Az apostoli egyházban Jézus halála és feltámadása játszott központi szerepet. Felismerték, hogy itt Isten az emberi lét döntő kategóriáit érintette, nem kívülről, hanem belülről. Jézus átment a halálon, hogy eljusson az élet teljességéhez, a megdicsőüléshez. Nyilvánvaló lett, hogy az ő sorsa az élet minden dimenzióját átfogja, s a vele való találkozásnál jelentkezik a döntő kérdés: Mit kell tartanom saját létem értelméről?

A helyzet tehát nem az volt, hogy az emberek a lét kérdéseit vizsgálva Jézus feltámadásának hipotéziséhez folyamodtak, s így adtak egzisztenciális jelentőséget a keresztény tanításnak, hanem éppen megfordítva. Adva volt a történeti Jézus, az ő halála és feltámadása, s abból indult el a keresztény tanítás. Az apostolok Krisztus misztériumában meglátták az emberi lét dimenziójának kiszélesítését. De érezzük, hogy a hit bizonyos értelemben megváltoztatta Jézus értékelését is. Az apostolok nem úgy folytatják már mesterük művét, hogy ők is Isten országának közeledésről és az Atyáról beszélnek. *Az ő témájuk már a feltámadt Krisztus,* az Úr, az Isten Fia és az általa hozott üdvösség. Az egyház ezt

a feltámadt Krisztust tekinti alapítójának. A történeti Jézus és a föltámadt Krisztus a hit területén is két pólus. De mi köti össze a kettőt? Csak a név közös vagy a személy is ugyanaz? Mi a különbség és mi az azonosság? A feltámadt Krisztus már más létrendben van. Kilépett a földi történésből és állítja magáról, hogy eljutott abba a célba, amelyet Isten a teremtményeinek szánt. Viszont csak akkor lehet számunkra az üdvösség szerzője, ha ugyanaz a személy dicsőült meg, aki a kereszten meghalt. Az üdvösségről is csak akkor lehet bizonyosságunk, ha a földi életet élő Jézus lépett át az örök életbe és dicsőségbe.

4. *Az apostoli egyház nem kételkedett ebben az azonosságban.* Amint K. Rahner megjegyzi (Schriften ... IX,199): Jézus más volt, mint a próféták. Azok olyan ügyet képviseltek, amely tőlük függetlenül is létezett, s ha ők kiestek a sorból, más helyettesítette őket. Jézusnál az ügy a saját személye. Az Isten országa, az üdvösség őbenne jelent meg, ezért őt nem lehetett helyettesíteni. Az apostoloknak már volt valamilyen hitük Jézus nyilvános működése idején is, hiszen mesterük abszolút követelményekkel lépett fel és isteni kiváltságokat követelt magának. De a keresztény hit tárgya nem a történeti Jézus lett, akitől a lehetőségeket várták, hanem a feltámadt Krisztus, akiben a lehetőségek megvalósultak. Ezt a megvalósulást nevezték megváltásnak. Ebből egyrészt az következik, hogy Jézus földi élete és feltámadása összetartozik, másrészt pedig az, hogy őt csak a hívő értheti meg. Életének igazi jellemzője az istenfiúság titka, ami csak feltámadásában oldódott meg. Viselkedése, életigénye már földi működése idején is túlmutatott az emberi kereteken és a tapasztalati világ körén. Azt mutatta be, hogy Isten megjelenhet az emberi élet adottságaiban, és hogy az ember képes kifejezni az Istent. Feltámadása után az apostolok véglegesen ráhagyatkoztak, mert „biztosítva látták, hogy benne fellelhető az Istennel fennálló radikális egység az Atya—Fiú viszonylatában" (K. Rahner, Schriften... VIII,214).

5. *A feltámadt Krisztus már a földi történés végén áll,* benne már realizálódott az *abszolút jövő.* Egyúttal ő az üdvtörténet központi cselekménye, tehát ami erő, dinamizmus és teljesség teremtményi keretek között megvalósulhat, az benne megtalálható. Az apostolok hitének ez a tartalma. Azóta a kereszténység a feltámadt Krisztusból értelmezi magát, de hogy ezt megtehesse, ahhoz egyre jobban meg kell ismernie Krisztus misztériumát. Először az vált világossá, hogy eljövetelének célja nem politikai, kulturális vagy szociológiai feladat megoldása volt. Benne maga az ember teljesedett ki az idő és örökkévalóság szempontjából. Ezért rajta kívül nincs szükség más megváltóra. De azért az utána következő történelem nem fölösleges. Ő beállította a világba a kiteljesedés erőit, s ezzel minden embernek megadta a lehetőséget az üdvösségre. Azóta a lét síkján jelentkezik a dialektika: a földi emberrel szemben rá lehet mutatni a megdicsőült Krisztusra, a világgal szemben az egyházra, mint a kegyelem közvetítőjére, a halállal szemben a feltámadásra, s a bűnnel szemben Isten irgalmára. A természetfölötti erők ebben az ellentétben mutatkoznak meg, és a hitnek itt kell kibontakoznia.

Jézus földi életében sem hagyott kétséget az iránt, hogy az ő ügye az Isten ügye. Nem magát tolta előtérbe, „nem saját dicsőségét kereste, hanem azét, aki küldte." Azt akarta, hogy az emberek őbenne az Atya kitárulását lássák. A kitárulás a megbocsátás és a leereszkedés jegyeit viselte: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). Az Atya áldozatot hoz a világért, azt a bűn ellenére is a magáénak vallja, és vissza tudja vezetni eredeti céljához. De Krisztus nem tárgyi eszköz az Atya tervében, hanem annak tudatos emberi végrehajtója. Ő személy szerint képviselte Istent, az Atyát. Ezért lett égető kérdés, hogy ki ő személy szerint, és mi a titka létének. Péter pünkösd ünnepén utal arra a világosságra, amit a feltámadás hozott: „Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, úrrá és messiássá tette (ApCsel 2,36). Élete és halála azért lett az üdvösség eseménye, mert már előbb is úrnak és messiásnak, sőt az Atya Fiának tudta magát.

6. *Jézus tehát azzá lett a feltámadásban, amivé lennie kellett:* megmutatkozott rajta, hogy *ő a Fiú,* az Atya hatalmának és dicsőségének örököse. A Róm 1,3 a hitnek ezt a struktúráját fejezi ki: „Ő test szerint Dávid nemzetségéből született, a szentség lelke által azonban a halálból való feltámadásával az Isten hatalmas Fiának bizonyult". Az apostolok tehát *alulról fölfelé* szemlélték Jézust, és bizonyítékok alapján vallották, hogy az Isten Fia. Ebben bene volt az a meggyőződés is, hogy amit Jézus mondott és hozott, azt *nem lehet felülmúlni.* Aki csak próféta, az érzi, hogy Isten rajta kívül mást is küldhet, s az talán még újabbat és fontosabbat fog közölni. A Fiú ellenben, aki az Atya képmása, véglegesen bemutatta, hogy számunkra az Isten, és hogy ki az ember Isten előtt. Személye ezért különös érdeklődésre tarthat számot.

De az ősegyházban csakhamar jelentkezett a *fölülről* lefelé irányuló szemlélet is. Aki ilyen értelemben az Atya Fia és ennyire küldöttnek érzi magát, annak léteznie kellett földi születése előtt is. Embersége szerint azért kaphatta meg az isteni dicsőséget, mert azt személy szerint öröktől fogva birtokolta az Atyánál. János evangéliumának elején már ezt a hitvallást találjuk: Az Ige öröktől fogva az Atyánál volt, de megtestesült és közöttünk lakott. Megtapasztaltuk rajta az Isten egyszülöttének dicsőségét, mert kegyelem és igazság töltötte be" (Jn 1,5—14).

Jézus tehát személy szerint a Fiú, vagyis isteni személy és egy az Atyával. Emberségének nem kell háttérbe szorulni, hogy az isteni erő érvényesüljön rajta. Ha őbenne az emberi lét ilyen felmagasztaltatást kapott, akkor adva van a bűnnek, a halálnak és mindannak a legyőzése, ami az embert Istentől elválaszthatja.

A *történeti Jézus* így lett a *hit Krisztusa.* A hit olyan megismerés, amely a tapasztalati világból indul ki, de Jézus Krisztus arcán meglátja felragyogni Isten dicsőségét (2Kor 4,6). Azt a dicsőséget, amelyet minden emberrel meg akar osztani.

Jézus működése a következő szempontok szerint vezethető vissza az Atyára.

1. Az *Atya örök tervében megvan az ő előre rendelése,* predestinációja. Már az Ószövetségben ismétlődik az állítás, hogy a szabadulást, a megváltást Jahve kezdeményezi (Zsolt 36,10; Jer 10,16 stb.), de nem személytelen szükségszerűségből cselekszik, hanem elhatározása, tetszése alapján. Személyes, szabad terve szerint valósul meg minden (Iz 48,8—13; Jer 31; Ter 3). Az Újszövetség nemcsak azt igazolja, hogy Jézusban a prófétai ígéretek teljesedtek, hanem azt állítja, hogy benne az Atya örök terve vált valóra. Az Ef 1,3—11 szerint ez a terv megvolt a világ teremtése előtt, s ennek megfelelően választott ki minket Krisztusban, tett gyermekeivé, adta meg a bűnök bocsánatát, részesített a megváltásban, s ennek a tervnek a megvalósulása lesz a végső egység, amikor Krisztus fősége alatt egyesít mindent. Krisztusban tehát az Atya „valamennyi ígérete igenné vált" (2Kor 1,19).

2. *De az isteni terv csak úgy valósulhat meg a teremtett rendben, ha története van,* hiszen itt minden térben és időben bontakozik ki. Ezért a Fiú „a bűn testéhez hasonló testben jelent meg" (Róm 8,3), a mi életünket élte, s teljes emberi szabadsággal vette át az Atya parancsát. Isten azonban saját terve mellett helyt adott a „gonoszság titkának" is. Így mind a Megváltó élete, mind az embereké benne áll a jó és a rossz küzdelmében. A bűn titka annyira a felszínre jöhet, hogy szinte eltakarja az isteni elgondolást. Az Atya terve a hit tárgya marad, így az ember számára állandóan fennáll a lehetőség, hogy szabadon vállalja a vele való együttműködést, illetőleg hogy azt magára alkalmazza vagy szembeforduljon vele. Isten a szövetség formájában nyilatkoztatta ki a tervét, mert az embert partnerként akarta kezelni. Tehát — bár helyet adott a bűn titkának és az emberi szabadakaratnak — a terv megvalósulását mégsem tette függővé az emberi gyarlóságtól. Az emberi történelem mutathatta azt a képet, hogy „elhatalmasodott benne a bűn" (Róm 5,20), Isten mégsem csalódott, és nem bánta meg kezdeményezését. A hívő szemlélet az ószövetségi időben is ünnepelte Isten hűségét és türelmét, mert ő ígéreteit akkor sem vonta vissza, amikor a nép hűtlenné vált. Előre jelezte, hogy a nép bűneit „szolgájának"-vállára rakja, és az ő áldozatát fogadja el engesztelésül. Az Újszövetségből tudjuk, hogy ez a szolga tulajdonképpen a Fiú, Jézus Krisztus. A bűn terhét és átkát (2Kor 5,21; Gal 3,13) ő viselte, ő volt az öröktől fogva eltervelt áldozat (Róm 8,32).

3. *Az Atya az előre rendelésnek megfelelően elküldte Fiát.* A történeti megvalósulás azzal kezdődött, hogy a Fiú beleszületett az emberiség családjába. A célt a Gal 4,4 ismerteti: „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából és Isten fiaivá lehessük". Fiának lelkét is azért árasztotta ránk, hogy teljes joggal és teljes bizalommal szólítsuk őt atyának (uo. 6). Különösen János evan-

géliumában figyelhetjük meg, hogy Jézus minduntalan az Atya küldöttének mondja magát. Őt helyezi előtérbe, őt akarja megdicsőíteni. Bennünket is azért fogadott testvéreivé, hogy vele együtt meghódoljunk az Atya előtt, Isten atyasága tehát igazi isteni személyi sajátság. Ténylegesen kezdeményez, cselekszik, kitárul és mindent visszavezet magához, mint örök célhoz.

4. *Az emberré levés az Atya határozott akarata.* Ő a kezdeményező és a végrehajtó. Gondoskodik arról, hogy valaki az emberek közül is kizárólag őt nevezze atyjának. Az angyali üdvözletből kiolvasható, hogy Lukács igazában nem is a szűzi fogantatást hangsúlyozza, mint rendkívüli titkot (Lk 1,26—36). Azt elintézi azzal, hogy „Istennél semmi sem lehetetlen". Az üdvtörténeti újdonság az, hogy aki itt születik, az valóban az Isten Fia, azért emberi valóságában is csak őt mondja atyjának. A történetben a főszereplő nem Mária, nem az angyal, hanem a Magasságbeli, az Atya (Feiner—Lőhner, Mysterium salutis III,1,67). Ő küldi a követet, Mária nála talált kegyelmet, az ő teremtő ereje működik a fogantatásban. Mitológiai értelmezésnek nyoma sincs. A mitológia az istenek és a földi nők kapcsolatáról beszélt, és így az isteneket belerántotta a földi törvényszerűségbe. Isten az Ószövetségben is a világfeletti szellem, aki teremtő erejével, mindenhatóságával hozza létre, amit akar. Isten atyasága itt több, mint egy férfi szerepének a pótlása. Ez az atyaság teljes és egyedülálló, mert az egész létet adja, nemcsak a testet. Isten nem úgy vállal szerepet, mint társprincipium, hanem mint teremtő. A Szentlélek által lép közbe, mint ahogy az „Isten lelke" az ószövetségben is a teremtő erő kifejezője. Az üdvtörténet nagyjait is ő képesíti küldetésük teljesítésére. Mária anyasága azonban teljes jogú marad. Mégis mint teremtményt fogadja az isteni hatást, ezért nem lehet az Atya mellé állítani. Ő maga is így fogja fel ezt a hitében, azért egyszerűen Isten szolgáló leányának mondja magát. Ezért állították róla már a régi egyházatyák, hogy előbb foganta gyermekét hit szerint és csak utána test szerint. Az atyák a feltámadással is megvonták a párhuzamot. Isten itt a világba lépteti Fiát, ott pedig a mennyei dicsőségbe. A cselekvő ő maga, s a láthatatlan eseményt mindkét esetben égi hírnök nyilatkoztatja ki. Jézus tehát a megtestüléssel az örökkévalóságból belép az időbe, a feltámadással pedig majd újra kilép az örökkévalóságba. De már úgy, mint az emberiség megváltója és közbenjárója.

5. *Az Atya megváltani és tökéletesíteni akarja a világot a Fiú és a Szentlélek elküldése által.* A Fiú elküldése csak az atyaság titkából érthető. Ő előzetesen szerette a világot, azért adta Fiát áldozatul érte. Itt az irgalom és a szeretet minden teremtett értéket felülmúló megnyilatkozása előtt állunk. Ilyen közeledés csak az isteni atyaságtól telik ki. Nem a természetes állapotot emelte fel közeledésével új magaslatra, hanem a bűnös állapotot, amit egyúttal gyógyítani is kellett. A bűn a vele való szembefordulást, a kötelező teremtményi hódolat megtagadását jelentette. Ezért a megtestesülés óta a keresztény remény ebből táplálkozik: „Ha a Fiát nekünk adta, hogyne adna nekünk vele együtt mindent?"

(Róm 9,31). Isten azt adja a világnak, ami őt atyává teszi: a Fiút, s amikor atyaságát veti latba az ember felemeléséért, többet nem is adhat. Az apostol úgy jellemzi ezt az atyaságot, hogy „minden közösség tőle ered a mennyben és a földön" (Ef 3,15). Az atyaság éppen abban nyilvánul meg, hogy közösséget teremt maga körül, amelynek ő a vezetője, gondviselője. Az embert is fel akarta venni ebbe a közösségbe, de hogy gyermekévé tegye, a Fiút kellett elküldenie. Mivel Isten atyaságáról van szó, üdvrendi beavatkozását úgy is felfoghatjuk, hogy az Atyának a Fiú iránt való szeretete lett a megváltás forrása. Annyira atya, hogy a mi számunkra is az akart lenni, hiszen „nem gyűlöl semmit abból, amit alkotott." Úgy válaszol az ember bűnére, hogy a Fiú áldozatával eltörli az ellene szóló adóslevelet és a Fiút örökre megteszi az élet osztogatójának. Azt az életet kell tovább adni, amelyet tőle kapott. Raphael Schulte így jellemzi ezt a folyamatot: Isten annyira forrása az életnek, hogy ezt a forrást kifelé az ember bűnös magatartása sem zárhatta el. A személyes életforrás, a szeretet olyan erős, hogy a Fiúban újra kimondja magát az idő és a tér keretei között, a teremtményi kategóriák szerint. Ez a megtestesülés. A leereszkedő kimondás magán viseli az irgalom és megbocsátás jegyét. Érezzük, hogy a kinyilatkoztatásnak ezt a módját nem lehet felülmúlni. Az Atya a megtestesült Igében — abban a Szóban, akiben egészen kimondta magát — szinte kiszolgáltatta magát az embernek. Kinyilvánította a végleges és visszavonhatatlan Igent. Azt a biztos reményt és azt a legyőzhetetlen bizalmat, amely az apostoli iratokból felénk árad, csak az atyaság jegyeiből érthetjük meg (Myterium salutis III,1,175).

A Szentlélek elküldése csak másik szempontja a megmentő és tökéletesítő beavatkozásnak. A Lelket azért árasztja ránk, hogy a lét rendjében is gyermekeivé váljunk, ne csak a jog rendjében. Krisztus újjászületésnek nevezi a Lélekkel való átitatást (Jn 3,3). A Lélek fölfelé, az Atya felé irányít, de egyben horizontálisan is táplálja a testvéri szeretetet és egységet. Úgy viszi előbbre a világ természetfölötti tökéletesedését, hogy Isten eszkatológikus országának erejét eleven tényezővé teszi: biztosítja a lelki értékek meglátását és az emelkedett lelkület kialakítását. Ezzel ellensúlyozza az ösztönös önzést és a földhöz kötöttséget.

6. *Az Atya megdicsőíti a Fiút.* Jézus földi életének befejezésekor arra hivatkozik, hogy működésével megdicsőítette az Atyát. Viszonzásul kéri, hogy az Atya részesítse őt embersége szerint is abban a dicsőségben, amelyet mint Fiú öröktől fogva birtokolt (Jn 17,2—5). Ennek mozzanatai a feltámadás, a mennybemenetel és a hatalomba való beiktatás. Mindezt az Atya végzi, s a dicsőséget úgy adja neki, mint érdemei jutalmát, nem pedig csak mint fiúi örökségét. Jézus dicsősége növekszik azzal, hogy saját javait átadja misztikus teste tagjainak, s bennük is az Atya dicsőül meg, hiszen gyermeki szeretettel ragaszkodnak hozzá. Pál apostol Krisztus felmagasztaltatását így fejezi ki: Olyan nevet kapott, amely minden név fölött van, s erre a névre meg kell hajolni minden térdnek (Fil 2,8). Az Újszövetség más helyei arról beszélnek, hogy az Atya minden hatalmasság fölé állította őt, ezért ő az Úr (Ef 1,19—22; Róm 10,12;

1Kor 15,23; 1Pt 3,22). Hatalma majd az ítéleten nyilvánul ki egészen. Ott igazolódik, hogy az Atya minden ellenségét lába alá vetette és hatalmat adott neki a holtak feltámasztására. De Jézus akkor is megmarad fiúnak: országát átadja az Atyának, hogy ő legyen minden mindenben (1Kor 15,28).

7. *Az Atya dicsősége tehát végső fokon ebben áll:* isteni módon kimutatta, hogy ő atyja Krisztusnak és nekünk. Végtelen dicsőségét a benső, szentháromsági élet síkján először belemondta a Fiúba, átadta neki saját lényegét az örök szellemi szülésben. Ezt a dicsőséget kifelé fokozatosan tárja fel. Első fok volt a teremtés, amely hirdette erejét, bölcsességét, nagyságát. Második fok volt a megtestesülés, amelyen keresztül természetfölötti szeretetét tárta ki, a harmadik fok pedig Jézus felmagasztalása. Ebben megmutatta, hogy jóvá tudja tenni, amit az ember elrontott, és hogy bőkezűsége nem ismer határt. Ő valóban a kezdet és a vég, az Alfa és az Omega.

De amikor ezt a folyamatot leírjuk, nem szabad Istent a hegeli filozófia módján mint fejlődő, önmagát kibontakoztató és valósító lényt elgondolni. Ő öröktől fogva az, aminek az üdvtörténetben megmutatta magát: Atya, Fiú, Szentlélek, egylényegű Szentháromság. Neki nem kellett a teremtés és megváltás kerülőjével visszatalálni atyaságához. A szentháromsági vonatkozásokat is öröktől fogva átélte, mint életének tartalmát. De atyaságát kifelé is tevékennyé és termékennyé tette azzal, hogy belevonta teremtményeit. Amikor őt atyának nevezzük, ezt ismerjük el benne.

A FIÚ MINT KÜLDÖTT

1. *Jézus teljesen az Atya küldöttének tartja magát,* de személyes magatartását is hangoztatja: azért jöttem... az Emberfia azért jött... azért szálltam le az égből. Az apostolok már teológiai kifejezéseket használnak: eljött, megtestesült, kiüresítette magát. Jézus maga názáreti beszédében állítja, hogy teljesedett a küldetéséről szóló írás (Lk 4,21). Amikor Keresztelő János kérdést intéz hozzá, hogy ő-e az, akinek el kell jönni, szintén a jövendölések teljesedésére utal, főleg arra, hogy a szegényeknek hirdeti az üdvösség örömhírét. Ez az ő többlete a prófétákkal szemben, akik szintén műveltek csodákat. Az ő feladata az üdvösség közvetítése. Azért jött, hogy a bűnösöket hívja (Mk 2,17; Lk 5,32). Nem azt várja, hogy őt kiszolgálják, hanem, hogy ő szolgáljon és életét adja váltságul sokakért (Mt 20,18). Ahogy Cullmann megjegyzi (Christologie des N. Testaments, 135), az Emberfia emlegetése is valóságos emberségére utal. Tehát művét itt valósítja meg, nem majd a mennyei dicsőségében.

Szívesen beszél arról, hogy az Atya küldte, de azt is állítja, hogy *az Atyától jött* (Jn 16,28). Földi születése tehát csak megvalósítása annak a feladatnak, amelyet az örökkévalóságban személy szerint elvállalt. Megvan benne az örök isteni és az időbeli emberi lét feszültsége, s az apostolok ezt ilyen ellentétekkel szemléltetik: magán hordozza az Isten alak-

ját és a szolga alakját; ő az Atya egyszülötte és az asszony fia; őt meg lehet ismerni test szerint és lélek szerint; földi élete kiüresítés, de szükségszerűen következik rá a felmagasztaltatás. Emberi tudatával is belelát abba a küldetésbe, amit az örökkévalóságban az Atyától kapott.

2. *Milyen feladatot vállalt?* Keresztelő János tanúsága szerint azért jött, hogy elvegye a világ bűneit, a szinoptikus evangélisták szerint azért, hogy keresse, ami elveszett. János evangéliumában inkább úgy nyilatkozik, hogy életet akar osztogatni, az igazságról akar tanúságot tenni és mindenkit az Atyához vezetni. János evangéliumának előszava és az apostoli levelek még messzebbre nyúlnak. Már a teremtésben benne van a megváltás és a felemelés terve. Az Atya mindent Krisztusért és Krisztusban teremt (Kol 1,15), nélküle semmi sem lett abból, ami lett (Jn 1,3). Jézus a teremtés ősmintája, ő a második Ádám, tőle van az üdvösség rendje.

3. *Egész élete válasz az Atyától kapott küldetésre.* Az a mindennapi kenyere, hogy az ő akaratát teljesítse. Életének ezt a titkát az magyarázza, hogy ő egész léte szerint a Fiú, aki az Atyából él, s egészen őrá tekint. Később bővebben kitérünk arra, hogy ő nem először emberi személy, aki visszafordul az Atyához, hanem amennyiben ember, annyiban az Atya különleges képe, kinyilatkoztatója. Az időt sem sajátítja ki a maga számára. Mindent aszerint rendez el, ahogy órája meg van határozva. Az Atyától kapott időt a világ javára fordítja. Földi élete az Isten látogatása. Emberi életén keresztül az Atya üdvözítő tervét vetíti bele a történelembe, s ezzel azt üdvtörténetté teszi. Nála az idő nem üresjárat, tartalma sem profán események sorozata, hanem az Atya akaratának megvalósulása. Ő belülről szemléli az időt, és látja, hogyan torkollik bele az örökkévalóságba, azért tudja, hogy a maga idejére minden beérkezik.

4. *Eljövetele és működése megvilágítja az előtte eltelt évezredeket is.* Ő abban is otthon van, mert személy szerint földi születése előtt is létezett. Tudja, hogy a próféták róla jövendöltek és a nép őt várta. Azt is tudja, hogy mindenki az ő kegyelmének teljességéből merített, s annak segítségével kereste az igazságot. De érkezése még jobban megvilágította az utána következő időt. Emberré levése óta látjuk, hogy Istennek is van földi története. Tapasztalatból megismerte az Isten és az ember közötti távolságot, a kísértést, a szenvedést, az elhagyatottságot, a halált. Azért veszi magára mindezt, hogy megszentelje és a megváltás eszközévé tegye. A húsvét misztériuma így lett megoldás és befejezés. Ha a Fiú belépett történelmünkbe, neki meg kellett találni a kiutat is.

5. Jézus tekintete azonban nemcsak az Atyára szegeződik. *Tudatosan vállalja a szolidaritást az emberekkel is.* Annak ellenére is megteszi, hogy „a sajátjába jött és övéi nem fogadták be." Ha az isteni szentség közénk jön, mégha emberi keretek között él is, idegen marad az ösztönös ember

számára. Az embernek meg kell tagadnia magát, hogy felemelkedjék hozzá. Ezért Krisztus átélte, hogy ő az ellentmondás jele. A halálban megízlelte a bűn következményét, de nem menekült előle, hanem azt tette, amit a bűnös embernek tennie kell, hogy eljusson Istenhez: engedelmeskedett. Külsőleg úgy látszott, hogy ő marad alul, pedig éppen ezzel győzött. Annyira szolidáris volt az emberiséggel, hogy menekülése érdekében nem állította sorompóba karizmatikus erőit. Beilleszkedett a vallási és társadalmi rendbe, elismerte az emberi tekintélyt, de engedelmességével valójában az Atyának szolgáltatta ki magát, nem az embereknek. Ez a titka győzelmének. A búzaszemnek el kellett halnia, hogy termést hozzon. Mint második Ádám ajánlja fel életét áldozatul, engedelmességével mindnyájunk nevében megdicsőíti az Atyát, s ezzel megszerzi a kiengesztelődést. A gyermekké fogadás tehát rajta keresztül megy végbe. Ugyanakkor emberi viszonylatban is meghozza a testvériséget. Ezért teheti alaptörvénnyé az Isten és az ember iránt való szeretetet. Kegyelmi ajándékai áthidalják a természetes különbségeket, és úgy működnek a történelemben, mint Isten országának erői. Megkezdődik az a folyamat, amely által mindent magához vonz, és kezd kialakulni Isten népe. A végleges kialakulás fel van tartva az idők végére, de jelen van tapasztalhatóan a földi történelemben is. Krisztus mint jó pásztor gyűjti össze mindazokat, akiket az Atya nekiadott, és elvezeti őket a szeretet örök egységére.

6. *Végül ő azt a szerepet vállalta, hogy elsőszülött legyen a teremtmények közül* (Kol 1,15). Az Atya mindent általa és érte teremtett, s a megváltás kiterjed az egész mindenségre. A természetnek is meg kell dicsőülnie, hogy örökre hirdesse a Teremtő nagyságát és, hogy a megdicsőült embernek élettere legyen. A megvalósulás megkezdődött az ő feltámadásával, s ő a végrehajtáshoz megkapott minden hatalmat a mennyben és a földön. A megváltás művét tehát csak a végső állapot tükrözi majd teljesen. Itt a földön csak töredékes vonalait látjuk, de a hitben felfogjuk végső körvonalait is. Pál apostol úgy fogalmazza meg a természet megváltását, hogy „a múlandóság szolgai állapotából majd felszabadul Isten fiainak dicsőséges szabadságára" (Róm 8,21).

AZ EMBERRÉ LEVÉS MOTÍVUMA

Már az eddigiekből kiolvasható, hogy Isten Jézus Krisztusban teljes kinyilatkoztatást akart adni magáról. A próféták által csak üdvrendi terveit és isteni sajátságait tárta fel. A Fiú megjelenése azonban ráterelte a figyelmet Isten belső életére. Az egy Istenben megvan az Atya és a Fiú belső személyes vonatkozása. Sőt a Fiú megdicsőülése magával hozza a Szentlélek kiáradását, aki szintén személyes vonatkozásban van az Atyával és a Fiúval. Az újszövetségi üdvtörténet tehát meggyőz arról, hogy Isten belső élete a Szentháromság titka. Ha Isten egészen kinyilatkoztatta magát, akkor biztos, hogy befelé, önmagában is ugyanaz, mint amilyennek az emberek számára megmutatkozik. Ez pedig arra hívja fel a

figyelmet, hogy a krisztológiát nem szabad a Szentháromság-tantól elvonatkoztatva tárgyalni. Maga a szentírás követeli ezt legjobban, hiszen Krisztus egészen fiúnak mutatja magát, tehát létének legmélyén kapcsolódik az Atyához.

1. Az ószövetségi üdvtörténetben sem volt kétséges, hogy a kegyelmi rendben a kezdeményező maga Isten, nem az ember. Az Újszövetség a második isteni személy emberré levéséről és az általa véghezvitt megváltásról beszél. *A teológiában régi probléma a megtestesülés és a megváltás motívumának keresése.* Az egyházatyák korában megelégedtek azzal az általános kijelentéssel, amit beleszőttek a hitvallásba is, hogy „értünk és üdvösségünkért leszállott az égből és emberré lett." A középkori teológusok a metafizikai istenfogalommal dolgoztak és ahhoz kapcsolták a bűn kiengesztelésének gondolatát. A krisztológiát megelőzte a Szentháromságról szóló elméleti tárgyalás, a személyek egylényegűségének és különbségének bizonyítása. Ha a megtestesülés célja igazában a bűn kiengesztelése és az erkölcsi egyensúly helyreállítása volt, akkor végeredményben bármelyik isteni személy magára vállalhatta volna a feladatot, s elvégezhette volna a megváltás művét. Mégis legmegfelelőbb volt, hogy a Fiú jöjjön el, mert így világosabbá vált Isten atyasága és a mi fogadott fiúságunk. Ezzel az ágostoni—anzelmi elgondolással szemben Duns Scotus enyhíti ugyan a megtestesülésnek a bűnbeeséstől való függését, de a magyarázatban ő is csak Isten és az ember viszonyából indul ki, nem a Szentháromság belső életéből. Ő azt tartja, hogy a megtestesülés dekrétuma megelőzi a bűn kiengesztelésének tervét. Isten elsősorban szeretetét nyilvánítja ki, tehát először azt a teremtményt akarja, aki legjobban válaszol szeretetére, vagyis az Istenembert, a megtestesült Igét. A világ arra való, hogy őt hordozza, az ő dicsőségében osztozzék, s az ő fősége alatt hódoljon meg az Atya előtt. Ha pedig közben a bűn az embert megfertőzte, akkor a megváltás művével azt is jóváteszi.

2. *Az emberré levés misztériumát azonban lehet sokkal nagyobb összefüggésben is szemléli.* Arra kell gondolni, hogy Isten maga a felfoghatatlan misztérium, a kinyilatkoztatás eseményei és tételei mind csak az ő közeledésének állomásai vagy módozatai. Ezért a teológusok hangoztatják, hogy az egész üdvtörténetet kapcsolatba kell hozni az alapvető misztériummal, a Szentháromság titkával. Nem úgy, hogy megszerkesztjük az elméleti tanítást a Szentháromság belső életéről és abból keresünk utakat a megtestesüléshez, illetőleg a megváltáshoz, hanem úgy, hogy az üdvtörténetből indulunk ki. Meg kell látnunk, hogy a megtestesülés és a megváltás eseményeiben Isten véglegesen felénk fordult, ebből ismertük meg a szentháromsági életét, ezért a Szentháromság titkát a krisztológiából magyarázzuk, nem pedig megfordítva.

A kinyilatkoztatás úgy mutatja be Istent, mint az atyát, akitől minden ered (1Kor 8,6). Minden lét és tevékenység tőle indul ki a természetes és természetfölötti rendben egyaránt. Ő hatékonyan benne van az ember szabadakaratú döntéseiben is. Az Atya az ősforrás, az üdvtörténet eseményei is hozzá mennek vissza. De az Atya a maga örök terve sze-

rint Krisztus által akar működni: általa, benne és érte teremtette a világot (Kol 1,16), és benne választott ki minket a világ teremtése előtt (Ef 1,5). Vagyis a teremtés rendjének és az üdvrendnek megvan a krisztológiai vonása. Az üdvrendet tehát csak úgy szemlélhetjük egész tartalma szerint, ha felismerjük benne Krisztust mint központot, és az Atyát mint ősforrást. Teológiai nyelven kifejezve: a krisztocentrikus és a patrogenetikus vonást. Vagyis Krisztus misztériumát be kell sorolni a felénk forduló Isten örök elhatározásába és kifelé való megnyilatkozásának struktúrájába (K. Rahner, Theos in N. Testament, Schriften... I,91 kk).

A kinyilatkoztatás nem úgy mutatja be Istent, mint aki motívumok alapján dönti el üdvtörténeti beavatkozásait, hanem egyszerűen elénk állítja őt üdvszerző tevékenységében. A teológiában ezt kell elemezni és értelmezni. Ez a kérdés különben kapcsolatban áll azzal, amit a teremtéstanban a „teremtő szó"-ról elmondhatunk.

A KRISZTOLÓGIA ÓSZÖVETSÉGI ELŐZMÉNYEI

1. *Az ószövetségi könyveken kívül régi pogány írások is tanúskodnak arról,* hogy Izrael népében élt az Istentől meghirdetett szabadulásnak, illetőleg a tőle küldött szabadítónak, a Messiásnak a várása. A babiloni fogság után ez a meggyőződés egyre inkább elterjedt a keleti népeknél. A hellenista korban pedig kialakult a görög nyelvű zsidó irodalom Alexandriában, s az még inkább terjesztette a vallásos eszméket. Suetonius római író említi azt a hiedelmet, hogy Júdeából származó férfiak uralkodnak majd a világon. Vergilius 4-ik eklogája egy gyermek születésétől várja a jobb kor beköszöntését. Mégha a császári házra alkalmazzuk is a jövendölést, a forma mindenesetre meglepő. Zarathusztra olyan perzsa hagyományra hivatkozik, amely az igazság megtestesüléséről beszél és egy szűztől való születésről. Ő segíti győzelemre a jót a rossz felett (Léon —Dufour, i.m.400).

2. *Nem kétséges, hogy a pogányokhoz a zsidóktól jutott el a messiási eszme,* azért minket elsősorban az ószövetségi könyvek érdekelnek. Az egyház is úgy kezeli ezeket, mint a krisztológia távolabbi forrásait. A II. vatikáni zsinat is azt mondja, hogy a hívőknek a Szentírásból kell megtanulniuk Krisztus szeretetét, s itt mind az Ó-, mind az Újszövetségre gondol (Dei Verbum 25). Különben is régen hangoztatott tétel az, hogy az Újszövetséget nem értjük meg az Ószövetség nélkül. Az evangéliumokban minduntalan találkozunk ilyen magyarázattal: minden azért történt, hogy beteljesedjék az Írás. Ma azonban a történeti kutatás és a szövegkritika korában nem egyszerű dolog az *ószövetségi jövendölés és az újszövetségi teljesedés összefüggésének a megvilágítása.* Mindenesetre nem elegendő, ha kiragadott mondatokat idézünk. Ezzel nem vennénk figyelembe a kinyilatkoztatás igazi jellegét.

3. Először azt kell meglátnunk, hogy *Isten nem alkalomszerű jövendölé-*

sekkel akarta a Messiás eljövetelét előkészíteni, hanem üdvtörténettel. Ábrahám leszármazottainak története adta a keretet a kinyilatkoztatáshoz, s ennek a kinyilatkoztatásnak a tetőfoka Jézus megjelenése. A régi szövetség tehát bevezetés az ő eljöveteléhez, ezért a történeti előképek többet mondanak róla, mint a szó szerinti jövendölések. Az értelmezésnél meg kell találnunk a fejlődés és a kibontakozás vonalait. Jézus a zsidó nép körében működött, és később az apostolok is az Ószövetségből vett képekkel, hasonlatokkal, kifejezésekkel világították meg a megváltás misztériumát. Jézus istenemberi alakja mégis annyira új, annyira természetfölötti, hogy az ószövetségi utalásokból nem rakható össze. Azok ugyanis többnyire külön említik isteni és emberi vonásait, nem tesznek különbséget történeti és eszkatologiai megnyilatkozásai között, ezért a zsidók nem is tudtak igazi képet alkotni maguknak róla. Annyira egyoldalúan rajzolták meg reményük tárgyát, s annyira földi és nacionalista színezetben, hogy amikor eljött, bizonyítékait sem akarták figyelembe venni. Nem látták meg, hogy ő az egész régi szövetség betetőzése és teljesedése, nem pedig az egyes jövendöléseké. Ha mi is egyes adatokat akarnánk alkalmazni Jézusra, sok nehézséggel kellene megküzdenünk. Pl. a Mik 5,2 jövendölést lehetne úgy is érteni, hogy a Messiás csak azért van kapcsolatban Betlehemmel, mert Dávid családjából származik. Valóban a Krisztus-korabeli zsidók nem is Betlehemből várták a Messiást. Iz 7,14-ben a szűztől való születés is csak mint előkép vonatkozik Jézusra, nem pedig mint közvetlen jövendölés. Így vagyunk a szenvedés és a feltámadás eseményeivel is. Ezért az összefüggést legjobban akkor találjuk meg, ha Jézust úgy tekintjük, mint az *üdvösség közvetítőjét*, mint megváltót. Istentől kijelölt közvetítők felléptek a régi szövetség idején is, mégpedig királyi, papi és prófétai közvetítők, de szerepük töredékes és befejezetlen maradt. Jézus ebben a hármas szerepben hozott teljességet.

KÖZVETÍTŐK AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

A szoros értelemben vett üdvtörténet hordozója Krisztus előtt a zsidó nép. Testileg egybefűzi őket az Ábrahámtól való származás, vallásilag pedig az a tudat, hogy ők az Isten népe. Ebből táplálkozik a szolidaritás tudata: egymásért felelősek Isten előtt, s akik kiváltságot, megbízatást kapnak, azok az egész nép számára kapják. Egyeseknek az érdeme vagy bűne kihat az egész népre. Felfedezhető azonban annak a nyoma is, hogy a szolidaritás túlterjed a választott nép keretein. Isten szabadulást, üdvösséget ígér Ábrahám utódainak, de azt az egész emberiség javára kell hordozniuk.

A zsidó nép történetében az Istentől jövő segítséget, kinyilatkoztatást, szabadulást a megbízottak három csoportja közvetíti: a királyok, a papok és a próféták. Működésük azonban csak részleges és ideiglenes. A végleges szabadulást majd Isten különleges közbelépése hozza meg. Pótolni fogja mindazt, ami eddig a királyokból, a papokból és a prófétákból hiányzott. A Messiás várása e három szempont szerint bontakozik

ki. Az evangéliumokban Jézus személyével és működésével kapcsolatban megtaláljuk a visszatekintést mindegyikre.

1. *Királyi közvetítők.* A megtestesülés híradásánál Jézus már úgy szerepel, mint Dávid trónjának megígért örököse: „Az Úristen neki adja atyjának, Dávidnak trónját, uralkodni fog Jákób házában örökké, s országának nem lesz vége" (Lk 1,33). Az örök uralom említése mutatja, hogy nem politikai ígéretre gondolnak. A kép visszanyúlik Dávid korába. Neki Nátán próféta közvetítette az ígéretet, hogy trónja megmarad örökké (2Sám 7), s ezt az utókor mindig messiási jövendölésnek vette. Általánosabb formában az ígéret már ott van Jákob áldásában (Ter 49,7—12) és Bileám jövendölésében is (Szám 24,15). Az úgynevezett királyi zsoltárok is Dávid uralmának felújulásáról és megmaradásáról beszélnek (2,78,89,110,132). A végleges szabadulást a próféták szerint is egy eljövendő uralkodó hozza. A legfeltűnőbb hely Iz 7,10—17. A szöveget a történeti helyzetből kiindulva kell értelmezni. A próféta azt ajánlja, hogy a háborús helyzetben a király és a nép maradjon nyugodtan és bízzék Istenben, aki kész jellel is bizonyítani segítségét. Ácház király azonban nem bízik az ígéretben és jelet sem kér. Erre mondja a próféta: „Isten maga ad jelet: Íme a szűz méhében fogan és fiút szül, s neve ez lesz: Velünk az Isten." Formailag a szavak a királyi házhoz intézett fenyegetést tartalmazzák, de bennük van a szabadulás ígérete is. Isten a mostani hitetlenség ellenére is hű marad a Dávidnak adott jövendöléshez, gondoskodik örökösről, mégpedig olyan utódot támaszt, akiben megvalósul az immanuel-gondolat: Velünk az Isten. Az apostoli egyház a kijelentésben a szűzi fogantatás igazolását is látta (Mt 1,22). Az eredeti szövegben a *ha alma* szót lehet szűznek vagy egyszerűen fiatal nőnek fordítani. De meg kell látni, hogy a próféta beszédében van valami szokatlan, valami ünnepélyesség, ezért már a Hetvenes fordítás sem értelmezte hétköznapi módon. Hiszen olyan születésről van szó, amellyel összefügg Isten különös jelenléte. A gyermek „tejet és mézet eszik, elveti a rosszat és a jót választja." A tej és a méz lehet egyszerűen a gyermek eledele, de jelképesen lehet a paradicsomi étel is. Akkor pedig azt jelenti, hogy a gyermek uralkodása különös áldással jár. Tehát Izajás megígéri az eszményi uralkodót, de előbb még „az ország pusztává lesz". Megjelenése tehát nem egyszerű folytatás, hanem új kezdeményezés, de a Dávid házának adott ígéret teljesedik benne. A jövendöléssel tartalmilag összefügg az Iz 9,1—6 és 11,1—9 is, ahol a próféta a gyermek emberi mértéket meghaladó neveit említi: uralom lesz a vállán, s így nevezik majd: Csodálatos, Tanácsadó, Erős Isten, Örök Atya, Béke fejedelme. Az Úr lelke nyugszik rajta, s megadja neki a bölcsesség, értelem, tanács, erősség, tudás és az Isten előtti hódolat ajándékát.

Jeremiás idejében Jeruzsálem elpusztul, a királyi ház csődöt mond, a trón megüresedik, de a nép és a szövetség megmarad. A remény feléled, hogy Isten új sarjat támaszt Dávidnak, aki majd fenntartja a rendet és az igazságosságot (Jer 23,5), Ezekiel új pásztorról (43,23), új népről, új templomról, új kultuszról beszél (40—48. fej.) és a királyság újraéledését is említi. Isten a magas cédrusfa tetejéről, vagyis a királyi házból levesz

egy gyönge ágat, kiemelkedő helyen ülteti el, s az csodálatos nagy fává terebélyesedik (17,22—24). Zakariásnál az eljövendő király Jahve uralmának jegyeit viseli: győzelmet, békét, üdvöt hoz, hatalma kiterjed a föld határáig, de amellett egészen ember is, Istennek engedelmeskedik, s diadalmenetét népe szokásának megfelelően, szamárháton tartja (9,9). Mikeás (5,2) Betlehemmel hozza kapcsolatba a vezért, akinek eredete visszanyúlik az ősi napokra. Isten erejével legelteti népét és békét szerez. A jövendölésekből tehát kicsendül az, hogy az uralkodóház emberi csődje után Isten új kezdeményezése következik, s az új uralkodó nagyságát csak isteni jelzők tükrözhetik. Természetesen a próféták még nem látják tisztán Isten országának kegyelmi és eszkatologikus sajátságait.

2. *Papi közvetítők.* Mózes idejétől kezdve a régi szövetségben a papság önálló intézmény lett. Azelőtt az elsőszülöttek jogai közé tartozott. Szerepük az volt, hogy a szent sátorban és a templomban megkérdezzék Isten akaratát, bemutassák az áldozatot és megáldják a népet. Kizárólag Áron utódai lehettek papok, de korán felmerült egy másik, esetleg magasabbrendű papság lehetősége is. A 10-ik zsoltár a Messiást „Melkizedek rendje szerint való papnak" mondja. Ezzel már jelzi, hogy az igazi papságot nem a testi leszármazás adja, hanem az isteni kiválasztás és fölkenés. A fogság utáni szövegekben a főpap személye egyre inkább előtérbe lép, mint az isteni áldás közvetítője (Zak 4,1—6; 10,14). Az engesztelés napján az egész nép bűneiért mutatta be az áldozatot. A Krónikák könyvében az Istennel fennálló szövetség erősen kultikus színezetű. A Dávid házából való királyok érdemeiként is gyakran emlegeti az istentisztelet megszervezését és újjászervezését. A Hasmoneusok és Heródes idejében azonban bekövetkezett a papság csődje. A főpapság politikai állás lett, többnyire idegen hatalom kegyétől függött. A zsarolás és a megvesztegetés lejáratta erkölcsi tekintélyét is. Az igazi vallási tekintély nem a papság többé, hanem a törvénymagyarázók, az írástudók csoportja, akik már a Messiást is elsősorban a törvény magyarázójának és érvényesítőjének tekintik. Ugyanezt vallotta a qumráni közösség is, amely minden kapcsolatot megszakított a jeruzsálemi templommal és a papsággal. A helyzet tehát megérett az új kezdeményezésre. A Messiás papsága azonban nem az ároni papság felemelése vagy folytatása lesz. Az apostoli egyház — ahogy azt a Zsidóknak írt levél kifejti — az ószövetségi előkép teljesedését abban látja, hogy Krisztus a Melkizedek rendje szerint való főpap, s Isten esküje, vagyis örök elhatározása adja neki a méltóságot. Isten nem bánja meg adományát, azért papsága örökre megmarad. Az előkép annyiban is teljesedett, hogy ő az igazság és a béke királya, amit Melkizedek neve és lakóhelye jelképezett. Mivel Krisztus főpapsága nem volt kötve az Árontól való leszármazáshoz, azért benne egyesülhetett a főpapi és a királyi méltóság.

3. *Prófétai közvetítők.* Ha prófétának általánosságban azt nevezzük, akin keresztül Isten akaratát közli, akkor a maguk módján már a régi patriárkák is kaptak prófétai szerepet. Teljes értelemben azonban az a próféta, aki kifejezett küldetést kap népéhez, s ezt karizmatikus jelen-

ségek igazolják. Az első ilyen igazi küldött Mózes volt. Ő már nem alkalomszerűen, hanem intézményesen képviselte Isten ügyét és közvetítette akaratát. Az MTörv 18, 15—18-ban Isten ígéri, hogy hozzá hasonló prófétát támaszt a nép körében, s azok küldetése az ő hivatalának folytatása lesz. A próféta Isten és a nép között áll, felülről közvetít lefelé, de hivatala nincs mindig elkülönítve. Mózesben, Sámuelben és Illésben az uralkodói jogok is megtalálhatók, máskor pedig a papi színezet jelentkezik, amenyiben a próféta Isten előtt áll és könyörög a népért, mint pl. Jer 15,19-ben látjuk. Sajátságos prófétai alak az Iz 40—55-ben szereplő „Jahve szolgája". Küldetése a vakokhoz, szegényekhez, foglyokhoz szól, és szenvedésével is közvetít. Viselkedése hasonlít az áldozati bárányéhoz. Mint a nép képviselője magára veszi a bűnöket, és úgy engesztel. Ami vele történik, az népének javára válik. Benne már egészen kialakul a helyettesítő engesztelés és érdemszerzés elve (Scharbert, Hoilsmittler im A. Test. 178—212),

Ha Izajás szövegét közvetlenül értelmezzük, úgy tűnik, hogy Jahve szolgája eszményi alak. Személyileg Mózeshez hasonló prófétai vonásokat hordoz, ő az üdvösség, a szabadulás közvetítője. Tevékenysége népének, Izraelnek szól, szenvedése előtt és után egyaránt hatással van népére. Sőt saját magának is kiérdemli a megdicsőülést. Hatása azonban túlnő népe keretein: „Sokakat tesz megigazulttá és igen sokakat kap osztályrészül" (53,11). „Tanúul adja őt népének és parancsolóul a nemzeteknek" (55,4). Ő tehát az eszményi, abszolút kiadása azoknak a prófétáknak, akiknek sorát Mózes elindította. Szabadító tevékenysége Izrael és a népek számára két fázisban valósul meg: a halálát bevezető engesztelő szenvedésben és a sokakért vállalt halála után.

A fogság utáni időben lassan megszűnik a prófétai intézmény, de nem hal ki a remény, hogy a végső időkben újra megjelenik (1Mak 4,46; 14,41). Malakiás (3,1) arról beszél, hogy mielőtt Jahve eljön ítéletet tartani, előre küldi követét, aki kiengesztelődést hoz Isten és ember között. Később ezt a követet az újra megjelenő Illés prófétával azonosították, de Jézus megmagyarázta, hogy a jövendölés Keresztelő Jánosra vonatkozott (Mt 17,12). A qumráni iratokban is szó van a végső idők prófétájáról, akit ők is valószínűleg Illéssel azonosítottak.

4. *Égi közvetítők.* Az Ószövetségben megtalálható a hagyomány, hogy nemcsak élő emberek közvetítenek Isten és ember között. A 2Mak 13,12—16 állítja, hogy Jeremiás próféta halála után sem szűnik meg imádkozni a népért és a városért. Előbb láttuk, hogy „Jahve szolgájának" szerepe sem szakadt meg halálával (Iz 52,13). Később az a hiedelem is elterjedt, hogy Hénok és Illés újra visszatérnek valamilyen végső közvetítésre. Magában a szentírásban sokszor szó esik az angyalok közvetítő szerepéről. Jahve angyala (malak Jahve=J. küldötte) egyes szövegekben azonos magával Jahvéval, amennyiben belenyúl a világ folyásába és hírt ad magáról. Máskor Istent képviseli, az ő nevében beszél és cselekszik. Ismét máskor úgy szerepel, mint az égi seregek vezére, Isten udvartartásának feje, s a teremtmények rajta keresztül érik el Istent (Zak 1,11). Végül szó van még egyszerű angyalokról, szellemi küldöttekről, akik esetenként kap-

nak feladatot az üdvtörténetben. Általában minden kategóriában hármas a szerepkörük: kinyilatkoztatás, segítés vagy szabadítás (Ter 48,17; Kiv 14,19) és közvetítés (Tób 12,12; Jón 32,23). Ilyen értelemben beszél Malakiás is a „szövetség angyaláról" (3,1).

A bölcsességi irodalomban a megszemélyesített isteni bölcsesség szintén prófétai szerepet kap: tanít, buzdít, vigasztal. Máskor mintha papi funkciót töltene be: a szent sátorban szolgál, szent lakomát készít övéinek (Péld 9,16). Istennél van, amikor a teremtést elrendezi (Péld 8,10; Bölcs 8,6), tőle származik az élet és az üdvösség.

Dániel prófétánál (7. fej.) az *Emberfia* úgy jelenik meg, mint közvetítő. Hatalmat és dicsőséget kap, s népek szolgálnak neki. Itt az emberfia elnevezés még nem cím, csak majd az Újszövetségben lesz azzá. Itt még megváltói szerepe sincs. Inkább Isten szentjeit képviseli és személyesíti meg. Az ószövetségi apokaliptikus irodalom azonban kiszínezte alakját. Ott már isteni dicsőséggel közeledő egyedi személy lett belőle. A név alkalmas volt arra, hogy Jézus magára alkalmazza.

ELŐKÉP ÉS TELJESEDÉS

A közvetítők sora tehát azt mutatja, hogy „Isten több alkalommal és többféle módon szólt". A királyi, papi és prófétai közvetítők szerepét nem lehet mindig pontosan elhatárolni egymástól. Nehéz összhangba hozni az isteni és az emberi elemeket is, sőt a jövőt illetően is fennforog a bizonytalanság. Az ígéretek megvalósulhatnak azonnali változással vagy hosszú várakozás után, nemzeti vagy egyetemes emberi síkon. Az előképekben együtt látjuk a konvergenciát és a divergenciát. Nagy vonalakban azonban mégis elhatárolhatjuk a szerepeket.

1. *A királyi közvetítők szabadulást hoznak és igazságot szolgáltatnak.* Megszabadítanak az ellenségtől, megvédik a jogát a szegénynek, az elnyomottnak, a gyengének, s ugyanakkor megalázzák a hatalmaskodót. A pap szerepe *az áldás és az engesztelés.* Isten nevében áldást oszt (MTörv 10,8; 18,5), áldozatot mutat be és elfordítja Isten haragját. A próféta *kinyilatkoztat és közbenjár.* Szavakkal és intézkedésekkel közvetíti Isten akaratát, s mindezt a szövetség keretében teszi. De az is egyre világosabb lesz, hogy a prófétai intézmény nem tudja sértetlenül megőrizni a régi szövetséget. Ezért van szükség új és örök szövetségre.

2. *Az Újszövetség a felsorolt kategóriák szerint beszél Jézus megváltói működéséről:* szabadulást hoz, megigazulttá tesz, áldozatot mutat be, engesztel, kinyilatkoztatást ad és közbenjár. De mennyiben előképei neki az ószövetségi közvetítők? Ezeknél az Istenhez való viszonyt ilyen címek fejezték ki: Jahve szolgája, fölkentje, fia. A király, a pap és a próféta különleges módon Isten *szolgája* volt. A szolgálatot Jézus is élete értelmének mondta. Sőt a halált is úgy vállalta, mint Izajás jövendölésében az Ebed Jahve, Jahve szolgája. Szolgálatának értéke a teljes önátadásban volt, azért Isten rajta keresztül adta a teljes üdvösséget, a szabadulást.

A *fölkenés* vonalán is megvan a párhuzam vagy még inkább a teljesedés. A királyok, a papok, a próféták Isten fölkentjei. Jézusnál a fölkenést az „Isten lelke" végzi, ő ad különleges hatékonyságot működésének. Már Iz 11,2—3 jelzi, hogy az Úr lelkének teljessége, a hétszeres ajándék a Messiásnak jut, éppen ezért kapja a Fölkent, a Messiás nevet. Jézus azután a *fiúság* szempontjából is a teljesedést hozza. A régi szövetségben a fiú cím elsősorban a királynak járt ki, mert ő képviselte a népet Jahve előtt, a nép előtt pedig Jahvét képviselte, mint az igazi királyt. Valóságos értelemben vett fiú azonban az lesz, akihez így szól: „Fiam vagy, te, ma nemzettelek" (Zsolt 2,8). Királysága is teljessé válik, mert nem egy népet képvisel csupán, hanem a nemzeteket kapja örökségül.

3. *Az előkép és a valóság egybecsengése* tehát nem olyan, hogy az ószövetségi adatokból előre meg lehetne rajzolni a Messiás alakját. Történetileg azt látjuk, hogy eltérés van a zsidók és Jézus értelmezése között is. A zsidók a régi utalásokból kialakítottak egy képet, amelyet a történelmi helyzet erősen befolyásolt: politikai szabadító és a mózesi törvény érvényesítője lett belőle. Az apostolok viszont Jézus ismerete alapján megelégedtek azzal, hogy rámutattak az egyes kijelentések teljesedésére. Különösen Máté evangélista alkalmazza ezt a módszert. Ha viszont ma átfogó teológiai magyarázatot keresünk, figyelembe kell vennünk az Ószövetség szellemét és történetiségét, azaz bontakozó, fejlődő jellegét. Mi is állítjuk, hogy az Ószövetség az újszövetségi krisztológia alapja. Jézus és az apostolok az ószövetségi gondolatvilágból indultak ki, abban tanítottak és írtak. Meggyőződéssel állították: ha meg akarjuk tudni, kicsoda Jézus Krisztus, kérdezzük meg az Ószövetséget. Jézus szájából is ilyen kijelentést hallunk: „Vizsgáljátok az írásokat, azok tanúskodnak mellettem" (Jn 5,39). Viszont ő ezzel nem akarta a zsidók egzegétikai módszerét szentesíteni (Haag, Bibellexikon, 1557). Igazi feleletet akkor kapunk, ha nem elégszünk meg a terminológiai elemzéssel, hanem az Ószövetséget egész terjedelmében átgondoljuk, mint üdvtörténetet. Meg kell látni benne az alapvető kategóriákat, a törekvést, a szándékot és a történeti kibontakozást. Az egész régi szövetség ment át az újba, nem pedig az egyes utalások teljesedtek. Sőt azt is hozzá kell tennünk, hogy tulajdonképpen nem a történeti Krisztusban teljesedett a régi szövetség, hanem a misztikus Krisztusban. Ebben már benne van a főnek és a tagoknak a kegyelmi egysége, mint az eszkatologikus állapot elővételezése.

4. *Az Ószövetség negatív szempontjait sem szabad figyelmen kívül hagynunk.* Ott ugyanis valójában a csődbejutás történetét szemlélhetjük. Csődbe jut a királyság, a papság, a prófétaság. Mindegyik kételyekkel és várakozással végződik. Különösen nagy az ellentét az ígéretek egyetemessége és a zsidók egyoldalú magatartása között. A jövendölések azt hirdették, hogy Ábrahám ivadékában áldást nyer minden nép, a királyság mint Isten uralma az egész emberiségre kiterjed, a papság mindenkinek közvetítője lesz, a prófétaság az egész igazság közvetítőjévé válik. Viszont a történelmi helyzet azt hozta, hogy a hármas intézmény saját népe körében sem tudta ellátni feladatát. Új kezdetre volt szükség, de az ószö-

vetségi nyomok alapján sokféle messiási képet lehetett elgondolni, s a zsidók ki is alakítottak maguknak ilyen képeket.

5. *Az Újszövetség* a lehetőségek mérlegelése helyett *a csőd megoldását és legyőzését jelenti be.* Jézusnak kettős léte van: isteni és emberi, ezért benne egyesülnek a közvetítésnek olyan módjai, amelyek kizárni látszottak egymást. Ő embersége szerint Dávid fia, főpap, Jahve szenvedő szolgája, de személy szerint az Isten Fia, az Úr, a jövő századok atyja. Egyesíti magában a földi és az eszkatologiai szempontokat, hiszen közvetítése folytatódik halála, illetve feltámadása után is. Ahogy embersége rejtett módon hordozza istenségét, úgy az általa hozott kegyelmi rendben is el van rejtve a végső kibontakozás. Akit mint áldozati bárányt hurcolnak a vesztőhelyre, az jön el majd isteni dicsőséggel, hogy ítéletet tartson. A szétágazó és ellentétes vonások így alkotnak benne egységet. Benne tehát nemcsak teljesednek az ószövetségi jövendölések, hanem ő a teljessége annak, ami ott csak kezdet és előkészület volt (A. Bea, Lo studio del messianismo nelle S. Scrittura, 1966, 13 kk; D. Grelot, Sens Chrétien del'Ancien Testament, 1962, 125 kk).

AZ ÚJSZÖVETSÉG KRISZTOLÓGIÁJA

1. *Az apostoli egyház hitét az újszövetségi iratokban találjuk meg.* Azokból kell kihámoznunk a Krisztusról szóló tanítást, és azt kell rendszerezni. Első lépésként kimutatjuk, hogyan jutott el az ősegyház a Krisztusról szóló teológiai tantíáshoz, illetőleg hogyan fogalmazta azt meg. Az egyháznak önmagáról szóló vallomása attól függött, hogy mit tartottak ők Krisztusról. Hiszen benne nemcsak a vallás elindítóját és szervezőjét látták, hanem hitük tartalmát is. Az apostoli igehirdetés abból indult ki, hogy Krisztusban mint az Isten Fiában az Atya teljesen kinyilatkoztatta magát, feltámadásában pedig bemutatta az ember megváltását és üdvösségét. Az első keresztények különböző vallási hagyományokat hoztak magukkal. Voltak közöttük palesztinai és hellenista zsidók, továbbá mitológiai örökségen vagy bölcseleti irányokon nevelődött pogányok. A vallás szellemi tartalmát úgy kellett megfogalmazni, hogy az emberek azt értsék rajta, amit Isten közölni akar.

2. *Az ősegyház krisztológiája igazában nem tan volt, hanem annak kifejezése, amit a kereszténység magáról megértett,* illetőleg aminek magát vallotta. Ez a mozgalom úgy lépett a világba, mint kegyelmi valóság, mint az üdvösség intézménye, mint a természetfölötti élet dinamikus kifejezése. A Krisztusról szóló tanítás ennek a teológiai meggyőződésnek a belső magja volt. Kifejlődésében szerephez jutott mindaz, amit ószövetségi hagyománynak és zsidó messiásvárásnak mondunk, hiszen Krisztus is ebben a környezetben működött és ott igazolta küldetését. Az apostolok szintén ott kezdték a róla való tanúskodást. Első látásra szembeötlik, hogy a keresztény értelmezés felülmúlta a zsidók várakozását. Az ősegyház azt vallotta, hogy Krisztus a feltámadásban személyesen elérte

a végső célt, s megígérte, hogy oda vezeti mindazokat, akik hisznek benne. Ő az Isten végérvényes szava az emberiséghez (Zsid 1,1), amely Isten abszolút követelményeit fejezi ki, de egyben ő az üdvösség biztosítéka is. Eljövetele eloszlatta azt a bizonytalanságot, amelyet az ember létének értelméről és céljáról magában hordott. A régi szövetségben mindvégig nyitott kérdés maradt, hogy Istennek mi a célja az emberrel, azért beszélnek a próféták új és maradandó szövetségről, amely majd elérkezik. Jézus úgy hozza meg a feleletet, hogy feltámadásával bemutatja a célt, a végső állapotot. Isten ígéretei teljesedtek, tehát az üdvtörténet elérte tetőfokát, sőt kikötött az eszkatológikus létrendben. Jézus feltámadása lehetővé tette, hogy benne meglássák a földi és égi, az emberi és isteni dimenziót. Ezért a róla szóló teológiai eszmélés nem volt könnyű.

5. Az újszövetségi könyvek tanulmányozása elárulja, hogy *Jézus kilétének megértése állandóan fejlődött.* A reá vonatkozó megállapítások ilyen címekbe foglalták bele: Emberfia, Messiás, Úr, Isten Fia. A mai teológusok közül egyesek úgy akarják az ősegyház krisztológiájának kibontakozását visszaidézni, hogy ezeket a címeket elemzik (Cullmann, Die Christologie des N. Testaments, 1957; F. Hahn, Christologische Arbeitstitel, 1963). Mások azt veszik alapul, hogy Jézus istenemberi titkának megértése egyre jobban mélyült a szinoptikusoknál, Pálnál és Jánosnál, tehát ennek menetét kell figyelemmel kísérni (A. F. J. Ravlinson, The New Testament's Doctrin of the Christ, 1949). Az ilyen módszereket azonban nem ajánlatos kizárólagosan alkalmazni, hanem inkább együtt, mert így kapunk teljes képet.

A HÚSVÉT MINT TÖRTÉNETI KIINDULÁS

A kereszténység történeti fellépésének napjaként az első pünkösdöt szokás megjelölni. Ott teljesedett a Szentlélek eljöveteléről szóló jövendölés, és az apostolok úgy érezték, hogy valóban „felülről jövő erő töltötte be őket" (ApCsel 1,8). Világosan felfogták feladatukat, és annak megfelelően viselkedtek. De a napnak mégis inkább húsvéti színezete volt. Az igehirdetés tárgya nem a Szentlélek eljövetele, hanem Krisztus feltámadása. A fordulópontot eddig is a húsvét jelentette. A nagypénteken szétszóródott csoportot a megjelenések gyűjtik össze újra. Kialakul egy közösség, amely Isten új népének tudja magát. Meg van győződve, hogy a Jézus nevében felvett keresztség megtisztítja a bűntől, s hogy joga van a Szentlélek ajándékaihoz. (ApCsel 2,38). Krisztusban úgy hisznek, mint az Isten fiában, aki vállalta a Megváltó szerepét. Az apostoli igehirdetés ebből a hitből tekint vissza az ő nyilvános működésére.

1. *Milyen volt az apostolok hite húsvét előtt?* Máté (16,16) közli Péter vallomását: „Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia." Márk (8,29) ellenben csak ennyit mond: „Te vagy a Krisztus". Utána nem következik a dicséret, hanem inkább a tilalom, hogy ne beszéljenek erről senkinek. Tehát az az érzésünk, hogy Máté már húsvéti fénybe öltöztette a jelenetet. Ha-

sonló a helyzet a vízen járás csodájánál is. Mt 14,33-ban azt olvassuk, hogy a tanítványok leborulnak Jézus előtt és megvallják: „Valóban az Isten Fia vagy". Mk 6,8-ban azonban csak ez áll: „Az ámulattól nem tudtak hová lenni, mert még a kenyérszaporítás csodáját sem fogták fel, a szívük még érzéketlen volt." Máté tehát már nem az időbeli eseményről számol be, hanem azt mondja el, hogy mint hívő hogyan látja utólag a jelenetet. Ez a szemléletmód még jobban előtérbe lép Jánosnál. Nála a tanítványokon kívül mások is jelentős krisztológiai fogalmakkal tesznek tanúságot Jézusról, pl. a szamariaiak: „Te vagy a világ üdvözítője" (4,42). A kenyérszaporítás után a tömeg így nyilatkozik: Ez az a próféta, akinek el kell jönnie (6,14), a vakon született hisz az Emberfiában (9,37). De János stílusa elárulja, hogy ő könyvében már a hit és a hitetlenség párbeszédét adja (Schnackenburg, Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium, Bibel und Leben 7,1966, 165—180).

2. *Valamilyen hit azonban fűtötte a tanítványokat,* különben nem csatlakoztak volna Jézushoz. Ha nem vártak volna tőle valamit, a szenvedés napjaiban nem vett volna erőt rajtuk ekkora csalódás. Mesterüket valóban isteni küldöttnek ismerték el, s megijedtek, hogy a szenvedés napjaiban Isten mégis elhagyta. Zebedeus fiainak kérése (Mk 10,37) elárulja, hogy a hitük még földies és tele van nacionalista várakozással. Ez az állapot lényegében egészen Jézus mennybemeneteléig tart. A tiszta látást, a szellemi beállítottságot csak a Szentlélek eljövetele hozta meg.

3. *Mindenesetre a feltámadás tökéletesítette bennük a hitet,* amely már előbb kezdett kialakulni. A húsvéti események hatása alatt kénytelenek újra átgondolni emlékeiket, s úgy érzik, hogy azoknak az összevetése az újabb eseményekkel tiszta látást ad. Feltámadás nélkül a földi működés csak egyre halványuló emlék maradt volna. Most azonban, amikor a keresztre feszített és feltámadt Krisztusban felismerik az igazi Messiást, az Isten Fiát, tudják, hogy előbbi reményük teljesült, sőt a teljesülés túlszárnyalta várakozásukat. Miután így megértik mesterük igazi kilétét, bátran használják azokat a címeket, amelyeket az Ószövetség alapján is megadhattak neki: Emberfia, Úr, Messiás, Isten Fia. Ezért tulajdonképpen nem is fontos annak eldöntése, hogy maga Jézus használta-e ezeket a címeket, vagy az ősegyház fejezte ki velük a felismert valóságot.

4. *A teljes keresztény hit* tehát csak abból a visszaemlékezésből keletkezhetett, amelyre az apostoloknak húsvét után módjuk volt. Jézus földi működése idején nem a címek voltak fontosak, hanem az a magatartás, amellyel tanított és tevékenykedett. Magát a törvény valódi értelmezőjének, a szombat urának mondta. Fölötte állt a vallási csoportoknak: a farizeusokkal, a szadduceusokkal és a zelótákkal szemben Isten egyetemes szellemi országát képviselte. Ő a bűnösök pártfogója, a lelki betegek orvosa. Meghirdeti a bűnök bocsánatát, és az Istennel fennálló gyermeki kapcsolatot. Az evangéliumokban több helyen olvassuk, hogy az apostolok akkor még nem értették egyes tetteit és kifejezéseit. Most rájönnek arra, hogy nem is érthették, mert hiányzott személyének és küldetésének igazi

értékelése. Keresztsége, megkísértése, színeváltozása annyira előre mutattak a megdicsőülésre, hogy a régi keretek között valóban nem lehetett megérteni őket. Krisztus igazi misztériuma tehát benne volt a földi működésben, de annak addig nem lehetett teljes mondanivalója a tanítványok számára, amíg a megváltás lényegére nem derült fény. Így függ össze a húsvét előtti és utáni idő. A feltámadt Krisztusban tehát a hívő közösség nem vehette tudatlanra a názáreti Jézust. A hitét történeti valóságra alapozta. Nem maga a történet szülte a hitet, hanem az a meglátás, hogy a történeti tényekből kicsillant az isteni közbelépés.

5. *Az evangélium sorai között felismerjük azt a feszültséget, amelyben szemben állt a zsidó és a keresztény felfogás.* A zsidók. vezetői számára a felfeszítés után világos volt, hogy Jézus nem lehetett messiás. Ha ez lett volna, Isten nem engedte volna, hogy ilyen szégyenletes véget érjen. A kereszthalál annak igazolása volt, hogy Isten eltaszította magától. Ezért maradt botrány a szemükben a felfeszített Krisztusról szóló igehirdetés később is (1Kor 1,23; Gal 3,13). A keresztényeknek erre a kihívásra igazolniuk kellett, hogy a keresztre feszítés nem hiúsította meg Isten tervét, hanem éppen igazolta, s a halál nem azt jelentette, hogy Isten elhagyta küldöttét, hanem azt, hogy alkalmat adott neki műve befejezésére. A feltámadás nem egyszerű utólagos jóvátétel volt, hanem annak bizonyítéka, hogy Isten személyesen nyúlt bele Jézus életébe, s olyan kiutat választott, amely valóban megváltást hozott. Szenvedésében és halálában teljesedett a „Jahve szolgájáról" szóló jövendölés (Iz 53). Mint az Isten báránya sokakért adta oda életét (Mk 10,45). Kereszthalála tehát nem felsülés, hanem Isten tervének megvalósulása. A feltámadás pedig nemcsak igazolta a megvalósulást, hanem be is mutatta, hiszen benne volt Krisztus megdicsőülése. Ezért meri Péter a két eseményt összekapcsolni: „Ti keresztre feszítettétek, de Isten feltámasztotta" (ApCsel 2,23). Ugyanez a szembeállítás megvan a szenvedés előre jelzésében is: „Átadják a pogányoknak, megostorozzák, megölik, de harmadnapra feltámad" (Mk 9,36). Pál apostol egyformán hangoztatja a jövendölések teljesedését és a szenvedés áldozati jellegét: „Krisztus meghalt bűneinkért az Írás szerint, eltemették és harmadnapra feltámadt, ugyancsak az Írás szerint" (1Kor 15,3). „Vétkeinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt" (Róm 4,25).

Első keresztény közösség belső életét is áthatotta ez a tudat. Az eukarisztiát úgy ünnepelték, mint az Úr engesztelő áldozatának emlékezetét (1Kor 11,23). A kereszténység is azért adja a megigazulást, mert az alámerüléssel misztikus módon magukra öltik Krisztus halálát és feltámadását. Meghalnak a bűnnek, hogy Istennek éljenek (Róm 6,3—5). A húsvét tehát igazolta, hogy a felfeszített Krisztus nem botrány és ostobaság, hanem Isten ereje és bölcsessége (1Kor 1,24).

1. Az apostolok hitét történetileg csak akkor vehetjük megalapozottnak, ha ők valóban *a názáreti Jézus feltámadásáról voltak meggyőződve.* Lényeges kérdés az is, hogy az *egyház későbbi hite azonos-e az apostolokéval.* Ma azt tartjuk, hogy Isten Jézus Krisztusban teljesen és végérvényesen megnyilatkozott, s az egész üdvrendet feltárta, tehát más kinyilatkoztatást és megváltást nem kell várni. De vajon az apostolok is felismerték ezt az igazságot? Megvolt-e hitükben legalább burkoltan mindaz, amit mi vallunk? Mert ha nem, akkor nincs folytonosság abban a hitbeli tudatban, ahogyan az egyház önmagát értelmezi. Ha tehát azt állítottuk, hogy a keresztény hitet Jézus feltámadása indította el, azt is meg kell vizsgálnunk, milyen volt ez a hit tartalma szerint.

2. *Az ApCsel 1—5. fejezete a keresztény közösség legősibb állapotát tükrözi.* A hit eredeti zsidó környezetben terjed, de félreérthetetlenül benne van a názáreti Jézusnak mint feltámadt üdvözítőnek a megvallása. Teológiai nyelven azt mondhatjuk, hogy felismerhető a krisztológiai hit. Biztos, hogy a leírásban benne van Lukács egyéni fogalmazása is, de a lényeget szemtanúktól vette vagy feljegyzésekből merítette. Az igehirdetés már az első pünkösd napján sem arról szól csupán, hogy Jézus él, hanem arról, hogy Istennél van, s hogy Isten a felfeszített Jézust igazolta, megdicsőítette. Biztosan állíthatjuk, hogy az apostolok nemcsak a test megelevenedését látták Jézus feltámadásában. Ilyen test szerinti megelevenedésről beszélnek az evangéliumok a naimi ifjú vagy Lázár esetében, de azoknak a vallásos életre nem volt különös jelentősége. Egyikük sem állt elő azzal az igénnyel, hogy bennük az emberi üdvösség jele játszódott volna le. Jézus ellenben az örök életre támadt fel, s benne az teljesedett, amire ő előbb már igényt tartott. Megjelenései bizonyították hatalmát, az új létrendbe való átmenetét és övéi iránt való szeretetét. Az eukarisztia ünneplése egyszerre fejezi ki azt a hitet, hogy halála engesztelő áldozat volt, és hogy továbbra is benne él egyházában, hogy biztosítsa egységét. Sőt az eukarisztia egyúttal második eljövetelének várása is. Pál szavai szerint „az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön" (1Kor 11,26). Jézus tehát a feltámadásban kapott hatalmat az Atyától, ennek erejében kormányoz, az idők végén pedig eljön ítéletet tartani.

3. Láttuk, hogy a zsidók Jézus halálából az eltaszítást, az elvettetést olvasták ki, ezért érthető, ha *a keresztények a feltámadásban elsősorban az igazolást, a felmagasztalást keresték,* illetőleg látták meg. A fontosabb szentírási helyek ezek:

Az ApCsel 2,32—36-ban Lukács idézi Péter beszédét: „Ezt a Jézust támasztotta fel az Isten, s ennek mi mind tanúi vagyunk. Azután, hogy az Isten jobbja fölemelte, kiárasztotta az Atyától a megígért Szentlelket, ahogy látjátok és halljátok..." Péter bizonyítékul utal a 110. zsoltárra, amely szerint a Messiás Isten jobbján hatalmat kap minden ellensége fölött, majd így folytatja: „Isten ezt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, úrrá és messiássá tette." Vagyis messiási mivolta teljesen

csak feltámadásában ismerhető fel, s ezt Isten maga is így akarta. Azért akik megállnak halálánál, azok nem is ismerhetik fel igazi szerepében.

Az ApCsel 5,30—31-ben ugyancsak Péter nyilakozik: „Atyáink Istene feltámasztotta Jézust, akit ti keresztre feszítettetek. Isten jobbja fejedelemmé és megváltóvá tette, hogy megtérítse Izraelt és megbocsássa bűneit." Tehát arra kapott hatalmat, hogy az üdvösség rendjében munkálkodjék. Nem földi, politikai hatalmat gyakorol, hanem a bűnük bocsánatát hozza és az örök életet osztogatja.

4. *A feltámadás Jézus istenfiúi méltóságának is bizonyítéka.* Pál egyik missziós beszédében ezt fejtegeti. „Isten az atyáknak tett ígéretet nekünk, az ő utódaiknak teljesítette, amikor feltámasztotta a halálból Jézust, ahogy a 2. zsoltárban írva van: Fiam vagy te, ma nemzettelek." Ez a hely azért fontos, mert összekapcsolja Jézus feltámadását és örök születését. Ahogy feltámadása után emberileg is örök léte van az isteni dicsőségben, úgy eljövetele előtt is ott volt istensége szerint, mint az örök Fiú. Ez a meglátás Jézus „lélek szerinti megismeréséből" fakad. Ő test szerint „az asszony fia", „a szentség lelke szerint azonban a feltámadásban az Isten hatalmas Fia lett" (Róm 1,4). Péter első levele (3,18—22) is ezt a szembeállítást használja: „Test szerint ugyan megölték, de lélek szerint életre kelt..." Az 1Tim 3,16 idézi az őskeresztény himnuszt: „Megjelent testben, igazolást nyert lélekben". Tehát a földi és testi szférával szemben felismerhető a mennyei és szellemi. Jézus ebbe ment át a feltámadásban: igazolódott küldetése és teljes világosság derült kilétére.

5. *Ezekben az ősi utalásokban már megtalálható Jézus életének három fázisa:* a feltámadás utáni megdicsőülés, az engesztelő földi élet és már előbb az örök lét az Atyánál. Az apostoli egyház tehát azt vallotta, amit a későbbi kor is beleszőtt a hitvallásba, hogy a Fiú emberré lett, köztünk lakott, végbevitte a megváltást és feltámadásával embersége szerint is belépett az örökkévalóságba. Az egyház mindenkori azonosságát a Krisztusba vetett hit biztosítja.

A SZINOPTIKUSOK KRISZTOLÓGIÁJA

Máté, Márk és Lukács evangéliumának felépítése és sok részlete annyira hasonló, hogy a szövegeket egymás mellé lehet állítani. A közös nézőpont (synopsis) alapján mondják őket szinoptikusoknak. A hasonlóság felveti az egymástól való függés kérdését. Melyik evangélista követte a másikat, illetőleg milyen közös forrásból merítettek? Az úgynevezett „szinoptikus kérdés" ezekkel a problémákkal birkózik (Robert—Feulliet, Einleitung in die Hl. Schrift. II, 233; Haag, Bibellexikon, 1690—94).

Itt a szinoptikus kérdéssel nem foglalkozunk. A dogmatikában átvesszük a teológia többi ágának megállapításait, és úgy tekintjük az evangéliumokat, mint sugalmazott kánoni könyveket, mint a hit forrásait, amelyekből az isteni kinyilatkoztatást ismerjük meg. De az újszövetségi köny-

vek sem egyszerre keletkeztek, hanem tükrözik a fejlődést, azt a hitbeli kibontakozást, amely az apostoli egyházban végbement. Krisztus személye és műve a hitből fakadó reflexió tárgya lett, és így egyre jobban meglátták a megtestesülés és a megváltás összefüggését. Könnyű megállapítani, hogy a történeti Jézushoz a szinoptikusok közelebb állanak, mint pl. János evangéliuma. Ezért először azt vizsgáljuk, hogyan fejezik ki ők a Krisztusba vetett hitet.

A belső tartalomból érezzük, amit a hagyomány is megerősít, hogy az első három evangélium más és más körülmények között keletkezett. Mindegyik annak a helynek és környezetnek missziós követelményeit veszi alapul, ahol a szerző működött. Ezért a közös téma és a közös források ellenére találhatók bennük jellegzetes különbségek. Nem nehéz meglátni azt sem, hogy az egyes szerzők a talált anyag rendezésénél fontos teológiai szempontokat érvényesítenek, s eszerint színezik vagy csoportosítják a mondanivalójukat (Haag, Bibellexikon, 1101).

1. Időben *Márk evangéliumát teszik első helyre.* A keresztény hagyomány képviselői között a legrégibb tanú Papias hieropoliszi püspök (+130). Az ő adatai szerint Márk, Péter munkatársa és „tolmácsa" volt, s az ő tanítása alapján állította össze könyvét Rómában. Ezt az álláspontot képviseli Alexandriai Kelemen is. Az egzegéták megegyeznek abban, hogy a könyv Jeruzsálem pusztulása, vagyis 70 előtt keletkezett. Végigvonul rajta az úgynevezett „messiási titok". Jézus tiltja, hogy úgy beszéljenek róla, mint messiásról. Szinte érezzük a feszültséget Jézus hatalmának kinyilvánítása és személyes tartózkodása között. A titok fátyját csak a tanítványok előtt lebbenti fel, de tőlük is megkívánja, hogy egyelőre ne beszéljenek róla. Hatalmát jelek és csodák által mutatja meg. A testi betegségek gyógyítása mellett nagyon előtérbe lép a megszállottak megszabadítása a gonosz lélektől. E mögött meg kell látni a korabeli felfogást, amely a betegséget általában ártó démonok hatásának tulajdonította, de benne van az a meggyőződés is, hogy Jézus ura a bukott szellemi teremtményeknek is, és hatalma van a gonoszság minden fajtája fölött, tehát vele elérkezett az Isten országa. Ennek az országnak kegyelmi erőiről tanúskodnak a nagy messiási tettek is: a kenyérszaporítás, a vízen járás, a csodálatos halfogás, a vihar lecsendesítése. De Márk elevenen tükrözi a tanítványok nehézkes lelkületét és kishitűségét is. Ezzel talán saját korának hitetlenségére is utal. Viszont nem kétséges, hogy ő is a feltámadás világosságából tekint vissza az eseményekre. A színeváltozás leírása után pl. így fogalmazza meg Jézus tilalmát: ne beszéljenek a jelenetről, míg az Emberfia a halálból fel nem támad.

A könyv szerkezete alapján azt lehetne gondolni, hogy Márk a szenvedés evangéliumát írja meg, megfelelő bevezetéssel. Végigkíséri Jézus útját, nem időrendi történés szerint, hanem úgy, ahogy Isten tervében szerepel: először hirdeti az Isten országát, majd az emberektől elutasított üdvösséget szenvedésével és halálával szerzi meg. Ő a megígért Messiás, de nem abban az értelemben, ahogy a zsidók várták. Küldetése csak az előtt világos, aki felismeri benne az Emberfiát és az Isten Fiát. Márk a

pogányokból lett kereszténynek írt, előttük tárta fel Jézus kilétét, hogy a végén ők is megvallják a pogány századossal: „Ez az ember az Isten Fia" (15,39). Az Atya már a keresztelésnél igazolja a Fiút. A színeváltozáskor Mózes és Illés jelenik meg neki, de velük szemben is ő a szeretett Fiú, őt kell hallgatni. Sőt a maguk módján a megszállottak is az Isten Fiának hatalmáról tanúskodnak.

Bár az Emberfia cím Dániel prófétától való és az ítéletre érkező Messiást jelenti, Márk inkább az Isten Fiának valódi emberségét akarja vele hangoztatni. A szenvedés idején is igazi emberségében mutatja be, aki Jahve szolgájaként veszi magára a világ bűneit. Biztosra vehetjük azt is, hogy az Emberfia címet maga Jézus használta, s nem az ősegyház vonatkoztatta rá. Hiszen a cím még teljesen ószövetségi környezetre vall, s alkalmas volt arra, hogy a messiási titkot hordozza. A feltámadás után erre már nem volt szükség, s az Emberfia cím nem is ment át a mindennapi egyházi nyelvbe.

2. *Máté evangéliuma* mellett szintén Papias a legrégibb tanú. Feljegyzése szerint Máté „héber nyelven" vagy legalábbis a héber elbeszélés módján írta meg a könyvét. Ha volt is ilyen arám nyelven írt könyv, az nem maradt ránk, hanem csak a görög szöveg, amely semmiképpen sem látszik fordításnak, hanem a sugalmazott szerző átdolgozásának vagy önálló munkájának. A könyv végleges megfogalmazásának idejét ma sokan — főleg belső érvek alapján — Jeruzsálem pusztulása utánra teszik. Arra hivatkoznak, hogy a szöveg már olyan kereszténységet tükröz, amely egészen elszakadt a zsidóságtól. Origenész határozottan mondja, hogy Máté a palesztinai keresztények számára írta könyvét, de kétségtelen, hogy szeme előtt már az egyetemes egyház és a szervezett közösség lebegett. Ezért hangoztatja lépten-nyomon, hogy az ószövetségi jövendölések Jézusban teljesedtek. Az apostoloknak az egész világra való küldetése is világos. Az apostolokat úgy ábrázolja, mint a húsvéti misztérium hordozóit. A messiási problémát intenzívebben veti fel, mint Márk. Az Emberfia és Isten Fia címeken kívül használja a Messiás, Dávid fia, Izrael királya elnevezéseket is. A gyermekkori eseményekben is a jövendölések teljesedését látja, s ügyel arra, hogy a zsidó felfogással szemben a messiási eszme vallási színezetét domborítsa ki. Különösen érezhető ez a példabeszédek közlésénél.

A könyv megírásakor a zsidó nép már elutasította Krisztust, ezért tolul előtérbe az egész világra szóló küldetés. Jézus már a hegyi beszédben is egyetemes megváltónak mutatja magát és kifejezett isteni hatalommal beszél. Az ószövetségi felfogással szemben boldognak hirdet mindenkit, aki magára ölti Isten gyermekeinek lelkületét. A jeruzsálemi bevonulás leírásánál együtt találjuk a Messiás királyi méltóságáról és szerénységéről szóló jövendölést. A kérdés szinte szükségszerűn vetődik fel: Ki ez? Máté szerint a zsidóknak is így kellett volna válaszolniuk: Ez a Messiás.

Márkhoz viszonyítva nincs lényeges eltérés, csak Máté jobban hangsúlyozza a krisztológiai címeket. Még a felfeszítettet is így gúnyolják: „Ha Isten Fia vagy, szállj le a keresztről." Jézus istenségének bizonyítéka az,

hogy csak ő ismeri az Atyát és őt is csak az Atya ismeri (11,27). Ez a Jézus feltámadása után minden hatalmat magának tulajdonít, s így küldi apostolait a missziós feladatra (E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matheus, 1956; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mattheusevangelium, 1963).

3. *Lukács krisztológiája* a hagyományos értelmezés szerint magán viseli Pál apostol hatását. Egyesek ma kétségbe vonják Lukács szerzőségét, de állításuk mellett nem tudnak meggyőző érveket felhozni (Haag, Bibellexikon, 1066). Biztos, hogy a harmadik evangélium nem zsidó-keresztény olvasók számára készült, hanem hellenista keresztények számára. A szerző nem ószövetségi vonásokkal rajzolja meg Jézus egyéniségét. Az tükröződik rajta, amit Tit 3,4-ben is megtalálunk: Üdvözítő Istenünk nyilvánította ki jóságát és emberszeretetét. Jézus az egyszerű emberek és a lenézett vámosok barátja. Azért jött, hogy örömhírt hozzon az elnyomottaknak, a kisemmizetteknek. A szerző mesteri kézzel rajzolja meg a megtérés élményét Zakeus, a bűnbánó nő és a tékozló fiú alakjában. Jézus lelkületének vonásai közül különösen kiemeli az Atya iránt való bizalmát, ami az imádságban fejeződik ki. Jézus imádkozik megkeresztelkedése előtt, a tanítványok kiválasztása előtt, az Olajfák hegyén, s tanítványait is figyelmezteti a kitartó imára. Megváltói működésének lényege az, hogy leveszi rólunk a bűn terhét.

A gyermekkor eseményeinek elmondásánál nem annyira az ószövetségi jövendölések teljesedését mutatja be, hanem inkább azt jelzi, hogy Isten irgalmával és mindenhatóságával valóban belenyúlt az emberiség életébe. Jézusban megjelent a jel, amely egyszerre tárgya a csodálatnak és a szeretetnek, de kiváltja az ellentmondást is. Isteni rendelés szerint uralomra van hivatva, s mindig talál hűséges embereket, akik kamatoztatják a tőle kapott talentumokat. Isten országát „saját országának" mondja és saját nevében osztogatja javait (22,30). Lukács az Isten Fia cím mellett a „próféta" címet is vonatkoztatja Jézusra, de inkább csak úgy, hogy a kilétén töprengő nép ajkára adja. Nagy különbséget nem érzünk a másik két evangéliumhoz viszonyítva. Legföljebb azt, hogy Lukács még inkább a húsvéti teljesülés magaslatáról tekint vissza Jézus nyilvános működésére. Könyvéből kiérezzük a meggyőződést, hogy Jézus élete csak a feltámadt Krisztus oldaláról érthető meg, viszont a feltámadt Krisztus alakját is csak a földi működés világítja meg. A másik két evangélistához hasonlóan nem egy ember legendákkal kiszínezett történetét adja, nem is egy mitológiába emelt személy kiváltságait meséli el, hanem tanúskodik amellett a Jézus mellett, akit itt ismertek, bámulattal hallgattak, akit láttak meghalni a kereszten, s akinek feltámadásáról is bizonyságot szereztek. Az egyházban azzal a meggyőződéssel beszélnek róla, hogy művének folytatásával az Isten országát építik.

PÁL APOSTOL TÉTELE: A MEGFESZÍTETT ÉS FELTÁMADT KRISZTUS

Dogmatikai tételek tárgyalásánál nem térünk ki arra a vitára, hogy a Pál apostol neve alatt szereplő levelek közül, melyek az ő személyes írásai és melyek nem. Ő is csak azt akarta tanítani, amit kapott (1Kor 11,23; 15,3), vagyis ami az egész keresztény közösség hite volt. De nyilvánvaló, hogy ezek a levelek a szinoptikusokhoz viszonyítva a Krisztusról szóló tanítás fejlettebb fokát tükrözik. Alig tekintenek vissza földi működésére, bár azt egészen feltételezik. Pál a megdicsőült Krisztusról beszél, aki feje az egyháznak. Igazi misztériuma kereszthalála és feltámadása: „Meghalt bűneinkért és feltámadt megigazulásunkért" (Róm 4,25). Saját dicsőségét belső kegyelem alakjában közli azokkal, akik a hit és keresztség révén vele egybeforrtak, titokzatos testének tagjai lettek. A levelekből a következő jellemző szempontokat ragadhatjuk ki:

1. *Pál a megfeszített Krisztust hirdeti,* aki a zsidóknak botrány, a pogányoknak ostobaság (1Kor 2,2), mert nem értik meg a kereszt teológiáját. Krisztus engedelmes volt egészen addig, hogy küldetéséért vállalta a vértanúságot. Engedelmességével, szeretetével megdicsőítette az Atyát, eleget tett a bűnökért és kiérdemelte a világnak a kegyelmi rendet. Mivel személyében ő az Atya örök Fia, azért emberi alakjában is ő „az elsőszülött a teremtmények közül", s a kegyelmi rendben ő a feje a mindenségnek. Amikor hiszünk benne, elfogadjuk, hogy őbenne Isten a világ felé fordult, s kimutatta irgalmát. A hitben magunkévá tesszük Krisztus engedelmességét, s részesedünk fiúságában, vagyis megigazulunk, megszentelődünk. A megigazulást a hit adja, nem a mózesi törvény. Ezt abból tudjuk, hogy az Atya elfogadta Krisztus áldozatát és a feltámadásban megdicsőítette őt. A kereszthalál és a feltámadás tehát nem választható szét. Ez viszont a mi számunkra azt jelenti, hogy a földi lét és a keresztény remény is össze van kapcsolva. Mint Krisztus testének tagjai vállaljuk a földi áldozatot, ezért osztozunk feltámadásában is. A kereszt teológiája emberileg balgaságnak és gyengeségnek látszik, mégis Isten ereje és bölcsessége nyilvánul meg benne.

2. *Az Isten Fia címet* Pál apostol csak fontos összefüggésekben használja. Az Atya szeretetének az a bizonyítéka, hogy Fiát adta értünk. Megvan a biztosítékunk, hogy vele együtt minden természetfölötti áldásban részesít (Róm 8,32). Benne választott ki minket a világ teremtése előtt, hogy gyermekeivé fogadjon (Ef 1,4). Fiának lelkét árasztotta ránk, hogy kialakítsa bennünk a gyermeki lelkületet (Gal 4,6). De Krisztusban az istenfiúi dicsőség csak feltámadásában mutatkozott meg. Ez az ő „lélek szerinti" állapota, szemben a földi élettel, amikor a „bűn testében" működött.

3. *Krisztusnak mint Úr-nak a megszólítása használatban volt feltámadása óta* (Mk 16,19; Lk 24,34), de Pál kétségtelenül befolyásolta a szó teológiai tartalmát. A feltámadt Krisztus az Atya felségjogait gyakorolja: „Egy Istenünk van, az Atya és egy Urunk, Jézus Krisztus, aki által minden

van és mi magunk is általa vagyunk" (1Kor 8,6). Bár égi dicsőség veszi körül, hatalma a szellemi teremtményekre is kiterjed, mégis közel van hozzánk: ő a mi urunk, sőt „az én uram" (Fil 3,8). Kegyelme erősít meg a földi küzdelmekben. Az eukarisztia is az Úr emlékezete. Megüljük benne halálának és feltámadásának emlékezetét, s kifejezzük reményünket, hogy a világ végén újra eljön mint ítélő bíró. Az eukarisztia az Úr asztalának közössége itt a Földön, amely elővételezi az örök együttlétet. Az „Úr vacsorája" kifejezés biztosan Pál apostoltól származik (1Kor 11,20). Krisztus az eukarisztia által tartja össze a közösséget és teszi egy testté. Erre a testre árasztja ki a Lelkét, s így osztja meg vele életét.

4. *Az Ádám—Krisztus párhuzam is Pál gondolata* (Róm 5,12—21; 1Kor 15,22 és 45—48). Az első ember földi viszonylatban volt a fejünk: tőle kaptuk a testi életet, a bűnt és a halált. Krisztus fejünk lett a természetfölötti rendben, s ezt feltámadása igazolja: tőle kaptuk a megigazulást, a feltámadást és az örök életet. Az üdvrend törvénye az, hogy amint magunkon hordozzuk a földi ember képét, úgy hordozzuk majd a mennyei emberét is. Az összehasonlításból látható, hogy az apostol inkább az ellentétet emeli ki Ádám és Krisztus között. Az ellentét nemcsak a halál és az élet, a bűn és a kegyelem között van meg, hanem a hatás ereje és foka között is. Ádám engedetlensége következtében elhatalmasodott a bűn, Krisztus engedelmessége folytán túláradt a kegyelem (Róm 5,20).

5. *A Fil 2,5—11-ben az apostol Krisztus három létmódjáról beszél.* Nem elméletileg, hanem üdvrendi összefüggésben és jelentőségben. „Ő mint Isten, az Istennel (Atyával) való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem szolgai alakot öltött, kiüresítette magát és hasonló lett az emberekhez... Megalázta magát, engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten felmagasztalta és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek..." A szöveg ritmikus tagoltsága régi himnuszra vall. Úgy látszik, már előbb megvolt mint liturgikus szöveg, de az apostol módosított rajta, hogy jobban kifejezze a teológiai gondolatot. (E. Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5—11,1961; L. Cerfaux, L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu, Miscellania historica, 1946). Krisztusnak tehát földi születése előtt megvan az örök létmódja (praeexistentia). Az Istennel való hasonlóság itt is legalább annyit jelent, mint Jn 1,2 kifejezése, hogy az Ige az Atyánál volt, mint isteni személy. Az isteni dicsőségből önként jött a földre. Emberi léte az istenihez viszonyítva a „szolga alakja", kiüresítés. Valóságos emberként jelent meg, és úgy vállalta az engedelmességet. Az isteni hatalomról és dicsőségről való lemondás tette lehetővé, hogy az emberi élet keretei között érdemszerző tettei legyenek. Erre következett felmagasztaltatása a feltámadásban és a mennybemenetelben. Az új név, amelyet kapott, a kyrios, az Úr. Ez akkor a közösségben már liturgikus felkiáltás lehetett (vö. 1Kor 12,3).

6. Az adatok tehát azt igazolják, hogy *Krisztus kiléte már az első keresztény nemzedék életében központi probléma volt.* De az apostoli kor

reflexiója még nem az *isteni és az emberi természet egyesülésére* vonatkozik, hanem az egymásra következő létmódokra. Őket még inkább a személy azonossága érdekelte, nem a két természet egyesülése. A Fiú, aki öröktől fogva az Atyánál volt, megéli emberségét a megtestesülésben, majd ennek az emberségnek a megdicsőülését a feltámadásban.

7. *Az úgynevezett pasztorális levelek* (1—2Tim; Tit) már átveszik az állami életben és a misztérium-vallásokban használt címet, *a Sorter-t, az Üdvözítőt.* Krisztus megjelenése az Isten megnyilatkozása, epifániája volt. Ezért olyan kiváltságokat és tulajdonságokat állítanak róla, amelyek Istent, az Atyát illetik meg, sőt kimondottan Istennek nevezik (Tit 2,13). De amellett emberi mivolta sem mosódik el. Az ég és a föld közvetítője „az ember Krisztus" (1Tim 2,5), tehát üdvösségünket csak a megtestesülésből lehet magyarázni.

8. *A Zsidóknak írt levél szerzője Krisztus személyét és művét örök főpapsága alapján jellemzi.* A levél gondolatvilága közel áll Pál apostolhoz, de érezni rajta a hellenista zsidó műveltség hatását is. A Kolosszei levélhez hasonlóan kiemeli Krisztus helyét a mindenségben. Ő a Fiú, hozzá képest az angyalok és az üdvtörténet nagyjai csak szolgák. Ő az Isten dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása, ő tartja fenn szavával a mindenséget (Zsid 1,2). Ennek ellenére a megtestesülésben egészen testvérünk lett, s így akar bennünket dicsőségre vezetni. Ezt a szerepet úgy tölti be, mint Isten népének főpapja. Megvan hozzá a küldetése és a képessége, mert méltósága több, mint az Istentől rendelt ószövetségi papságé és áldozata is felülmúlhatatlan. Mint tökéletes főpap, önmagát adta áldozatul, s ezzel teljes megváltást szerzett. Így áldozata nem ismételhető meg. Mint új és örök szövetség közvetítője lépett a mennyei szentélybe, hogy közbenjárjon értünk.

9. *Péter levele* szintén közel áll Pál tanításához. Ő arra tanítja az újonnan megkereszteltteket, hogy „a hibátlan és tiszta áldozati bárány vére" erejéből kapták a megváltást, nem pedig arany vagy ezüst ellenében (1Pt 1,19). Krisztus áldozati vérére való hivatkozással a bizalmat és a reményt alapozza meg. Krisztus annyira személyes ügyévé tette üdvösségünket, hogy az áldozattól sem riadt vissza. Egyébként Péter is teljesedni látja Krisztusban Izajás (53) jövendölését Jahve szenvedő szolgájáról, aki üdvösségünkről azóta is gondoskodik, mint lelkünk pásztora és oltalmazója. Tőlünk azt követeli, hogy nyomdokait kövessük.

JÁNOS TANÍTÁSA AZ IGE MEGTESTESÜLÉSÉRŐL

A krisztológia új színezete áll előttünk a negyedik evangéliumban és a János apostol neve alatt ismert levelekben. Újabban — főleg nemkatolikus egzegéták — kétségbe vonják a hagyomány állítását, hogy a negyedik evangélium János apostol munkája. A vitára itt sem térek ki, hiszen mindegyik evangélista a hagyományos egyházi tanítást akarja közölni. János apostolról tudjuk, hogy legtovább élt a tanítványok közül,

s neki már a harmadik keresztény generáció vallásos igényét kellett kielégíteni a hagyományos tanítás kifejtésével. Könyvében azt nyújtotta, ami élő tanítássá vált abban a környezetben, ahol már több volt a teológiai igény, mint a szinoptikusoknál (Robert—Feuillet, Einleitung in die Hl. Schrift, II,557 kk). Kétségtelen, hogy a könyv hangneme, gondolatmenete, problémalátása új a többi evangélistával szemben. A János szerzősége elleni kétség abból táplálkozik, hogy vajon az egyszerű galileai halász válhatott-e kora legnagyobb teológusává? Hiszen úgy beszél Jézus alakjáról, tetteiről, s úgy közvetíti beszédeit, hogy nemcsak a mély reflexiót ismerjük fel benne, hanem azt is, hogy a kinyilatkoztatásból feleletet ad kora vallási kérdéseire. Mindenesetre a hagyomány szavát nem szabad tudatlanra venni. A 2. század végén Ireneus lioni püspök, aki Kis-Ázsiából származott és Polikárpot, János tanítványát még személyesen ismerte, az ő szerzősége mellett száll síkra. Különben sem lehetne megérteni, hogy apostoli tekintély nélkül hogyan ismerhette volna el az egész kereszténység evangéliumának azt a könyvet, amely annyira különbözik a szinoptikusoktól. Természetesen az ő szerzőségével összeegyeztethető tanítványainak és környezetének redakciós munkája (Haag, Bibellexikon, 860—872).

1. *János már könyve elején megadja a krisztológia vázát.* A Logosz, a Fiú öröktől fogva az Atyánál van. Minden általa lett, ő az élet forrása mindenki számára. Testet öltött és valóságos emberként jelent meg közöttünk, s emberi léte a megváltás előfeltétele. Jánosnál a megtestesülés olyan teológiai fogalom, mint a kereszthalál vagy a feltámadás. Pál úgy nézi Jézus földi életét, mint kiüresedést, János ellenben azt a szempontot emeli ki, hogy Jézus földi életén is átragyog az Isten egyszülöttének dicsősége. Aki hittel tekint vissza nyilvános működésére, az felismeri, hogy „kegyelem és igazság töltötte be." Emberi születése olyan leszállás volt, amelyre szükségszerűen következni kellett a felemelkedésnek, a megdicsőülésnek. (W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, 1960).

2. *Jézus földi élete az emberek üdvözítésének színtere.* Az isteni küldött megérkezett, kinyilvánította magát szóban és tettben, s ő lett az élet világossága. A halállal szemben ő képviseli az életet, a sötétséggel szemben a világosságot, a tévedéssel szemben az igazságot. Azért jött, hogy életet adjon. Ő az ajtó az élethez, ő az élet kenyere, ő a tápláló szőlőtő. Megjelenését, tanítását, tetteit tekintve ő a nagy jel: élete alapján el lehet fogadni, hogy ő az Isten Fia. Jánosnál a Kyrios, az Úr cím háttérbe szorul, inkább csak tiszteletbeli megszólítás. Annál nagyobb hangsúly van az Isten Fia címen. Egészen különleges kapcsolatban áll az Atyával, annyira hasonló hozzá, hogy egy vele. Jézus legmélyebb titkát az fejezi ki, hogy ő a Fiú. Az Atya őbenne van, ő pedig az Atyában. Az Atya mindent átadott a Fiúnak, azért tökéletesen ismerik egymást. Kapcsolatukat csak így lehet kifejezni: „Én és az Atya egy vagyunk" (Jn 10,30).

3. *Jánosnál tehát a krisztológián keresztül már bepillantást nyerünk Isten belső, szenháromsági életébe.* Az Atya öröktől fogva szüli a Fiút, elküldi a világba, hogy az emberiséget megváltsa. A küldetés háttere az Atya szeretete. Jézus életében és halálában ez a felfoghatatlan szeretet nyilvánul ki, ezért lehet állítani, hogy Isten a szeretet (1Jn 4,8.16). Isten a Fiú elküldésével számunkra is egészen úgy nyilatkozik meg, mint atya, ezért aki a Fiút látja, az az Atyát látja (14,7—9). A Fiúnak az Atyával való kapcsolata olyan személyes, olyan szoros, hogy önként kínálkozik az „egylényegű" megjelölés.

4. *A Fiú megnevezésére János írásaiban néhány helyen* (Jn 1,1.14; 1Jn 1,1; Jel 19,13) a *Logosz,* a Szó, az Ige kifejezést találjuk. Az Atya öröktől fogva őbenne mondja ki magát, és kifelé is rajta keresztül érezteti hatását. Mindent általa teremt. Ha őbenne mondja ki magát, akkor ő az Atya mindenható szava és egyben örök képmása. A kegyelmi rendet is őbenne alkotta meg, amennyiben öröktől fogva elhatározta megtestesülését. Ő tehát az Atya szava a világhoz, mégpedig a teljes és végérvényes szó. János különösen hangoztatja *az Ige életszerző szerepét.* Ha a Logosz cím használatának eredetét keressük, gondolnunk kell a hellenizmusra, az ószövetségi zsidó vallási nyelvre és az új szövetségen alapuló reflexióra. A görög filozófia „logosz"-nak nevezte azt az isteni elvet, amely a világot kormányozza, vagy azt az értelmet, amely a világot érthetővé teszi. A gnosztikusokra itt nem hivatkozhatunk, mert inkább ők függnek Jánostól. A zsidók a szentírásmagyarázatban az Úr szavát (memra) gyakran megszemélyesítették és Isten helyett használták, illetőleg az ő transzcendenciáját akarták vele érzékeltetni. Végül gondolni kell arra, hogy az Újszövetség az egész régi kinyilatkoztatást úgy fogja fel, mint Isten szavát őseikhez (Zsid 1,1). Krisztus ennek a szónak, tanításnak a teljessége és befejezése (Haag, Bibellexikon, 1059—61).

5. *Jézus küldetésének üdvtörténeti célja van:* megismertetni az Atyát az emberekkel és ezáltal őket Isten gyermekeivé tenni. A feladat egyszerre kifejezi Jézus engedelmességét és az Atya megdicsőítését. A kettős szerep megmarad mindazokban, akik folytatják Jézus művét és megvalósítják a szeretet egységét (Jn 17). Ő tehát azért jött el az Atyától, hogy az embereket visszavezesse hozzá. Ezt azonban már a Szentlélek által hajtja végre. A Vígasztaló addig nem jöhet el, amíg ő a földön időz. Ő küldi el az Atyától, mert ő érdemelte ki a világnak. A Lélek annyira függ tőle, hogy az övéből merít, őt dicsőíti meg, róla tesz tanúságot, illetőleg irányítja az egyház tanúságtételét. Ez a váza János krisztológiájának: Krisztus műve a Szentháromság titkában gyökerezik (R. Schanckenburg, Das Johannesevangelium; A. Wilkenhauser, Das Evangelium nach Johannes, 1957).

A különféle krisztológiai címek: Emberfia, Messisás, Próféta, Úr, Isten Fia tehát mind azt fejezték ki, amit az apostoli egyház az Ószövetség és a hitbeli tapasztalás alapján elmondhatott Jézus Krisztusról. Hozzánk hasonló embernek látták, de szavai, tettei és főleg feltámadása alapján isteni tulajdonságokat is állítottak róla. Vallották, hogy földi létén kívül előbb is létezett isteni mivoltában, feltámadása után pedig emberségé szerint is bement az Atya dicsőségébe. De ahhoz sem fért kétség, hogy Jézus az Atyától különböző személy, mégis azonosítja magát vele. *Hogyan egyeztethető ez össze a szigorú egyistenhittel, s hogyan válhat egységgé Krisztusban az isteni meg az emberi élet?* Ez volt a kérdés, amelyre a teológiának választ kellett adni.

1. *A keresztségi hitvallásokban megfogalmazott tanítás* még nem ment túl a szentírás kifejezésein, amelyeket üdvtörténeti sorrendben állítottak össze. Külső körülmények miatt a teológiai kifejezések először Krisztus emberségét tisztázták. A dokéták ugyanis már az első század végén azt kezdték hirdetni, hogy a Logosz csak látszólagos testben jelent meg, hiszen Isten nem léphet közvetlen kapcsolatba az anyaggal. Antiócniai Ignác valószínűleg őket tartja szem előtt, amikor leveleiben hangsúlyozza, hogy az üdvösség csak akkor van biztosítva, ha Krisztus valóságos Isten és valóságos ember (IgEf 7,2; Pol 3,2; Szmirn 4,2). Ireneusz fejtegetéseinek az a központi gondolata, hogy az Atya Krisztus fősége alatt foglalja össze a teremtett világot. A feltámadt Krisztus fokozatosan uralma alá vonja a mindenséget, magához hasonítja és elvezeti a megdicsőülés állapotára. Krisztus emberségének tehát megvan a határozott üdvrendi szerepe.

2. *Az ószövetségi monoteizmus miatt tisztázni kellett Krisztus istenfiúságát,* s ez vezetett a Szentháromság dogmájának megfogalmazásához. Az egyistenhit sérthetetlen meggyőződése maradt a kereszténységnek, s azt Krisztus istenfiúsága sem lazíthatta. Egyesek a zsidó messiás-teológia hatása alatt arra gondoltak, hogy Jézust csak keresztelkedése alkalmával, vagy a feltámadásban töltötte el az isteni erő, s csak ilyen értelemben kell istenfiúságáról beszélni. Mások, főleg apologéták, Jézus istenségét csak alárendelt fokban tartották elfogadhatónak. Ezek, mint Justinus is, a görög filozófián nevelkedtek, s ott találkoztak az egymásnak alárendelt világfeletti szellemek elméletével. A helyes megoldás *az alexandriai teológiai iskolából indult ki,* ahol a Logoszt, a Fiút azonosították az isteni bölcsességgel, amelyet az Ószövetség gyakran megszemélyesített. Ószövetségi párhuzam alapján kezdtek a Fiú örök születéséről beszélni, de igazi örökkévalósága és az Atyával való egyenlősége körül még érezhető a bizonytalanság. Egyesek úgy gondolták, hogy az Atya értelmében öröktől fogva megfogalmazza az Igét, de csak a világ teremtésével kapcsolatban mondja ki. Mások (szabelliánusok, modalisták, patripasziánusok) úgy vélekedtek, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek csak három megjelenési vagy megnyilatkozási formája az egyszemélyű Isten-

nek, nem pedig három valóságos személy. A régi szövetségben úgy jelent meg, mint atya, a megváltást úgy hajtotta végre, mint fiú és a megszentelést úgy végzi, mint szent lélek. Istennek tehát csak a mi számunkra van háromsági élete, nem önmagában. Az ariánusok szerint a Logosz, a Fiú csak teremtmény, de az Atya öröktől fogva teremtette, nem időben, mint a világot. Ez a Logosz testesült meg Jézusban, de úgy, hogy emberi lelkének helyére lépett. Ugyanezt tanította Apollinaris is.

3. *A Fiú istenségét és az Atyával való kapcsolatát a niceai zsinat tisztázta* (325), és tanítását a hitvallásba is belefoglalta. A Fiú az Atyától öröktől fogva születik, tehát nem teremtmény. A teológia később úgy értelmezte ezt a születést, hogy az Atya egész lényegét kimondja a Fiúban, azaz egész lényegét átadja neki. Ez a születés örök belső mozzanat, az Atya önmagát mondja ki, azért kimondott Igéje vele egylényegű és őbenne marad. Az örök születés az egy Isten belső életfolyamata, azért a személyek csak belső viszonyosság alapján különböznek egymástól. Az egyistenhit tehát nem esik áldozatul a Szentháromság titkának.

4. *Az isteni és emberi kettősséget,* amely Krisztusban egységgé válik, már a szentírás is szemlélteti bizonyos párhuzam segítségével. Pl. a Gal 4,4-ben ezt olvassuk: „Amikor elérkezett az idők teljessége, *Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született . . .*" Az egyházi értelmezés mindig vigyázott arra, hogy Krisztus istenségét és emberségét ne keverje össze, hiszen Isten transzcendens lény, ezért nem válhat teremtménnyé. Viszont a szentírás alapján *egy Krisztusról,* egy valóságról kellett beszélni. Már Tertullianus így nyilatkozott: Krisztusban két létmódot látunk az isteni személyben egyesülve, de összekeveredés nélkül (De carne Christi, 24,3). Keleten pedig Origenész megállapítja, hogy csak akkor beszélhetünk az egész ember megváltásáról, ha Isten valóban magára vette egész emberségünket (CommMt 12,29; CommJn 32,18). Ezzel Arius és Apollinaris tétele, hogy a Logosz Krisztus emberi lelkének helyét töltötte be, eleve meg volt bélyegezve. De hogyan egyesülhetett Krisztusban az istenség és az emberség egy valósággá? A niceai zsinat csak annyit szögezett le, hogy az Isten Fia valóságos születés által lett emberré.

5. *Az istenség és az emberség egyesülésének nehézsége Isten transzcendenciájából adódik.* Ő a végtelen, magától való örök szellem, aki egészen más módon létezik, mint a teremtmények. Hogyan egyesítheti mégis magával a teremtményt? A hivatalos egyházi tanítás megfogalmazását tulajdonképpen két véglet jelentkezése kényszerítette ki. Nestorius — mások próbálkozását tovább fejlesztve — azt tanította, hogy Krisztusban az istenség és az emberség külön létezik, s csak a szeretet kapcsolja őket egybe. A szentírásban található isteni és emberi állítások tehát nem a Logosz személyére vonatkoznak, hanem Krisztusra, az egységet kifejező valóságra. Máriától csak emberi személy született, a názáreti Jézus. De engedelmességével kiérdemelte, hogy a Logosz eltöltse és istenfiúi méltóságot kölcsönözzön neki. Krisztus tehát két személynek, az isteni Logosznak és az ember Jézusnak a morális egysége. Történetileg ter-

meszetesen a nesztoriánizmus sokkal bonyolultabb mozgalom volt. A tanítás részleteinél Nestorius és követői vigyáztak arra, hogy véleményük látszólag megegyezzék a hagyománnyal. Ezért pl. Máriát Krisztusszülőnek nevezték, ha nem is adták meg neki az Isten anyja címet (LThK 7,355—58). Tanításukat az efeuzi zsinat (431) ítélte el, amely lényegében Alexandriai Cirill tételeit tette magáévá. A zsinati határozat a misztériumot nem elemzi tovább, de azt világosan tanítja, hogy Krisztus egy személy, s benne a Logosz isteni személye egyesítette magával az emberséget. Máriát tehát lehet Isten anyjának mondani, hiszen aki tőle született, az személy szerint Isten volt, bár Máriától csak az emberi természetet kapta.

6. *Nestoriusszal szemben a másik végletet a monofizitizmus képviselte,* amely annyira hangoztatta Krisztus egységét, hogy végül is eltüntette benne az emberséget. A valóságban a monofizitizmus is gyűjtőnév, amely alatt sokféle felfogás húzódott meg. A világos látást nehezítette az egységes terminológia hiánya. Olyan kifejezéseket kellett találni, amelyek ugyanarra a valóságra vonatkoznak és, amelyek alkalmasak a misztérium szemléltetésére. A monofizitizmusban megkülönböztetünk két fő irányzatot. Az egyik szerint Krisztus az istenség és az emberség valóságos keveréke. Ahogy pl. a testből és lélekből ember lesz, úgy az istenségből és emberségből lesz Krisztus. Vagy még világosabban: a Logoszból és Jézus testéből lesz Krisztus. Vagyis Krisztus emberi lelkét ők is tagadták, mint Apollinaris. A másik irányzat elvileg elismerte Krisztusban az istenség és az emberség különbözőségét, legföljebb arra nem tudott magyarázatot adni, hogy hogyan érvényesül embersége az istenség mellett (LThK 7,563—65).

7. *A végletek között az egyensúlyt a kalcedoni zsinat* (451) *teremtette meg.* Határozatára nagy befolyással volt Nagy Szent Leó pápa levele, amelyben az előrehaladottabb nyugati terminológia segítségével írta le a megtestesülés misztériumát. A zsinat tanításának lényege az, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természet (phisis) „össze nem keveredve, változatlanul, megosztás nélkül és elválaszthatatlanul" egyesült egy személyben (hypostasis). Az egység a két természet sajátságát és különbözőségét nem szüntette meg. A két természet ellenére Urunk, Jézus Krisztus egy valóság: az Isten Fia. Istensége szerint egylényegű az Atyával, embersége szerint mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve (DS 301—302). A határozat azok ellen szólt, akik Krisztus egységének megbontásával az isteni üdvrend (oikonomia) misztériumát kiüresítették. Velük szemben a hagyományon és a korábbi zsinatok döntésein alapuló tanítást adta. Meghozta a nyelvi világosságot és állandósította a terminológiát. Krisztus misztériumát abban fejezte ki, hogy ő valóságos Isten és valóságos ember. Léte igazolja, hogy az emberség Isten közelében nem foszlik szét. A hindu maya = fátyol felfogás távol áll tőle. Amikor Isten felemeli a teremtményt, akkor tökéletesíti. A zsinat a kor teológiai fejlettségének megfelelően szinte szimmetrikusan egymás mellé állította Krisztusban az isteni és az emberi természetet.

8. Ha ma visszatekintünk a határozatra, az a meglátásunk, hogy *Krisztus létét sztatikusan határozta meg,* s ez a görög filozófiai álláspontnak meg is felelt, hiszen az egyebekben is a világ létének magyarázatát kereste. Később a skolasztikus teológia is alig ment túl a kalcedoni határozat problémakörén. Legföljebb még jobban elaprózta a két természetről szóló tanítást újabb párhuzamokkal és megkülönböztetésekkel. Ennek a módszernek minden világosság mellett is megvolt a hátránya. A megtestesülés inkább csak olyan istenemberi lény létrehozásának látszott, aki majd véghezviszi a megváltást. Vagyis a krisztológia és a szteriológia nem került szerves kapcsolatba egymással. Nem vált nyilvánvalóvá a krisztológiának a Szentháromság-tannal való összefüggése sem. Az „isteni természet" mint elvont fogalom nem utalt közvetlenül a Fiú megtestesülésére. Ezért elkerülhetetlen volt az a látszat, hogy talán bármelyik isteni személy magára vehette volna emberségünket és véghezvihette volna a megváltást. Végül a sztatikus értelmezés nem világította meg azt sem, hogy Isten történetileg, vagyis Jézus Krisztus életében akarta kifejezni magát. Pedig Jézus élete pontosan az istenfiúságnak történeti kibontakozása és megvalósulása. Ilyen problémák miatt igyekeznek ma a teológusok a megtestesülés misztériumát más oldalról is megközelíteni és megvilágítani. Erről majd az utolsó fejezetben szólunk.

JÉZUS ÉLETÉNEK MISZTÉRIUMAI

A MISZTÉRIUMOK TÁRGYALÁSÁNAK MÓDJA

A *myszterion* szó a görögöknél jelenthetett titkot, titkos tanítást, varázsformulát, titkos vallási szertartást, amelyen csak a beavatottak vehettek részt. A gnosztikusok a titkos kinyilatkoztatást jelölték vele. Az Ószövetségben a bölcsességi irodalom használta a kifejezést, s a bölcsesség eredetéről és lényegéről szóló tanításra vonatkoztatta. Ez a tanítás nemcsak a beavatottaké, hanem nyilvánosan kell hirdetni, mint kinyilatkoztatást. Az apokrif iratok főleg Izrael jövőjére és a világ végére vonatkozó tanaikat nevezik misztériumnak. A qumráni szövegek pedig Istennek a végső időkre vonatkozó terveit emlegetik ezen a néven. A szinoptikusok Isten országának titkairól beszélnek (Mt 4,11), amelyeket csak azok értenek meg, akik hittel fogadják Jézus tanítását. Pál apostol már Isten egész üdvözítő tervét mondja misztériumnak, amely Krisztusban megnyilvánult, különösen halálában és feltámadásában. A keresztség és az eukarisztia azért misztérium, mert Krisztus halálára és feltámadására utal (Haag, Bibellexikon, 1190).

1. *Teológiai értelemben igazi misztérium maga Isten,* továbbá azok a *módok,* ahogyan kitárul az emberek előtt és közeledik. Végtelenségét és felfoghatatlanságát teremtett fogalmak segítségével teszi megközelíthetővé.

Ezért a misztériumban van valami, ami külsőleg tapasztalható és van rejtett kegyelmi tartalom, amit a tapasztalható jelenség ábrázol és közvetít. Isten Jézus Krisztusban az emberi élet egész keresztmetszetét használta fel arra, hogy önmagát kifejezze. Nem a lét sztatikus adottságaival, hanem a történetiség dinamizmusában és dialektikájában. Ezért Jézus embersége is átfogó misztérium, élete pedig a vallásos misztériumok sorozata. Megismerjük belőlük az emberré lett Logoszt, a Fiút, aki egy az Atyával, azért életének eseményeiben az Atya magatartását nyilvánítja ki.

2. *A személyes egységből következik, hogy Jézus élete az Isten Fiának emberi élete.* Szavában és tettében az isteni személy fejezi ki magát. Mi azonban ma már csak azokat az eseményeket ismerjük, amelyeket a szentírás megőrzött, mint az apostoli igehirdetés témáit. Ezekből kiviláglik a meggyőződés, hogy Krisztus életében, kereszthalálában és feltámadásában az üdvtörténet teljesen kibontakozott, az idők teljessége megvalósult. Ezért életének egyes eseményeiről úgy kell beszélnünk, mint az egységes egész részleteiről. A földi működés mozzanatait is csak a feltámadás világítja meg.

Az egyház az apostolok ideje óta ezeken a misztériumokon keresztül ismerte meg Jézust, és ezek hirdetésével tett róla tanúságot. A legfontosabb hittitkokat már a keresztségi hitvallásokban összefoglalták. Az egyházatyák a hitvallások tételeit teológiai reflexióval elemzik, keresik közöttük az összefüggést, s így alakul ki a teológiai szemlélet. Az összefüggések felismerése megtanítja őket arra, hogy Jézus életét kapcsolatba kell hozni a Logosszal, a Szentlélekkel, a Szentháromsággal és a megváltás mibenlétével. A Krisztusban megvalósult üdvrendet a görög atyák oikonomiá-nak, Isten háztartásának nevezték. A pontos teológiai fogalmazás, a terminológia megállapítása főleg a tévtanítókkal folytatott viták eredménye volt. De a teológiai szemlélet nem szakadt el a szentírástól, hanem inkább annak helyes értelmezésére törekedett.

3. *Egyidejűleg adódott a vágy, hogy „Jézus életrajzát" is összeállítsák.* Az igehirdetés pedig megkívánta, hogy az egyes eseményeket, kijelentéseket *az életre alkalmazzák* és levonják belőlük a gyakorlati következtetéseket. Így Krisztus példája az erkölcsi és esztétikus életnek is vezérfonala lett. A szentírásnak ez a felhasználása megmaradt napjainkig. Közben az első időktől kezdve az egyház a maga közösségi életében is megemlékezett az egyes misztériumokról. Ezekkel hozta kapcsolatba ünnepeit és liturgikus cselekményeit. Így alakult ki az egyházi év, amelynek segítségével a hívő meglátta, hogy ő is benne él Krisztus misztériumában. A II. vatikáni zsinat ezt a felfogást még erősebben hangsúlyozta. Ezért gondoskodott a liturgia megújulásáról, a cselekménynek és az igehirdetésnek egybehangolásáról, a teológiai oktatásban pedig megkívánta, hogy az egyes hitbeli kérdéseket az egész üdvrend, illetve üdvtörténet összefüggésében mutassák be.

Amikor most Jézus életének misztériumait tárgyaljuk, figyelembe vesszük az egzegézis megállapításait. Nem arra törekszünk, hogy az evangéliumi események alapján Jézus életét ismertessük, vagy hogy az

eseményeket akár megközelítőleg is időrendben elhelyezzük, hanem arra, hogy azok dogmatikai tartalmát kifejtsük. Az egzegézis elfogadott alapelve ugyanis az, hogy az evangéliumok egyetlen szakaszunkban sem akarnak élettörténetet vagy akár történelmet nyújtani, hanem a teológiai-krisztológiai tanítás lecsapódását és az ősegyház erre vonatkozó reflexióját, de természetesen az üdvtörténeti valóság szilárd alapján (Feiner—Lőhner, Myterium salutis, III-2,25).

A szöveg is elárulja, hogy nem Jézus magánszemélye a téma, hanem Jézus, a Megváltó. Az igehirdetést az érdekelte, aminek az emberi üdvösség szempontjából jelentősége volt. Vagyis az, hogy milyennek mutatta magát az Isten az emberek iránt, és milyen legyen az ember válasza erre a közeledésre. Amit a szentírásból és a hozzá kapcsolódó hagyományból Jézusról tudunk, az nyilvános kinyilatkoztatás. Az apostolok így hirdették, és az egyház így adta tovább. Ebben is a sugalmazó Szentlélek művét kell meglátnunk. Nem akarta, hogy a kinyilatkoztatott tanítás elvgeszítse örök érvényű jellegét és hogy kiessen az érdeklődés köréből. Nem találunk benne olyan közbevetett történeteket vagy megjegyzéseket sem, amelyek csupán a kíváncsiságot akarták volna kielégíteni. A szent könyvek főleg ebben különböznek az apokrif iratoktól.

AZ ELŐFUTÁR

1. *Az apostoli katekézis először csak azokkal az eseményekkel foglalkozott,* amelyek „János keresztségétől Jézus mennybemeneteléig lejátszódtak (ApCsel, 1,22). Júdás helyére olyan apostolt választanak, aki szemtanúja volt ezeknek az eseményeknek. Keresztelő János személye és működése tehát nem volt közömbös a keresztény tanítás szempontjából. Kettős szerepe bontakozik ki előttünk: az *előkészítés* és a *tanúskodás.* A szinoptikusok inkább az előkészítést hangoztatják. Főleg azt, hogy János a farizeusok betűhöz kötött vallásosságától visszatér a próféták szelleméhez, a bűnbánathoz és a jótettek, az erények fontosságához. A negyedik evangélium emelett kiemeli János tanúskodását. Így érzékelteti, hogy a régi szövetség bevezetés volt Jézus eljöveteléhez, és hogy az új szövetség, mint befejezés, fölötte áll a réginek. Már Máté is idézi János kijelentését, hogy inkább ő szorulna rá Krisztus keresztségére. Márk pedig szembeállítja a vízzel való keresztelést a Szentlélekkel való keresztelésel. A negyedik evangélium János tanúskodását azzal kezdi, hogy benne az igazi ószövetségi remény szólalt meg, nem pedig a politikai messiásvárás, amely a kortársakat eltöltötte. A nép vezetői Jánossal szemben is tartózkodók voltak, ez a lelkület volt az oka annak, hogy Krisztus evangéliumát sem fogadták el. Hiányzott belőlük a bűntudat, az alázat és a szeretet.

2. *Egyébként a tanúskodás kölcsönös és személyes.* János tudja, hogy csak annak útját készíti elő, aki utána jön és nagyobb mint ő (Jn 1,26—27). Jézus viszont úgy tekinti őt, mint előfutárt, akiben teljesedett Malakiás (3,1) jövendölése (Mt 11,10). De a szembeállítás és az összehason-

lítás sehol sem mesterkélt. János a próféták szövegeit alkalmazza Jézusra, de a valóság több, mint amit ezek a szövegek mondanak. A teljes összehasonlítást a keresztelés szövege adja. Jézus a szeretett Fiú, akiben az Atyának kedve telik, s akire a Lélek teljessége száll le, ahogy Izajás próféta jövendölte. Az Ószövetség alapján János a teofánia ellenére sem érthette meg Jézus módszerét. Ezen nem csodálkozhatunk, ha arra gondolunk, hogy Jézus élete az örök fiúság kibontakozása volt földi keretek között. A próféták szövegei alapján azt is lehetett várni, hogy az isteni dicsőség és hatalom egyszerre mutatkozik meg rajta, nem pedig a halál és feltámadás közbejöttével. Ezért János is töpreng, mint később Nikodémus és sokan mások: Te vagy-e az eljövendő? Jézus válaszként hivatkozik Ijazás jövendölésére: Vakok látnak, sánták járnak, leprások tisztulnak, süketek hallanak, holtak feltámadnak és a szegényeknek hirdetik az evangéliumot (Mt 11,5). De mindjárt hozzáfűzi, hogy boldog az, aki nem botránkozik viselkedésén. Ezt a gondolatot Pál apostol később kifejti, amikor kiüresítésről és a kereszt botrányáról beszél. Jézus újdonságában volt valami, ami miatt a zsidók botránkoztak, s amit a pogányok ostobaságnak tartottak. Izajás jövendölése a karizmatikus hatalmat tette első helyre. Azért megkérdezhették, hogy akinek ilyen hatalma van, miért nem használja fel és miért nem alázza meg ellenségeit? Miért leli örömét abban, hogy a szegényeknek hirdeti az üdvösséget? Lehet-e ezzel a módszerrel új történelmet csinálni? János tehát meglátta az igazi problémát, amely Jézus megváltói alakját kísérte. Szenvedett is miatta, de volt annyi hite, hogy nem botránkozott, hanem ott keresett választ, ahol kaphatott. Ezért küldte követeit Jézushoz. Ezzel érdemelte ki Jézus dicséretét, hogy ő a régi szövetség legnagyobb egyénisége. Viszont az újszövetségi hit már azzal indult el, hogy Isten látszólagos balgaságát bölcsességnek tartjuk, látszólagos gyengeségét pedig erőnek. Az Isten országát ilyen hívők fogják képviselni, s ebből a szempontból ők nagyobbak Jánosnál (Mt 11,11). Megértik, hogy Jézus csodái, gyógyításai csak előképei és biztosítékai annak a végleges állapotnak, ahol már nem lesz vakság, süketség, betegség, nyomor és tudatlanság. Ezt az állapotot azonban Krisztus engesztelő szenvedése szerezte meg.

3. *Az Előfutár gyermekkorával csak Lukács foglalkozik.* Úgy látszik, zsidó feljegyezések alapján, mert a szöveg egészen ószövetségi stílust mutat. Még Zakariás énekén sem látjuk, hogy keresztény kéz simított volna rajta. Az egész történetnek (Lk 1,5—25; 57—80) az a tartalma, hogy Isten irgalma tetőfokra hágott, elküldte az Előfutárt, de arról még nincs szó, hogy a Megváltó is itt lenne. A jövőt még csak a bűnbánat, a világosság és a béke fogalma jelzi. Nincs benne több, mint amit a hívő az Ószövetség alapján megértett és várt. De éppen ez igazolja az események történetiségét. Lukácsnak nem volt szüksége arra, hogy a források különleges összehangolásával igazolja Jézust. Az apostoli egyház már Jézus alakjából magyarázta a régi és az új szövetség különbségét és egybecsengését.

Máté és Lukács evangéliuma Jézus nyilvános működésének, szenvedésének és feltámadásának leírásán kívül visszatekint a gyermekkorra is. De amint látni fogjuk, ezek az események sem Jézus gyermekkorát akarják bemutatni, hanem úgy szerepelnek, mint az üdvtörténet eseményei. Azt mutatják be, hogyan nyilatkoztatta ki magát Isten és ki akart lenni számunkra. A szövegek értelmezésénél gondolni kell arra, amit az egzegéták megállapítanak: „A történetiség problémáját itt csak az irodalmi műfajból kiindulva oldhatjuk meg. A gyermekkor történeteit különleges helyzetük miatt nem állíthatjuk egy vonalba az evangéliumok többi elbeszélésével. Mindenképpen jogos, hogy ezeket Jézus történetének az elejére helyezték, de figyelembe kell vennünk, hogy már bennük van a húsvéti hit további elmélyítése. Hiszen a megtestesülésre vonatkozó teológiai érdeklődés a feltámadásból indult ki" (Léon—Dufour, Die Evangelien und der historische Jesus, 394).

1. *Az egzegéták úgy látják,* hogy Máté és Lukács a rendelkezésükre álló adatokból kiindulva *művészi tökéletességű freskót festettek.* Lukács bevezetést ad egy olyan történéshez, amely majd az üdvösség örömhírét elviszi a föld határáig (lásd: ApCsel 1,8). Máté pedig azzal a drámai feszültséggel kezdi a Jézusról szóló híradást, amely mindvégig kíséri az evangéliumot: József mint igaz ember népe nevében elfogadja ugyan Jézust, de Izrael mint nép elveti s a pogányok, akik hozzá közelednek, akaratukon kívül kiváltják az üldöztetést. Vagyis Máté és Lukács teológiai céljuknak megfelelően nyúlnak vissza az eseményekhez, s megmutatják, hogy Jézusban az ószövetségi jövendölések teljesedtek (R. Laurentin, Structure et Teologie de Luc I—II, 1957).

2. *Egyesek megkísérelték úgy kezelni a gyermekkor történetét, mintha a szentíráshoz kapcsolódó épületes olvasmány (midras) volna.* Ez a műfaj divatos volt a zsidóknál. De joggal mutathatunk rá arra, hogy itt nem az Írást magyarázzák történetekkel, hanem a történetet elevenítik fel és állítják bele az ószövetségi jövendölés fényébe. Viszont nem lehet tagadni, hogy a későbbi történetekkel szemben itt sokkal feltűnőbben és gyakrabban hivatkoznak természetfölötti, csodálatos dolgokra, látomásokra, teofániákra, álmokra, felülről jövő figyelmeztetésekre. Zakariás, József, Mária, a pásztorok, a bölcsek mind égi követek irányítása alatt állanak. Maga a történet ugyan a mi világunkban játszódik le, de valójában a láthatatlan válik láthatóvá.

3. *Másik jellemző vonás az ószövetségi szentírás felhasználása* és a jövendölések teljesedésének kimutatása. Az angyali küldött nevükön szólítja a címzetteket, mint egykor Ábrahámot, Sárát, Mózest vagy Sámuelt. Ő mutat rá a nehézségek megoldására, és a gyermek nevét is közli. Ennyi elég annak meglátásához, hogy a szerzők itt a történetet ószövetségi előadásmódban rögzítették. Egyszerűen azért, mert nem akartak mai értelemben vett történetírók lenni, hanem a vallásos tanítás közvetítői. Azo-

kat a vonásokat emelték ki és színezték, amelyek alkalmasak voltak a hit szemléltetésére és megerősítésére.

MÁRIA ÉS JÉZUS

A Fiú emberré levése földi anya közbejöttével ment végbe: „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született ..." (Gal 4,6). Ennek az anyának kétségtelenül különleges helyzete van az üdvrendben. Helyzetének felismeréséhez a következő szempontok vezetnek.

1. *Az anya és gyermek viszonya* nem csupán biológiai, hanem személyes kapcsolat, és szellemi sajátságánál fogva alkalmas arra, hogy kegyelmi kapcsolattá is váljék. Az anyaságba a táplálás és gondozás mellett beletartozik a nevelés, a személyiség kibontakoztatása. Mindezeknek az alapja a szeretet, a gyermekével való azonosulás. Mivel Jézus személy szerint az Atya örök Fia, s a kegyelmi rendben az emberiség feje és egyetemes közvetítője, azért Máriában a szellemi azonosulás a legintenzívebb és legátfogóbb. Isten mindent saját bölcsessége szerint intéz, tehát érthető, hogy Máriát erre a szerepre eleve kiválasztotta és felvértezte. Az egyház vallotta is kezdettől fogva az ő kegyelmi kiválasztottságát. Kiváltságait természetesen úgy kell értelmezni, hogy azok Isten egész népének szánt adományok, sőt bennük van az egész emberiség megtiszteltetése. Hiszen nem egyebek, mint olyan lehetőségek, amelyeken keresztül Isten beléphetett az emberiség családjába, hogy saját életét megossza vele. Mária anyasága azzal a hittel kezdődött, amellyel mint Isten szolgáló leánya elfogadta a kinyilatkoztatást. Természetes anyaságát tehát egy részről az isteni kiválasztás, más részről a kegyelmi segítséggel létrejött hit hordozta.

2. *Ennek ellenére Mária anyaságát nem szabad elspiritualizálni.* Krisztus embersége szerint lett megváltónk és közvetítőnk (1Tim 2,5). Isteni személy létére mint ember birtokolja azt a főségi kegyelmet, amelyből mindnyájan merítünk. Sőt az egyház is azért kegyelmi közösség, mert az ő titokzatos teste. Krisztus embersége az Isten élő eszköze az üdvösség munkálására. Aki tehát Krisztus emberségével anyai kapcsolatban van, annak üdvrendi helyzete egyedülálló.

3. *Mária alapvető kiváltságát* így tisztázhatjuk. A teológus nemcsak közvetíti a kinyilatkoztatott tanítást, hanem kifejti és rendszerezi. A rendszerezést úgy érjük el, hogy a különféle tételeket *visszavezetjük valamelyik alapelvhez.* A mariológiában is ezt a módszert követjük. Keresünk olyan alapprincipiumot, amelyből ha nem is lehet Mária minden kegyelmi kiváltságát levezetni, de amely legalább alkalmas arra, hogy magyarázatul szolgáljon. A kegyelmi kiváltságokat Máriánál általában alapvető szerepéhez, az istenanyaságéhoz vezetik vissza. Említettük, hogy ez az anyaság nem más, mint a legvalóságosabb és legmagasabb részesedés

Krisztus emberségében. Ebből következik, hogy Máriában találjuk meg a legszorosabb együttműködést Krisztussal a megváltás művében. Kegyelmi kiváltságait tehát levezethetjük abból az elvből, hogy ő részesedik legjobban Krisztus emberségében, a kegyelem közvetlen forrásában. Ezért kapja a kegyelem teljességét, a mentességet az áteredő bűntől, továbbá mennybevitele és teljes megdicsőülése is vagy akár örök szüzessége is kapcsolatba hozható vele, ha a szüzességet a szentírás nyelvén (1Kor 7,32) úgy fogjuk fel, mint az Istennel való meg nem osztott egység kifejezését és a végső állapot elővételezését. Végül az is kifejezésre jut, hogy Mária minden kegyelmét Krisztus érdemeiből kapta. A megváltás ugyanis mindenkiben azáltal megy végbe, hogy a kegyelem révén Krisztushoz mint főhöz kapcsolódik és az ő életében részesedik. Ebből a szempontból Mária a legkiválóbb módon megváltott ember (Alois Müller, In: Mysterium sal. III, 2,416).

4. *Mária üdvrendi szerepének megértéséhez a teológiai szimbólumok alkalmazása vezet.* De tudnunk kell, hogy a kegyelmi rendben a szimbólumok valamilyen formában mindig tartalmazzák azt a valóságot, amelyet jelképeznek. Így Mária anyasága végeredményben annak a kifejezése, hogy a teremtett személy milyen kapcsolatba kerülhet Istennel. A szeplőtelen fogantatás és a mennybevitel elénk állítja a megváltás megszentelő és üdvözítő hatását. Mária szűzi anyasága pedig képe az egyház kegyelmi anyaságának: újjászüli gyermekeit a kegyelmi életre. A jelkép alkalmazása itt nem utólagos teológiai erőltetés, hanem a kinyilatkoztatás értelmezése. Már a legrégibb egyházatyák így érzékeltették a megváltás bensőségét és gazdagságát. A bűnbeesés és a megváltás szembeállítására párhuzamot vontak Éva és Mária között. A második század óta pedig megtalálható Mária és az egyház párhuzamba állítása is.

5. *Az egyházi dokumentumok* Máriának Krisztussal való különleges kapcsolatát azzal is hangsúlyozzák, hogy a megtestesülést és Mária szerepét ugyanabból az örök isteni elhatározásból vezetik le. (Ineffabilis bulla, II. vat. zsinat, Lumen g. 61). De nem úgy, mint két egymás mellé állított misztériumot, hanem úgy, hogy Mária anyasága függvénye a megtestesülés tervének. A II. vatikáni zsinat ökumenikus szempontból nézte a mariológiát. Mária szerepét és kegyelmi kiváltságait Krisztus és az egyház oldaláról érzékelte, s nem akart olyan kérdéseket érinteni, amelyek teológiailag még nem érettek. Ezért iktatjuk be mi is a Máriáról szóló tanítást Jézus életének misztériumai közé.

MÁRIA ELŐKÉSZÍTÉSE AZ ISTENANYASÁGRA

Mária kegyelmi kiváltságai az istenanyaságból erednek. De módszertanilag helyes, ha előbb azokról az adományokról beszélünk, amelyek őt erre az anyaságra előkészítették. A kegyelmek elővételezése azért történhetett meg, mert — amint láttuk — Isten öröktől fogva eltervezte szerepét. Az anyaság Mária esetében a legszorosabb részesedés Krisztus

emberségében. Az embersége pedig a személyes egység miatt minden ember számára, a megváltó kegyelem közvetlen forrása. Ezért teológiailag nem helytálló, ha Mária anyaságát úgy fogjuk fel, mint független méltóságot, amelyhez valamilyen illendőségi okból hozzá kell járulni a kegyelmi telitettségnek. A megtestesülés és a megváltás helyes szemlélete megköveteli, hogy Mária anyaságát a kegyelmi rendben értékeljük és úgy tekintsük, mint olyan kapcsolatot Krisztussal, amelynek megváltó és megszentelő jellege van. Krisztus ugyanis nem csupán tetteivel, illetőleg kereszthalálával lett megváltónk, hanem egész emberi létével.

Elméletileg megkülönböztethetjük ugyan Máriában *az anyaságot* mint a kegyelem jogcímét és magát *a kegyelmi teljességet*. A valóságban azonban nem lehet őket úgy szétválasztani, mint pl. a keresztségben az eltörülhetetlen jegyet, amely a kegyelem jogcíme, és magát a megszentelő kegyelmet. Mária ugyanis nem a kegyelem jogcímét kapja, hanem eleven kapcsolatba lép a kegyelem és megváltás forrásával, Jézus Krisztussal. Anyasága az élet megosztását, a szeretet teljességét jelenti. Az ilyen anyaság a legnagyobb kegyelmi adomány, nem csupán hivatás vagy méltóság. Mivel tehát Mária anyaságának kegyelmi tartalma van, természetesnek találjuk, hogy annak konkrét hordozására kegyelmi előkészítést kapott. A kinyilatkoztatás kettős előkészítésről beszél: a szeplőtelen fogantatásról és a kegyelem teljességéről.

1. *A szeplőtelen fogantatás* tétele arra vonatkozik, hogy Mária *mentes volt az áteredő bűntől* és így emberi létének kezdetétől fogva a kegyelem állapotában volt. A tétel felismerése azonban nem ment zökkenő nélkül az egyházban. A régi egyházatyák inkább csak Mária szentségéről, teljes megszentelődéséről beszéltek. Ezen nem csodálkozhatunk, hiszen az áteredő bűn tana is csak a pelagiánusokkal folytatott vitában tisztázódott. A másik nehézség az volt, hogy sokan az áteredő bűn lényegét az érzéki vágyakban látták, nem a kegyelem hiányában, azért a természetes fogantatást nem tudták elválasztani a bűntől. Keleten a pelagiánizmusnak nem volt akkora hatása, mint nyugaton, azért ott az áteredő bűn kérdését sem tárgyalták olyan mélyen. Mária fogantatásának ünnepét is keleten találjuk meg először, a hetedik század végén, de még az ünnep dogmatikai tartalmának tisztázása nélkül. Az ünnepet a 9. században Dél-Itáliában is bevezették. A 11. században Eadmer, Anzelm tanítványa már kifejezetten tanítja Mária mentességét az áteredő bűntől. A skolasztika virágkorában egyes rendszerező teológusok Krisztus egyetemes megváltói méltóságát féltik ettől a tanítástól. Bernát, Nagy Albert, Aquinói Tamás vallják ugyan Mária kegyelemmel teljességét, de olyan értelemben, hogy utólag tisztult meg az áteredő bűntől. Velük szemben Duns Scotus és a ferences iskola már összeegyezteti az egyetemes megváltást és Mária kiváltságát. Mária alá volt vetve a bűn kényszerének, amennyiben ő is az első ember leszármazottja, de Isten úgy alkalmazta rá a megváltást, hogy az áteredő bűn nem is érintette. A bázeli zsinat (1449) mint katolikus tanítást fogalmazta meg ezt a tételt. De mivel a zsinat nem nyert pápai jóváhagyást, az nem ment át az egyház életébe. A tirdenti zsinat is tekintettel volt az egyre erősö-

dő teológiai felfogásra, és kinyilvánította, hogy az áteredő bűn egyetemességébe nem akarja Máriát belevonni (DS 1516). Ettől kezdve a tétel mind nagyobb helyet kap a liturgiában és a teológiában, míg végre 1854-ben IX. Pius pápa az Ineffabilis Deus c. bullával ex cathedra kihirdette mint hittételt. Az egyház tehát hivatalosan vallja, hogy Mária Krisztusnak, az emberiség Megváltójának érdemei alapján, különleges kiváltság folytán, életének első pillanatától kezdve mentes volt az áteredő bűn minden szennyétől. Az ex cathedra döntés természetesen arra vonatkozik, hogy ez a tétel kinyilatkoztatott igazság, s az egyház azért hirdetheti ki mint dogmát (DS 2803).

Az elvi bizonyítékot megtaláljuk abban, hogy Mária különleges kapcsolatba került Krisztus emberségével, ezért a megváltásban is különleges módon részesült. *A részletes igazolás a Ter 3,15-ből indul ki.* Az asszony és ivadéka tökéletesen győz a bűn és a gonosz lélek fölött. A bűn ugyanis megzavarta azt a gyermeki viszonyt, amelyet Isten kezdettől fogva felajánlott az embernek. Máriában ezt állította helyre és úgy készítette elő az anyaságra. A bizonyító erő abban van, hogy az asszonynak és ivadékának a győzelme teljes, ami nem volna meg, ha Mária a bűn hatalma alatt lett volna és csak később tisztult volna meg. Hozzá kell még vennünk, hogy „az asszony és ivadéka" általánosságban az egész emberiséget jelenti. A szöveg önmagában azt állítja, hogy a megkísértett asszonytól leszármazó emberiség sorsa nem reménytelen, a győzelem benne van a jövőben. Az Újszövetség fényében azonban már így érvelünk: A győzelem azért biztos, mert van egy asszony, akinek gyermeke a Megváltó. A kinyilatkoztatás ezt az asszonyt a győzelemben a Megváltó mellé állítja, tehát azért nem állhatott egy pillanatra sem a bűn uralma alatt.

Az *angyali köszöntés* ugyanezt fejezi ki: Mária teljes a kegyelemmel. Ha Isten egészen kedvét találta benne, akkor biztos, hogy szeretetével egészen elhalmozta. Ennek pedig ellene mondana a bűn szolgasága. Ha Mária bűnben születik, az nyomot hagyott volna benne, hiszen az áteredő bűnnek velejárója természetünk belső rendezetlensége, a bűnre vivő hajlam. Ez akadályozta volna őt abban a tökéletes önátadásban, amely együtt járt istenanyai hivatásával. A dogmát kihirdető szöveg valóban azt mondja, hogy Mária mentes volt „az áteredő bűn minden szennyétől." Kiváltságát tehát úgy kell felfogni, hogy a bűn következményeitől is mentes volt.

2. *A kegyelem teljessége* külön adomány a szeplőtelen fogantatás mellett. s ezt is a kinyilatkoztatásból tudjuk. Milyen teljességről van itt szó? A Jn 1,14 Jézusról mondja, hogy telve volt kegyelemmel és igazsággal. De Máriát nem lehet Jézussal egy vonalba állítani, hiszen Jézusban az istenség teljessége lakik (Kol 2,9). Mária emberi személy, nála emberi mértéket kell alkalmazni. Az egyházi hagyomány úgy értelmezte Mária kiváltságát, hogy benne a kegyelmi adomány felülmúlt minden emberi és angyali kiváltságot. De az ilyen összehasonlításnál a kegyelmet nem szabad valamilyen mennyiség módjára elgondolni. A kegyelmi állapot mindenkiben azt jelenti, hogy Isten maga közeledik, s képesíti a teremtményt arra, hogy őt birtokolja és szeretettel forduljon feléje. Ebben a

kölcsönösségben benne van a kitárulás, a lefoglaltság és a felemelés. Az ember természetfölötti sajátosságokat kap: az isteni természet hordozója lesz, fogadott gyermekké válik, s megkapja a képességet, hogy hittel, reménnyel, szeretettel válaszoljon a közeledésre.

Mária kegyelmi teljessége tehát azt jelenti, hogy számára Isten jobban kitárult a szeretetben, mint más teremtmény előtt, s egyúttal arra képesítette, hogy teljes szeretettel ragaszkodjék hozzá. Isten jelenléte lefoglalta és megszentelte, de úgy, hogy Mária mindezt teljes szabadsággal vállalta, mint gyermeki odaadást. A lefoglaltság itt maga az anyaság. Az Atya rábízza Fiát, s ezzel a legbizalmasabb szerepre választja ki. A feladat tehát ajándék és megtiszteltetés. Horderejének vizsgálatánál alkalmaznunk kell Pál apostol kérdését: „Ha Fiát nekünk adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?" (Róm 8,32). Mivel tehát Mária az anyaság révén a legszorosabb kapcsolatba jutott Krisztus emberségével, a főségi kegyelem hordozójával, azért el kell ismernünk, hogy a kegyelem olyan bősége töltötte el, amely minden más teremtmény állapotát felülmúlja.

Legföljebb egy összehasonlítást tehetünk. Krisztus mint fő a megváltás kegyelmeinek közvetítését az egyházra bízta. Ezért adódik az elméleti kérdés: *hogyan viszonylik Mária kegyelme az egyház kegyelmi teljességéhez?* A választ a misztikus testtel való hasonlóságból kapjuk. Mária a legkiválóbb tagja a misztikus testnek, de mivel ő a főnek az anyja, azért bizonyos értelemben a testnek is anyja. Kegyelmi teljessége is ilyen: benne mint egyedi személyben az isteni élet teljes kibontakozását hozta létre, de ez a kegyelem őt arra is képesíti, hogy Krisztusnak és a misztikus testnek is anyja legyen. Itt újra kiviláglik, hogy ezeket a természetfölötti szempontokat nem lehet mennyiségileg mérlegelni. A személyes szeretet vonzásai és az isteni életben való részesedés természetfölötti minőségi jegyek, nem pedig mérhető adottságok.

Mária ezzel a kiválasztottsággal az örök élet szempontjából még *mint földi vándor útban volt a cél felé.* Élete érdemszerzésben telt el és kegyelmi teljessége növekedett. Ő is csak élete végén lett azzá, amivé adottságai közt válhatott. A hit, remény, szeretet állandó gyakorlásával egyre jobban bevonta egyéniségét az Istennel fennálló kapcsolatba. Kétségtelen, hogy Krisztus misztériumának átélése különleges kegyelmi gazdagságot jelentett számára. A kegyelem növekedésének ilyen állomásai voltak: az angyali üdvözlet, Jézus születése, majd szenvedése, halála és feltámadása.

A kegyelem Máriában is *rejtett adomány* volt, s kifelé a hitben és a tevékeny szeretetben mutatkozott meg. A tridenti zsinat ünnepélyesen is kifejezte azt a hagyományos tanítást, hogy Mária *egész életén át mentes volt minden személyes bűntől, még a bocsánatos bűntől is.* Ennek a kiváltságnak az alapja részben az, hogy a rendetlen kívánságok nem tették szétszórttá az életét, részben pedig az, hogy a szeretet elevensége folytán az Isten akaratát mindennél nagyobb értéknek tekintette. A kegyelem világosságánál mindig is felismerte ezt a felsőbbrendű akaratot, mint kötelességet. Azonkívül fel kell tételeznünk benne mindazokat a karizmatikus adományokat, amelyek különleges hivatásához és üdvrendi

helyzetének betöltéséhez szükségesek voltak. Ezért nemcsak azt valljuk, hogy mentes volt minden bűntől, hanem azt is, hogy nem vétkezhetett, mert egész szabadságával és lelki erejével a jóra volt beállítva. Egész testi és lelki valóságát bele tudta vinni abba a személyes döntésbe, amely Isten szeretetéből fakadt. A kegyelem nem fogta korlátok közé szabadságát, hanem olyan személyessé tette az Istennel való kapcsolatot, hogy az örök értékeket nem cserélhette fel múlandó javakkal.

AZ ANGYALI ÜDVÖZLET

Teofániákkal az Ószövetségben is találkozunk. „Isten több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez" (Zsid 1,1). De a szövegek sehol sem elemzik a részleteket. Legtöbbször a látomásokat és az eseményszerű kinyilatkoztatásokat sem különböztetik meg. A lényeg az, hogy Isten szólt és a kérdéses személynek megvoltak a tárgyi bizonyítékai a kinyilatkoztatás valóságáról. Általában „Isten angyala hozza az üzenetet." A „malek Jahve" Isten küldöttét jelenti, mint a görög angelos. Dániel prófétánál „Gábriel", az Isten férfia közli a hírt. Ugyanez a név szerepel Zakariás látomásánál (Lk 1,19) és Máriával kapcsolatban. Már előbb említettük, hogy a gyermekkori események leírásánál a szerzők átvették azt az elbeszélő módot, amely az Ószövetségben kialakult a teofániák leírására, azért nincs értelme annak, hogy az angyali üdvözlet körülményeit elemezzük. Az isteni beavatkozás végső bizonyítéka maga Jézus volt, különösen úgy, ahogy a feltámadásban igazolta magát. Ő tette hiteles tanúkká az apostolokat, Máriát és az egyházat. Itt is azt kell mondanunk, hogy Mária elégséges természetfölötti jelet kapott, s annak alapján hittel fogadta az égi üzenetet.

Akik Jézus feltámadásából tekintettek vissza földi életére, azok az angyali híradásban is felismerték az Atya és a Fiú kapcsolatának kinyilvánítását, amely különben végigkísérte nyilvános működését is. Ezért lett Mária rejtett élményéből a hitvallás kifejezett tétele: fogantatott a Szentlélektől, született szűz Máriától. Lukács leírásában megtaláljuk a hivatkozást a Szentháromság személyeire: a *Szentlélek* száll rád, a *Magasságbeli* ereje megárnyékoz és a szent, aki tőled születik, Isten *Fia* lesz (1,35). Pál apostol az Atya tevékenységét emeli ki: „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született" (Gal 4,4). Más helyen a Fiú *eljövetelét* említi: „Kiüresítette magát, felvette a szolga alakját és úgy jelent meg, mint ember" (Fil 2,6). János is a Fiú személyes tettét látja benne: az Ige testté lett...

A *megtestesülés tehát Isten kezdeményezése.* Szabadakaratú elhatározás, amely szentháromsági életéből fakad. A földi idő azért válik teljessé, mert Isten belépett a történelembe és osztozott az ember sorsában. Ezzel viszont magát nem tette ki bizonytalanságnak, hanem az emberi életnek adta meg a biztos célt. Az isteni személy oldaláról a megtestesülés azt jelenti, hogy belépett az időbe, de az örökkévalóságból nem vetkőzött ki. Fogantatása földi életének igazi kezdete. Olyan kezdet, amelyben el volt rejtve az egész kibontakozás, tehát a megdicsőülés is. Ha a

Fiú emberré lesz, az isteni dicsőség kijár neki, mint örökség. Szabad elhatározással mégis úgy vállalja a földi életet, mint kiüresítést, mint szolgai állapotot. Ez is a szentháromsági élet belső törvénye szerint megy végbe: az Atya úgy küldi a Fiút, hogy szeretetből áldozatul adja a világ életéért" (Jn 3,16), s a Fiú úgy jön, hogy kiüresíti magát és vállalja az áldozatot (Jn 10,17).

A kiüresítést a kenosis-t többféleképpen lehet értelmezni. A szentírás csak odavetett utalásokat tesz: felvette a szolga alakját (Fil 2,6), ... noha gazdag volt, értetek szegénnyé lett, hogy szegénysége által meggazdagodjatok (2Kor 8,9). A teljes jelentést akkor kapjuk meg, ha Krisztus egész istenemberi alakját nézzük. A metafizikai istenfogalom szerint vallanunk kell, hogy Istenben nincs változás. De az is világos, hogy benne van az isteni élet egész dinamizmusa. Amikor az Atya örök elhatározásában áldozatul adja a Fiút, vagy a Fiú elhatározza a kiüresítést, ezek személyes mozzanatok, s nem lehet őket a változatlan isteni lényeg emlegetésével elszínteleníteni. Ha Jézus földi élete a fiúságnak teremtett keretek között való kifejezése, akkor a kiüresítés is az. Földi viszonylatban az valósul meg benne, ami megvan örök személyiségében. A kiüresítés nem emberi tudatában fogamzott meg először, hanem örök fiúi elhatározásában. Embersége nem jelmez, hanem végtelen fiúságának kifejezője. Amikor tehát az Atya odaadja Fiát, személyes áldozatot hoz. A Fiú ezt a gondolatot veszi át, s földi életében ezt valósítja meg. Ezért az Atya úgy tekint Krisztusra, mint akiben a világ üdvösségéért hozott nagy elhatározása személyes engedelmességben megvalósult.

Az angyali üdvözlettel tehát *a megváltás terve kezd konkrét formát ölteni.* Krisztus embersége az Atya és a Fiú örök titkának lesz hordozója. A Fiú mintegy kijön az Atyjától, belép a teremtményi élet keretei közé, s vállalja az emberi küzdelmet, amelynek tetőfoka elhagyatottsága lesz szenvedése idején. Ezért érzi állandóan, hogy ő küldött, neki feladatot kell végrehajtania. Amikor János és Pál apostolok az Atyának a világ iránt való szeretetéről beszélnek, mindig azt az irgalmas és odaadó szeretet hangoztatják, amely kimeríthetetlen.

Mária az *összekötő kapocs az örök terv és az időbeli megvalósulás között.* Rajta keresztül vált az isteni terv üdvtörténeti eseménnyé. A Szentlélek közbejöttére azért volt szükség, mert a régi szövetségben is ő képesítette az embereket arra, hogy Isten eszközei legyenek. Mária részéről viszont szükséges volt, hogy teljes tudattal és szabadon vállalja a Megváltó anyjának szerepét. Isten nem kérdez, hanem kinyilvánítja akaratát, amely nem hiúsulhat meg. Mária mégis emberi partner, aki szabadon engedelmeskedik. Nem ismer férfit, de megnyugszik abban, hogy Isten teremtő ereje lép közbe. Az Ószövetségből tudhatta, hogy a Messiás valamilyen formában az Isten fia címet is viseli. Most megérti, hogy ennek valóságos alapja van. Nem kell feltételeznünk, hogy Mária kinyilatkoztatást kapott a Szentháromság titkáról, a személyek egymáshoz való viszonyáról, s hogy annak alapján értette volna meg fiának az Atyával való kapcsolatát. A teljes megértést neki is csak Jézus feltámadása és a Szentlélek eljövetele hozta. De megértett annyit, hogy gyer-

mekében az istenfiúság minden eddigi kiválasztottságot felülmúl, és ezt szilárdan hitte.

Hite válasz volt Isten közeledésére. Ezért mondták az egyházatyák, hogy Mária előbb foganta fiát hit szerint, mint test szerint. Isten abszolút módon elhatározta a megtestesülést és a megváltást, ezért nem tehette függővé Mária beleegyezésétől. Mária mégis az egész emberiséget képviselte, hiszen a Fiú azáltal lett emberré, hogy őt anyjául választotta. Isten maga tette méltóvá Máriát erre a hivatásra, de nemcsak emberi remekművet akart létrehozni benne, hanem a legbensőségesebb emberi kapcsolatot is. Olyanná tette, hogy egészen rábízhassa magát, hogy felnézhessen rá és engedelmeskedhessen neki. Főleg pedig olyanná, akiben a szeretet soha nem mond csődöt. Mária valóban nem akart más lenni, mint a Megváltó anyja, de azt egész odaadással megvalósította (P. Audet, L'Annonce à Marie, Revue Bibl. 63,1956,346—74).

A SZŰZI FOGANTATÁS

1. *Máté és Lukács kifejezetten mondják, hogy a Fiú emberré levése nem házasság közbejöttével történt, hanem szűzi fogantatással.* Ezzel kapcsolatban sokan mint nehézséget vetik fel, hogy sem Márk és János evangéliumában, sem Pál leveleiben nem találunk rá utalást. De a hallgatásból nem lehet ellenérvet kovácsolni, hiszen a szentírás nem rendszeres teológiai fejtegetés, hanem alkalmi írások gyűjteménye. Márk, János és Pál egyáltalán nem beszélnek Jézus gyermekkoráról, ezért nem is adódott alkalom, hogy kitérjenek a szűzi fogantatásra. Viszont sem Máténál, sem Lukácsnál nem külön hagyomány vagy hitbeli felfogás szólal meg, hanem mindegyik annak a közös és egységes hitrendszernek a hordozója, amelyet apostoli tanításnak nevezünk.

A szűzi fogantatásnak voltak *előzményei.* Isten a kinyilatkoztatást Ábrahám utódaira bízta, az ő történetükben készítette elő a megváltást. A Messiásnak ebből a népből kellett születnie, mégpedig a jövendölés szerint Dávid családjából. Az evangélisták Jézusnak Dávid családjához való tartozását Józsefen, Mária jegyesén keresztül jelölik meg. Ebben a zsidó hagyományt és szokást követik, amely a törvény szerinti származást elébe helyezte a természetes származásnak. A nyilvánosság előtt József úgy szerepel, mint Mária férje, és mint Jézus atyja. A törvény előtt tehát Máriának is Józsefen keresztül kellett Dávid családjához és az ószövetségi üdvrendhez tartozni. Az üdvrend a vallási és társadalmi keretbe épült bele nem a biológiai leszármazásba. Ettől függetlenül Mária test szerint is lehetett Dávid leszármazottja, de ezt közvetlen adatok nem bizonyítják. Pál apostol a Róm 1,3-ban szintén a zsidó felfogás szerint beszél, amikor állítja, hogy „Jézus test szerint Dávid családjából született." Vagyis ő sem akar többet mondani, mint Máté, vagy Lukács családfája. De azt ki kell emelnünk, hogy mindaz az előkészület, amelyet Isten az ószövetségi népben megvalósított, Máriában érte el csúcspontját.

2. *A szűzi fogantatás igazolásánál* Lukács (1,34) szövegére szoktunk hi-

vatkozni. Mária azt válaszolja az égi követnek, hogy férfit nem ismer. A görög igealak értelme az, hogy nem is akar ismerni, tehát valamilyen elhatározás vagy fogadalom köti. Ennek ellenére mégis miért lett József jegyese? Az egzegéták a fogadalommal kapcsolatban hivatkoznak a kegyelem különleges hívására, belső hatására, a jegyesség esetében pedig a rokonok akaratára. Mindez lehetséges, de a szöveg csak a tényről értesít, nem az okokról (P. Gächter, Maria im Erdenleben, 1954, 92—98; R. Laurentin, Structure et théologie de Luc, I—II. fej.). Máté az Iz 7,14-et a szűzi fogantatás igazolására idézi. Tehát nem hagy kétségben arról, hogy mi volt az apostoli egyház meggyőződése, még akkor is, ha a zsidók másként magyarázták ezt a helyet.

3. Mária életében ezzel *megkezdődött a kereszt botránya.* A szűzi fogantatásnak következményei voltak, és Józsefnek mint jegyesnek jogában állt, hogy felelősségre vonja Máriát. Az isteni szózat nem adott felvilágosítást a további teendőkre vonatkozólag, azért Máriának a hitből kiindulva kellett megoldani problémáit. Bízott abban, hogy Isten kellő időben rendkívüli módon is közbelép, de addig türelmesen várnia kellett. Az angyali üzenetből megtudta, hogy rokona, Erzsébet szintén isteni titkot hordoz, azért hozzá siet, hogy megossza vele örömét és gondját. A végső megoldás az, hogy József is kinyilatkoztatást kap a gyermek kilétéről. Nem tudjuk, hol és mikor, csak azt látjuk, hogy Máté elbeszélése őt már egy vonalba állítja az ószövetségi pátriárkákkal, főleg Jákob fiával, Józseffel, akinél szintén szerepet játszik a csodálatos álomlátás. Mellékes, hogy mi itt az előadási forma, a kinyilatkoztatott tartalom biztos: a titoknak egyelőre rejtve kell maradni, s József köteles a nyilvánosság előtt képviselni az Isten Fiát, amíg majd ő maga bizonyságot tesz kilétéről és küldetéséről. Feltételezhetjük, hogy az isteni intés után maga József bátorította fel Máriát, hogy térjen visza Názáretbe.

4. *Erzsébet meglátogatása is üdvtörténeti esemény.* Jelzi, hogy Jézus embersége a kegyelem forrása lett. Ezt fejezi ki Erzsébet örömujjongása: „Mihelyt meghallottam köszöntésed szavát, a magzat megmozdult méhemben az örömtől" (Lk 1,41). De a jelenet azt is kifejezi, hogy az Isten anyja emberi szolgálatot akar végezni: leereszkedik, keresi a kapcsolatot és elviszi a megváltás örömhírét. Egyben ő az imádkozó egyház mintaképe, aki dicsőíti Isten nagy tetteit, főleg azt, amellyel az elesett embert felemeli. Mária éneke azért lett az első időktől kezdve liturgikus dicsőítés.

5. Az egyház a szűzi fogantatáson kívül kifejezte azt a hitbeli meggyőződését, hogy *Mária mindvégig szűz maradt,* vagyis hogy benne maradék nélkül megvalósult az osztatlan önátadás Istennek, amire az 1Kor 7,32 gondol. A hagyományos megfogalmazás ez: Mária szűz volt a szülés előtt, a szülésben és a szülés után. Egyes gnosztikus színezetű apokrif iratok legendás jelenetekkel akarták igazolni, hogy Mária testileg sértetlen maradt a szülés után is. Egyes atyák pedig azt hangoztatták, hogy fájdalomtól mentesen hozta a világra gyermekét, mivel őt nem érintette az Évát sújtó büntetés. A szűzesség tétele azonban nem biológiai jelenséget

akar tisztázni, hanem üdvtörténeti eseményt. Mária azzal a lelkülettel szülte fiát, ahogyan foganta. Isten teremtő erejéből kapta, nem házasságból, azért nem csengett vissza benne semmiféle emberi kapcsolat emléke (K. Rahner. Virginitas in partu, Schriften... IV, 175).

Az az állítás, hogy Mária mindvégig szűz maradt, vagyis, hogy Jézus születése után sem élt házaséletet, látszólag nem játszik bele az üdvtörténetbe. Ha szerepe lezárult volna azzal, hogy a Megváltónak életet adott, akkor valóban ezt mondhatnánk. De Isten őbenne mint az egyház előképében a megváltás teljességét akarta elővételezni. Megvalósította benne azt a hívőt, aki egészen arra gondol, ami az Istené (1Kor 7,32). Ennek ellenére Máriának Józseffel való egybekelése jog szerinti házasság volt, s ha a mennyei Atya Fiának valódi emberi otthont készített, el kell fogadnunk, hogy őszinte szeretet fűzte őket egymáshoz. De szeretetük egyben az isteni titkot is hordozta. Az ilyen lelkület eljut arra a szellemi magaslatra, hogy az ösztönös élet megnyilvánulásának kikapcsolását nem találja tehernek, hanem inkább felszabadultságnak. Ezeknek a kérdéseknek a megértéséhez csak a hitből és a kegyelem hatásaiból lehet kiindulni. Pál apostol a testi emberrel szembeállítja a lelki embert, akit Isten Lelke vezérel, azért egyéniségét egészen belevonhatja Isten szeretetébe.

Mária mindvégig való szüzességét *csak a hagyomány igazolja.* A szentírásban nem találunk rá bizonyítékot. De ha Isten Józsefet előre beiktatta a misztériumba, akkor bizonyára megkapta azt a kegyelmet is, hogy fel tudott emelkedni Mária lelkületéhez. A keresztény tanításban a házasság „nagy titok" lett (Ef 5,32), amennyiben jelképezi Krisztus és az egyház kapcsolatát. Ez a jelkép egészen megvolt József és Mária házasságában. Hiszen őket a valóságban is Krisztus személye és misztériuma kapcsolta egymáshoz. Ezért joggal állapítja meg Alois Müller (Mysterium sal. III, 2,472): „Téves dolog volna Mária és József házasságát kivételes esetként kezelni, amely nem alkalmas arra, hogy rajta keresztül ítéljük meg a keresztény házasságot. Inkább azt kell mondanunk, hogy ez a keresztény házasság tökéletes határesete. Isten erejéből a Megváltó ebben a keretben jött a világra és mindvégig ő maradt a tartalma."

Az Újszövetség ugyan több helyen említi Jézus „testvéreit", de ezt a nehézséget már kimerítően megoldották. Először is a törzsi szervezetben élő zsidóknál a rokonság férfi tagjai testvérnek számítottak (Ter 13,8; Lev 10,4; 2Kor 10,13). Továbbá meg kell jegyezni, hogy a szentírásban mindig csak Jézus testvérei szerepelnek, nem Mária fiai. Lk 2,7 ugyan „elsőszülöttről" beszél, de csak azért, mert arra külön törvényes előírások vonatkoztak, akár voltak testvérei, akár nem. Márk 3,21 és János 7,3 szerint Jézus „testvérei" tekintéllyel és követeléssel lépnek fel, tehát a törzsnek csak idősebb tagjai lehetnek, nem fiatalabb testvérek. Az emlegetett testvérek közül első helyen állnak Jakab és József (Mt 13,55; Mk 6,3). Viszont az evangélisták ennek a testvérpárnak az anyját is megjelölik. Ő a „másik Mária" (Mt 27,56; Mk 15,40), aki valószínűleg ugyanaz, akit János (19,25) Kleofás feleségének mond, s egyúttal Jézus anyja nővérének. Ezeket a kérdéseket már Hegeszlipposz is tárgyalta a 2. század második felében, ő pedig még érintkezett Jézus rokonainak leszármazottaival.

Jézus később azt a szüzességet dicsérte, amelyet áldozatképpen hoznak az Isten országáért (Mt 19,12). Mária különleges hivatást kapott arra, hogy minden hívő anyja legyen, mivel a misztikus test fejének, Krisztusnak az anyja. Szüzességének ezt a kegyelmi anyaságot kellett jelképezni, s így lehetett mindenkié, mint közbenjáró. De József szerepe sem maradt csupán a természetes rendben. Neki kellett a törvény előtt a szent család létét és egységét képviselni, s neki kellett az anyagi feltételekről gondoskodni. Ezenfelül azonban munkája az Isten országának szolgálata lett. Ő kapcsolta össze Jézust az ószövetségi választott néppel, a messiási jövendölésekkel és általában az egész társadalmi renddel. Jézus tőle tanulta az eligazodást az életben, a munkát, az emberi felelősséget, szóval azt a magatartást, amellyel megkezdte a megváltás művének véghezvitelét.

A SZÜLETÉS

1. *A megtestesülés Isten szeretetének kifejezése volt.* A kereszténység így is ünnepelte mindig az emlékét, ezért érthető, ha a karácsonyt átjárta a szeretet és a béke hangulata. A teológiát azonban nem az érzelmi hatások érdeklik, hanem maga az üdvtörténeti esemény. Az evangélisták is csak erről szólnak. Máté nem tér ki a születés körülményeire, csak azt emeli ki, hogy József külön kinyilatkoztatást kapott a szűzi fogantatásról és Jézus messiási szerepéről. Idézi még Izajás jövendölését, hogy a gyermekben megvalósul az Immanuel-gondolat: velünk az Isten (1,18—25). Ha egyszer beleszületett az emberi nembe, többé nem fordulhat el tőle, és az emberiség sem tagadhatja meg őt egyetemesen. Ha Isten velünk van, nem lehet kétségünk afelől, hogy természetfölötti erők is működnek a történelemben, és hogy az biztos cél felé menetel.

2. *Lukács még konkrétabb formába öltözteti ezt a gondolatot.* Jelzi, hogy nemcsak a régi szövetség irányult Krisztusra, hanem az egész emberi történelem. Ezt illusztrálja a Római Birodalom szerepeltetése. Mária Názáretben lakik, de a jövendölések Betlehemet, Dávid családjának ősi fészkét hozzák kapcsolatba a Megváltóval (Mik 5,2). Az egybehangolást a pogány birodalom kormányzati szervei végzik el. Az adó behajtása időről időre szükségessé tette a lakosság összeírását. A keleti népek törzsi szervezetének megfelelően a törzsek székhelyén kellett jelentkezni. József és Mária mint Dávid leszármazottai így kerülnek Betlehembe. Lukács a Publius Sulpitius Quirinus által végrehajtott összeírásra hivatkozik, amelyet ugyan a világi történelem még nem tudott rögzíteni, de ez nem ok arra, hogy a Betlehemben való születést is kétségbe vonjuk. Máté is Betlehemre hivatkozik, pedig ő más hagyományt követ, mint Lukács. Mindenesetre az apostoli egyház folytatta az ószövetségi meggyőződést, hogy Isten kezében eszköz az egész természet és minden hatalom.

3. *Lukács másik gondolata az, hogy Isten országának erői feltartózhatatlanul kiáradnak.* Isten angyalok közbejöttével készteti hódolatra a pász-

torokat. Akiknek az üzenet szól, azokat „az Úr dicsősége ragyogja be", s azután továbbadják másoknak mindazt, amit a hitben megtapasztaltak. Ez már az élő egyház képének visszavetítése. Vallják, hogy az Atya vezeti az embereket Krisztushoz, és akik a hit által megigazultak, azok Isten dicsőségének részesei. A kegyelemmel teli óra jelentőségét az angyali ének foglalja össze, amely Lukács korában talán már liturgikus énekké csiszolódott: Dicsőség a magasságban Istennek és békesség a földön a jóakaratú embereknek (2,14).

A betlehemi esemény elbeszélésére is érvényes a megállapítás, hogy az evangélista a feltámadás magaslatáról tekint vissza a múltra. De azt is tudjuk, hogy Jézus életútja minden kegyelmi telítettség mellett is egészen emberi volt. Saját szemükkel látták, hogy az Isten Fiának halála a mi halálunk. Ezért amikor rámutatnak születésének üdvtörténeti jelentőségére, semmit sem mitologizálnak. Jézus születése olyan, mint minden emberé. Anyja pólyába takarja és jászolyba fekteti. Nincs ragyogás, sem angyali segédkezés, mint amilyenről a későbbi gnosztikus elbeszélések tudni vélnek. Az Isten Fia egy lett közülünk, s az Isten országának ilyen kis magból kellett elindulni. Az isteni személy ki tudja üresíteni magát odáig, hogy elrejtőzik egy gyermek hallgatásában és tehetetlenségében. Csak így tud beépülni a családba, a társadalomba, a vallási és politikai közösségbe. Semmitől sem irtózik, ami emberi, mindent magára vesz, hogy mindent megszenteljen. Jelzi, hogy belülről hatja át az emberi életet, az egymáshoz való viszonyt és a közösségi vonásokat. A teremtés tana alapján természetesnek tartjuk, hogy Isten a magáénak vallja teremtményeit és felemelheti őket magához. A megtestesülés, Istennek ez a leereszkedése és valóságos jelenléte igazolja, hogy a természetfölötti vonatkozás és a vallás nem forgatja ki az embert eredeti hivatásából és életformájából, de ad neki valamit, ami mégis magasabb rendű, és ami segíti képességeinek kibontakozását.

4. *Jézus születésével megjelent valaki a földön, aki személy szerint az Isten Fia.* Emberi alakjában megvalósult az *istengyermekség állapota.* Ez lesz a természetfölötti ajándék és az új hivatás mindenki számára. Ő saját fiúságát a kegyelmi újjászületésben ruházza át az emberekre. A keresztségnek, a vízből és Szentlélekből való újjászületésnek előfeltétele volt a betlehemi születés.

A karácsony *a teljes és végleges kinyilatkoztatás eseménye.* Isten már nem üzen, hanem személyesen itt van. Jézus a „láthatatlan Isten képmása" (Zsid 1,3), tehát a valóságnak megfelelően tükrözi őt. Egyelőre ugyan még hatalma és dicsősége rejtve van, de ha ebben a gyermekben az Isten a mienk lett, megvan a remény, hogy dicsősége és hatalma szerint is megismerjük őt.

5. *Isten megjelenése új kezdet, de nem idegen jelenség.* Jézus működése igazolja, amit Pál apostol megállapít, hogy „Isten jósága és emberszeretete" öltött benne testet (Tit 3,4). A minőségi változást csak ellentétekkel lehet szemléltetni: Jézus az időben az örökkévalóságot képviseli, a földön a mennyet, a természetben a természetfölöttit, de úgy, hogy az időt beleve-

zeti az örökkévalóságba, és ott a természetes földi élet megtalálja égi teljességét. Befelé is ő a harmónia biztosítéka, mert az ösztönnel szemben hangoztatja a lélek uralmát, a gyűlölettel szemben a szeretetet, az önzéssel szemben a nagylelkűséget. Minden vonalon az ő teljességéből merítünk. A betlehemi gyermek tehát valóságos Isten és valóságos ember. Ez a születés Máriát felemelte az istenanyai méltóságra, nekünk pedig meghozta az istengyermekség kiváltságát.

A TÖRVÉNY ALATTVALÓJA

Ma a Jézus Krisztusba vetett hitnek történeti és filozófiai nehézségeket kell megoldani, azért *az Ószövetséggel való kapcsolatnak nem tulajdonítunk olyan jelentőséget,* mint az apostolok korában. Pedig az akkor lényeges pontnak számított, s teológiailag ma is az. Igazolni kellett, hogy Krisztusban valóban a jövendölések teljesedtek és az üdvtörténet érte el célját. Különösen a palesztinai keresztény közösségekben volt erre szükség, de másutt is, ahol tudatában voltak annak, hogy a hitnek történeti előzményei vannak. Pál apostol főleg a Római és a Galata levélben néz szembe ezzel a problémával. Jézusról azt állítja, hogy alávetette magát az ószövetségi törvénynek, s így váltott ki bennünket a törvény szolgaságából (Gal 4,4). A törvényt Péter is úgy értelmezte, hogy annak igáját sem atyáik, sem ők nem tudták hordozni (ApCsel 15,10). A törvény magyarázói a betűt látták, nem a szellemet, s így a vallást beszorították a nacionalizmus és a külsőség keretei közé. Önmagában a törvény ugyan szent volt, mert az Istennel fennálló szövetséget fejezte ki, de ideiglenessége és partikuláris rendeltetése miatt nem tarthatott lépést a kinyilatkoztatás fejlődésével, sem a kulturális haladással. Ezért nem lehetett a megváltás eszköze. Erről azonban meg kellett győzni az ószövetségi hívőt. Ha valaki kívülről támadta meg a törvényt, azt elutasították mint illetéktelen beavatkozót. Jézus azonban nem felbontani akarta a törvényt, hanem tökéletessé tenni (Mt 5,17). Lukács — valószínűleg Pál hatása alatt — ezt mutatja meg a gyermekkori eseménynél is. Megemlíti a névadást, a templomba való bemutatást és Jézus első húsvéti zarándoklatát. Mind a három esemény a törvény előírásának teljesítése. De ha arra gondolunk, hogy Jézusban az Isten nyilatkoztatta ki magát, akkor a mélyebb üdvrendi jelentést is keresnünk kell.

1. *A névadás együtt járt a körülmetéléssel,* amit a születés után a nyolcadik napon kellett elvégezni (Lev 12,3). Az ószövetségi könyvek és a rabbik írásai alapján a szertartásnak a következő hármas jelentését sorolhatjuk fel: A gyermek ezzel vált a szövetséget hordozó *nép igazi tagjává.* A körülmetélés Ábrahám óta úgy szerepelt mint az Istennel kötött szövetség jele. A szertartás által Isten mintegy *lefoglalta magának az embert,* az ember viszont *elkötelezte magát,* hogy kizárólag Jahvét tekinti Istennek. A szertartást általában az apa végezte, tehát itt Józsefé a feladat. Az Isten Fia elfogadja az alárendeltséget és emberi családfáját is rajta keresztül kapcsolja Dávid királyhoz (Mt 1,16; Lk 3,23). A magáénak ismeri

el azt a családi, vallási és társadalmi területet, amelyet az Atya örök terve kijelölt számára, hogy a megváltás művének kerete legyen. A körülmetélés megadta a jogot, hogy a gyermek majd részt vegyen a hivatalos istentiszteletben. A körülmetéletlen tisztátalannak számított, nem léphetett a templomba, nem ünnepelhette a húsvétot, az ószövetség nagy ünnepét. Jézusban természetesen más az istentiszteleti vonatkozás. Ő mint a Fiú, minden tettével az Atyát dicsőíti meg, s azzal menti fel az újszövetség hordozóit a körülmetélés kötelezettsége alól, hogy áthelyezi őket az istengyermekség állapotába. Ott már nem a külső jel számít, hanem a belső megszentelés.

Végül a körülmetélés által a gyermek örököse lett az ígéretnek, amelyet a nép Ábrahámon keresztül kapott (Ter 17,4—14; Róm 3,2). Az ígéret tárgya az áldás, amit a Megváltó hoz. De az ígéretet elkötelezettséggel, szolgálattal, a szövetség megtartásával kellett kiérdemelni. Jézus is ezt az utat választotta. Az apostoli egyház így tekintett vissza életére: „Nézzétek hitvallásunk követét és főpapját, Jézust, hogy milyen hűséget tanúsított az iránt, aki küldte" (Zsid 3,1). „Földi életében hangos kiáltással, könnyek közt imádkozott, könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól, és hódolatáért meghallgatásra talált. Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, a szenvedésből engedelmességet tanult. Műve befejeztével pedig örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki" (Zsid 5,7—9).

2. *A Jézus név héber alakja: Jesua, Jehosua annyit jelent mint Jahve a szabadító.* Lukács (1,31; 2,21) és Máté (1,21) említik, hogy Mária és József kinyilatkoztatásból kapták a nevet, amelynek a megváltói küldetést kellett kifejezni. A körülmetélésnek mint jelképnek tehát megvolt a vallási jelentősége. De egyúttal a régi szövetség fogyatékosságát, a „törvény átkát" is jelentette. Jézus a jelkép helyett már a valóságot hozta: „Kinyilatkoztattam nevedet az embereknek, akiket a világból nekem adtál... és ők megtartották tanításodat" (Jn 17,6). Amikor Jézus így megismerteti az Atyát az emberekkel és elvezeti őket akaratának teljesítésére, akkor saját fiúságát osztja meg velük. Ezért a körülmetélésnek, mint a szolgaság jelének nincs többé helye. Igaz, hogy a szertartás egyúttal a bűnös ösztön megtagadását is jelképezte, de az Újszövetség ezen a téren is új motívumot hoz, ez a Krisztussal fennálló szolidaritás: Krisztussal együtt minket is keresztre feszítettek (Gal 2,19). Az ő követésében benne van a testi emberből való kivetkőzés és a lelki ember felöltése.

BEMUTATÁS A TEMPLOMBAN

A törvény előírásainak teljesítéséről emlékezik meg Lukács (2,22—39) abban a jelenetben is, amely a születés utáni negyvenedik napon a jeruzsálemi templomban játszódik le. De ugyanolyan helyet kap benne a jövőbe tekintő prófétai szemlélet is. A mózesi törvény értelmében az asszony fiúgyermek szülése után 7, leánygyermek szülése után 14 napig tisztátalannak számított, s utána 33, illetve 66 napig nem hagyhatta el a

házat, nem érinthetett szent dolgokat. Ennek megfelelően a 40. vagy a 80. napon Jeruzsálembe kellett menni és bemutatni az előírt áldozatot. Az előírás csak az asszonyra vonatkozott, itt azonban Márián kívül József és Jézus is jelen van, s ennek a szövegben különleges jelentőséget kell tulajdonítanunk.

1. *Jézus bemutatását az evangélista azzal hozza kapcsolatba, hogy az elsőszülöttet meg kellett váltani.* Az emberek és állatok férfi nemen levő elsőszülöttei Isten tulajdonának számítottak. Az állatokat meg kellett ölni, a fiúkat pedig meg kellett váltani (Kiv 13,12). A váltságdíjat az apa fizette meg, de azt bármelyik papnál megtehette. Nem volt kötelezve arra, hogy fiát Jeruzsálembe vigye és ott adja át a váltságdíjat. A szövegben az az érdekes, hogy Lukács egyáltalán nem említi a váltságdíj fizetését. Feltételezhetjük, hogy nem is történt meg, mivel a törvény az apát kötelezte, nem a nevelőt vagy az örökbe fogadót. Így az elbeszélés összhangban van a szűzi fogantatással és Isten kizárólagos atyaságával. Az angyali üdvözlet világosan beszélt Jézus istenfiúságáról, ezért Mária és József nem látták értelmét a kiváltásnak. Helyette inkább elhozták bemutatni. Arról sincs szó, hogy Jézus később maga lefizette volna az elsőszülöttségi váltságdíjat, ellenben vállalta a halált mint áldozatot. Mint elsőszülött és mint az egész emberiség képviselője lett áldozati bárány. A későbbi misztériumok ismeretében még hozzávehetjük, hogy ha a váltságdíj lefizetése az apát kötelezte, azt valójában a mennyei Atyának kellett volna megfizetni. Ő azonban nem váltotta ki, hanem odaadta áldozatul a világ bűneiért. Az apostolok idejében ezek a dolgok időszerű témái voltak az igehirdetésnek, hiszen az ószövetségi törvény és szertartás élő valóság volt.

2. *Jézus messiási szerepe tehát már abból is kicsillan, ahogyan Mária és József a törvény előírásainak eleget tesznek.* Ezt a szerepet és Jézus egész misztériumát még jobban megvilágítja Simeon és Anna közbejötte. Simeon nemcsak az ószövetségi nép dicsőségét látja Jézusban, hanem a pogányok megvilágosítóját is. Amellett megsejti, hogy ő lesz a hit és az üdvösség próbaköve. Ezt azon az alapon is mondhatta, hogy a gyermek megjelenése nem felelt meg a dicsőséges és harcias szabadítóról szóló álmoknak. Abban a szellemi küzdelemben, amely kilétének elfogadását és elutasítását kíséri, napfényre kerülnek a titkos gondolatok. Ezt úgy is lehet értelmezni, hogy aki megismeri, akinek kellőképpen felajánlják a róla szóló evangéliumot, az nem maradhat közömbös. Személyesen kell állást foglalnia mellette vagy ellene. A Megváltó szenvedését itt még csak az az utalás jelzi előre, hogy az anya szívét is tőr járja át. A Lukács által leírt kép tehát nem egyoldalú. Teljesen megfelel az ószövetségi jövendöléseknek, amelyekben együtt található a Messiás isteni dicsősége és emberi megalázottsága.

1. *A gyermekkori események közül ezen érezhető legjobban a stilizálás és a katekétikai előadásmód.* Először is nehézséget okoz az időbeli elhelyezés. Lukács szerint a templomban való bemutatás a születés utáni 40. napon történt, s utána a szent család visszatért Názáretbe. Máté szerint viszont a bölcsek látogatása után következik az Egyiptomba való menekülés, ahonnan csak Heródes halála után térnek vissza Názáretbe. A csodás elemek alkalmazása itt még feltűnőbb, mint másutt. Nem nehéz meglátni, hogy a katekétikai, illetőleg a teológiai szándék nagyon előtérben van, ezért ma már szinte lehetetlen megállapítani, hogy mi az eredeti esemény, és mi a teológiailag kiszínezett történet. A szerző a természeti jelenséget feltűnő módon, a tapasztalással ellentétesen mutatja be: a csillag Jeruzsálemtől dél felé haladva előttük megy Betlehem irányába és megáll a hely fölött... Ez már nemcsak népies színezés, hanem a figyelem felhívása arra, hogy Isten azt is végrehajtja, amit senki sem vár. A téma itt a pogányok meghívása, ami az ószövetségi utalások ellenére idegen gondolat maradt a zsidók számára. Máté a gyermekkori eseményt használja fel arra, hogy rámutasson Isten akaratára. Az elbeszélésben a bölcsek a pogány népeket képviselik, Jézus viszont mint messiás egyúttal a zsidó nép reprezentánsa. A veszély elől Egyiptomba menekül, mint egykor Jákob, és az isteni intés onnan hívja vissza. Nem szabad felednünk, hogy Máté a maga kora emberének írt és a rabbik előadásmódját használta. Ezért alkalmazhatott pl. olyan érvelést, amely nekünk ma nem sokat mond, de akkor szokásos volt, pl. Jézus családfáját mesterségesen 3x14-es csoportba osztja, mert a 14-es szám Dávid nevének mássalhangzóit adja.

2. *A mai egzegéták rámutatnak arra a párhuzamra,* amely megtalálható a bölcsek látogatása és egy zsidó midrás között, amely *Mózes küldetését dramatizálja.* A midrás Jézus korában nagyon elterjedt oktató műfaj volt: ószövetségi történetet adott elő kikerekítve, kiszínezve, tanító célzattal (Léon-Dufour, i.m. 398).

Elvként meg kell jegyeznünk, hogy az evangéliumban vannak dogmatikai tények, amelyeknek történeti igazolása egybeesik a hitbeli tartalommal, pl. Jézus kereszthalála és feltámadása. Ha ezeket nem tartom történeti eseménynek, akkor nincs megváltás és nincs alap a hithez. Más tettek viszont csak arra valók, hogy egy-egy igazságot megvilágítsanak, pl. a bölcsek látogatása megvilágítja Jézus egyetemes megváltói szerepét. De az evangéliumnak a pogányokra való kiterjesztése a megváltás egyetemességéből következik, nem pedig a bölcsek történetéből. Ezért elvileg semmiféle kinyilatkoztatott igazságot nem von kétségbe az, aki a történetet midrásnak minősíti, s legföljebb a magját tartja történeti valóságnak. Különben azt is látnunk kell, hogy az elbeszélés nem idegen a történelmi helyzettől. A fogság óta ugyanis széles körben elterjedt a messiásvárás hite a pogányok között is. Az alexandriai zsidó irodalom az ószövetségi hit elemeit egyre jobban megismertette a hellenista világgal. Nyomai megtalálhatók Vergilius 4. Eclogájában vagy Suetonius írásaiban.

Perzsiában Zarathusztra említ olyan hagyományt, amely várja a rossz legyőzőjének érkezését. Heródes féltékenysége és kegyetlensége szintén ismert történeti tény. Végül a hívő nem kételkedhet abban, hogy Isten külön kegyelmi megvilágítást adhat egyeseknek, s ezt a megvilágítást külső képpel is lehet illusztrálni.

3. *Máté elbeszélése tehát népies katekézis,* ahol a hitbeli igazság szemléltetése fontosabb, mint a történeti részletek bemutatása. A csillag szerepeltetése lehet ilyen jelkép. A tanítás főbb részletei pedig ezek: Isten Krisztusban kinyilatkoztatta egyetemes üdvözítő akaratát. A pogányok is társörökösök lettek Isten országában (Ef 3,6). Isten végrehajtja tervét akkor is, ha a zsidók ellentmondanak. Kegyelmét ingyen osztogatja, és mindenkit olyan úton vezet, amilyenen akar. De Krisztus a hit próbaköve marad és az evangélium nyomában jár az üldöztetés. Jézus a megígért Messiás, Dávid családjából születik, és Isten jelekkel igazolja. Jákobnak Egyiptomba való kiköltözése és visszatérése az ő előképe volt. Ennek ellenére az Ószövetség magyarázói nem ismerték fel. Másoknak megmutatták a Betlehembe vivő utat, ők maguk nem indultak el rajta.

Az evangélista tehát szinte csak regisztrálja az eseményeket. Úgy tűnik, mintha Isten mindenhatósága háttérbe szorulna az emberi gonoszsággal szemben. Jézusnak ki kell térnie Heródes kegyetlensége elől, de az utolsó szót mégis Isten mondja ki. Országa ebben bűnnel és szenvedéssel terhelt világban bontakozik ki a hit közbejöttével.

AZ ELSŐ HÚSVÉTI ZARÁNDOKLAT

A Lukács (2,41—52) által leírt esemény témája az, hogy amikor Jézus eléri a megfelelő kort, eleget tesz a törvény követelményének, de istenemberi alakjának megfelelően jelentkezik életében a misztérium. Az istenfiúság tudata megvan benne. A mózesi törvény három zarándoklatot írt elő a férfiak számára: húsvétra, pünkösdre és a sátrak ünnepére. Az első az Egyiptomból való kivonulás emléke volt, a második eredetileg aratási hálaadás, a harmadik pedig szüreti hálaadás, de belefoglalták a pusztai vándorlás emlékét is. A távol lakó törzsek tagjai csak a húsvéti zarándoklatra mentek. Az asszonyokat nem kötelezte a törvény, a fiúkra a serdülő kortól, vagyis a 12—13. évtől vonatkoztatták az előírást.

1. *Az evangélistát maga az ünnep már nem érdekli,* ezért csak arról beszél, ami utána történt. Egy tizenkétéves fiú az ottani körülmények között már eléggé önállónak számított, nem figyelték minden lépését, ezért csak a hazafelé vivő úton vették észre, hogy nincs a csoporttal. Az apostoli igehirdetés számára az elmaradás motívumának volt mindanivalója, azért Lukács ezt emeli ki. Mária és József harmadnapra találják meg Jézust a templom valamelyik udvarában, ahol a törvénytudók tanítottak. Érdeklődése és válaszai feltűnést keltettek, mert rendkívüli szellemi világosságot árultak el, de nem kell azt gondolnunk, hogy bármit is elővételezett volna a rábízott kinyilatkoztatásból. Mária jól tudta, hogy

gyermekét az isteni titok kíséri, de anyai jogának is tudatában van, azért szólal meg az aggódás hangján: Fiam, miért tetted ezt? A válasz csak ennyi: Miért kerestetek, nem tudtátok, hogy abban kell lennem, ami az Atyámé? A magyarázatot a hely adja meg. Mária ezt rója fel: Atyád és én bánkódva kerestünk. Jézus azonban más atyát emleget. Azt, akié a templom. Istenfiúságának ez az első világos hangsúlyozása. Még nem magáról nyilatkozik, hanem Istenről, de már különlegesen atyjának nevezi. Ebben van benne az ő fiúsága. A fogalmazás annyira új, hogy övéi nem értik. Lukács azzal fejezi be a jelenetet, hogy Jézus Máriával és Józseffel visszatér Názáretbe és engedelmeskedik nekik. Arra utal, hogy ez a történet elszigetelt esemény maradt. Egyébként életkorának megfelelően gyarapodott bölcsességben és kedvességben.

2. Előttünk a jelenet azt igazolja, hogy *Jézusban az istenfiúság időben és történetiségben mutatkozott meg.* Korához mérten éli meg saját kilétét. Tudja, hogy ő az Atya fia, de ennek a tudásnak a hordozása és feldolgozása bontakozóban van. A templom, az Atya háza emberileg élményt jelent számára, s az élmény rendkívüli viselkedésre készteti. Istenfiúságának tudatát tehát nem szabad úgy elgondolnunk, mint valami teleírt lapot, ahol lelki nyugalommal olvas. A serdülő fiú úton van önmaga megtalálásához, és megtanulja kifejezni kilétét. Viselkedése tehát nem azt célozza, hogy magát bármiképpen is Mária és József fölé helyezze, vagy jogaikat kétségbe vonja. Egyszerűen kilétének misztériuma csillan ki belőle; ezt anyja is tudja, azért „őrzi meg szívében az elhangzott szavakat."

A REJTETT NÁZÁRETI ÉLET

1. *Látjuk, hogy az evangélisták Jézus életéből üdvtörténeti eseményeket ragadnak ki.* A lényeg a nyilvános működés, ahol Jézus úgy viselkedik, mint az Atya küldötte, mint a Fiú, és működésével az Atyát akarja kinyilatkoztatni. A gyermekkori eseményekben nagyrészt csak arról van szó, hogy benne az ószövetségi jövendölések teljesedtek. Életének nagy része azonban a názáreti visszavonultságban telik el, s az evangélistáknak erről nincs mondanivalójuk. Ők ugyanis azt gyűjtötték össze, amivel Isten tapasztalhatóan belenyúlt az emberi életbe. Témájuk a szó és a tett, mint ahogy az ószövetségi kinyilatkoztatás is azt követte.

2. *Teológiailag azonban magát Jézust, az emberré lett Fiút tartjuk a kinyilatkoztatás tartalmának.* Azért neki *egész élete üdvtörténeti esemény volt,* a názáreti tartózkodás is. Abból kell kiindulni, amit az egyházatyák Origenész óta hangoztattak: Amit Krisztus magára vett, az részesült a megváltásban. De ők a görög filozófia alapján inkább csak az emberi lét felemeléséről, az isteni régiókba való felmagasztaltatásáról beszéltek, s az életet nem nézték dinamikus kibontakozásában. Krisztus nemcsak azt nyilatkoztatta ki, hogy ki az Isten a mi számunkra, hanem azt is, hogy mi az érték, a tökéletesség az emberben. Emberi tudatának

első elhatározása az volt, hogy jön teljesíteni az Atya akaratát (Zsid 10,7). A mindennapi munkában és imában eltöltött hosszú időszak is az engedelmesség megnyilatkozása volt, nemcsak a nyilvános működés. Az emberi sors vállalásában nemcsak a tanítás, a tanúságtétel, a szenvedés és a halál van benne, hanem a munka és az egymás iránt vállalt felelősség is. Amikor Krisztus a családban és a názáreti környezetben él, azt szenteli meg, ami az emberiség nagyobbik részének idejét és érdeklődését kitölti.

Mivel Krisztus egyetemes megváltó, azért neki a „névtelen keresztények" számára is van mondanivalója. Nemcsak úgy, hogy tanításából levonjuk a következtetéseket, hanem úgy is, hogy életét elemezzük. Igaz, hogy neki mint Fiúnak különleges ismerete volt az Atyáról, tehát nem tapogatózott Isten után, de nekünk az mond sokat, hogy ebből alig árult el valamit. Életét elrejtette a megszokott formák és követelmények mögé. Azt tette és követte, amit környezetében mindenki igaznak és szentnek tartott, s amitől üdvösségüket várták.

3. Arra is hivatkoznunk kell, hogy *Jézus életében Istennek a világhoz való viszonya fejeződött ki végleges formában.* Ezért ő nem volt csupán alkalmi szónok vagy ünnepi látogató ebben a világban. A földi valóságok teológiája éppen a megtestesülés tanára épül: amit Isten méltónak tartott magához, az mind tiszteletre méltó, annak rendeltetése van. Azért valljuk, hogy akik az igazságot keresve és lelkiismeretük szaván elindulva egész odaadással vállalják emberi hivatásukat, azok benne élnek a megváltás rendjében.

4. *Jézus magánya a kegyelmi rendnek is jelképe.* Ő nyilvános működése előtt is az Isten Fia, a Megváltó, akiben az Atyának kedve telt. Ő mint a kegyelem forrása tartózkodott a földön. Nyilvános működésében intézményesítette a kegyelem kiáradását, s ennek állandósítására rendelte az egyházat. Azóta az egyház a kegyelem hivatalos közvetítője, sőt mivel az egyház feje maga Krisztus, azért minden kegyelem az egyházon keresztül árad ki a világba. Ebből azonban nem következik, hogy csak ott árad, ahol az egyházi szervezet működik. Eléri azokat is, akik saját hibájukon kívül nem ismerhetik meg az evangéliumot, a nyilvános működés lecsapódását. Rájuk is vonatkozik az ígéret, hogy minden szeretetük, amely embertársaikra irányul, egyben Krisztusra is irányul, s ezen a réven kapcsolódnak ők is az üdvösség forrásához.

KERESZTSÉG A JORDÁNBAN

János keresztsége elsősorban a bűnbánatot jelképezte, de mint minden ószövetségi szertartásban, ebben is benne volt az eljövendő Messiásba vetett hit. Jézusnak nem volt szüksége bűnbánatra, s még kevésbé a hit ilyen jelképes kifejezésére. *Miért megy mégis a Jordánhoz, és miért áll a bűnbánók közé?* Az evangélisták itt biztosan történeti eseményt említenek, hiszen a jelenetet másképpen nem tudták volna összhangba hozni

Jézus istenfiúi alakjával. De a leírásban megérezzük a feltámadás utáni világos látást: *Jézust az Atya és a Szentlélek igazolja,* tehát ő akkor is a Fiú volt, amikor elfogadta a bűnbánat keresztségét.

1. *A legegyszerűbb leírást Márknál találjuk* (1,9—11). Máté szokása szerint itt is dramatizál: a Jézus és János közötti párbeszéd világítja meg, hogy miért vált ez a jelenet üdvtörténeti eseménnyé: teljesíteni kell mindazt, ami írva van. Ez lesz az alkalom arra, hogy az Atya nyilatkozzék, és hogy János tanúságot tegyen a nép előtt. Az „ég megnyílása" emlékeztet a próféták látomására, amelyben küldetésüket kapták (A. Feuillet, Le baptème de Jésus, Revue Biblique 71, 1964,321). De itt az Atya nem küldetést ad, hanem Jézus kilétét tárja fel: „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik." A szavak Iz 42,1-ből valók, de a „szolga" helyett itt már fiú áll, mint a 110. zsoltárban. Az ég megnyilására való utalásban mások inkább azt látják, hogy megkezdődött az eszkatologikus kinyilatkoztatás, vagyis a végső állapot feltárása (Blinzler, Taufe Cristi, LTHK iX, 1323).

Mindenesetre a jelenet tisztázza Jézus metafizikai fiúságát. Az égből jövő kijelentés az örök fiúság elismerése. A Lélek szerepeltetése külsőleg egybeesik a prófétai küldetéssel, hiszen az ószövetségi közvetítőket is Isten lelke irányította. De itt a Lélek egy vonalban van az Atyával és a Fiúval. A Lélek eltölti Jézust, hogy kinyilatkoztassa az Atyát, az Atya viszont megismerteti a Fiút, vagyis itt már útban van a teljes kinyilatkoztatás: Isten feltárja benső szentháromsági mivoltát.

2. *Ez egyúttal a nyilvános működés kezdete.* Jézus most már intézményesen hirdetni fogja az Isten országának eljövetelét. Márk azt írja, hogy „Jézus megkereszteltette magát Jánossal" (1,9). Azt látjuk tehát, hogy tudatosan beállt abba az üdvtörténeti egymásutánba, amelyet az Atya eltervezett és a Szentlélek irányított. Itt az örök isteni terv bontakozik ki, amelyet nem lehet feltartóztatni. Márknál különben az Atya szava személyes: Te vagy az én szeretett Fiam . . . Ez az Atya és a Fiú között meglevő örök párbeszéd földi vetülete. Jézus tudja, hogy az Atya szereti őt, mint embert is. Meghatározta idejét, feladatát, megpróbáltatását, de arra rendelte, hogy győzzön és uralkodjék. Ezért majd a szenvedése idején is tud így nyilatkozni: Nem maradok egyedül, az Atya velem van. (Jn 16,32). Martin Buber (Ich und Du, Werke I, 123) felhívja a figyelmet arra, hogy, milyen magától értetődő, milyen eleven és erőteljes Jézus hanghordozása, amikor én-jét állítja előtérbe: Én mondom nektek . . . én küldelek titeket . . . én megbocsátom bűnötöket. Mindez abból táplálkozik, hogy az Atya őt te-nek nevezte.

3. *Jézusnak megvan a tudata arról, hogy Isten Lelke tölti el* (Lk 4,18), s hogy neki joga van kiárasztani a Szentlelket. A kiárasztás helye első sorban a keresztség lesz: ő vízzel és Szentlélekkel fog keresztelni, vagyis osztogatja a természetfölötti életet, amelyet a Szentlélek táplál. A jelenetben tehát benne van az utalás a keresztség szentségére. Hiszen amikor az evangélisták könyvüket írják, a keresztség már az egyház ünnepi

szertartása. Jézus az Isten országa kapujának a vízből és Szentlélekből való újjászületést nevezte (Jn 3,3). Az apostolok először Jézus nevében kereszteltek (ApCsel 2,38), sőt úgy fejezték ki magukat, hogy a hívő „belekeresztelkedik Krisztusba" (Gal 3,27), őt ölti magára, részese lesz fiúságának. Ezért az atya a megkeresztelt hívőben is kedvét leli, s a Szentlelket azért kapja meg, mert tagja lett Krisztusnak.

Az egyházatyák Origenész óta észrevették azt a különbséget is, amely Márk szövegében olvasható. A népről azt írja, hogy János megkeresztelte őket a Jordán folyóban (en to Jordané potamo), Jézusról pedig azt állítja, hogy megkeresztelte magát Jánossal a Jordánban (eis tón Jordanen). A keresztelés alámerítést jelent, tehát belemerült, beletemetkezett a Jordánba, abba a folyóba, amelyben az emberek megvallották bűnüket és várták a tisztulást. A kép tehát Jézust mint megváltót ábrázolja, aki a víznek természetfölötti erőt ad, hogy megtisztítsa a bűnbánó embert (Chr. Schütz, In: Mysterium sal. III, 2,65).

AZ ISTEN BÁRÁNYA

A negyedik evangélium közli Keresztelő János vallomását: „Akire látod leszállani a Lelket és rajta maradni, az Szenlélekkel fog keresztelni" (Jn 1,33). János ezután így nyilatkozott Jézusról: „Íme az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit." Néhány sorral lejjebb az evangélista ezeket a szavakat adja János szájába: „Láttam és tanúságot tettem, hogy ő az Isten Fia." Érezzük, hogy az evangélista itt már nemcsak a húsvét fényében tekint vissza Jézusra, hanem teológiai reflexióval értelmezi alakját. Ezért elbeszélését úgy foghatjuk fel, hogy a bárány és az Isten fia nevekben az egyházi katekézis konkretizálta azt, amit Keresztelő János mondott Jézusról. Jézus Máté evangéliumának elején (1,21) úgy szerepel, mint aki megszabadítja népét bűneitől. Itt azonban már a világ bűneiről van szó.

1. *Az Isten báránya elnevezés kétségtelenül ószövetségi gyökérből ered.* Iz 53,1—12-ben Jahve szolgája sokak bűneit hordozza, s mint áldozati bárányt viszik a vesztőhelyre. De az az összetétel, hogy a Messiás az Isten báránya, nem fordul elő az Ószövetségben. Az apostoli egyház hitbeli reflexiója azonban megtalálta azokat az összefüggéseket, amelyek a próféták írásaiban rejtve voltak (Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, 284). A Róm 8,32 alapján párhuzamot vonhatunk Izsák és Jézus feláldozása között. Ahogy Ábrahám nem kímélte fiát, hanem kész volt áldozatul adni, úgy a mennyei Atya is meghozta az áldozatot. A negyedik evangéliumban a húsvéti bárány Jézus előképe (19,34). Valójában a zsidók a húsvéti bárányt nem engesztelő áldozatként ajánlották fel, de a szertartás visszanyúlt az Egyiptomból való szabadulás idejébe, ott pedig a szentírás hivatkozik a bárány vérének engesztelő erejére (Kiv 12,46). Az evangélista számára tehát megvolt a kinyilatkoztatott alap ahhoz, hogy Jézust az Isten bárányának mondja. Ugyanígy jelentősége van an-

nak is, hogy Jézus abban az órában hal meg, amelyben a zsidók megkezdték a húsvéti bárány feláldozását.

2. Mindent egybevetve *a Keresztelő tanúságtétele két állítást tartalmaz:* az egyik igazolja az ószövetségi jövendölések és jelképek teljesedését, a másik pedig arra utal, hogy Jézus egész működése önfeláldozás, engesztelés és áldozat lesz. Sőt az evangélista Jézus egész emberségében lát valami hontalanságot: A sajátjába jött, de övéi nem fogadták be (Jn 1,11). A Pál apostol által emlegetett kiüresítésnek másik megnevezésével találkozunk itt. A Megváltó elküldése az Atya misztériuma: „Úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). Nem megjátszott drámára kell gondolnunk, hanem a személyes emberi szabadság tiszteletben tartására. Isten személynek, önmagával rendelkező alanynak teremtette az embert, azért természetfölötti szempontból is így közeledik hozzá. A leereszkedéshez a szeretetnek, a személyes érintkezésnek az eszközeit használja, így akarja felébreszteni a hitet és a bizalmat. Jézus *erkölcsi tanítása* is ennek a misztériumnak a kibontakoztatása: a rosszat lehetőleg jóval kell legyőzni, a gyűlöletre szeretettel válaszolni, az igazságtalanságot nagylelkűséggel gyógyítani. Így a hívőben tulajdonképpen folytatódik „Isten gyöngesége és balgasága" (1Kor 1,18—25). Az áldozati bárány ebben az értelemben lett állandó üdvrendi tényező.

A MEGKÍSÉRTÉS

Az a sajátságos történet, amelyet Jézus megkísértésének nevezünk, mind a három szinoptikus evangéliumban a nyilvános működés megkezdése előtt áll, és követi a keresztségi jelenetet. Márk csak néhány szóval utal rá, Máté és Lukács dramatizálva adják elő. A történet erősen stilizált, nehéz elképzelni, hogy Jézus a kísértő mellett ide-oda vándorol, és szentírási idézetekre támaszkodva vitatkozik vele (Léon-Dufour, i.m. 391—92). Nem látjuk a közvetlen apologétikai vagy épületes célt sem. Azt sem állíthatjuk, hogy itt kapjuk az összefoglalását azoknak a kísértéseknek, amelyeknek Jézus ki volt téve. Azt sem érezzük, hogy a jelenet segítségével az apostoli egyház különösképpen ki akarta volna emelni a Jézusba vetett hitét. Amikor pl. a Zsid 2,18 és 4,15 arról beszél, hogy Jézus hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, elsősorban a szenvedés idejére gondol, nem erre a jelenetre. Ezek alapján azt kell mondanunk, hogy a történet Jézus személyes elbeszélésére megy vissza. Az ősi hagyomány legföljebb színezte és dramatizálta.

1. A szöveg azt nyomatékozza, amit az evangéliumból egyébként is kiolvashatunk: *Jézus következetesen elutasít mindenkit, aki lelki tartalom nélküli csodás jelet kíván tőle;* a messiási küldetés megvalósítása közben harcban áll a gonoszság hatalmával, s végül arra törekszik, hogy a tanítványok hitét tisztává, világossá tegye. Feltehető, hogy Jézus Péter vallomását követő időkben beszélt erről az élményéről, s azért beszélt róla, mert át is élte.

A színtér a puszta. Jézus a Lélek indíttatására vonul a magányba, tehát ez már nyilvános működéséhez tartozik. A negyvennapi böjtöt megtaláljuk Mózes és Illés életében is. A nép maga is negyven évig vándorolt a pusztában. Márk semmit sem mond a kísértés lefolyásáról és kimeneteléről, de később sokszor említi, hogy Jézusnak hatalma van a gonosz lélek felett, s ez messiási küldetésének bizonyítéka. A kísértés történetét tehát nem szabad elvonatkoztatni a későbbi megjegyzésektől és azoktól a gyógyításoktól, amelyekben a gonosz lélek kiűzéséről van szó. A jelenetet úgy foghatjuk fel, mint az egész messiási küldetés nyitányát. Már itt igazolódik, hogy Jézust a bűn nem kezdi ki, neki hatalma van a gonoszság felett, s mivel ilyen hatalommal rendelkezik, azért vele megérkezett az Isten országa. Csak az hatol be a másik területére és házába, aki erősebb és lefegyverezheti ellenfelét (Mk 3,27).

2. A kísértés feltétlen visszautasítása azt igazolja, hogy a *szellemi harc már kezdetben eldőlt,* az elvi győzelmet azonban még valódi emberi tettekkel és emberi történésben ki kell vívni. A gonosz lélek nem hagyja abba a támadást. Ez részben kitűnik a megszállottak eseteiből, részben abból a gyűlöletből, amellyel ellenfelei kísérik. Jézus a sátán fiainak nevezi azokat, akik életére törnek (Jn 8,44), a nyílt támadást pedig a „sötétség órájának " (Lk 22,53). Az evangélista Judásról is azt mondja, hogy a neki nyújtott falat átvétele után „belé ment az ördög" (Jn 13,27). Mivel Jézus személyében megjelent az Isten országa, azért működése kezdettől fogva a bűn hatalmának megtörését jelentette. Ebben az értelemben állítja már szenvedése előtt, hogy látta a sátánt mint villámot lebukni az égből (Lk 10,18). A teljes győzelmet azonban kereszthalála hozta. A küzdelem szenvedése idején érte el tetőfokát. Látszólag a gonoszság győz, de az csak a nyers erőszak győzelme, nem a szellemé. Jézus egy percre sem dobja félre a szellem fegyvereit. A pusztában a szentírásra hivatkozik, azért tartja meg fölényét. Szenvedése idején pedig azzal győz, hogy a rosszal szembeállítja a jót.

Őt a kísértés semmiféle formában nem ingathatta meg. Szenvedése is csak arra lesz alkalom, hogy kibontakoztassa türelmét, szeretetét és az Atya iránti engedelmességét. Mivel ezzel a lelkülettel járja útját, a gonoszság támadásai lepattannak róla. Emberi életét elvehették, de sem magatartását, sem Isten terveit nem változtathatták meg.

3. *Máté elbeszélésében feltűnő a párbeszédes forma.* A kísértő a szentírás egyes helyeire hivatkozik, és Jézus is ilyenekkel válaszol, de ő mindig az igazi, a szellemi értelmet adja. A leírásból kiolvasható az is, hogy akik a Messiástól csak földi javakat várnak, azok nem az igazi kinyilatkoztatást követik, hanem a gonosz lélek sugallatára hallgatnak. A kísértő így vezeti be tételeit: Ha Isten Fia vagy... Ez volt Jézus kilétének problémája. A zsidók vezetői ezen botránkoztak és halálát is ezért követelték. Jézus mint Isten Fia válaszol, a jövendölések hiteles értelmezését adja, s igazolja, hogy a karizmatikus hatalom az Isten országának igazolására való, nem egyéni érdek kielégítésére. A csodákkal majd az Atya iránti bizalmat fogja felébreszteni, nem saját személyét előtérbe tolni. Bízni

kell abban az Istenben, aki a népet a pusztában is táplálta. Ha az ember először az Isten országát keresi, azt is megkapja, ami földi életéhez szükséges.

A templom párkányához fűződő kísértés *a dicsőség útját ajánlja.* A kortársak ismeretlenből jövő messiást vártak, akinek eljövetele szenzáció lesz, ahogy az kitűnik a korabeli apokrif írásokból (Salamon zsoltárai, Tizenkét pátriárka végrendelete, Hénoch könyve). Az Ószövetség igazi tanítása viszont az, hogy a Messiás mint Jahve szolgája prófétai és papi küldetésével ismerteti meg magát. A másik út istenkísértés lenne.

A harmadik téma a *hatalom.* A Messiás uralomra van hivatva: Isten lába alá veti ellenségeit (Zsolt 2). De az uralomhoz vezető út az Isten országának hirdetése és a megváltás, vagyis az, amit Pál apostol a kereszt botrányának mond. A sátán mint a világ fejedelme ajánlja fel a gazdagságot és a hatalmat. Már Origenész úgy fejezte ki magát, hogy a sátán Krisztusból antikrisztust akart csinálni, de igyekezete megtört Krisztus fiúságán. A Fiú csak az Atyára tekinthet fel hódolattal.

Lukács felcseréli a második és a harmadik kísértést. Nála a történet Jeruzsálemben végződik. Befejezésül hozzáfűzi, hogy a sátán elhagyta Jézust egy időre. Az igazi összecsapás tehát a szenvedés idejére marad. Jézus valóban keresű kehelynek érezte az áldozatot, de nem a kísértővel alkudozott, hanem az Atyára tekintett akkor is: ne az én akaratom legyen, hanem a tied.

4. Az egyházatyák Ireneusztól kezdve hangoztatták, hogy *Jézus mindig mint második Ádám tevékenykedett.* Tehát itt is az egész emberiség képviselőjeként győzött a kísértő fölött. Ezért az elbeszélést úgy is felfoghatjuk, mint a paradicsomi kísértés ellenpólusát. Máté és Lukács párbeszédes módszere emlékeztet a paradicsomi történetre.

A mai ember világképében idegen elemnek tűnhet a gonosz lélek emlegetése. Hajlandó a régi démonhit maradványát látni benne. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a kinyilatkoztatás az embert teremtésétől kezdve úgy tekinti, mint az üdvtörténet hordozóját: nyitva áll az Isten világa előtt, a hozzá való viszonyát nemcsak létbeli függés határozza meg; hanem a szabad állásfoglalás és a kegyelmi adomány is. Ebben az összefüggésben beszél a kinyilatkoztatás a szellemi teremtményekről mint az üdvrend segítőiről és ellenzőiről. Nem független hatalmak, hanem mindenben alá vannak vetve Isten uralmának. Nem tagadható, hogy az evangélisták követik koruk felfogását, és nem mindig tesznek különbséget a megszállottság és a betegség között, továbbá magát a kísértést is hajlandók megszemélyesíteni. De az egész kinyilatkoztatás feltételezi a bukott angyalok létezését, és nekik részük lehet a kísértésben. Főleg ott, ahol Isten országa döntő fordulatok előtt áll.

AZ APOSTOLOK KIVÁLASZTÁSA

1. A törvénymagyarázók és Keresztelő János működéséhez viszonyítva *Jézus tanítói módszerében nem volt semmi külső forradalmi újítás.* Fel-

szólalt a zsinagógákban és alkalmi összejöveteleken. De ahogy csodái nyomán nőtt a híre, egyre többen keresték fel, s akkor már Galilea tájain rendszeresen tanította az odasereglett embereket. A tanítványok kiválasztása sem volt új dolog, legföljebb a 12-es szám mondott újat. Jézus jelezte, hogy a 12 törzsből álló ószövetségi népnek alkotja meg szellemi folytatását a 12 apostolra épített közösségben. Máté külön csak Péter és András, Jakab és János (4,18—22), majd saját meghívását említi (9,9—13), s utána felsorolja a 12 nevet. Márk ugyanezt a sémát közli azzal a különbséggel, hogy Máté Lévi néven szerepel. Lévi meghívását Lukács is elmondja (5,27—32), s az apostolok kiválasztását már úgy mutatja be, mint igazi messiási aktust: Jézus imában tölti az éjszakát, s amikor megvirrad, magához hívja hallgatóit, s közülük választja ki az apostolokat (6,12—13). A negyedik evangéliumból megtudjuk, hogy Péter és András, Jakab és János, továbbá valószínűleg Fülöp és Natánael is Keresztelő János hallgatói közül kerültek ki. Ha a Keresztelő valóban kapcsalatban állt a qumráni közösséggel, mint ahogy sokan feltételezik, akkor rajta és János apostolon keresztül megmagyarázhatók azok a kifejezésbeli hasonlóságok, amelyek a negyedik evangéliumban és a qumráni iratokban megtalálhatók.

2. Az *apostol* szó a profán görög nyelvben inkább kiküldött csapatot jelentett, nem egyedi személyt. A Hetvenes-fordítás azonban a prófétákat is Isten küldötteinek mondja, így fordítja le a héber *saliach* szót. Az ősegyház, mint Pál levelei mutatják, a karizmatikus hithirdetőkre is alkalmazta ezt a nevet, de elsősorban mégis Jézus 12 tanítványára. Később közéjük sorolták Mátyást és Pált is. Teljes jogon csak az számított apostolnak, aki tanúja volt Jézus nyilvános működésének és a feltámadás utáni megjelenéseknek (ApCsel 1,22; 2,32). Pál is azon a címen meri magát apostolnak nevezni, hogy látta „az Urat", a feltámadt Krisztust (1Kor 15,5; Gal 1,15; ApCsel 9,27).

3. *A tizenkettes szám szimbolikus értelmű.* Jézus jelezni akarta vele az üdvtörténet folytonosságát és betetőzését. Ezt a gondolatot különösen a Jelenések könyve emeli ki azzal, hogy még az üdvözültek seregére és a mennyei Jeruzsálemre is alkalmazza a jelképet. Benne van az is, hogy az újszövetségi egyház Isten szervezett népe lesz. Ebből kell kiindulni, amikor az apostoli hivatal jelentőségét mérlegeljük. Az egyház az apostolok tisztében Krisztus papi, prófétai és kormányzói hatalmát látta történeti folytatásban. A keleti egyház is ezen az álláspontón van. Az apostoli kollégium küldetése az egyház alkotmányának kifejezése. Krisztus úgy küldi apostolait, ahogyan őt küldte az Atya (Jn 20,21), az Atya pedig minden hatalmat neki adott a mennyben és a földön (Mt 28,18). A szentírás igazolja, hogy Krisztus átadta apostolainak az oldás és kötés hatalmát (Mt 18,18), a tanításra vonatkozó különleges megbízatást (Mt 28,18), a bűnbocsátó hatalmat (Jn 20,21), rájuk bízta az eukarisztia ünneplését (Lk 22,19), s egyúttal a kinyilatkoztatás szócsöveivé tette őket azáltal, hogy megígérte nekik az Igazság Lelkét, aki elvezeti őket a teljes igazságra (Jn 14,26).

Az apostolok közül egynek, Simonnak a nevét Kepha-ra, görögül Péterre, azaz sziklára változtatta. Később megígérte, hogy erre a sziklára építi egyházát, s olyan erőssé teszi, hogy a démoni hatalmak sem tehetik tönkre. Péter külön is megkapta az oldás és kötés hatalmát (Mt 16,18), húsvét után pedig a főpásztori megbízatást az egész nyáj fölött (Jn 21,17). Jézus előzőleg hitet és szeretetet követelt tőle, vagyis teljes szolgálatot, teljes önátadást.

4. *Jézus a hatalom gyakorlásának módját is szabályozta.* A tanításban magát állítja példaképül: ő szelíd és alázatos szívű, nem úgy, mint azok a tanítók, akik saját dicsőségüket keresik (Mt 12,29). Tanítványai a hatalmat fogják fel úgy, mint szolgálatot, nem pedig uralkodást.

Itt az apostolok kiválasztását úgy tárgyaljuk, mint Jézus életének misztériumát, azért nem térünk ki az ekléziológiai kérdésekre. Csak arra hivatkozunk, hogy Jézusnak ez a tette is a megváltást, Isten országának megvalósulását célozta, de egyúttal az egyház alapításának jele és lényeges mozzanata is volt. Jézus mint megtestesült Ige akart tovább élni a történelemben, s kegyelmeit ki akarta árasztani a világ végéig. A gondolat szemléltetésére használja a szőlőtő és a szőlővessző hasonlatát. Az ő élete az Atyában gyökerezik, küldetése is tőle van. De az Atya azért küldte őt, mert szereti a világot. Az egyház ennek a természetfölötti életnek, küldetésnek és szeretetnek a továbbadására szolgál. A világnak hallani kell arról, hogy Isten a Fiában felkarolta az embert, kiengesztelődött vele és a Szentlélek elküldésével járhatóvá tette számára az örök hazába vezető utat. (Ef 2,18).

Pál apostol az egyházat elsősorban Krisztus oldaláról szemléli, s tanítását a misztikus test hasonlatába foglalja bele. A Fő benne él tagjaiban, megszenteli őket és biztosítja számukra a fogadott fiúságot. Az egyház ebben a struktúrában már elővételezi azt a végső állapotot, ahol Krisztus fősége alatt kialakul a végleges világrend, az Atya dicsőségére (anakefaloiosis, Ef 1,10). A hívőnek ebben a tudatban kell megvalósítania vallásos életét a szervezett egyházban, és ezzel a tudattal kell hozzájárulnia a világ tökéletesedéséhez: „Minden a tiétek, ti Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig az Istené, az Atyáé" (1Kor 3,23).

A SZÍNEVÁLTOZÁS

1. A hagyomány színeváltozás (transfiguratio) névvel jelöli azt a jelenetet, amely Jézust mint *az isteni dicsőség hordozóját* mutatja be. A keret ugyanaz mind a három szinoptikusnál: megelőzi Péter vallomása és a szenvedés bejelentése. A szöveg úgy hat, mint egy természetfölötti jelenségnek ószövetségi fogalmakkal való leírása. Ezt a stílust az apostoli környezetben természetesnek találjuk. De már érezzük benne azt a bizonyosságot is, amelyet az apostolok Jézus feltámadásából merítettek. A színében való elváltozás, a fényesség, a ruha fehérsége emlékeztet arra a természetfölötti átalakulásra, amelyen Jézus embersége átment a feltámadásban. A felhő az ószövetségi hagyományban az isteni fönség kife-

jezője. Mózes és Illés Jézus szenvedéséről beszélnek, tehát előre igazolják azt, ami a tanítványok számára csak húsvét után lett világos, hogy tudniillik a kereszthalál nem adhat alkalmat a botránkozásra. A jövendölések előre jelezték a Messiás szenvedését, tehát annak igazi értelmét kell keresni.

2. *A színeváltozás arra az időre esik, amikor Jézus távol marad a tömegtől,* és tanítványai hitét akarja elmélyíteni. Péter vallomása mutatja, hogy már messiásnak tartják őt, de a szenvedést még nem tudják beilleszteni küldetésébe. A jelenet messiási szempontból nem ad új meglátást az apostoloknak, de hozzájárul ahhoz, hogy feltámadása után jobban megértsék mesterüket. A Getszemáni kert eseményeivel való párhuzam egészen feltűnő. Jézus mindkét alkalommal Pétert, Jakabot és Jánost viszi magával és bepillantást enged nekik személyes misztériumába. De úgy, hogy a színeváltozás megvilágítsa az Olajfák hegyének jelenetét. Az Atya előre kinyilvánítja, hogy a szenvedést vállaló Messiás az ő szeretett Fia, tehát, akik majd látni fogják emberi vívódásában és megalázottságában, azok se botránkozzanak.

3. Az egzegéták sohasem hangoztatták, hogy a történet lényege Jézus élménye, hanem inkább azt, hogy a *tanítványoknak adott kinyilatkoztatással* van dolgunk (Blinzer, LThK X, 710). A mennyei szózat csak azt magyarázza, amit a kép mutat. A Jézust körülvevő fényesség és a régi szövetség két nagy alakjának megjelenése arra vall, hogy ő csak a Fiú lehet. A tanítványok egyelőre valószínűleg csak annyit sejtenek, hogy mesterük úton van valamilyen nagy misztérium felé. Erre vonatkozik Jézus tilalma is, hogy ne beszéljenek a látottakról, amíg ő a halálból föl nem támadt. Az apostolokat azonban nem a halál és a feltámadás gondolata ragadta meg, hanem Illés jelenléte. Illés úgy szerepelt a hagyományban, hogy ő mutatja be a Messiást a világnak. Jézus csak arra válaszol, hogy az Illéshez kapcsolódó várakozás már teljesedett Keresztelő Jánosban, amikor tanúságot tett mellette és előkészítette működését.

4. *Mi már teljes jelentésben szemléljük a misztériumot.* Jézus égi színekbe öltözve beszél szenvedéséről Mózessel és Illéssel. Tehát szenvedése és dicsősége összetartoznak. Nemcsak olyan értelemben, hogy szenvedésével kiérdemli a dicsőséget, hanem úgy, hogy szenvedésében is kinyilvánítja istenfiúságát, és hogy majd égi dicsőségében is megmarad feláldozott báránynak, mint ahogy azt a Jelenések könyve bemutatja. Jézus személy szerint mindig a Fiú, s megtestesülésében Istennek a világhoz való viszonya tükröződik. Az Atya odaadta őt áldozatul a világ üdvéért, azért rajta mindörökre fel kell ismerni az Atyának ezt az áldozatos szeretetét. Ő mint a Fiú mindenütt az isteni dicsőséget hordozza, még haláltusájában is. Feltámadásában állandósult a dicsőség állapota, azért átadhatja azt a világnak. Azáltal teszi meg, hogy a világot és az embereket fokozatosan bevonja saját állapotába, illetőleg a történelem végén a mindenséget átemeli saját természetfölötti létrendjébe (A. Feuillet, Le récit de la Transfiguration, Biblica, 39,1958,284).

1. A racionalizmus kora és a természettudományok előretörése óta *a teológiában egyre nagyobb helyet kapott a csodák hitvédelmi tárgyalása.* Csodán olyan érzékelhető eseményt értettek, amely bizonyos szempontból kívül esik a természet rendjén, illetőleg, amely a természet rendjének megkerülésével jön létre, ezért az isteni mindenhatóság közbelépéséről tanúskodik. Vagyis igazolja, hogy a csodatevő személyéért és tanításáért Isten vállalta a felelősséget. A vallás nem nélkülözheti ezeket az apologétikai szempontokat, ha a hit ésszerűségét hangoztatni akarja. A csodáknak ez a tárgyalása összefügg az evangéliumi elbeszélés történetiségével, illetve a történeti Jézus alakjának tisztázásával. Itt újra csak arra utalunk, amit már kezdetben is kiemeltünk, hogy a történeti Jézus nem választható el a hit Krisztusától, és hogy a hit Krisztusa csak a történeti Jézus lehet. Az apostolok ugyanis a názáreti Jézust hirdették, róla állították, hogy csodákkal igazolta magát, és végül feltámadt a halálból. Tanúskodásuk egyúttal történeti igazolás is akart lenni: „A názáreti Jézust Isten igazolta előttetek hatalmas csodákkal és jelekkel, amelyeket — amint tudjátok — általa tett köztetek. Ezt az embert az Isten határozott terve szerint kiszolgáltattátok és a gonoszok keze által keresztre feszítve eltettétek az útból. Isten azonban feloldotta a halál bilincseit és feltámasztotta" (ApCsel 2,22—24). Az egyház az első pünkösd napjától kezdve ezen az állásponton van. A csodák Jézus nyilvános működésének kísérő jelenségei voltak, azokat ellenfelei sem tagadhatták, legföljebb isteni hatás helyett ördögi mesterkedést emlegettek. Apologétikai szempontból még azt is hozzátehetjük, hogy a csodák sorozata a feltámadásba torkollik. A messiási küldetés végső bizonyítéka a feltámadás volt.

2. *Mi azonban itt dogmatikai szempontból nézzük a csodákat,* tehát a természetfölötti rendnek, Isten országának megnyilvánulásait látjuk bennük. A csodák nemcsak igazolják, hogy *Isten országa elérkezett,* hanem feltárják erőit és kegyelmeit. Isten közöttünk van mindenhatóságával és hatalmát az irgalom jegyében gyakorolja: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások tisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak és a szegényeknek hirdetik az evangéliumot" (Mt 11,5—6). A szinoptikusok általában erőnyilvánulásoknak (dynameis) mondják a csodákat, Jézus ellenfelei inkább jobbat (someion) akarnak látni. Olykor a csodálatos dolog' kifejezés is előfordul (thaumasia, Mt 21,15).

A dogmatikai tárgyalásnál is figyelembe vesszük a manapság állandóan hangoztatott tételt: az evangéliumokban nem közvetlenül Jézus csodatettei állnak előttünk, hanem azok *katekétikai bemutatása* (A. Fuller: Die Wunder Jesus in Exegese und Verkündigung, 1967, 25 kk; A Kolping, Wunder, LThK, X,1262)). Az evangélisták értelmezték is a csodát, nemcsak leírták. Ezt tette már az apostoli igehirdetés is. Az értelmezés abból a hitből fakadt, amely végső fokon Jézus feltámadásán nyugszik. Nem is tudjuk, hogyan lehetett volna másképpen beszélni Jézusról, mint a „hit szerzőjéről és befejezőjéről; (Zsid 12,2). Jézusban a Logosz nem azért lett emberré, hogy itt időzzék, hanem azért, hogy higgyünk benne, mint

megváltóban. Tetteit sem azért vitte véghez, hogy ne maradjon tétlen, hanem azért, hogy rajtuk keresztül kinyilvánítsa magát és az Isten országát. A csoda tehát minden esetben feltételezi és követeli az értelmezést. Jézus ellenfelei is értelmezték, de úgy, mint démoni erők megnyilvánulásait. Velük szemben elég volt arra hivatkozni, hogy Jézus tettei Isten irgalmának és szeretetének bizonyítékai, nem pedig megtévesztés és ártalom eszközei. Ezért Jézus joggal állítja, hogy tetteiben az Atya működik.

A csodák mint a természetfölötti rend jelei azt igazolják, hogy az Atya dicsősége és ereje Jézuson keresztül kiárad a világba. A vakok meggyógyítása arra utal, hogy ő a világ világossága, a sokféle gyógyítás és a holtak életre keltése igazolja, hogy ő az élet szerzője, a gonosz lelkek kiűzése arra emlékeztet, hogy ő megtöri a bűn hatalmát, a természetben véghezvitt csodák (kenyérszaporítás, vízen járás, vihar lecsendesítése) úgy mutatják be őt, mint, aki képes a fizikai világot az üdvözült ember életének keretévé átalakítani. A csoda tehát a hit fontos eszköze, de mindig felszólító jel marad, nem kényszerítő eszköz (Monden, Wunder, In: Sacramentum mundi, IV,1419).

3. *Az ember szabad állásfoglalása tehát a csodával szemben is megmarad.* Jézus nem úgy alkalmazta a csodát, mint a hit felébresztésének egyetlen útját. Tanításának nagyszerűsége, egyéniségének varázsa, jósága, türelme, őszintesége éppúgy a karizma erejével hatottak, mint rendkívüli tettei. Máté, Zakeus, a bűnbánó nő mind ilyen személyes értékek miatt fordultak feléje, nem csodái miatt. Ő maga tudta, hogy ennek az útnak jövője is van: Boldogok, akik nem láttak és mégis hisznek.

Az ember tetteit önmagukban, vagyis a személytől elvonatkoztatva is lehet szemlélni, elbeszélni, de nem megérteni, vagy megmagyarázni. Ez Jézus csodáira is érvényes. Egyúttal az is igaz, hogy az ember tetteit abból a végső állapotból lehet értelmezni, ahová eljutott, amivé tette magát. Legalábbis tudatos tetteit, amelyekkel egyéniségét kifejezte. Jézus egész életén át úgy mutatkozik meg, mint az Isten Fia, de legjobban tükrözi ezt halála és feltámadása. Ott már az tűnik ki, hogy egészen átadta magát az Atyának és az Atya elfogadta önátadását. Ezzel átment a természetfölötti rendbe, egészen a hit tárgya lett, és az apostolok érzik, hogy nem hallgathatnak róla (ApCsel 4,20). Alakjából kiárad az isteni erő, s a benne hívő közösség ezt veszi át, azért akarja az egész világra szétvinni az üdvösség örömhírét. De a húsvét arra is készteti az apostoli egyházat, hogy még közelebbről tanulmányozza Jézus alakját és életét. Megtalálják az összefüggést tettei és személyes sorsa között. Ami vele történt, az magyarázza csodáit. Ő a földi életből átment a természetfölötti rendbe, hazatért az Atyához. Csodái előre jelezték ezt a változást, illetőleg a természetfölötti rend jelenlétét. Igazi nagy csoda tehát feltámadása volt. A többi tette csak egy-egy szikrát mutatott ebből a végső csodából. Viszont időben megelőzték a feltámadást, s így Krisztus misztériumának fokozatos kibontakozását szolgálták. Isten kinyilvánította bennük magát, de el is zárkózott mögöttük. Ő transzcendens léte miatt nem lehet egészen benne a világ érzékelhető jelenségeiben. Ezért Krisz-

tus csodáiban is volt valami, amit nem értettek vagy, amin botránkoztak. Attól függően, hogy ki milyen előítételettel, vagy fenntartással közeledett.

4. *A csodák leírásánál, illetőleg katekétikai előadásánál meg lehet figyelni a népies elbeszélő módszert.* A gyógyításoknál többnyire ezek a mozzanatok fordulnak elő: a beteg találkozása Jézussal, bizonyos gyógyító mozdulatok vagy szavak, s végül a gyógyulás megállapítása, amit már a körülállók végeznek el. Ezekben aztán sokszor már az apostoli egyház reflexiója is benne van. Pl. Márk 7,37-ben a tömeg úgy reagál, hogy mindent jól csinált: a süketeknek megadta, hogy halljanak, a némáknak, hogy beszéljenek. A megállapításban benne van az Iz 25,5-ben olvasható messiási jövendölés teljesedése.

5. A *mai ember kételyei* főleg abból a feltevésből táplálkoznak, hogy a régi ember könnyen hajlott a hiszékenységre, nem ismerte a természet erőit, azért könnyen csodának minősített olyan jelenséget is, amelyet ma szuggesztióval vagy önszuggesztióval meg tudunk magyarázni. Ezekre az apologétikai kérdésekre itt nem térek ki, csak azt jelzem, hogy a nehézség eloszlatásához egy út vezet: az apologetikai igazolást együtt kell végezni a csoda dogmatikai értékelésével. Vagyis ha Krisztus feltámadásától tekintünk vissza, s meglátjuk, hogy maradandó hitet csak a húsvéti esemény tudott adni. A nyilvános működés idején művelt csodák létrehoztak valamilyen hitet, de az nem bírta ki a nagypénteki megpróbáltatást. Valószínűleg ma is ez a helyzet a hit terén. Aki az evangéliumokban szereplő csodákat önmagukban szemléli, nem készül el velük. Egyszerűen azért nem, mert a tudományos módszer mindig talál új megfontolást, új feltételezést. Aki viszont elfogadja Krisztus feltámadását, az érzi, hogy az apostolok történeti tanúságtétele, a feltámadás és a csodák egybekapcsolódnak és egymást erősítik.

6. Végül meg kell látnunk azt is, hogy *az evangélisták milyen keretben és milyen célzattal mondanak el egy csodát.* Hiszen annak megfelelően emelnek ki egyes vonásokat és alkalmaznak szimbolikus elemeket. A mai ízlésünk számára pl. talán legfurcsább elbeszélés a gerázai megszállott meggyógyítása (Mk 5,1—20; Mt 8,28—34; Lk 8,27—39). A maga helyén azonban ez is érthető. Márk az 5—8. fejezetben arról beszél, hogy Jézus először a zsidók körében hirdeti az Isten országát, de viselkedésével már akkor megmutatta, hogy megváltói működése a pogányoknak is szól. Tehát később az apostolok az ő parancsát hajtották végre, amikor a pogányok közé mentek. A gerázai megszállott az első pogány, akit Jézus meggyógyít. A szír-főniciai asszony már maga áll elő kérésével (Mk 7,24—30). A Tízváros környékén, tehát nagyrészt pogány területen a lakosság már ünnepli őt a süketnéma meggyógyítása miatt (Mk 7,31—37). Végül a második kenyérszaporítás csodáját is ezen a vidéken műveli. Az elbeszélésben benne van a pogányok között működő egyház képe, amely az élet kenyerét hordozza.

A gerázai megszállott gyógyítását, illetőleg a csoda elbeszélését ebben

a keretben kell szemlélnünk. A szövegben visszacseng Iz 65,1—5 jövendölése: „Kinyújtom kezem a hitetlen nép felé, amely nem jó úton jár, amely saját gondolatai után megy, amely haragra ingerel, kertekben mutat be áldozatot, sírokban tanyázik, bálványok szentélyében alszik, sertéshúst eszik..." Itt a pogányok lelki helyzetét az szimbolizálja, hogy a gonosz lélek légiószámra tartja őket megszállva. Jézus azonban erősebb, s a gonosz lelket a neki megfelelő helyre, a tisztátalanság helyére űzi. A zsidó vallási felfogás szerint a sertés tisztátalan állat. Jézus alkalmazott szimbólumokat, és az apostoloknak is joguk volt szimbolikus kitételekkel az üdvtörténeti helyzetet illusztrálni. Az illusztráló motívum mellett szól az is, hogy a pogány lakosság nem lázadozik a kétezres nyáj elvesztése miatt. Az még kevésbé valószínű, hogy Jézus maga ekkora anyagi veszteséget akart volna okozni nekik. Ha megtette volna, nem mondhatta volna a meggyógyított embernek, hogy hirdesse övéi között, mennyire megkönyörült rajta az Isten. A kétezres nyáj egyszerűen a légiónak megfelelő szemléltető fogalom.

ISTEN ORSZÁGÁNAK HIRDETÉSE

1. *Isten királysága, uralma az Ószövetségben egyik jellemző kifejezése Isten és a nép viszonyának.* Tartalmilag benne volt Isten jogainak elismerése és a nép kiválasztásának tudata. De már Mózes idejében meg vannak győződve, hogy Isten nem politikai szervezetet akar, hanem üdvrendi küldetést ad: „Ti lesztek az én papi királyságom és szent népem" (Kiv 19,6). Isten azért foglalja le magának a népet, hogy történetében kifejezze hatalmát, mindenhatóságát, gondviselését, irgalmát és szentségét. De a választott nép fölötti uralma tükrözi azt a hatalmat, amelyet az egész természet és az egész világ felett gyakorol, mint teremtő. Amikor az ószövetségi nép hirdette Isten uralmát, tulajdonképpen papi és prófétai szerepet töltött be a világban. Tanúskodott egy kinyilatkoztatott igazság mellett, amely meghatározza Isten és az ember viszonyát. Sámuel próféta a maga korában azért vonakodik a földi királyságot bevezetni, mert fél ennek a vallásos gondolatnak az elhalványodásától. A próféták továbbra is vigyáznak arra, hogy a királyok ne utánozzák a keleti uralkodókat. Ne tartsák magukat az istenség megtestesülésének, hanem inkább az egész nép hódolatát nyilvánítsák ki Isten előtt azzal, hogy ragaszkodnak a szövetséghez és megtartják a törvényt.

2. *Isten királyi hatalmát különösen a zsoltárok dicsőítik:* ő ad győzelmet, békét, ő intézi népe sorsát, egyedül tőle lehet várni, hogy megvédelmezi a gyengét és a szegényt a hatalmaskodókkal szemben. Izajás könyve már Isten eszkatológikus uralmának színeit is bemutatja: a teljes igazságosságot és a békét (52,7—10; 60—66. fej). Isten országának természetéről R. Schnackenburggal ezt mondhatjuk: „Az ószövetségi könyvek szerint Izrael népe Isten történeti tetteiben tapasztalja meg Isten uralmát. Nem annyira ország ez, mint inkább királyi vezetés és uralkodás, amely Isten abszolút hatalmából folyik, és abban mutatkozik meg, hogy különös

gondviseléssel vezeti népét. Az ősi kifejezés, hogy Jahve uralkodik, mindvégig megmarad. Isten királyságát a Bibliában nem a nyugvó hatalom, hanem a kifejtett erő, nem a hivatal, hanem a működés, nem a cím, hanem a tett határozza meg (Gottes Herrschaft und Reich, 1961,3).

3. *A prófétáknál ismétlődik a gondolat, hogy Isten a Messiásban szerez igazán érvényt királyi jogainak,* benne valósítja meg azt az örök királyságot, amelynek előképe Dávid uralkodása. A Krisztust közvetlenül megelőző századokban Zakariás és Dániel szövegéből kiindulva megkezdődött a spekuláció a Messiás apokaliptikus királyságáról: a messiás hirtelen jelenik meg, különleges égi jelekkel igazolja magát, megdönti a földi országokat és kiterjeszti rájuk a mózesi törvényt.

4. Tehát Isten királyi hatalmának és uralmának tétele mint vallási eszme *alkalmas volt arra, hogy Jézus bevezetésül használja saját működéséhez.* A szinoptikusok szerint azzal kezdi tanítását, hogy az Isten országa elérkezett. Jelenléte összefüggésben van az ő személyével, hiszen gyógyításaival igazolja, hogy képes megtörni a gonosz lélek hatalmát. A hívő ember az ő személyében, tanításában és tetteiben felismerheti Isten országának titkát, vagyis erejének és dicsőségének megnyilatkozását (Mk 4,11; Lk 10,23). Működését ez a világosság és határozottság különbözteti meg Keresztelő Jánosétól. Aki hisz, az még több világosságot kap, de aki elzárkózik, az előítélete miatt csak botránkozni fog Isten országának ilyen megalakulásán (Mt 11,6). *Isten uralmának titka össze van kapcsolva Jézus messiási titkával.* Egyelőre az ő dicsősége is rejtve van, csak a kereszt és a feltámadás nyilvánítja majd ki, de végső győzelme biztosítva van: az elvetett mag beérik az aratásra akkor is, ha a magvető nem gondol rá (Mk 4,3—4). Keresztelő János az Isten országáról még nem tudott többet mondani, mint a régi próféták: az ítélet közeledik, Isten igazságot szolgáltat. Jézus az üdvösség ígéretét, Isten atyai irgalmát és jóságát hangoztatja. Isten azért küldte Fiát, hogy mindenkit meghívjon országába. A hívásban olyan türelmes és megértő, mint a szőlősgazda, aki naponta többször kimegy, hogy az őgyelgő munkásokat felfogadja.

5. *Isten országa lényegében eszkatologikus,* vagyis csak a túlvilágon valósul meg teljesen, de mégsem kizárólag a jövő adománya. A példabeszédek nagy része ezt igazolja. Már itt van, kifejti hatását és sokakban megtermi gyümölcsét. A világ végéig azonban együtt nő benne a búza és a konkoly. A jövő annak a teljesedése lesz, ami már most érik és valósul. A hívő felismerheti, hogy Isten lakomára hívja, de mindig lesznek, akik mennyegzős köntös nélkül akarnak részt venni rajta. Isten országa itt van azokban a talentumokban, amelyeket kamatoztatni kell, és itt van abban a szőlőben, amelynek bérét be kell szolgáltatni. A jók és a rosszak szétválasztását csak az ítélet hozza meg. Jézus tehát nem a közeledő véget hirdeti. Nem abban a gondolatban él, hogy a földi történelem hamarosan befejeződik az ítélettel, azért sürgősen meg kell térni. Nem késik bevallani, hogy a világ végének óráját ő sem tudja, a meny-

nyei angyalok sem, hanem csak az Atya (Mt 24,36). Az ilyen kitételt: „Nem múlik el ez a nemzedék, amíg mindezek be nem következnek" (uo.34), Jeruzsálem pusztulására kell vonatkoztatni, nem a világ végére. A racionalista kritika akarta ezzel a mondással Jézust úgy feltüntetni, mint a közeli világvég hirdetőjét. Viszont éppen a racionalista kritika hangoztatja, hogy az evangéliumok jóval az első nemzedék után keletkeztek. Érthetetlen tehát, hogy az evangélisták olyan kijelentést adjanak Jézus szájába, amelynek hamis voltáról, már ők maguk meggyőződhettek. Az igazság az, hogy Jézus prófétai stílust használ: együtt beszél a templom pusztulásáról és a világ végéről. A templom pusztulása egyúttal előképe a világ végének, s az akkori hitetlen nemzedék előképe annak a népnek, amely mint nép is megéli az Emberfiának második eljövetelét. De akkor már úgy fogja üdvözölni, hogy „áldott, aki az Úr nevében jött" (Mt 23,39).

6. *Az Isten országa felülről jövő adomány*, nem emberi erőfeszítés gyümölcse. Az embernek az a kötelessége, hogy felismerje mint rejtett kincset, értékelje mindennél többre és szerezze meg magának. Ha ezt keresi, a földieket is megkapja hozzá, de ha ettől elfordul, mindent elveszít. Mint kegyelmi adomány jelentéktelennek látszó kezdetből indul el, de természetében van a növekedés. Olyan, mint a kovász, amely lassan, de céltudatosan áthatja az egész tésztát. Az Isten országa így fejti ki hatását a földi történelemben. Külsőleg is megnyilvánul a hívő emberek viselkedésében, az egyház szervezetében, de lényegében mindig belső erő marad. Teljes hatása csak az örök életben nyilvánul meg. Azért itt a földön állandóan imádkozni kell eljöveteléért. Máté a „mennyek országáról" beszél, de csak azért, mert a zsidó szokás szerint nem használja Jahve nevét, hanem helyette mennyeit, magasságbelit mond. Előadásából azonban kitűnik, hogy ő is azt az országot érti rajta, amely itt kezdődik és a mennyben tökéletesül.

7. *Az embernek megtéréssel kell elfogadni ezt az országot.* El kell fordulnia a bűntől és hinni kell Krisztusban, akiben az Atya felénk fordult irgalmával. A bűnbánat hangoztatása mutatja, hogy Isten a gyarló embernek szánta ezt az országot. Az ember esendő, könnyen hajlik a bűnre, ezért a bánat nagy erény. Istennek és az angyaloknak nagy öröme telik benne. Így érthető, hogy „a vámosok és a parázna nők" megelőzik az elbizakodott farizeusokat az Isten országában (Mt 21,31). Titokzatosságához tartozik az is, hogy külsőleg állandó sikertelenség kíséri útját. Az elhintett mag nagy része köves talajra, útszélre, vagy tüskés bokrok közé hull. Botrányok is lesznek benne, tagjai nem egyszer aluszékony szolgáknak bizonyulnak, akiknek elnehezül a szívük a tobzódásban és viszálykodásban. Ennek ellenére hatása biztosítva van, mert sokakban ötvenszeres, százszoros termést hoz.

8. *Az embertől határozott erkölcsi magatartást követel:* nem a régi törvény betűjét, hanem Isten gyermekeinek lelkületét. Nem a külső előírás a fontos, vagy a hozzá való aprólékos alkalmazkodás, hanem az Istennel

fennálló gyermeki viszony őszintesége. Az igazul meg, aki nem tetteivel dicsekszik, hanem bevallja gyarlóságát és irgalomért könyörög. A gyermeki lelkületet főleg az embertárs szeretetével lehet igazolni. Olyan mértékkel kell mérni másoknak, mint magunknak, a jót kezdeményezni kell: amit akarunk, hogy nekünk tegyenek, előbb mi tegyük nekik. A szeretetnek el kell mennie a megbocsátásig, sőt az ellenség szeretetéig. Tudni kell a rosszra is jóval válaszolni, a gyűlöletet szelídséggel viszonozni. Ezenkívül meg kell látni mások testi-lelki bajait, és tehetségünkhöz mérten segíteni rajtuk. A szeretet végső motívuma az, hogy amit embertársunknak teszünk, azt magának Krisztusnak tesszük. Ő tehát a szolidaritást nemcsak annyiban vállalta, hogy eleget tett bűneinkért, hanem azonosítja magát velünk egyenként is, és magára vesz minden szeretetet vagy jogtalanságot, ami embertársi viszonylatban az életet megkönnyíti vagy megnehezíti. Ez lesz az ítéletnek is az alapja. (Mt 25,34). Aki tehát tagja akar lenni Isten országának, annak meg kell tanulni, hogy a keskeny úton járjon, és hogy betaláljon a szűk kapun. Ebben az értelemben kell venni a kijelentést, hogy Isten országa erőszakot szenved.

9. *Isten országának és az egyháznak az összefüggése* megtalálható a Péterhez intézett szavakban. Péter a látható egyház alapja lesz, de Isten országának kulcsait kapja, s amit megköt és feloldoz a földön, az érvényes lesz a mennyben is. Az Isten országa tehát szélesebb körű fogalom, illetve kegyelmi valóság, mint a szervezett egyház. Az egyház hirdeti Isten országát, osztogatja kegyelmi javait, alakítja polgárait, de soha nem mondhatja, hogy a földön már kialakította. A végső állapot és teljesség fel van tartva az örök életre.

Az apostolok is csak *Jézus feltámadása után értették meg* az ország misztérium jellegét. Látták, hogy annak kegyelmi ígérete már realizálódott mesterük megdicsőült alakjában. Ő az Úr, aki minden hatalmat birtokol a mennyben és a földön. Mivel az Atya jobbján van, hatalmát kiterjesztheti a mindenségre. Ezt fokozatosan meg is teszi, hiszen minden embernek ő a bírája, mindenki eléje megy számadásra. Utolsó ellenségként semmisíti meg a halált, s az egyetemes feltámadásban osztogatja majd az örök életet. Az ítélet azt fogja kinyilvánítani, hogy minden kegyelem az ő adománya volt, s ő irányította a történelem alakulását. Azután fiúi hódolattal átadja országát az Atyának. A világ megdicsőülésének ezt a teljességét az apostol így fejezi ki: „Isten lesz minden mindenben" (1Kor 15,28).

MÁRIA JÉZUS NYILVÁNOS ÉLETÉBEN

1. *Amit az evangéliumok Mária üdvrendi szerepéről bemutatnak,* azt egyáltalán nem találjuk erőltetettnek. Semmivel sem beszélnek róla többet, mint amit keleten elmondhattak egy asszonyról, aki a háttérből figyeli és segíti fia működését. Először a kánai mennyegzőn mutatkozik Jézus társaságában (Jn 2,1—11). Nem kétséges, hogy János ezt a történetet már abban a jelképes értelmezésben mutatja be, ahogy a harmadik

keresztény nemzedék hite megkövetelte. Mária a szorult helyzetbe jutott emberek szószólója. Jézus látszólag kitér az anyai jog természetes megnyilatkozása elől, és elutasítólag válaszol: még nem jött el az órája. Nyilvános működésében nem akar az anya—gyermek viszonyában mutatkozni. Már tizenkét éves korában is erre céloz, amikor az Atya ügyét helyezi az érdeklődés előterébe. Eszerint a kánai mennyegző jelenete is olyan, mint sok más, hogy Jézus a természetes adottságból áttér a természetfölötti szintre (Feuillet, La Vièrge Marie dans le N. Test, 1961, 51 kk). Mások inkább arra gondolnak, hogy Mária közbenjárása majd csak Jézus „órája", azaz halála után bontakozik ki (Gächter, Maria im Erdenleben, 1955,188). De a történet nem hagy kétséget közbenjárásának hatékonysága felől.

2. Egy másik jelenet (Mk 3,31—35; Lk 11,27—28) a *Jézusra épült közösség szellemi és kegyelmi természetét* illusztrálja. Amikor tanítás közben tudtára adják, hogy „anyja és testvérei keresik", tanítványaira tekintve így válaszol: „Íme anyám és testvéreim! Aki megteszi Isten akaratát, az nekem testvérem, nővérem és anyám." Vagyis, aki a hit által Isten gyermekévé válik, az vele rokonságba kerül. Az összetartozás fokát a szeretet határozza meg. Kétségtelen, hogy Mária ebből a szempontból is az első helyen van. Hasonló logikát találunk a Lk 11,28-ban is. Hallgatói közül valaki boldognak nevezi anyját, aki őt nevelhette. Jézus válasza egyúttal átmenet a természetfölötti rendbe: Még boldogabb, aki hallgatja és megtartja az Isten szavát. Az utalások egyúttal megvilágítják, hogy Mária is Krisztus igazi követése által növekedett a tökéletességben. Ki kellett üresíteni magát anyai érzelmeiből, hogy valami többet kapjon: azt a kegyelmi anyaságot, amely már az egész misztikus Krisztusra vonatkozik.

3. *Különben az nem véletlen, hogy az evangélisták keveset beszélnek Máriáról.* Jézusban a Fiú, az Atya küldötte nyilatkoztatta ki magát, s elsősorban ez volt a hit tárgya. Emellett egyelőre minden háttérbe szorult. A nyilvános működés egyébként Jézus számára is csak bevezetés: még nem jött el az órája. Még a Szentlélek sem jött el, mert Jézus még nem dicsőült meg (Jn 7,30). Mária üdvrendi szerepe is csak akkor lesz nyilvánvaló, ha Jézus feltámadt a halálból és az egyház megalakul. Az átmenet a szenvedés ideje. Itt Mária már úgy áll előttünk, mint a szenvedő Megváltó anyja. Jézus órája elérkezett, azért kijelöli anyja helyét az üdvrendben. János apostol a kereszt alatt jelképpé válik: azokat képviseli, akik kitartanak a kereszt mellett, vagyis a hitben alkalmazzák magukra a megváltást. Ők lesznek majd Mária gyermekei, ők keresik anyai közbenjárását, és egyben tiszteletét is hirdetik, mert elismerik anyjuknak a kegyelmi rendben. János evangéliumának teológiai természete is javallja, hogy a kereszt alatt lejátszódó jelenetben többet keresünk az esemény egyszerű megörökítésénél. A hagyomány Origenész óta valóban ezt tette (Gèchter, i.m.201).

4. *Mária a kersztúton részesedett Krisztus önkiüresítésében.* Ahol valakit

elítélnek, mint gonosztevőt, ott a barátokra és rokonokra nem vár sok dicsőség. De Mária fia útját akarja járni: engedelmes egészen a kereszt gyalázatáig, azért megkapta a ígéretet, hogy anyja lesz minden hívőnek, és az anyai szeretet minden áldásában részesítheti őket.

5. *A Szentírás semmit sem közöl Mária további életéről.* Csak annyit tudunk, hogy János magához vette, és hogy pünkösd előtt ott van az apostolok és hívők csoportjában, akik imádkozva várják a Szentlelket (Ap-Csel 1,14). Ebből biztos, hogy a maga módján ő is hirdetője volt a feltámadásnak, bár arról nincs tudomásunk, hogy neki is megjelent volna Jézus feltámadása után. Anyai szerepe az maradt, hogy Krisztus szeretetében és a boldog reményben összefogja az imádkozó egyházat, mint egykor az ősi jeruzsálemi közösséget. Ő tehát az egyház belső gazdagságához tartozik, nem hivatalos szervezetéhez. Földi életében kegyelmi teljessége ellenére is beilleszkedett abba a keretbe, amely az apostolok vezetése alatt kialakult. Mária is a hitből élt, a hitnek pedig az a sajátsága, hogy minden világossága ellenére megmarad belső homálya. Benne is éppúgy felmerültek újabb kérdések és problémák, mint minden hívőben. Erős hite révén sokaknak lehetett támasza, de egyúttal ő maga is támaszt talált a közösség szeretetében. Természetfölötti anyasága is ilyen személyes közreműködés és közbenjárás.

A PRÓFÉTA

A kinyilatkoztatás Jézus közvetítő szerepét a próféta, a pap és az uralkodó szerepében részletezi. Láttuk, hogy az ószövetségi előképek is erre a hármas küldetésre vonatkoznak. Tulajdonképpen az egységes megváltói közvetítés három szempontjáról van szó, amelyek egymásba fonódnak és egymást feltételezik. A Szentírás nem ad róluk egységes tárgyalást, hanem sajátos katékétikai stílusának megfelelően utal rájuk. A három szerep tartalmilag együtt jelentkezik a Zsid 1,1—4-ben és a Jel 1.5-ben. Már a 110. zsoltár is együtt említi az uralmat és a papságot. Az egyházi hagyományban Justinus óta ez a megváltás hármas alapköre. Aquinói Tamás velük kapcsolatban hármas felkenésről beszél. Scheeben óta szokásba jött a prófétai, papi és uralkodói szerep részletezése.

1. *A szinoptikusok említik, hogy a nép prófétának tartja Jézust* (Mk 6,14, 8,28; Mt 16,14), de ők maguk nem nevezik így. Az ő idejükben a próféta szónak még egészen ószövetségi íze volt. A próféták Isten szolgái, Jézus pedig Isten Fia. Fogalmilag azonban Jézus is betölti a prófétai szerepet, hiszen Istenről beszél és akaratát közvetíti. De személyileg felülmúlja a prófétákat, ahogy ez kitűnik a keresztelés és a színeváltozás jelenetéből. Mindkét helyen ő a szeretett Fiú, őt kell hallgatni. Jézus maga is hangoztatja, hogy ő több, mint a próféták voltak. A próféták küldetésüket a látomásban kapott megbízatással igazolták, s beszédeiket így vezették be: Ezt mondja az Úr ... Jézus saját nevében beszél, s neki elég az az igazolás, hogy szavait és tetteit isteni erő kíséri.

2. *Tekintélyének nyitja az Istennel fennálló különleges viszony.* Isten az ő atyja, tőle kapja tanítását, erejét, küldetését, dicsőségét. Karizmatikus tetteiben az ő ereje működik. Ezért Jézus abszolút igénnyel lép fel. Feltétlen hitet követel, mert rajta kívül senki sem ismeri az Atyát, és csak ő beszélhet róla autentikusan. Irgalmát, gondviselését, üdvözítő tervét csak ő nyilváníthatja ki. Személyében megjelent az Isten országa, ő képviseli kegyelmeit. Az ószövetségi betű helyett a szellemet, a lelkületet hangsúlyozza, és ezzel a régi törvényt egyszerűsíti, bensőségessé és tökéletessé teszi. Nála nem a külső előírás a fontos, hanem az ember belső alakítása. A régi törvény új megfelelője a hegyi beszéd. Tettei egybecsengenek tanításával. Csodái, természetfölötti jelei nemcsak bizonyítékul szolgálnak, hanem kinyilvánítják az Isten országának erejét és kegyelmi ajándékait. Ezért tanítása örömhír, evangélium. Nagysága ellenére mégsem saját dicsőségét keresi, hanem azét, aki küldte. Tudása, hatalma nem öncél, hanem az emberekért van, s ezt azzal is kimutatja, hogy minden nagysága ellenére testvéri módon tanít. Sajnálja a pásztor nélküli nyájat, s enyhületet akar nyújtani azoknak, akik az élet terhét hordozzák. Küldetését maradék nélkül teljesíti, mert hűséges ahhoz, aki rábízta a tanítást, és hűséges azokhoz is, akiknek az üzenet szól. Akkor sem von vissza semmit, amikor tanítását életével kell megpecsételni.

3. *Pál apostol számára Jézus a kinyilatkoztató és a kinyilatkoztatott tartalom.* Ő az Atya képe, dicsőségének kisugárzása, benne tárul fel üdvözítő akarata. János írásaiban a prófétai szerep egészen átmegy a Fiú küldetésébe. Küldetése az, hogy megismertesse az Atya nevét az emberekkel (Jn 17,4—6). Az emberek tapogatózásával szemben ő tud, ismer, szemlél, ezért mindent elmondhat, amit az Atyától hall. Kinyilatkoztató tevékenységét a halál sem töri ketté. Akkor is nyíltan beszél az Atyjáról, sőt teljes valóságban megmutatja az üdvözülteknek. Az ő dicsőségének szemléletében az Atyát fogják megismerni.

4. Jézusnak *a vallási tapasztalása is más,* mint a prófétáké. Mint fiú öröktől fogva az Atyánál van és mindent tud róla. Emberségének természetfölötti meghatározottsága, jellege van: benne létezik az isteni személyben. Ő egész valóságában a Fiú, ez emberségének igazi természetfölötti jellege. Létének ezt a titkát tudatában is megéli. Fiúságát úgy látja, mint örök születést, mint az Atyával való kapcsolatot. Ezért vallási tapasztalása felülmúl minden emberi ismeretet, sőt minden emberi kategóriát. Tudatában tükröződik az Atyával való lényegi egység és az is, hogy embersége az isteni személy kifejezője. Tudja, hogy emberi szava az Isten szava, kinyilatkoztatása. Isteni én-jének szemlélete a megtestesülésből fakad. Ha nem ismerné saját személyiségét, fiúságát, nem állna közvetlen kapcsolatban az Atyával. Ez az ismeret olyan természetfölötti, mint emberi létmódja. Mivel magából a megtestesülésből, illetőleg a személyes egységből fakad, fölösleges külön kegyelmi adományra hivatkozni. Kilétét, magatartását az határozza meg, hogy istenfiúi létének megtapasztalásából él. Tudja, hogy Isten az ő atyja és őrajta keresztül az em-

berek atyja. Így az emberekkel való szolidaritás istenfiúi öntudatából következik.

5. Amellett, hogy Krisztus személy szerint az örök Fiú, *egyúttal egészen ember is.* Mindenben hasonló hozzánk, kivéve a bűnt. Gondolkodásában együtt vannak a tudatalatti törekvések, a képzelet képei, a külső tapasztalás és a kegyelmi megvilágosítás. Átéli a világhoz való kötöttségét is. Lelki tartalmának kifejezéséhez szüksége van képekre, hasonlatokra, kifejezésekre, fogalmakra. Ezeket a környező világból és a vallási hagyományból veszi. Példabeszédei mutatják, hogy milyen találékony ezeknek a felhasználásában. Átéli történetiségét is, vagyis azt, hogy kötve van a társadalmi és kulturális adottságokhoz. Embersége ebben a társas viszonyban fejlődik és időben bontakozik ki, mint a mienk. Az akarat oldaláról szabadon vállalja a küldetést, a vele járó felelősséget, megtapasztalja a sikert és a sikertelenséget, az örömet és a szenvedést, sőt a halált is. Mindezt azért, hogy az emberi lét egész abc-je az istenség kifejezője legyen.

6. *Saját fiúsága úgy tükröződik tudatában, hogy az Atyára tekint,* magát az ő képének, szavának tudja. Az Atyából merít és azt adja tovább. Mégis, amit kinyilatkoztat, az egyúttal az ő lelki tartalma. Tanításában és viselkedésében hozzáférhetővé teszi saját személyi titkát, s ezzel feltárja előttünk, hogy ki az Isten önmagában és a mi számunkra. Saját fiúságán keresztül megismerteti az Atyát, szellemének ébrentartására elküldi a Szentlelket, s így tulajdonképpen azt mutatja be, hogy őbenne feltárult előttünk a Szentháromság titka. Nem nehéz észrevenni, hogy tanításában a legmélyebb isteni titkokat is könnyedén, magától értetődően teszi át emberi fogalmakba. Ezt is csak abból értjük meg, hogy alakjában egyszerűen a Fiú áll előttünk. Isteni természete nem úgy van jelen benne és nem úgy hat, mint külső vagy felépítmény, hanem értelmét és egész szellemét belülről, a lét mélyén járja át. Ezért egyéniségét nem lehet a megszokott emberi kategóriákkal kifejezni.

7. *Szavain kívül tetteivel is kinyilatkoztatást ad.* Teljesen aláveti magát az Atya akaratának, szeretete és engedelmessége olyan, hogy fel kell ismerni benne a Fiút. Csodáival, gyógyításaival, fáradhatatlan tevékenységével, megértő magatartásával, türelmével és főleg engesztelő szenvedésével kimutatja az emberek iránt való szeretetét is. Viselkedésével tanításának szerez hitelt. Azt az összhangot, amely tanítása, erkölcstana és tettei között megtalálható, nem lehetett volna írói fantáziával vagy filozófiai spekulációval megteremteni. Az evangélisták nem eszményi embert rajzolnak meg, hanem a Fiút állítják elénk. Erkölcsi tanításának gerince a szeretet Isten és az emberek iránt. Fiúi magatartásával bemutatja, hogy milyen legyen az ember Isten előtt és embertársai között. Minden erénye ebből a kettős magatartásból folyik, ezért a keresztény erkölcs az ő követése.

8. *Mint prófétának megvolt a különleges hatékonysága.* Tanítása nem el-

mélet, hanem „szellem és élet". Küldetéséhez hozzátartozott ugyan a „kereszt botránya", de ez abból következett, hogy rajta keresztül a végtelen szentség tárult ki a bűnös ember előtt. Az öncélú ember a maga ösztönösségében még az Isten szeretetétől is félti önállóságát. Ez a feszültség azonban megadta Krisztusnak a keretet a küzdelmes és engesztelő élethez. Igazolta, hogy a hívő az ellentmondásokkal telített környezetben is élhet Isten gyermekének módján. Végül feltámadásával igazolta, hogy prófétai tiszte nem szűnt meg halálával. Odaát is ő mutatja meg az Atyát, s a Szentlélek által saját fősége alatt egyesíti a megdicsőült világot (Ef 1,10).

9. Jézus *a legnagyobb és utolsó próféta*. Ez következik teljességéből, illetve fiúságából. Fiúságára azért utalunk, mert — amint K. Rahner megjegyzi (Sacramentum mundi II,946) —, aki csak próféta és vallási zseni, s Isten és az ember kapcsolatának meghatározott képét nyújtja, az emberileg soha nem lehet az utolsó és a legnagyobb. Azt a viszonyt Jézus minőségileg új változatban mutatja be: az atya—fiú egyszeri, meg nem ismételhető kapcsolatában. Ezért állította róla az apostoli egyház, hogy ő „a hit szerzője és bevégzője" (Zsid 12,2). Nem kell tehát mást várnunk, aki több és tökéletesebb hitre tanítana. Neki, mint az Isten Fiának az a hatalma is megvolt, hogy prófétai tisztét átadja apostolainak, illetőleg egyházának. Ezzel biztosította, hogy az egyház a kinyilatkoztatott igazság „oszlopa és erőssége" lesz (1Tim 3,15), s mint kovász, állandóan az Isten országát valósítja.

A FŐPAP

Míg a próféta a felülről, az Istentől jövő kinyilatkoztatást hirdeti, addig a főpap *a közösség imáját és áldozatát viszi Isten* elé. A két irány elhatárolása azonban nem teljes, mert a pap egyúttal Isten áldását és kegyelmét is közvetíti. A régi szövetségben a papság összeforrt az áldozatbemutatással, a templomi szolgálattal, azért feltételezhető, hogy amikor a 110-ik zsoltár a Messiást Melkizedek rendje szerint való papnak mondja, valamilyen áldozatra gondol, amely ugyan nem azonos a jeruzsálemi templomban bemutatott áldozattal. Iz 53-ik fejezete Jáhve szenvedő szolgáját, a Messiást az áldozati báránnyal hasonlítja össze, de a zsidók felfogásában a Messiás szenvedése ennek ellenére sötét titok maradt. Az újszövetségi gondolkodás is csak papi tisztéből érti meg a szenvedését, illetőleg keresztáldozatát. Az apostolok maguk ugyan nem használják Krisztusra a főpap elnevezést, de szenvedését és halálát úgy értelmezik, mint papi küldetésének teljesítését: Az Emberfiának szenvednie kell, ahogy meg van írva ... az Emberfia azért jött, hogy életét váltságul adja sokakért (Mt 8,31; 16,21; Lk 9,22). Pál apostol állítja, hogy Jézus halála és feltámadása az Írások szerint történt (1Kor 15,3). Ezzel elárulja, hogy a kereszthalált Iz 53 alapján úgy értelmezi, mint a bűnért való áldozatot (1Kor 13,3; 11,23—26). Az eukarisztia ennek az áldozatnak a

megjelenítése. A feltámadás azt igazolja, hogy az Atya elfogadta az áldozatot.

1. *A Zsidóknak írt levél központi témája Jézus papsága.* Ő az igazi főpap, aki egyetlen áldozattal üdvösséget szerzett a világnak. Azért lehet főpapunk, mert valóságos ember, s így a közös természet jogán is képvisel bennünket. Amellett a megtestesülésben embersége különleges fölkenést kapott, s innen ered működésének hatékonysága. Kereszthalála valóságos áldozat, és személyének istenfiúi méltósága miatt értékben felülmúl minden emberi áldozatot. Ezért hatása az, hogy szabadulást hoz a bűntől és a halál félelmétől (2,15). Mint főpap vállalta velünk a szolidaritást a kísértésben, az üldöztetésben és a haláltusában. Így megvolt a lehetősége arra, hogy saját emberi élményét is belevigye a közvetítésbe. Papi tisztét a halál sem szüntette meg. A mennyben is közbenjár értünk és osztogatja az üdvösséget.

A levél szerzője főleg azzal igazolja Krisztus kereszthalálának áldozati jellegét, hogy párhuzamba állítja az ószövetségi engesztelés napjával. Ott az állat vére és a földi szentély csak előképe volt annak, amit Krisztus vére a mennyei szentélyben megszerzett számunkra. A szembeállítás egyszerre jelzi a párhuzamot és a különbséget. A párhuzam arra vonatkozik, hogy Krisztus halála éppúgy áldozat, mint az ószövetségi engesztelő szertartás. Az ellentét viszont abban van, hogy a régi áldozat önmagában nem lehetett a kegyelem forrása, mert csak földi jelképe volt az égi értékeknek. Krisztus áldozatának különleges erejét az mutatja, hogy amit a földön végbevitt, annak a mennyei szentélyben bontakozott ki a hatása.

2. *Krisztus személy szerint is felülmúlja az ószövetségi papságot.* Azokat a testi származás törvénye, az Árontól való leszármazás tette papokká. Krisztust pedig Isten esküje, vagyis örök elhatározása. Melkizedek annyiban lehet előképe, hogy a szentírásban nincs szó sem családfájáról, se életének időbeli adatairól, ezért jelképezheti Krisztus örökkévalóságát. Lakóhelye (Salem) szerint a béke városának királya, neve pedig az igazságosság királyát jelenti. Krisztus örök országa szintén az igazságosság és a béke otthona. Személyének nagyságát mutatja az is, hogy áldozatát nem lehet megismételni. Feltámadása után belépett a mennyei szentélybe, tehát nem adhatja magát újra áldozatul. De erre nincs is szükség, mert az Atya elfogadta áldozatát és kiengesztelődött a világgal.

3. *Krisztus papságának teológiai kifejtését már az egyházatyák megkezdték.* Ambrus és Hilarius a római jogi szemlélet alapján belevonták az engesztelés fogalmát. A bűn megtagadta Istentől a köteles tiszteletet, ezért volt szükség engesztelésre. Ezt a gondolatot folytatta tovább Canterbury-i Anzelm, aki egyúttal a megtestesülés motívumát is az engesztelésben látta. Aquinói Tamásnál a megváltás háttere Isten irgalmas szeretete. Az ember a bűnnel megsértette Istent és magának benső romlást okozott. A végtelen fönségen esett sérelmet a maga erejéből nem tehette jóvá, ezért az Atya a világ iránt való szeretetből elküldte Fiát, hogy a

sérelmet jóvátegye. Ő a kereszthalálban tökéletes engedelmességet mutatot, vállalta a vértanúságot küldetéséért, s ezzel helyreállította Isten nevének dicsőségét és tiszteletét. Ireneus óta azonban a teológiában Krisztus papi tevékenykedésének másik oldala is szerepel. Az Isten Fia azért lett emberré, hogy minket Isten gyermekeivé tegyen. A bűn kiengesztelése mellett ezt a kegyelem közvetítésével valósítja meg.

4. *A szentírás adatai alapján Krisztus papságának a következő jegyeit sorolhatjuk fel:*

a) *Papi tisztét áldozatbemutatással és közbejárással gyakorolja.* Kereszthalála igazi áldozat, igazi istentiszteleti cselekmény volt. Csak azért lehet főpap, mert valóságos ember is. Magára vette szenvedéstől és haláltól fenyegetett létünket, a vándorállapotnak megfelelő szabadságot, vagyis azt a felelősséget, hogy személyes állásfoglalásával döntsön létének értelméről. Ezzel együtt járt a kísértések megélése, ami bibliai értelemben nem a bűn lehetőségét jelentette, hanem a szabadság kipróbálását. Életét időbeliségben, történetiségben, határozott szociális és kulturális környezetben élte le. Nála is jelentkezett a választás a nemzeti messianizmus és az örök küldetés között.

b) *Papságának hatékonyságát az biztosította, hogy teljesen bűn nélkül volt.* Emberi alakjában is ő volt az Atya szeretett Fia, ezért nem fordulhatott el az Atya akaratától. Fiúságának egyik jegye az volt, hogy keresse az Atya akaratát, tetszését, életét ez az önátadás és engedelmesség töltötte ki. Küldetéséért kész volt vállalni minden fáradságot, sőt a halált is, vagyis állandóan az áldozat szellemében élt. Az áldozat lehetősége tehát benne volt a megtestesülésben. A teljes önátadást megvalósította akkor, amikor vállalta a vértanúhalált. Az Atya viszont azzal tanúsította áldozatának elfogadását, hogy a feltámadásban teljes győzelmet adott neki. A megváltás gócpontjai tehát a megtestesülés, a kereszthalál és a feltámadás. De Krisztus éppen azért a mi főpapunk, mert mind a három fázisban vállalta a velünk való szolidaritást. A megtestesülésben a bűnös ember állapotát vette magára, a kereszthalálban tudatosan az emberek bűneiért adta oda életét, a feltámadásban pedig úgy dicsőült meg, mint elsőszülött, mint a természetfölötti rend feje, aki az új életet mindnyájunk számára birtokolja. A megtestesülés és a kereszthalál között tehát megvan a belső összefüggés. Engesztelő szenvedése benne volt az örök isteni tervben, és ő is teljes tudattal vállalta.

c) *A halál nem uralkodott rajta,* bár emberi módon halt meg. A halál törvénye, a feloszlás nem lehetett erősebb, mint a személyes egység, amely emberségét egyesítette isteni személyiségével. Különben is az Atya elfogadta őt, mint áldozatot, az elfogadás pedig megdicsőülést jelentett. Az elfogadás azt is igazolta, hogy önátadása, amelyet a halálban megvalósított, igazi áldozat, igazi istentiszteleti cselekmény volt. Az Atya több hódolatot kapott tőle, mint amennyit a bűn megtagadott, azért az erkölcsi rend sérelme is helyreállt. Így Krisztus a halálban ősmintája lett annak a hódolatnak és imádásnak, amellyel az ember Istennek tartozik. Itt találjuk meg a magyarázatát annak, hogy miért akarta Krisztus ke-

reszthalálának emlékezetét megőrizni az eukarisztiában. Az egyház istentiszteleti cselekményében vértelenül megújul az áldozat, s ezzel a hívők közössége, a misztikus test, magára ölti az áldozat szellemét: a hódolatot, az engedelmességet és az egymás iránt való szeretetet.

A megdicsőült Krisztus a mennyben is magán hordozza az áldozati jelleget, hiszen a fiúság állapota ott is tükröződik emberségén. Mennyei életében folytatja azt, amit földi állapotában megkezdett. Mivel így áldozata állandósult, örök érvénnyel üdvözítheti az embereket (Zsid 7,27). Áldozatát ezért nem lehet megismételni. Másrészt ő feltámadásában is képvisel minket, azért kegyelmeit felajánlhatja mindenkinek.

d) *Az egyház reménye Krisztus főpapságában gyökerezik:* „Benne nyertük el a megváltást vére árán és bűneinek bocsánatát bőséges kegyelme folytán" (Ef 1,7). „Benne temetkeztünk el a keresztségben, és benne támadtunk fel annak az Istennek az erejébe vetett hit által, aki őt a halálból feltámasztotta. Titeket, akik bűneitek következtében halottak voltatok, vele együtt életre keltett. Megbocsátotta minden bűnötöket" (Kol 2,12—13). Krisztusban tehát azonos a főpapi és a megváltói szerep. A megváltás művét áldozatával vitte véghez, amely megkezdődött a megtestesülésben, teljes lett a kereszthalálban és állandósult a feltámadásban. Az áldozatnak és a főpapi közbenjárásnak az erejét azonban csak akkor látjuk meg, ha szem előtt tartjuk az Isten Fiának szolidaritását az emberiséggel. Bár az áldozat és az engesztelés alulról fölfelé mutat, az embernek az Isten előtt való hódolatát fejezi ki, de maga a főpap mégis az Atya irgalmas szeretetének az ajándéka (Jn 3,16). A közvetítés belső természetének tisztázására még idézem K. Rahner megjegyzését: „Krisztus embersége szerint közvetíti a kegyelmet, de nem embersége cselekszik, hanem ő maga, az Istenember. Személyes hatásában benne van az isteni és emberi erő egyszerre, nem párhuzamosan, hanem egységes hatásban" (Schriften ... III,147).

AZ ÚR

A próféták jövendölései a Messiást királyi közvetítőnek is mondják. Ezen azt értik, hogy Isten uralmát juttatja érvényre. Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus ebben a szerepben mutatkozik meg, amikor hirdeti, hogy személyében az Isten országa elérkezett. De kerüli a Dávid fia, a Messiás, Izrael királya címeket, amelyek tápot adhattak volna a nacionalista messiásvárásnak. Inkább a színtelen „Emberfia" címet alkalmazza magára, mert ezzel jobban szemléltethette engesztelő halálát, és utalhatott Dániel jövendölésére, amely szerint majd megdicsőül az Isten jobbján és eljön ítéletet tartani. A szinoptikusok az Isten országának jelenlétét főleg a gonosz lélek hatalmának megtörésében látják (H. E. Tödt, De Menschenschn in der synoptischen Überfisferung, 1963; H. Schlier, Machte und Gewalten im N. Testament, 1958). Dávid trónjának visszaállítása még feltámadása után izgatja az apostolokat (Ap-Csel 1,6). De lassan megértik, hogy a Messiás uralma lelki és eszkatologikus. Halála és feltámadása igazi megváltói ténykedés: ezáltal megy be

dicsőségébe és veszi át az uralmat (Lk 24,26). Péter már ebben az értelemben beszél róla: „Isten úrrá és messiássá tette azt, akit ti keresztre feszítettetek (ApCsel 2,36). A Maran Atha = az Úr eljön kifejezés még az arámul beszélő egyházi közösségben lett liturgikus hitvallás (1Kor 16, 22). Pál apostolnál az Úr, a Kyrios Krisztus nevének állandó jelzője, sőt a legrövidebb hitvallás az, hogy „Jézus Krisztus az Úr" (1Kor 12,3). Az eukarisztia pedig az Úr halálának emlékezete (1Kor 11,26).

1. *Pál apostol tanításában a feltámadás és a mennybemenetel Krisztus végleges trónra emelése.* Az Atya mindent az ő hatalma alá vetett az égben és a földön (1Kor 15,25), s az ő nevére meg is fog hajolni minden térd a mennyben, a földön és a holtak birodalmában (Fil 2,10). Neki vannak alárendelve a szellemi lények is: a fejedelemségek, hatalmak, erők és uralmak. Ő mint egyetemes uralkodó lett az egyház feje (Ef 1,20—22). A Jelenések könyve ezt az eszkatológikus uralmat dicsőíti. Krisztus a királyok királya, az uralkodók ura, országa átfogja a jelen és a jövő világot (1,5; 19,6). Uralma véglegesen az ítéleten nyilvánul meg, s akkor majd átadja országát az Atyának, hogy ő legyen minden mindenben (1Kor 15,28).

2. *Az eszkatologikus uralom természetét* illetően utalok Yves Congar (Jésus Christ, 1966,181 kk) fejtegetéseire. A természetfölötti hatalom kiterjed az egyházra, melynek Krisztus a feje, továbbá a mindenségre, amelyet az Atya őáltala és érte teremtett (Kol 1,16), továbbá kiterjed a jelen és a jövő világra. Krisztus uralkodik az egyházban, mint fő. Tőle ered a tanítás, a hierarchia, a bűnbocsánat, a kegyelem és mindenféle karizma. Uralmát abban éli át, hogy az egyház mint szimbolikus jegyes engedelmeskedik neki és szeretettel fordul feléje. Kegyelmét az egyházon keresztül árasztja ki a világra, s így vonja bele abba a dicsőségbe, amelyet az egész mindenség számára birtokol. Krisztus uralma tehát lényeges része megváltói működésének. Nem választható el prófétai és papi tisztétől. Hiszen a hatalom arra szolgál, hogy az emberek tudatos hittel alávessék magukat az Atya akaratának. Ehhez az eszköz az evangélium hirdetése, a kegyelem kiárasztása és a bűn megbocsátása, vagyis mindaz, amit papi és prófétai tevékenységével megszerzett.

3. *Az uralom fokozatosan bontakozott ki földi életében és feltámadásában.* Teljes képet majd csak második eljövetele ad róla. Földi élete a kiüresítés korszaka volt, de tekintélye már ott is kicsillant. Saját nevében új törvényt adott, bűnöket bocsátott meg, s csodáival igazolta, hogy hatalma van a természet, az élet és a halál felett. Az egyház alapításában is felségjogait gyakorolta. Azért adhatott abszolút ígéretet, hogy a földöntúli erők sem pusztítják el. A megváltás véghezvitelével az emberi történelmet határozott irányba terelte és az üdvösség hordozójává tette. Feltámadása és második eljövetele közé esik az egyház kora, amely a hit és a tanúságtétel időszaka. Krisztus hatalmát és dicsőségét csak a hitben fogjuk fel, mert az egyházban is folytatódik a kiüresítés misztériuma. Az apostol figyelmeztet, hogy a jelen üdvrendben Isten ereje

a gyöngeség látszatában mutatkozik meg (2Kor 12,9). Krisztus jelenlétét jelképezi az evangéliumi tanítás, a szeretet parancsának hirdetése és követése, a bűnök bocsánata, az egyház szervezete, az eukarisztia és a többi szentség. A jelképek hatékonyak, vagyis közvetítik a bennük jelzett kegyelmi erőt. Ezért az egyház élete át van szőve karizmatikus hatásokkal. Magának a hitnek is ilyen ereje van: „Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi végbe, amelyeket én viszek végbe, sőt még nagyobbakat is tesz azoknál, mert én az Atyához megyek" (Jn 14,12). A mennyben közbenjár értünk, és biztosítja, hogy az egyház nem veszti el hatékony erejét, hanem megmarad az üdvösség intézményének. De azt is tudomásul kell vennünk, hogy itt a kiüresítés nagyobb fokú, mint Krisztus emberségében volt. Őt a bűn nem érinthette, az egyházban azonban mindvégig megmarad az erény és a bűn, a búza és a konkoly.

4. A rejtettség misztériumához tartozik az is, hogy *a kegyelem hatékonysága nem követi a természetes értékskálát.* Már Pál apostol meglátta, hogy az emberi bölcsességgel szembe lehet állítani Isten látszólagos balgaságát: „Isten azt választotta ki, ami a világ szemében ostoba, hogy megszégyenítse a bölcseket. Azt választotta ki, ami a világ szemében gyönge, hogy megszégyenítse az erőseket. Ami a világ előtt alacsonyrendű és lenézett, azt választotta ki az Isten, a semminek látszókat, hogy megsemmisítse azokat, akik valaminek látszanak" (1Kor 1,27—28). Ez a küzdelemmel teli élet mégis alkalmas arra, hogy megvalósuljon benne Krisztus uralma. Az iránta való hűség azért értékes, mert a hit megvallása tudatos állásfoglalás és áldozat. A szeretet gyakorlása akkor igazán jele a nagylelkűségnek, ha válasz a közömbösségre vagy a gyűlöletre. Isten imádása akkor válik igazán teremtményi hódolattá, ha közben meg kell küzdeni az öncélúság kísértésével. Végül nem szabad elfelejtenünk, hogy Krisztus uralma elsősorban Isten irgalmának kiáradását célozza. Ő maga a kiengesztelődést hozta, és egyházát is a kiengesztelődés szolgálatával bízta meg. A hitben egyre jobban felismerjük az Atya örök tervét: „Szeretetből arra rendelt bennünket, hogy Jézus Krisztus által — akarata szerint — gyermekeivé legyünk; hogy magasztaljuk fölséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket" (Ef 1,5).

5. Isten egyetemes üdvözítő szándéka alapján *Krisztus uralmát úgy kell felfogni, mint üdvözítő segítséget,* mint a természetfölötti élet kiárasztását és táplálását. Amennyiben „megvilágosít minden embert" (Jn 1,9), annyiban az egyetemes üdvrendet valósítja meg. Az ő kegyelme működik mindenkiben, aki bárhol is bűnbánattal felsóhajt az Istenhez, vagy legalább az igazságot keresve tapogatózik utána. Nélküle senki sem juthat az Atyához. Uralma azonban jobban felismerhető azokban, akik tudatos hittel követik őt, vagyis a különleges üdvrendet hordozzák. Az egyházat azért alapította, hogy uralma a hitben tapasztalhatóvá váljék. Az egyház tanúságtétele a Szentlélek jelenlétére támaszkodik. Krisztus felmagasztalásának döntő bizonyítéka a Szentlélek elküldése volt. Az ő vezetése alatt kell az egyháznak meggyőzni a világot az igazságról, a

bűnről és az ítéletről (Jn 16,8). A kereszténység nem maradhat pusztán evilági és természetes szervezet, hanem arról kell tanúskodnia, hogy Isten ebbe a világba oltotta bele a természetfölötti élet csíráit. Az úgynevezett „Isten halála teológia" ezért tévedett, amikor azt állította, hogy a kereszténységnek csak horizontális feladatai vannak, vagyis csak az emberek iránt való kötelességeket kell szem előtt tartani. Krisztus országa természetfölötti: Istenből táplálkozik és a földi kötelességekkel is őt dicsőíti meg. Az ember transzcendens igénye is csak ebben a kettős vonatkozásban elégülhet ki.

A HÚSVÉTI MISZTÉRIUM

A nyilvános működést a szenvedés napjai zárják le. A szinoptikus evangéliumokat úgy is lehetne nézni, hogy igazi céljuk a szenvedés leírása, és a nyilvános működés inkább csak bevezetőül szolgál. Márk szövege látszik a legősibb fogalmazásnak. A Getszemáni kertben Jézust mély szomorúságában mutatja be. Máté már enyhíti a képet, Lukács pedig az angyal által hozott vígasztalást is említi. Márk Jézusnak a kereszten csak két szavát idézi: elhagyatottságának kifejezését és végső fohászát. A többi evangélistától itt is többet hallunk. De a történet lényege mindenütt ugyanaz. Jézus önként vállalja a keresztet, s karizmatikus erejét nem veti latba, hogy szenvedését megakadályozza vagy enyhítse. Az evangélisták azt is jelzik, hogy nem zárt földi esemény játszódik le, hanem az üdvtörténet kifejlete. Valamiképpen az egész kozmosz érdekelve van, sőt az angyali és démoni hatalmak is.

1. *A szenvedés napjaiban Isten terve teljesül,* amelynek egyes mozzanatait az Ószövetség is jelezte. Különösen Máté utal a teljesedésre. Lukácsnál Jézus a szent vértanú, a szegények és a betegek gyógyítója. A sorok közül kiolvasható az együttérző és együttszenvedő szemlélet. Jánosnál a szenvedő Messiásban is meglátjuk az Isten Fiának dicsőségét. Az utolsó vacsorán imádkozik egyházáért, Pilátus előtt megostorozva is uralkodói méltósággal viselkedik, a kereszten pedig gondoskodik övéiről. Királyi címét három nyelven függesztik feje fölé. Akkor kezd uralkodni, amikor a földön a leggyengébbnek látszik (Haag, Bibellexikon, 1035).

2. *Jézus előkészítette tanítványait a szenvedés misztériumára.* A Messiás szenvedése a zsidó vallási hagyományban a prófétai utalások ellenére idegen örökség maradt. Amikor Jézus először szóba hozta tanítványai előtt, még Péter is a Messiás lealacsonyítását látta benne. Akkor sem értik meg, amikor Jézus kitart a gondolat mellett, s nem is akarnak vele foglalkozni. Jézus pedig a maga órájának nevezi ezt az időpontot, s állítja, hogy ezért jött a világba (Jn 12,27). Az Olajfák hegyén arra hivatkozik, hogy a szenvedés vállalásában az Írás teljesedik (Mt 26,54). Ki kell ürítenie a kelyhet, amelyet az Atya adott neki (Jn 18,11). A tanítványokat csak a feltámadás győzte meg, hogy a szenvedés a megváltás

örök tartozéka. Ettől kezdve a kereszten kiontott vér a megváltás bére lett (Ef 1,17; 1Pt 1,19).

3. *Az örök isteni terv teljesülése nem megjátszott dráma.* Az üdvrend a természetes rendre épült, az üdvtörténet bele volt állítva az emberi történelembe. Kétségtelen, hogy Isten számára más lehetőség is nyitva állt volna a megváltás véghezvitelére. Ha ezt a módot választotta, nyilván azért tette, mert így tökéletes módon kinyilatkoztathatta önmagát, jobban kifejezhette a világhoz való viszonyát, s azt is maradék nélkül igazolhatta, hogy a megváltás végső indítéka atyai szeretete. De egyben ez a mód egészen hozzásimult az ember történelmi és üdvrendi helyzetéhez.

A szenvedés és a halál hozzátartozik az ember természetéhez. Továbbá, ha arra gondolunk, hogy a kegyelmi kiváltság az első ember bűne folytán ment veszendőbe, akkor a megváltás csak úgy lehetett *hitelt érdemlő jelenség,* ha egy felülről jött „mennyei ember" leszáll abba a mélységbe, ahol a szenvedő ember tapogatózik. Sőt, csak akkor, ha éppen a szenvedést és a halált teszi meg a megváltás eszközének. A halál egyúttal a bűn, az engedetlenség következménye is, azért Isten dicsősége csak úgy lehetett teljes, ha a Megváltó emberi alakjában engedelmes volt egészen a halálig. Tehát bármennyire is kívülről kapott adomány a megváltás, Isten mégis emberi színezetet adott neki, s egészen belülről, az emberi élet mélyéről bontakoztatta ki. A Megváltó emberi szabadakarattal szállt le a szenvedés és a halál homályába, s onnan tekintett fel az Atyára, a szentség és a hatalom birtokosára. De ebben a Megváltóban egyúttal a Fiú élte meg az ember bűnének következményeit. Az égi dicsőségből jött, s leszállt a halál sötétségébe, azért ő az Alfa és az Omega (Jel 1,7). Méltó arra, hogy osztogassa a kegyelmet, és hogy ítéletet tartson. Az Atya azért ad át neki minden ítéletet, mert jogot szerzett rá (Jn 5,22), viszont mivel osztozott az ember sorsában, azért magáénak vallhatja és felemelheti abba a dicsőségbe, amelybe ő bement.

4. *Az apostoli egyház elsősorban azzal igazolta Jézus halálának megváltó erejét,* hogy az ószövetségi jövendölések teljesedtek benne. A feltámadás után maga Jézus világosítja fel erről tanítványait: „Megírták, hogy a Messiásnak szenvednie kell és harmadnapra feltámadnia a halálból. Nevében bűnbánatot és bűnbocsánatot kell hirdetni minden népnek" (Lk 24,46). Péter hasonlóképpen érvel pünkösd napján (ApCsel 2,21 kk), s Pál tanításának is ez az alapja: „Meghalt bűneinkért az Írás szerint, eltemették és harmadnapra feltámadt, ugyancsak az Írás szerint. (1Kor 15,3). Természetesen itt nem egyes kijelentések teljesedését kell keresnünk, bár főleg Máté ezt a módszert követi könyvében. Inkább azt kell meglátnunk, hogy az Ószövetségben egyre jobban kialakult a helyettesítő közvetítő képe, aki népe bűneit hordozza és áldozatul adja magát, mint, ahogy az Iz 53-ban előttünk áll (H. U. von Balthasar, Herrlichkeit III, 2,199—270). Ezért Pál apostol már a megfeszített Krisztusról szóló beszédében látja a küldetés lényegét (1Kor 1,23), ezért csak Krisztus keresztjével akar dicsekedni (Gal 6,14), hiszen Isten ezáltal engesztelődött

ki a világgal (2Kor 5,18). A kereszt Isten erejét és bölcsességét hirdeti, nem a gonoszság győzelmét.

5. *Az egyház tehát nem szégyenkezett Krisztus halála miatt,* hanem úgy beszélt róla, mint Isten szeretetének bizonyítékáról, mint tökéletes áldozatról, mint kinyilatkoztatásról és mint a kegyelem forrásáról. A szinoptikusok inkább azt mutatják meg, hogy Jézus magától értetődően vállalta a keresztet, mint működésének következményét. Aki a gyilkos szőlőművesektől a bért kéri, annak számolni kell az ellenszegüléssel, sőt még annak is, aki lakomára hívja barátait. A szenvedés egyszerűen kehely, amelyet ki kell inni, keresztség, amelyen át kell menni (Mk 10,38). Jánosnál jobban kiviláglik a tudatos odaadás és áldozatvállalás. A jó pásztor életét adja juhaiért, s az Atya azért szereti őt, mert szabadon vállalja ezt az áldozatot (Jn 10,17).

6. A szentírás utalásai rámutatnak arra, hogy *Jézus szenvedésében személyes értékek jutnak felszínre.* Ezeknek van megváltó erejük, nem a fájdalom elviselésének. Jézus viselkedésének forrása a szeretet az Atya iránt és az emberek iránt. Ő nem a szenvedést akarta, hanem küldetését vállalta és teljesítette. Mégpedig olyan hűséggel, hogy a halál veszélye sem térítette le útjáról. Az Atya iránt való szeretetét kimutatta azzal, hogy maradék nélkül engedelmekeskedett neki a küldetés teljesítésében, az emberek iránti szeretetét pedig azzal, hogy mindent átadott és kinyilatkoztatott nekünk, amit az Atya rábízott. Ellenfeleinek gyűlölete alkalmat adott neki, hogy az Atya irgalmát belevetítse a történelembe. Szenvedése tehát azért áldozat, mert a legmagasabb célért adta oda életét.

A SZENVEDÉS SZŰK ÉRTELMEZÉSE

A korszerű és tárgyilagos igehirdetés megköveteli, hogy Krisztus szenvedését és kereszthalálát *abba a keretbe állítsuk, amelyet az evangélisták megrajzolnak.* Tudnunk kell azonban, hogy ők nem Jézus perének lefolyását hagyták ránk, hanem abból azokat a mozzanatokat emelték ki, amelyek üdvtörténeti szempontból jelentősek voltak (K. Kertelge, Der Prozess gegen Jesus, Herder, 1988). János elmondja, hogy amikor Júdás kiment az utolsó vacsora teréből, Jézus mintegy elővételezte szenvedésének eredményét és így szólt: „Most dicsőül meg az Emberfia és Isten is megdicsőül őbenne" (Jn 13,31). Tehát olyan események következnek, amelyek feltárják Isten dicsőségét, és Jézus emberségének meghozzák a felmagasztaltatást. Az Atya véglegesen kinyilvánítja szentségét, bölcsességét, igazságosságát, irgalmát és hatalmát, Jézus pedig tökéletesen az ő Fiának mutatja magát a teljes engedelmességben, ezért halála szükségszerűen a feltámadáshoz és megdicsőüléshez vezet.

1. *Ha más szempontokból indulunk ki, a szenvedés értelmezése egyoldalú marad.* Nem elég tehát arra hivatkozni, hogy Isten ezt a véres drámát irgalmasságának bemutatására tervezte el. Az ember az engesztelést és a

megbocsátást egyszerűbben is el tudja gondolni. A mindennapi keresztény tanítás is sokszor túlságosan leegyszerűsíti Krisztus keresztjének miértjét. A váz legtöbbször az, hogy az első ember vétkezett, benne és általa minden ember bűnös lett, kiesett az üdvösség rendjéből, azért senki sem nyújthatott megfelelő engesztelést. Hozzávették még, hogy a bűn Isten végtelen felségének megsértése és az erkölcsi rend megzavarása. A végtelen felség kiengesztelésához végtelen értékű hódolat szükséges, amit csak az Istenember nyújthatott. Ez a beállítás azonban erősen emlékeztet „a megsértett és kiengesztelt jogrend mechanizmusára" (Ratzinger, Einführung in das Christentum, 231). Hiányzik belőle a személyes kapcsolat melegsége, s az Atya és a Fiú kapcsolatának bensősége. A szentírás egyáltalán nem ad bürokratikus ízt a megváltásnak. Még kevésbé tükröződik benne az a mitológiai felfogás, amely szerint a haragvó istenség kiengesztelése csak véres áldozattal lehetséges. A megfelelő teológiai bemutatás azért is szükséges, mert érezzük, hogy Jézus szenvedésének a megelevenítése a liturgiában, illetőleg az igehirdetésben a szenvedés nagyságát illusztráló kijelentések nem keltenek különösebb visszhangot. A mai ember a tettrekészséget, az alkotást, a világ formálását tartja értéknek, nem a szenvedés vállalását. A baj és a szerencsétlenség ellen küzdeni kell, nem szánakozni rajta.

2. *A szenvedés közvetlen oka a Jézus és a zsidóság vezetői között támadt ellentét.* Mi volt ez az ok? Valami megfoghatatlan már ebben is van. Hiszen ezek a vezetők hittek Istenben, sőt az ő népének tartották magukat. Pál apostol később a teológiai magyarázatot abban találja meg, hogy a zsidók nem a hitben keresték a megigazulást, hanem saját törvénymagyarázatukban, ezért „megbotlottak a botlás kövében" (Róm 9,12). Valóban, ha sorra vesszük a vádakat, amelyekkel Jézust illették, látjuk, hogy nem elegendők a kérdés tisztázásához. A rómaiakkal megalkuvó papság azt hangoztatta, hogy Jézus felkavarja a nép nyugalmát, vallási mozgalmat szervez, s ez végül is majd politikai bonyodalomhoz vezet. De semmi sem mutatja, hogy a rómaiak ilyen nyugtalanságot elárultak volna. Ők Keresztelő János működését sem akadályozták, mert különbséget tettek a vallás és a politika között. Azt is bizonyára látták, hogy Jézus a zsidó partikularizmussal szemben az egyetemes szeretetet hangoztatja. Viszont talán éppen ez volt alkalmas arra, hogy a vallási vezetők féltékenységét felébressze. Ha Isten minden népnek atyja lehet, mi lesz az ószövetségi kiváltságokkal és Ábrahám utódainak küldetésével? Úgy gondolták, hogy nekik külön jogaik vannak Isten országában. Ezért botránkoznak Jézus ilyen kijelentésein: „Elveszik tőletek az Isten országát és olyanoknak adják, akik megtermik gyümölcsét" (Mt 21,43). Az önérzetesebbek nemzeti és vallási ábrándjaik megszégyenítését látták a szegény názáreti tanítóban, aki azt hirdeti, hogy Isten hajlandó mindenkinek megbocsátani, mindenkit gyermekévé fogadni, aki hittel és bűnbánattal közeledik hozzá.

3. *Jézus maga nem a vezetők soviniszta viselkedésében látta az igazi ellentétet.* A farizeusok bűneinek felsorolásánál inkább keményszívűségüket

és hitetlenségüket hangoztatja. Ők olyan messiást akartak, aki elismeri tekintélyüket és gyarapítja hatalmukat. Ezért ellenszenves volt nekik Jézus tanítása az alázatról, a szeretetről és az áldozatos lélekről. Jézus az Isten szentségét, irgalmát és üdvözítő akaratát testesítette meg, ők pedig az emberi önzést, a hatalomvágyat és a kevélységet. Ez az ellentét szükségszerűen összeütközéshez vezetett. Nézeteikbe annyira belerögződtek, hogy a megtérés kötelezettsége fel sem merült bennük. Sőt Jézus bizonyítékait is ördögi csalásnak minősítették. Tévedéssel azonban nem lehet menteni őket.

4. *Jézus szenvedése ebben a környezetben játszódik le, mégpedig úgy, mint vértanúság.* Ő nem a szenvedést akarta, hanem kitartott küldetése mellett. A szenvedést nem azért vállalta, mert szenvedni akart, hanem azért, mert kötelességét teljesítette. Viszont a szenvedés alkalmat adott neki arra, hogy úgy szenvedjen és úgy haljon meg, mint az Isten Fia. Ha kitér a szenvedés elől, azzal legföljebb hatalmát igazolja, de nem úgy viselkedik, mint egy ember, aki azokat képviseli, akik nem rendelkeznek természetfölötti hatalommal, de akiknek szintén többre kell becsülniük a kötelességet, mint a földi életet.

5. *Az evangélisták leírásában valóban nem a szenvedés részleteinek vázolása a lényeg,* hanem a szenvedő személy. A vértanúságot az Isten Fia vette magára, s ebben a helytállásban fejezte ki hódolatát az Atya előtt. Az apostoli egyház meggyőződése szerint szenvedése és halála Isten üdvözítő tervének teljesedése volt. Nem úgy, mint emberáldozat, hanem úgy, mint az Istenember viselkedésének kerete. Itt hozta ki magából az Atya imádásának, az engedelmességnek, a lelki erőnek, továbbá az emberiséggel vállalt szolidaritásnak, a megbocsátásnak és a szelídségnek felülmúlhatatlan tetteit. Isten terve az emberi szabadsággal és a gonoszság titkával átszőtt történelembe van beállítva. A jó és a rossz küzdelme üdvtörténeti szempontból itt érte el csúcspontját. Krisztus saját órájának nevezte ezt az időpontot, de ez volt egyúttal a sötétség órája is (Lk 22,52). Aki ezzel a tudattal vállalta a keresztet, annak szenvedése nem tragédia, hanem Isten megdicsőítése volt.

A KIÜRESÍTÉS

Pál apostol a Fil 2,5—10-ben minden bizonnyal már meglevő keresztény liturgikus szöveget idéz, vagy alakít át. Ebben az emberré levés úgy szerepel, mint kiüresítés, mint a szolga alakjának feltöltése, ami lehetővé tette a halálig való engedelmességet. A szenvedés a kiüresítés legmélyebb foka volt. Az apostol másutt a kiüresítés más körülményeire is utal: Krisztus a „bűn testében jelent meg" (Róm 8,3), mert csak így vehette magára a világ bűneit és csak így válhatott értünk szinte „bűnné" (2Kor 5,21) és „átokká" (Gal 3,13). Az egyházi hagyomány annyira szorosnak látta az összefüggést az emberré levés és az engesztelés között, hogy az

atyáknál ismétlődnek az ilyen kifejezések: Az Isten Fia azért született a világra emberként, hogy a kereszten függhessen (Nagy Szent Leó).

Itt kitérünk arra a ma sokat emlegetett tételre, hogy a kereszténység igazi jellegét a megtestesülés, az isteni személynek a világba való beleszületése adja meg. Ebből vezetik le a földi értékek teológiáját és a világi haladás jelentőségét. Ez *a megtestesülés teológiája,* aminek Teilhard de Chardin munkássága adott nagy lendületet. A teremtés és a megtestesülés valóban felhatalmaz arra, hogy ezt a világot egész berendezkedésével értéknek tekintsük és mindennek keressük az örök rendeltetését (W. Kasper, Grundlinien einer Theologie der Geschichte. Theol. Quartalschrift, 144,9864,129—169). De a teljes látás kedvéért azt a szempontot is figyelembe kell vennünk, amit H. U. von Balthasar (Mysterium sal. III, 2,142) és H. de Lubac (Paradoxes, 1959,41 kk) hangoztatnak, hogy a megtestesülés mellett a kiüresítésre és a kereszthalálra is gondolnunk kell. Krisztus nemcsak beleszületett a világba, hanem meg is halt érte, és az Atya nemcsak szereti ezt a világot, hanem azt is megköveteli, hogy Krisztussal együtt haljunk meg a világnak. Ezek pedig a *kereszt teológiájának a tételei.*

1. *A kiüresítésnek szoteriológiai célzata van,* vagyis a megváltással kapcsolatos. Teljes értelme nem az, hogy Krisztus lemondott az istenfiúi dicsőségről és emberi alakban jelent meg, hanem az, hogy *a bűnös ember egzisztenciális körülményei közé jött.* Azt az emberi életet vette magára, amely az áteredő bűn következtében magán viseli a szenvedés és a halál bélyegét. Abba a közösségbe lépett bele, amelyet nem a lélek, hanem a testiség és az ösztön kormányoz. Ez a megalázódás számunkra a remény forrása. Már Hilarius kifejtette, hogy Krisztus alacsonysága a mi előkelőségünk, az ő gyengesége a mi dicsőségünk (PL 10,67). A kiüresítés a Fiú szabad elhatározása, áldozatvállalása, de előzménye az Atya terve, hogy áldozatul adja Fiát. Pál apostol a gazdagság és a szegénység ellentétét is használja: „Ő gazdag volt, de értetek szegénnyé lett, hogy szegénysége által meggazdagodjatok" (2Kor 8,9). Ha következetesek vagyunk annak megvallásában, hogy Krisztus embersége az örök fiúság kinyilvánítása, akkor az emberi alakjában végbement kiüresítést is úgy kell felfognunk, mint örök fiúságában megfogalmazott áldozatvállalása vetületét. Ez pedig válasz az Atya örök elhatározására. Az ilyen szentháromsági vonatkozás mutatja, hogy a megváltás nem valami felületi epizód, amely a bűn által okozott kárt jóváteszi, hanem a Szentháromság kifelé való megnyilatkozásának egyik mozzanata. Az Atya komolyan vette az embert, és éppen olyan komolyan vette a Fiú is, amikor vállalta bűnnel átitatott létünk minden következményét, hogy így gyökeresen orvosolja emberségünket.

2. *A kiüresítés emberi tartalmát így jellemezhetjük:* Jézus nyilvános működése idején úgy áll előttünk, mint „az ember", ezért feltételezhetjük, hogy amiről lemondott, annak a földi életen belüli lehetőségnek kell lenni (Schoonenberg. Concilium 2,1966,30). Főleg a szenvedés idején mutatja magát egészen embernek. Nincsenek javai, hírneve, tanítványai, fél-

reteszi karizmatikus erejét és igazi érző emberi mivoltában veszi magára a világ bűneit. Igaz az is, amit Robinson (Honest to God, 75) mond: Egész földi életében lemondott arról, hogy magára koncentrálja a figyelmet, helyette az Atyára és az emberekre gondol. De a szenvedés ennél is alaposabb kiüresítést mutat. Megvalósul az, amit már Izajás emleget: nincs szépsége, sem ékessége, megvetett lett az emberek között, ő a fájdalmak embere és a betegség ismerője (Iz 53,2—3). Úgy áll helyt, mint ember, de a Fiú hűségével és szeretetével. Ezért vált alakja a vallásos elmélyülés legigazibb tárgyává. Itt mindenki a maga nyelvére fordíthatja le a megváltás tanát. De a lényeget Pál apostol mondja ki: Ő szeretett engem és odaadta magát értem (Gal 3,20). Ez a megváltásnak, a hitnek, a megigazulásnak és a megszentelődésnek az igazi alapja.

Istenfiúsága ellenére haláltusája egészen emberi kínlódás. Átéli az elhagyatottságot és a halál keserűségét. Ez fejeződik ki a kereszten mondott fohászában: Istenem, miért hagytál el? Itt annyira ember, hogy nem is az Atyát említi. Az apostoli tanítás ezt is úgy értékelte, mint üdvtörténeti helyzetet. Itt Jézus már rálépett a halál területére. A halál az ő számára is egészen halál volt, ezért nem jött válasz. A Zsid 5,7—8 így idézi állapotát: „Hangos kiáltással, könnyek között imádkozott ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól, és hódolatáért meghallgatásra talált, annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, a szenvedésből engedelmességet tanult."

3. A kiüresítés jele volt az is, hogy *halálával teljes űrt hagyott maga után,* amit emberileg nem lehetett betölteni. Egészen meghalt, és ezzel ígéretei látszólag megdőltek. Ha csak erkölcsi elveket és társadalmi átalakulást hirdetett volna, azt más is átvihette volna a gyakorlatba. De ő az Istennel fennálló gyermeki kapcsolatot és annak gyümölcsét, az örök életet, az üdvösséget csillogtatta meg hallgatói előtt. Ha a halál annak jele, hogy Isten elhagyta, akkor művének nem lehet folytatása. A szenvedésben és a halálban olyan mélyre szállt, hogy az apostolok sem láttak fogódzópontot hitük számára. Ő maga az utolsó vacsorán azzal jelezte ezt az ürességet, hogy „tanítványai is botránkozni fognak benne". Ezt az űrt csak Isten tölthette be. Az apostolok mindent elfelejtettek, ami előbb volt, azért az üres sírnál angyal figyelmezteti őket: Gondoljatok vissza, hogy már Galileában előre beszélt nektek szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról (Lk 24,6). Ami most kezdődik, az egészen új. Pál apostol az „új teremtés" kifejezést használja. A réginek meg kellett halni, hogy az új megjelenhessen. Az ember számára is ez az üdvösség útja: Élhet a világ javaival, a sajátjának tekintheti őket, de tudnia kell, hogy ezek nem biztosítják az örök életet. A halálban ki kell vetkőzni mindenből, ami evilági, hogy magára öltse az örök életet. A kereszténység misztikus módon jelképezi a Krisztus halálába és feltámadásába való beöltözést. A hitben, illetőleg a belőle fakadó engedelmességben tudatosan is vállalni kell Krisztus követését.

Krisztus fiúságából megértjük az engedelmességnek azt a formáját, hogy helyt állt küldetésében akkor is, ha vértanúság járt érte. De ő mégis külön említi, hogy „parancsot kapott az Atyától életének odaadására" (Jn 10,18). A teológusok legnagyobb része ezt úgy értelmezte, hogy a „parancs" benne van a megváltás örök tervében, s azt a Fiú már örök születésében elfogadta az Atyától. De mivel a személyek között nincs alá- és fölérendeltség, a parancs inkább csak emberi kifejezése az örök szabadakaratú terv közlésének és elfogadásának. Mások viszont, mint Galtier (Revue d' ascétique et de mystique, I, 1920,113 kk), arra hivatkoznak, hogy mivel Jézus azonosította magát a bűnös emberiséggel, azért a bűnért kiszabott halál őrá is vonatkozott. Nem mint büntetés, hanem mint a szolidaritás következménye. Ő a megváltás művében úgy szerepel, mint „Jahve szolgája", aki az „átkot" viseli. Ezért léte a megtestesüléstől kezdve a keresztre irányult, s tudatosan is az áldozat jegyében élt. Tehát az a magatartás, hogy engedelmes volt a halálig, nemcsak a szenvedésre vonatkozott, hanem egész lelkületét jellemezte. Amilyen mértékben szerette az Atyát, és amilyen mértékben azonosította magát a bűnös emberrel, olyan mértékben akarta a saját engedelmessége révén bekövetkező kiengesztelődést. Ezért feltámadása előtt az Úr és a szolga alakja nem különül el benne. Csodái, követelményei, tanítása az Úr megnyilatkozásai, de a szolgálatot is állandóan hangoztatja: azért jött, hogy élete feloldódjék a bűnös ember megmentésében. Mint úr boldogságot ígér azoknak, akik hozzá hasonlóan kiüresítik magukat a megbocsátásban és az önzetlenségben, de mint szolga azt tanácsolja, hogy a rosszat jóval viszonozzuk, hogy áldjuk üldözőinket és imádkozzunk értük. Szenvedése idején mindezt felülmúlhatatlanul bemutatta. Ezt a magatartást nem lehet másból magyarázni, csak abból a küldetésből, hogy az Atya irgalmát tükrözte egész életével.

1. *Ha állítjuk, hogy Krisztus mindvégig az áldozat szellemében élt,* ezzel nem arra gondolunk, hogy életét valamilyen szomorú vezeklő hangulat hatotta át. Más a kötelesség átélése, és más a ránehezedő áldozat konkrét viselése. Csak a szenvedés idején említi a halálos szomorúságot (Mk 14,34) és a sötét hatalmak óráját (Lk 22,53). Különben az Atya szeretetének hatása alatt és a kegyelem kiáradásának láttán tudott felújjongani a Szentlélekben (Lk 10,21). Mivel a bűn lázadás Isten tekintélye ellen, azért csak engedelmességgel lehet jóvátenni. A Róm 5,12—17 az első Ádám engedetlenségével a második Ádám engedelmességét állítja szembe. Isten akaratának betöltése tiszteletnyilvánítás, tehát benne van a bűn kiegyenlítése. Krisztusnak az volt „a mindennapi kenyere, hogy keresse az Atya akaratát", ezért egész életén végigvonult az istentiszteleti jelleg. Mivel pedig megvolt benne a halálig menő odaadás, azért áldozatát jelképekben bármikor elővételezhette. Meg is tette ezt az utolsó vacsorán, az eukarisztia alapításával. A kenyér és a bor színe alatt áldozati testét és vérét adja eledelül egyházának, ezzel titokzatos testének tagjait bevonja áldozatába. Jeremiás jövendölése (31,33—34) szerint az

új szövetség igazi nagy értéke az lesz, hogy megtartja a szövetséget az engedelmesség kifejezésével. Az eukarisztia új és örök szövetséget hoz létre, mert Jahve szolgájának, hivatalos küldöttének, az egyetemes közvetítőnek a feláldozását szimbolizálja. Az egyház nem tette volna magáévá az áldozatnak ezt a formáját, ha nem lett volna meggyőződve a megtestesülés valóságáról. Az áldozat az Isten Fiának teste és vére, amely nemcsak a kereszten függött, hanem a feltámadásban meg is dicsőült. Húsvét után már könnyebb volt felismerni, hogy az eukarisztiában nem földi értelemben vett testet és vért kell enni és inni, hanem természetfölötti eledelt. Azt a testet és vért, amely az engedelmességben érdemelte ki a megdicsőülést, és amely a hívőt is bevonja titkába (Ratzinger, Concilium 3,1967,299 kk).

2. *A kereszthalált az engedelmesség tette érdemszerzővé.* Egy tett érdemszerző voltán azt értjük, hogy *méltó a jutalomra.* Csak a személyes tett ilyen, vagyis az, amelyben kifejezésre jut két személy viszonya. Csak a személy léphet fel az igazságosság vagy az illendőség igényével. Az ember Istennel szemben szigorú igazságosság alapján nem támaszthat jogot a visszafizetésre és a természet síkján mozgó tetteiért sem kaphat természetfölötti jutalmat. Érdemet csak akkor szerezhet, ha már a kegyelem révén Isten fogadott gyermeke. Jézus esetében azonban a Fiú teljesíti az Atya akaratát, mégpedig egész odaadással. Tetteinek értéke felülmúlhatatlan: az Atya több dicsőséget kap általuk, mint amennyit a bűn megtagadott tőle. Ezért jutalma is egyedülálló. Jézus az igazságosság alapján igényt tart emberségének megdicsőülésére. De mivel ő istenemberi léte alapján az emberiség üdvrendi feje, az igazságosság alapján érdemli ki az üdvösséget az emberiség számára is.

Jahve szenvedő szolgájának jutalmát már az Ószövetség is hirdette: „Szenvedésével sokakat megigazulttá tesz, mivel gonoszságainkat magára vállalta. Ezért osztályrészül adok neki sokakat, és a hatalmasok zsákmányául esnek" (Iz 53,11—12). Jézus maga előre tudta, hogy szenvedése egyúttal megdicsőülés lesz (Jn 13,31). Az apostoli tanítás közelről is meghatározta jutalmát: engedelmességéért olyan nevet kapott, amely minden más név fölött van. Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban" (Fil 2,9). Mindazt, amit számunkra kiérdemelt, az apostol az Ádám—Krisztus párhuzamba foglalta bele: Amint egy ember által jött a világba a bűn, úgy egy ember által kaptuk a megigazulást, a kegyelmet, a feltámadást és az örök életet (Róm 5,12—15; 1Kor 15,22).

AZ OLAJFÁK HEGYE: ENGESZTELÉS ÉS ELÉGTÉTEL

Az evangélisták elmondják, hogy Jézus az utolsó vacsora után tanítványaival kiment az Olajfák hegyére. Ott a Getszemáni kert valamelyik barátjáé lehetett, s valószínűleg máskor is vett itt magának éjjeli szállást tanítványaival együtt. Jézus különválik az apostoloktól és imádkozik, csak Péter, Jakab és János maradnak a közelében. Imája annak a

teljes önátadásnak és engedelmességnek a kifejezése, amelyet nemsokára külsőleg is megvalósít a szenvedésben és a halálban. Az emberi természet benne is megborzad, azért kéri az Atyát, hogy távoztassa el tőle a keserű kelyhet, de rögtön hozzáteszi, hogy ne az ő akarata legyen meg, hanem az Atyáé. Lukács itt említi, hogy halálfélelem töltötte el, és verítéke „mint megannyi vércsepp hullott a földre". Nincs rá szükség, hogy a véres verítők biológiai vonatkozásaiba belekeveredjünk. Lukács valóban nem azt mondja, hogy verítékébe vér keveredett, hanem csak hulló vércseppekhez hasonlítja verítékét (LThK II,547).

A teológiai tárgyalásban abból indulunk ki, hogy Jézus szenvedésével is az Atyát dicsőítette meg. Ezért az egyes jeleneteket nem szabad az egész megváltás összefüggéséből kiragadni és külön elemezni. Emberileg mégis csoportosíthatjuk a teológiai tanítást a szenvedés egyes állomásai szerint. Ahogy az Olajfák hegyén lejátszódott jelenet előttünk áll, úgy foghatjuk fel azt, mint az *engesztelésnek és elégtételnek különleges megfogalmazását*. Jézus tudja, hogy az áruló most vezeti oda ellenségeit, de semmit sem változtat programján. Az utolsó vacsora termét csak a húsvéti lakomára vette igénybe, szállásról másutt kellett gondoskodnia, ezért mentek ki a Getszemáni kertbe. Azt a három apostolt veszi maga mellé imája közben, akik tanúi voltak színeváltozásának is. Arra kéri őket, hogy vele együtt virrasszanak és imádkozzanak. Ez már az egyház bevonása a megváltás művébe. Ő ugyan még egyedül áll az Atya elé, hiszen egyháza csak a kereszthalálból és a feltámadásból születik, de már most is főnek érzi magát, s akarja, hogy az engesztelés folytatódjék titokzatos testében. Felhívására a visszhangot Pál apostol fogalmazza meg: „Örömest szenvedek értetek, és testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az egyháznak javára" (Kol 1,24). A Zsid 13,12 is így buzdít: „Jézus a kapukon kívül szenvedett, hogy vérével megszentelje a népet. Menjünk ki tehát hozzá a táboron kívülre és vállaljuk gyalázatát."

1. Jézus *mint közvetítő engesztel*. Már a régi szövetségben is élt a meggyőződés, hogy a töredelmes lélek áldozat Isten előtt (Zsolt 51,19), és hogy a közvetítők is kiengesztelik Istent. Jahve szolgája azért tehet eleget népe vétkeiért, mert bűn nélkül van, és önként vállalja az áldozatot (Iz 52,13—53,12). A qumráni iratok is azt hirdetik, hogy csak az ő szektájukhoz tartozó ember hozhat megigazulást. A méltatlan papok áldozatbemutatását érvénytelennek tartották, de a szenvedő Messiás engesztelése is idegen volt számukra.

2. *Az Újszövetségben kezdettől fogva megvan a helyettesítő engesztelés*, hogy felismerhető bennünk az engesztelő áldozat. A 2Kor 5,18 azt mond*gondolata*. Az evangélisták úgy közlik az eukarisztia rendelésének szavait, ja Krisztusról, hogy a kiengesztelődés szolgája lett. Az apostol arra is rámutat, hogy mit kellett elviselnie Krisztusnak. Nem a szenvedés állomásait sorolja fel, hanem inkább azt a terhet érzékelteti, amely Krisztusra ránehezedett: Isten „bűnné" és „átokká" tette, hogy mi megszabaduljunk a bűntől és az átoktól (2Kor 5,21; Gal 3,13).

3. *Krisztus engesztelése egyúttal elégtétel volt.* Az egyház a tridenti zsinaton a bűnbocsánat jogosultságát ebből az elégtételből vezette le: „Az elégtétel által, amelyet bűneinkért vállalunk, hasonlókká leszünk Krisztushoz, aki eleget tett bűneinkért. Ebből ered a mi képességünk az elégtételre, s ez egyúttal annak a záloga, hogy ha vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk" (DS 1522).

4. *Mivel adott Krisztus elégtételt?* A latin atyák a megváltást meglehetősen a római jogban gyökerező elgondolással elemezték. Az elégtétel fogalmát Tertullianus és Ciprián még csak a bűnbocsánattal kapcsolatban emlegetik. Ambrus és Hilarius már megváltás tartalmára is alkalmazzák. Canterbury-i Anzelm azután a germán jog színezetét is beleviszi. Ebben a szemléletben nagy szerepet játszik a büntetés elviselése. Krisztus helyettünk vetette alá magát az Atya ítéletének, és mivel ő a Fiú, az Atya elfogadta áldozatát. A 16. században egyes protestáns szerzők odáig mentek, hogy ezt állították: Krisztusnak a kárhozat kínjait is el kellett viselnie, csak ezzel válthatott meg bennünket az örök büntetéstől. A kialakult katolikus felfogás az *elégtétel erkölcsi értékét helyezi előtérbe.* A megváltáshoz a megsértett isteni felséget kellett kiengesztelni. Ehhez pedig nem szükséges okvetlenül a büntetés elviselése. Történhet olyan tettekkel is, amelyek a sértéssel szemben Isten tiszteletét és dicsőségét hirdetik. Krisztus szenvedésében valóban a személyes hódolat és engedelmesség nyilvánult meg. Ezt foglalta ő össze az Olajfák hegyén: Ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied.

5. *A helyettesítő elégtételre megvolt a joga,* mert mint második Ádám mindnyájunkat képviselt. A megváltás örök tervében megvolt az elfogadás szándéka is, hiszen az Atya maga küldte a Fiút, hogy áldozatát végbevigye és a megváltást megvalósítsa. Végül még egy megjegyzést kell tennünk. Az engesztelés és az elégtétel nem a büntetés elviselésében áll, hanem a személyes hódolat következménye. Ezért a sérelmet és az elégtételt nem szabad úgy összehasonlítanunk, mint két mennyiséget. Krisztus engesztelésének értékét nem fizikai tetteiből vagy a szenvedés nagyságából kell levezetnünk, hanem személyes méltóságából. R. Guardini szavával élve: „Krisztus istenember létére tiszta volt, mint Isten, de úgy hordozta a felelősséget, mint ember. Szenvedésében megízlelte a bűnös lét végső következményét, de egészen fiúi hódolattal engedelmeskedett az Atyának" (Der Herr, 538). Ezért az általa nyújtott elégtétel végtelen és túláradó. Az apostol így jellemzi következményeit: „A bűn ugyan elhatalmasodott, de a kegyelem túláradt" (Róm 5,20).

AZ ÍTÉLET ÉS KIGÚNYOLÁS

Amint említettük, Jézus perének lefolyását nehéz magunk elé állítani, mert az evangélisták azt emelték ki belőle, ami teológiai és katekétikai szempontból fontos volt. János evangéliuma szerint a katonák a Getszemáni kertből először Annás főpap házába vitték foglyukat, és itt történt

az első kihallgatás. A főtanács azonban csak reggel ült össze. Először vádat kerestek, hogy rábizonyíthassák a mózesi törvény megsértését. Amikor ez nem sikerült, Kaifás feltette a kérdést: te vagy-e a Messiás, a Magasságbeli Fia? A hivatalos kérdésre Jézus igenlően válaszol és idézi Dániel szavait az ítéletre jövő Emberfiáról. Lukács csak azt említi, hogy majd meglátják az Emberfiát, amint Isten jobbján ül. A főtanács meghozza a halálos ítéletet, de azt a római helytartónak meg kell erősítenie. Mivel Pilátus számára csak a messiás király cím lehetett érdekes, a zsidók vezetői ezzel hozakodnak elő. Ez azért is alkalmas volt, mert előzetesen már több álmessiás csinált politikai zavart.

Pilátusnak gyanús az eset, hogy a zsidók egy honfitársukat kiszolgáltatják neki. Csapdát sejt, hiszen már többször bevádolták a császárnál. Politikai vétket nem talál Jézusban, azért átküldi Heródes Antipáshoz, Galilea urához, aki a húsvéti ünnepre szintén Jeruzsálembe jött. Jézus nem méltatja válaszra a kíváncsiskodó fejedelmet, azért az visszaküldi Pilátushoz. A helytartó végül megerősíti a halálos ítéletet, de kijelenti, hogy csak a zsidók követelése előtt hajlik meg, ő maga ártatlannak tartja áldozatát.

1. *Az ítélet teológiai tartalmának szemléltetéséhez* a fenti keret elegendő. Látnunk kell, hogy Jézus szenvedése az üdvtörténet csúcsa és megoldása és egyben a megváltás tervének teljesedése. Ezért az ott szereplő személyeket az üdvtörténet világánál kell megítélnünk. Az ítéletben részt vesznek zsidók és pogányok, a főtanács és a római helytartó. A zsidók a kinyilatkoztatás hordozói, a pogányok pozitív remény nélküli emberek. Így az ítéletet az egész emberiség képviselői hozzák meg. Sőt, ki lehet egészíteni azzal, hogy János evangéliumának megjegyzése szerint Júdás a gonosz lélek sugallatára vitte végbe az árulást (13,24). Júdás pedig egy volt a tizenkettő közül, akik már az egyházat jelképezték. Tehát jelképekben valóban ott van az emberiség, s egyúttal ez volt a legélesebb szembefordulás Istennel, itt a bűn elérte legnagyobb intenzítását. Az ószövetségi üdvtörténet úgy szemlélteti a bűnt, mint valami végzetes folyamatot, amely az első embertől kezdve elárasztja az emberiséget. A világ bűne Krisztus elítélésével érte el tetőfokát. Az Atya ugyanis Krisztusban egészen kinyilatkoztatta szentségét, irgalmát és szeretetét, itt nem foroghatott fenn tévedés, azért Isten elutasítása az ember részéről itt a legmerevebb. Nemcsak elfordul tőle, hanem ítélkezik fölötte, meg akarja semmisíteni. A főtanács bűne nagyobb, mint Pilátusé (Jn 19,11), hiszen a zsidók jobban felismerhették benne Isten megnyilatkozását. Isten világos közeledését visszautasították, és a császár tekintélye alá helyezték magukat. Így adtak jogi törvényességet az ítéletnek.

2. *A világ bűne jelenti az emberiség összetartozását az Istennel való szembenállásban.* Krisztus elítélését értelmezhetjük úgy, hogy a bűnös emberiség hangoztatja benne saját függetlenségét és elutasítja Isten közeledését. Sőt kirekeszti, halálra adja azt, akiben Isten szeretete és irgalma testet öltött. Alúlról nézve *ez az óra az emberi üdvrend krízise.* Kihívás volt és minden attól függött, hogy Isten hogyan válaszol az ember tettére.

Ha visszavonja ígéretét, vagy büntet, akkor a megváltás örökre lehetetlen. Isten irgalmát nem lehet mégegyszer így vagy jobban felajánlani. De ha irgalmat gyakorol, akkor a megváltás megtörtént. Az Atya ezt is megtehette, mert az eseményben nemcsak a világ bűnének a feltornyosulását látta, hanem Krisztusnak, a Fiúnak a csodálatos engedelmességét és hódolatát is, amit a bűnös emberiség nevében ajánlott fel.

3. *Krisztus elfogadja az igazságtalan emberi ítéletet,* mert nemcsak Istent képviseli a bűnös emberiség előtt, hanem a bűnös emberiséget is Isten előtt. Azzal, hogy mint ember aláveti magát az ítéletnek, vértanú lesz, tehát valójában az Atyának engedelmeskedik, hiszen küldetését a végsőkig teljesíti. Az Atya azért mutathat irgalmat, mert Krisztusban a lázadó emberiség helyett megkapta a teljes hódolatot és engedelmességet. *Így a megváltás egészen Jézus műve.* Az emberi felsülés teljes lett körülötte. Elítélésében részt vettek a zsidók és a pogányok, tanítványai pedig cserbenhagyták. A megváltásnak ez a formája érthetetlen volt számukra, a kereszt botrányát még nem tudták elviselni. Máriában bizonyára megmaradt a hit, de őt a szentírás nem állítja oda, mint az egyház hivatalos képviselőjét. Ő és a galileai asszonyok talán csak az úgynevezett szeretet egyház előképét alkotják. Ők az a „maradék", amely az ószövetségi elhidegülések idején is tovább hordozta Isten gondolatát. De ebből a szomorú háttérből jobban kiviláglik a megváltás adomány jellege. Isten irgalma hozta létre, nem az ember ereje.

4. *Az elítélést követi a kigúnyolás, mint a kiüresítés folytatása.* Ebben is részt vesznek a zsidók és a pogányok. Jelzik, hogy a maguk részéről elvetették azt a követ, amelyet Isten szegletkőnek szánt. A kigúnyolás eszünkbe juttatja azt is, hogy Krisztus maradék nélkül vállalta az áldozati sorsot. Kinevetik prófétai küldetését (találd ki, ki ütött meg, Lk 22,64), messiási hatalmát (másokat megszabadított, önmagát nem tudja megszabadítani, Mt 27,42), sőt fiúi bizalmát is (az Istenben bízott, mentse meg most, ha akarja, Mt 27,43). Külsőleg pedig mint messiás-királyt állítják pellengérre: a töviskorona ennek a megfogalmazása. Viszont Krisztus számára mindez felhívás, hogy a durvaságra szelídséggel, a gyűlöletre szeretettel válaszoljon. Magatartását csak abból lehet megérteni, hogy az Atya odaadta, kiszolgáltatta, áldozattá tette, s ő tudatosan vállalta ezt az áldozati sorsot. Mégis úgy viselkedik, mint az Isten Fia, aki tudja, hogy várja a végső győzelem. Ugyanakkor a legszentebb erények gyakorlásával emberileg is többé vált: engedelmességet tanult abból, amit elszenvedett (Zsid 5,8).

5. *Jézus nem válaszol a gúnyolódásra:* sem Heródes előtt, sem a katonák előtt, sem a kereszten. A gúny az irracionális erők felszabadulása, s ő ezen a vonalon nem akar mérkőzni. De itt sem csupán a természetes bölcsesség vezeti. Azért jött, hogy kinyilatkoztassa az Atyát, tehát az Atya türelmével viseli el a magáról megfeledkezett ember szitkait. Különben is tanítását már befejezte, mindent elmondott, amit az emberekkel közölni akart. Ezután már csak egyházán keresztül szól hozzájuk. A szen-

vedés idején befelé fordul, hazatérőben van az Atyához, már csak hozzá beszél az imádság hangján. Ez a hallgató alak áll előttünk, mint ember, mint „ecce homo". Külsőleg megfosztva minden díszétől, de bensőleg töretlenül, mert ő itt is a Fiú, a mindenség örököse. Ezért tudja menteni a gúnyolódókat: Atyám, bocsáss meg nekik, nem tudják, mit tesznek. Ez a megbocsátás a szellemnek, a jóságnek a fölénye a toporzékoló ösztönösség fölött.

KERESZT ÉS MEGVÁLTÁS

Az elítélés és a gúnyolódás kellőképpen kifejezte, hogy az Atya „odaadta Fiát a világért" (Jn 3,16), s hogy a bűnös ember a maga módján bánt vele. Az áldozat befejezését azonban a keresztre feszítés jelenti. Az ítélet végrehajtóiban élt a rejtett gyanú, hogy a halál pillanatáig Isten közbelépheti, azért nő a bátorságuk, amikor látják, hogy sem Illés nem jön el, hogy megszabadítsa, sem más csoda nem történik (Mt 27,44.49).

1. *A szinoptikusoknál a kereszt teológiája nem megy túl azon az állításon, hogy Jézus halála vértanúság és áldozat.* Az áldozati jellege főleg az eukarisztia szavaival utalnak. *Pál apostol* már azt fejti ki, hogy az áldozat hogyan befolyásolta a bűnös embernek Istenhez való viszonyát. Krisztus engesztelő áldozat lett a bűnökért. Annyira magára vette vétkeinket, hogy szinte részesült a bűnben és az átokban (2Kor 5,21; Gal 3,13). Isten igazságossága megkövetelte a bűn elítélését, s hogy az ítélet kinyilvánítsa az ő szentségét és a bűn alávalóságát. De az ítéletet nem a bűnös emberiségen hajtotta végre, hanem „elküldte Fiát a bűn miatt a bűnös testhez hasonló alakban, hogy elítélje a testben levő bűnt" (Róm 8,3). Krisztus tehát az emberiség bűnével terhelten lép az Atya elé, hogy engedelmességével kiengesztelje. Az ítélet abban állt, hogy az Atya nem mentette meg a szenvedéstől, hanem elfogadta áldozatát, neki pedig engedelmeskednie kellett a halálig. De mivel ő a szeretett Fiú, az ítélet egyben felmentés is volt, vagyis az áldozatra következni kellett a megdicsőülésnek.

2. *A keresztnél tehát találkozik Isten végtelen szentsége és a világ bűne.* Jézus eleve elfogadta az Atya ítéletét és saját akaratát alávetette az övének. Ezzel szentnek és sérthetetlennek mutatta őt az egész emberiség nevében. Ezért a felmentő ítélet az emberiség számára is érvényes. Mindazok részesülnek benne, akik a hitben azonosítják magukat Krisztussal, a fővel, aki „a következményeivel ellenünk szóló adóslevelet eltörölte" (Kol 2,14), s „az ellenségeskedést megszüntette" (Ef 2,16). A felszabadító ítéletből következik az is, hogy „a gonosz erők és fejedelemségek hatalma megtört" (Kol 1,20; 2,14). Krisztus Úr lett és az embernek megszerezte Isten gyermekeinek szabadságát. Ezért hangoztatja Pál apostol ismételten, hogy Krisztus kiváltott minket a bűn, a törvény, a testiség és a gonosz lélek szolgaságából. Azt akarja, hogy a törvény betűje helyett

a Lélek irányítson, „ahol pedig az Úr lelke van, ott a szabadság" (2Kor 3,17).

3. *János evangéliuma még tovább megy a kereszt botrányának megoldásában.* Krisztus számára a kereszthalál felemelés, felmagasztaltatás. Ő a szabadulás jele mindenki számára, aki hittel tekint rá. Belőle árad ki az erő, amely mindent hozzá vonz (Jn 12,32). A földbe vetett búzaszem hasonlata sem a halált hangsúlyozza, hanem inkább azt, hogy sok termést hoz, ha elhal. A kereszthalál tehát szükségszerűen a megdicsőülés eszköze. Jézus igazi dicsősége a megfeszítettnek a dicsősége. A feltámadásban az kapja a felmagasztaltatást, aki magára vette a világ bűneit, aki engedelmes volt, aki elviselte az ítéletet. A kereszthalál valóban ítélet volt, de olyan, hogy benne Isten minden ezután következő emberi állásfoglalástól függetlenül a megváltás és az üdvösség mellett döntött. (J. Blank, Krisis, Untersuchung zur johanneischen Christologie, 1964, 285; K. Barth, Dogmatik, IV. I.602 kk). Jézus kereszthalálával tehát a megváltás valóság lett. Isten egyszerre mutatta magát mindenhatónak, igazságosnak, irgalmasnak és szentnek. Az Atya megdicsőült Krisztusban, és mi is rajta keresztül kapunk minden természetfölötti adományt. Ő lett „bölcsességünk, megigazolásunk, megszentelődésünk és megváltásunk" (1Kor 1,30).

4. *A halál tökéletes önátadás volt az Atya előtt, azért Krisztus beléphetett az örök szentélybe.* Feltámadása nemcsak azt mutatja, hogy az Atya elfogadta az áldozatát, hanem azt is, hogy ő az örök főpap. A Zsidóknak írt levél összehasonlítja őt előképével, az ószövetségi főpappal, aki az engesztelés napján az áldozati állat vérével belépett a szentélybe. Jézus saját vérét adta áldozatul, nem bakok és borjak vérét, azért örök megváltást szerzett és mindörökre belépett a mennyei szentélybe (Zsid 9,12). Ez a szentírási hely is igazolja, hogy az egyház kezdettől fogva úgy tekintette a megváltást, mint Krisztus személyes áldozatát, amellyel megdicsőítette az Atyát, nem pedig úgy, mint a büntetés elviselését, vagy valamilyen ár lefizetését. Az apostol még azt is hozzáfűzi, hogy Krisztus engesztelő áldozatában ott voltunk mindnyájan. Ha egy mindenkiért meghalt, akkor (vele együtt) mindenki meghalt. De ha feltámadt megigazulásunkra, akkor már nem magunknak élünk, hanem neki és vele együtt az Atyának (2Kor 5,14; Róm 6,11).

AZ UTOLSÓ SZAVAK

A szenvedés leírásában egészen feltűnő dolog Jézus hallgatása. Az evangélisták azt sem tartották szükségesnek, hogy magyarázó szavakat fűzzenek az egyes jelenetekhez. Itt a tettek világosan beszéltek. Ha ebben a keretben elemezzük Jézus hét szavát, amelyek a kereszten hangzottak el, annál nagyobb jelentőséget kell nekik tulajdonítani. Valóban kezdettől fogva az elmélkedés tárgyai voltak, amint azt már Origenész írásai mutatják. Az egzegéták vitatkoznak arról, hogy mindegyikük törté-

netileg hiteles-e, vagy csak az üdvtörténeti helyzetet, illetőleg Jézus lelkületét akarják-e megvilágítani. De ahol ez az utóbbi eset áll fenn, ott is sugalmazott szöveggel van dolgunk, amely a kinyilatkoztatás erejével hat.

1. *Márk csak az elhagyatottság kifejezését közli:* Istenem, Istenem, miért hagytál el? Jézus szájában ez a felkiáltás nem magától érthető dolog. Ő az Atya Fiának tudja magát, sőt állítja, hogy egyedül ő ismeri az Atyát, vagyis emberi tudata szerint is megvan a közvetlen szemlélete róla. Hogyan éli át mégis az elhagyatottságot? A misztériumot nem oldjuk meg azzal, ha feltételezzük, hogy Jézus a kereszten a 22. zsoltár kezdő szavait imádkozza. A zsoltár a Messiásról szóló jövendölést tartalmazza, amely most teljesedik. El kell fogadnunk, hogy Jézus belső világossága és fiúi öntudata ellenére egészen átéli a szenvedést. A megoldás valószínűleg ott van, hogy a közvetlen látás nem okvetlenül „boldogító színelátás." Ő a kereszten is szemlélte az Atyát, mint a szentség, a hatalom és az élet forrását, aki őbenne ítéletet tart a bűn felett, de emberi természete még nem ment át abba a természetfeletti létrendbe, amely már mentes a szenvedéstől. Már Ireneus rámutatott arra a gnosztikusokkal szemben, hogy Jézus követőitől nem kívánt olyan szenvedést és áldozatot, amelyet ő maga nem élt át. (Adv Haer, III,18). Az emberi szenvedés lelki hátterében mindig megtalálható az egyedüllét, az elhagyatottság érzése, azért Krisztus ezt az érdem forrásává akarta tenni.

2. Katolikus egzegéták is hajlanak arra, hogy a kereszten elhangzott szavak egy részét *úgy tekintsük, mint a kereszthalál hitbeli magyarázatát* (H. U. von Balthasar; in: Mysterium sal III,2, 212). A leírásban Máté egészen követi Márkot, Lukács pedig már közli a megbocsátás szavait: Jézus kéri az Atyát, ne rója fel ellenségeinek a bűnt, mert nem tudják mit tesznek. Ugyanakkor ő számol be a jobb lator megtéréséről, akinek Jézus az üdvösséget ígéri. Lukács másutt is többet beszél Isten irgalmáról, mint a többi evangélista, azért nem meglepő, ha itt is ezeket a vonásokat emeli ki. János megemlíti Jézus szomjúságát, ami a vérveszteség következtében természetes is volt, de benne van a teológiai szimbólum is. Jézus a negyedik evangéliumban szerepel úgy, mint az élő víz forrása (7,38), akiből mindenki meríthet. Ha most ő szomjazik, az nála halálgyötrelmet jelent, s az emberek csak ecetet és epét nyújtanak neki. A Máriához és Jánoshoz intézett szavak kétségtelenül történetiek, hiszen János valóban magához vette Jézus anyját. De a hagyomány Origenész óta úgy értelmezte a szavakat, hogy Jézus egyúttal mint megváltó és mint az egyház feje intézkedett, s Máriát minden hívő anyjául rendelte. János apostol megszemélyesítette mindazokat, akik hisznek a kereszt misztériumában és ezáltal hasonlóvá válnak Máriához. A „beteljesedett" kijelentés nem más, mint visszatekintés Jézus földi útjára. Teljesítette az Atya akaratát és mindazt, amit az Ószövetségben megírtak róla. A megváltás műve tehát befejeződött. Márk és Máté a halál pillanatáról csak annyit jegyeztek fel, hogy Jézus „hangosan kiáltott és kiadta lelkét." Lukácsnál ez a felkiáltás az ószövetségi igaz ember megnyugvása: Ke-

zedbe ajánlom lelkemet (Zsolt 31,6). Az Atya megszólítás azonban jelzi, hogy Jézus őhozzá tér vissza, s ezzel feloldja számunkra is a halál borzalmát.

3. János evangéliuma különben a felfeszített Krisztust magát is beszédes jelképnek veszi. Kezdettől fogva ő az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit. A bárány feláldozása itt ment végbe, abban az órában, amikor az előkészület napján a jeruzsálemi templomban is megkezdődött a húsvéti bárányok feláldozása. Az előkép és a valóság között olyan nagy az egybecsengés, hogy Jézus csontjait nem törik meg, mint ahogy a mózesi törvény az áldozati bárányra előírta (Jn 19,37), hanem csak az oldalát szúrják át. Mint feláldozott húsvéti bárány lesz az üdvösség jele, s így veszi át az uralmat is, ha majd eljön az ég felhőiben. Az emberek hittel és bűnbánattal helyezik magukat uralma alá, s ebben a személyes hódolatban kap elégtételt szenvedéséért (Jel 1,7).

A KERESZT ISTEN BÖLCSESSÉGE

A kereszt botrányának megoldását találjuk Pál apostol kijelentésében: nem akar mással dicsekedni, mint Jézus Krisztus keresztjével. *A kereszt kétirányú jelkép:* amennyiben a hitben azonosítjuk magunkat Krisztussal, annyiban vele együtt meghalunk a világnak és a világ meghal a mi számunkra (Gal 6,14). Nem abban az értelemben, hogy kivetkőzünk emberi hivatásunkból és közömbössé válunk a földi értékek iránt. A megváltás nem szünteti meg a világgal való kapcsolatot, amelyet a teremtés állapított meg. Az apostol itt azok ellen szól, akik a megigazulást a mózesi törvény előírásaitól, főleg a körülmetéléstől várták. A keresztény hívő nem az Ábrahámtól való leszármazással akar dicsekedni, hanem azzal, hogy Krisztus keresztje által nyilvánvaló lett számára Isten szeretete és irgalma. Krisztus „a bűnösökért halt meg", és Isten akkor engesztelődött ki irántunk, amikor még „ellenségek voltunk" (Róm 5,10). A megváltásnak ez a módja feljogosít minden reményre. „Ha az Atya saját Fiát nem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?" (Róm 8,32).

1. *A feláldozott Krisztus tehát annak a jele, hogy az Atya mindent az embernek ajándékoz,* sőt, mint gyermekét, örökösévé fogadja. Ezt a „mindent" elővételezi a Szentlélek kiárasztása. Általa leszünk Isten gyermekei és Krisztus társörökösei (Róm 8,16). Ha az Atya örökösei vagyunk, az egész örökség minket illet. A megváltásnak más formája nem lett volna ilyen jelkép, s nem is hozta volna létre ezt az eredményt. Akik a megváltásban csak engesztelést láttak, úgy gondolták, hogy az Istenembernek bármilyen könyörgése vagy szenvedése kiengesztelhette volna az Atyát. Az ilyen szemlélet azonban megfeledkezik arról, hogy az egy Isten Szentháromság, s így a megváltásnak is szentháromsági struktúrája van. A teljes valóságot az apostol így fejezi ki: „Az Isten Krisztus által kiengesztelődött a világgal (2Kor 5,17). Istent nem külső motívumok ve-

zetik, ő nem külső célokat akar elérni. Elhatározásainak, tetteinek ő maga az indítéka, ezért semmit sem tudunk arról, hogy valóságos üdvtörténeti tettein kívül milyen más lehetőségek vannak benne. A megváltást bizonyára azért határozta el így, mert szabadakaratú tervével legjobban betekintést enged belső életébe és legjobban kifejezte irgalmas szeretetét.

2. *A megváltás terve az Atyától indult ki,* s ő végső fokon az emberre is ki akarta terjeszteni atyaságát. Azzal pedig, hogy Fiát áldozatul adta, megmutatta, hogy az embert a magáénak vallja, s a legszorosabb kapcsolatot keresi vele. Krisztus viszont teljes tanúságot tett a velünk való szolidaritásról azzal, hogy osztozott sorsunkban egészen a halálig. Szolidaritása az Atya tervének megvalósítása volt, hiszen az Atya értünk adta őt áldozatul. Azóta az egyes ember elmondhatja: „Krisztus szeretett engem és feláldozta magát értem" (Gal 2,20). Mindezt nem érezhetnénk át, ha csak valamilyen imát mondott volna értünk, vagy jelképes áldozattal nyújtott volna engesztelést a bűnért. Viszont, ha úgy jelent meg, mint második Ádám, akkor az egész emberi életet és sorsot magára kellett vennie. Megváltói szerepét az engesztelés különben sem fejezi ki teljesen. Azzal dicsőítette meg az Atyát, hogy engedelmes volt a halálig, és a halál homályában is egészen kiszolgáltatta magát neki. Ezzel elismerte abszolút uralmát és az emberek iránt való irgalmát.

3. *A megváltásnak ezt a módját minden viszonylatban a teljesség jellemzi.* Csak az emberré lett Fiú volt képes arra, hogy a világ bűneit magára vegye. Csak neki volt hatalma arra, hogy életét odaadja és visszavegye (Jn 10,18). Mint elsőszülött megtehette, hogy Isten szétszórt gyermekeit egybegyűjtse (Jn 11,52). Ezért megvan a bizonyosságunk, hogy egyetlen áldozattal örök üdvösséget szerzett (Zsid 9,12). Itt végül még egy szempontot ki kell emelnünk. Ha Krisztus mint megváltó nem hal meg, akkor nem is támad fel. Nem mutathatta volna be saját emberségén, hogy mi a megváltás, nem vette volna el a halál borzalmát, és a halál továbbra is megmaradt volna ismeretlen sötétségnek. Nem lett volna bizonyosságunk arról, hogy a túlvilág azonos az „Atya házával", vagy hogy egykor testileg mi is beköltözhetünk abba a dicsőségbe, amelybe Krisztus, a második Ádám beköltözött (Fil 3,21). Sőt még fokozhatjuk ezt a gondolatot. „Krisztus nemcsak meghalt, hanem a halált tette váltotta" (K. Rahner: Schriften ... VII,142), vagyis a teljes hódolat, az önátadás eszközévé tette. Aki vele együtt hal meg, azt az Atya elfogadja, a sajátjának ismeri el, azért biztosítva van örök élete. Az üdvösség forrása tehát a feltámadt Krisztus. Mi azt kapjuk, ami őbenne megvalósult. Ezt a teljességet és szolidaritást fejezi ki az apostoli tanítás: „Krisztus meghalt bűneinkért és feltámadt megigazulásunkra" (Róm 4,25).

HAZATÉRÉS AZ ATYÁHOZ

A HALÁL BIRODALMÁBAN

Mivel Jézus egészen ember is volt, halálában az ember halála jutott kifejezésre. Az apostoli tanítás pontosan erre hivatkozik, amikor megállapítja, hogy „meghalt és eltemették" (1Kor 15,3). A sírban nyugvás a halál állapota volt, és a kinyilatkoztatás nem is mond róla semmi különöset. A szentírás jobban ügyel az ember egyéniségére, mint a görög filozófia: a halált nem úgy tekinti, mint a lélek kiszabadulását a test börtönéből, hanem, mint az egész földi élet végét. Maga az ember hal meg, nem csupán a test. A szellemi lélek ugyan halhatatlan, de a lélek nem ember. A meghalást lehet úgy tekinteni, mint az ember pozitív tettét, mint teljes önátadást a lét urának, de a halál állapota mégis valami passzivitás, nem tevékenység (K. Rahner Theologie des Todes, 1959; L. Boros Mysterium mortis, 1964).

Az apostoli hitvallásban a 4. századtól kezdve megtalálható a kitétel, hogy *Jézus a halál után leszállt a holtak országába* (sheol, hades). A kiindulás az 1Pt 3,19 lehetett, bár itt nem arról van szó, hogy, amíg a teste a sírban nyugodott, addig lelke a megholtak lelkeinél időzött. Az apostol levele szó szerint ezt mondja: „Test szerint ugyan megölték, de lélek szerint életre kelt. Így ment el a börtönben sínylődő lelkekhez és hírt vitt nekik." A szöveget tehát inkább arra a Krisztusra kell érteni, aki meghalt, de él, mert föltámadt és a megváltás hatását éreztette az előtte meghalt emberekkel is. Ha a halál állapotát valóban végnek, igazi halálnak vesszük, nem kell Jézus lelkének külön megváltói tevékenységet tulajdonítani. A megváltást élő emberségében vitte véghez, amennyiben „engedelmes volt a halálig." A holtak országába való leszállás eredetileg csak a valóságos halált, a holtakkal való együttlétet jelentette, mint ahogy az Ószövetség is sokszor így jelzi az egyes ember halálát: megtért őseihez. (H. Schelke, Die Petrusbriefe, 1964). A szentírásnak ezzel az egyszerű és józan stílusával szemben az 5-ik századból származó „Nikodémus evangéliuma" és más, többnyire névtelen iratok, szinte drámai képet festenek arról, hogyan szabadítja ki Krisztus a régi igazakat az alvilág hatalmából. Biztos, hogy ezekre az írásokra a mitológiai jelenetek hatottak (W. Bieders, Die Vortellung von der Höllenfahrt Christi, 1949; H. U. von Balthasar, in: Mysterium sal. III,2,299). Krisztus *„pokolra-szállásának" teológiai tartalmát* tehát ezekben összegezhetjük:

1. *Ószövetségi elgondolás szerint a holtak valamilyen módon léteznek*, de létük nem igazi élet. Ezért már a zsoltáros azt jövendölte, hogy Isten nem hagyhatja a Messiás lelkét a holtak honában (Zsolt 15,8—11). Péter ezt idézi pünkösdi beszédében (ApCsel 2,24—28), de csak a feltámadást akarja vele igazolni, az alvilágban való tartózkodás természetéről nem mond semmit. Jézus beszélt „Jónás jeléről", s úgy fejezte ki magát, hogy az Emberfia három napig lesz a föld szívében (en té kardia, Mt

12,40). De a szövegből nehéz volna eldönteni, hogy egyszerűen a sírról van-e szó, vagy az úgynevezett „sheol"-ról, a holtak országáról. A Krisztus által hangsúlyozott jel az újjáéledés, a feltámadás lesz, nem a halál. Tehát szabad arra következtetnünk, hogy az apostoli egyházat Jézus valóságos halála és a halálból való feltámadása érdekelte, nem pedig az, hogy a lelke mit csinált a sírban nyugvás idején. Krisztus győzelmét a feltámadás jelentette, hiszen azzal diadalmaskodott a halálon. Feltámadásával „megoldotta a halál bilincseit" (ApCsel 2,24), s mint győző kezében tartja „a halál és az alvilág kulcsát" (Jel 1,18).

2. Ezek alapján semmi sem kényszerít bennünket arra, hogy *Jézus halálának állapotát úgy fogjuk fel, mint a test nyugalmát a sírban és lelkének az alvilágban való hírnöki működését.* Az 1 Pt 3,19 és 4,6 értelme ez: Krisztus meghalt és feltámadt, tehát ő a hatékony közbenjáró, a megbocsátás osztogatója. Ahogy régen a vízözön Isten ítéletét jelképezte, úgy most a keresztség Isten hatalmát hirdeti. Jézus az egész emberiséget képviselte, azért a megváltás műve visszafelé is vonatkozik mindenkire. Halála és feltámadása örömhír azoknak is, akik előtte haltak meg. Az 1Pt 4,6 nem tételezi fel, hogy a halál után még megmarad a megtérés lehetősége, hanem azt hangoztatja, hogy ami az ítélet jele volt (a vízözön), az Krisztus kegyelme folytán a megmentés eszköze lett (keresztvíz). Tehát Isten irgalmas akkor is, ha itt a földön végérvényesnek látszó büntetéssel, azaz halállal sújt.

3. A holtak országába való leszállás tehát annak a kifejezése, hogy Krisztus *teljes szolidaritást vállalt a bűnös emberrel.* Magát a „helyet" úgy kell venni, ahogy az ószövetségi felfogás a „sheolt" gondolta: ott vannak a meghaltak, minden megkülönböztetés nélkül. Sorsuk Krisztustól, az egyetlen közvetítőtől függ. Magától értetődik, hogy az elnevezésbe és a hely rögzítésébe belejátszott a régi ember világképe, de az soha nem volt a hit tárgya. Szent Tamás szerint pl. Krisztus nem azért szállt le a halál országába, hogy kipótolja szenvedését, hanem azért, hogy a bűnös embernek minden fogyatkozását magára vegye (In 3. Sent.d 22,p 3, c 1). Amennyiben osztozott az ember büntetésében, annyiban az egész bűnét kiengesztelte. De az egyház soha nem tette magáévá pl. Kálvin állítását, hogy Krisztus lelke átélte a kárhozott és elveszett ember kínjait is (Inst. II,16,10).

4. A hagyomány a holtak országának emlegetésével nem arra gondol, hogy ott a lelkek valóban börtönben sínylődnek, hanem csak azt jelzi, hogy *Krisztus nélkül nem volt meg a feltámadás és az örök élet reménye.* A megváltás híre tehát valóban szabadulást, győzelmet hozott. Viszont Krisztus maga is átélte a halált mint a bűn büntetését. Nem mintha ő maga bűnös lett volna, hanem azért, mert „a bűnös testhez hasonló alakban jelent meg" (Róm 8,3). Csak így tudta felszabadítani azokat, akiket „a haláltól való félelem egész életükre szolgává tett" (Zsid 2,15). Krisztus a végsőkig megtapasztalta a mi halálunkat, a bűnös ember halálát, amely lehet az üdvösség vagy a kárhozat kapuja. Feltámadása azt

jelenti, hogy a halálnak ebből a mélységéből, homályából jött elő. Azért halálát és feltámadását nem szabad úgy néznünk, mint a testi hüvely levetését és újra feltöltését. Ő valóban meghalt és a halál homályából jött elő megdicsőülve, s megdicsőült embersége lett számunkra az üdvösség forrása. El kell fogadnunk, hogy az igazi emberi üdvösség és kárhozat az ő kereszthalálával kezdődik, hiszen ő az elsőszülött és a természetfölötti rend szerzője. Az üdvözültek az ő életében és boldogságában részesednek, a kárhozottak viszont abból a közösségből vannak kizárva, amelyet ő hoz létre az Atyával, és amelyben ő fogja össze a megváltottakat. Mivel csak egy üdvrend létezik, azért mind az üdvösségnek, mind a kárhozatnak megvan a krisztológiai jellege. Krisztusnak a halál birodalmába való leszállása tehát sokkal több, mint a megváltás hírének közvetítése. Az előtte meghalt emberek is az ő halálával és feltámadásával kapcsolatban élték meg üdvösségüket vagy kárhozatukat. Természetesen az ő helyzetükbe nem szabad belevetíteni a mi időszemléletünket. Ők a halállal kiléptek a földi tér és idő keretéből, azért a megváltást, az üdvösséget vagy a kárhozatot megélhették úgy, mint „jelen eseményt" (K. Rahner, Schriften ... VII,146; H. Vorgrimler, Höllenfahrt Christi, Concilium, 2,1966,70 kk).

A KOZMIKUS KRISZTUS

Régi meglátás az, hogy az ember az egész kozmosz foglalata, kicsinyített mása. Ma egyre világosabb az is, hogy a világegyetem az emberért van, és a maga módján emberi. Ez a kölcsönhatás teszi lehetővé az ember kibontakozását és a természet meghódítását. De az ember Krisztusban éri el célját, azért az ember megváltása mellett arról is beszélhetünk, hogy milyen hatása van Krisztus halálának és feltámadásának a világegyetemre (H. Riedlinger, Die kozmische Königsherrschaft Christi, Concilium, 2,1966,53).

1. *Szentírási adatok.* Philo és Jesephus Flavius leírásából tudjuk, hogy abba a függönybe, amely a jeruzsálemi templom két részét elválasztotta, csillagok voltak beleszőve. Ez takarta el a belső szentélyt, amely úgy szerepelt, mint ahol a csillagokon túl lakó Isten trónol. Márk említi, hogy Jézus halálakor ez a függöny kettérepedt (15,38), utána arról beszél, hogy a felfeszítést irányító századosban megfogamzott a kijelentés: Ez az ember valóban az Isten Fia volt. Az összefüggésből nyilvánvaló, hogy Márk az ószövetségi törvény megszűnésével és a pogányok megtérésével hozza kapcsolatba a kereszthalált. Máté ellenben kozmikus jelenségeket sorol fel: földrengést, napfogyatkozást, sírok megnyílását, holtak megjelenését. (27,51—52). Lehettek közöttük természetes jelenségek, de ebben az összefüggésben üdvtörténeti eseménynek is számítanak. A háromórás elsötétedést Márknál és Lukácsnál is megtaláljuk. Az ember oldaláról tekintve Jézus felfeszítése a sötétség órája. Ha a hitük világított volna, nem feszítették volna meg a dicsőség urát (1Kor 2,8). De ha a sötétséget együtt nézzük a többi jelenséggel, nyilvánvalóan benne van a

természet gyásza, sőt a természet urának, az Atyának az élménye, aki áldozatul adta Fiát a világ bűneiért. Az evangéliumok szerint hasonló jelenségek vezetik be majd Krisztus második eljövetelét és a végítéletet is. Máté leírását (27,5—53) itt úgy vehetjük, mint apokaliptikus részletet, amely a kereszthalálban már elővételezve látja az egész természet megváltását és megdicsőülését. A végső állapotot azonban a külső természet is csak a halálhoz és feltámadáshoz hasonló átalakulásban érheti el. Krisztus mindent magához akar vonzani, de úgy, hogy belevonja halálának és feltámadásának misztériumába. H. U. von Balthasar apokaliptikus értelemben elemzi Máté szövegét, s azt mondja, hogy az evangélista nem horizontálisan a jövőbe tekint, hanem függőlegesen a mennyei Jeruzsálembe és a végső kifejletre. Így „az egyes szentek feltámadása és megjelenése előképe az általános feltámadásnak, mint ahogy a két felfeszített gonosztevő is jelképe annak, hogy a bűnös emberiség átmegy a Jézussal való felfeszítés misztériumán, s akik hittel tekintenek rá, azok vele együtt megdicsőülnek" (Mysterium sal. III,2,215).

2. *Az egyházatyák számára a felfeszített Krisztus a legbeszédesebb jelkép.* Jeruzsálemi Cirill, Justinus, Lactantius szerint a kereszten kitárt kar azt szimbolizálja, hogy Krisztus magához öleli a mindenséget, másrészt viszont azt, hogy mint ember az Atya felé esdeklőn nyújtja ki kezét mindnyájunk nevében. Athanáz arról beszél, hogy a két lator között felfeszített és kezét felénk kitáró Krisztus az egység jelképe: lebontotta a válaszfalat a kinyilatkoztatást hordozó ószövetségi nép és a homályban járó pogányok között. Oldalának megnyitása jelenti a szeretet maradéktalan kimerítését és az Isten belső titkába való betekintést. Istennek nincs többé rejtegetni valója az ember előtt, és nem is akar előle elzárkózni. Az atyák úgy nyilatkoznak, hogy az egyház ebből a megnyitott oldalból született. Az embereket az Atyától kapott tanítás átadása és a megbocsátás közvetítése teszi hívővé, s kiárad rájuk a kegyelem, amelyet a Krisztus oldalából kifolyó vér és víz jelképez. A szentségek, elsősorban a keresztség és az eukarisztia, az ő titokzatos testének tagjává tesznek, s ezt a titokzatos testet a főből kiáradó Szentlélek élteti. A kegyelmi rend gazdagságát ebből a képből kell levezetni. Az egyház Krisztus teste: saját testét senki sem gyűlöli, hanem ápolja és gondozza (Ef 5,29).

3. *Ószövetségi jelkép alapján az egyház egyúttal Krisztus jegyese,* s a második Ádám oldalából lett, ezért egész szeretetének tárgya. Krisztus odaadta magát érte, viszont tőle is teljes szeretetet követel. Az egyháznak az a feladata, hogy az egész természetet bevonja a krisztusi életbe és ezen keresztül az isteni dicsőség hordozójává tegye. Teilhard de Chardin ezt a gondolatot ragadta meg, s úgy szemlélte az egész világ evolúcióját, mint közeledést az Omega-ponthoz, a misztikus Krisztus kiépüléséhez. De szem előtt kell tartanunk azt is, hogy a test osztozik a főnek a sorsában. Földi életünkben magunkon hordozzuk Krisztus szenvedését és halálát, s csak ezen keresztül osztozunk feltámadásában. A bűn testének meg kell halni, a világ mostani alakjának el kell múlni (1Kor 7,31), hogy felölthesse a megdicsőült állapotot, ott majd kinyilvánul, hogy Krisz-

tus fősége alatt egyesül a világ (Ef 1,10), és hogy Isten lesz minden mindenben (1Kor 15.28).

4. *A keresztény életet és reményt tehát kettősség jellemzi:* magunkon hordozzuk Krisztus halálát, hogy majd élete is megnyilvánuljon halandó testünkön (2Kor 4,10). A földi és az égi, a jelen és a jövő egymásba kapcsolódik. A megváltozott világ átveszi Krisztus kettősségét. Őbenne az ember az isteni élet hordozója és kinyilatkoztatója volt. A keresztény hitben, reményben, szeretetben, kötelességteljesítésben, bűnbánatban, az egyház liturgiájában és karizmatikus megnyilvánulásaiban a feltámadt Krisztus isteni dicsősége csillan ki a földi színek alól. A világ feltartóztathatatlanul útban van a végső állapot felé, ahol majd magára ölti az „elsőszülöttnek" a megdicsőült állapotát.

A teológusok megkísérlik a kegyelmi folyamat belső szemléletetését is. Riedlinger (uo. 61) kiindul K. Rahner gondolatából, hogy a lélek a halálban nem válik idegenné a kozmosz számára, hanem inkább kitárul az egész világegyetem felé. Ha mármost az emberről feltételezzük, hogy a halálban így kapcsolatba léphet a kozmosszal, mint végső meghatározottságával, akkor Krisztusról még inkább elmondhatjuk ugyanazt. A halálban ő is kilépett földi elszigeteltségéből, és kitárult az egész kozmosz felé. Szellemi valósága a halálban lett nyilvánvaló a világ számára, s úgy ágyazódott bele, mint természetfölötti cél, s mint az egység elve. Ebben a szerepében vonzza magához a mindenséget. Kozmikus királysága tehát nem valami mitológiai felépítmény, hanem azon alapszik, hogy embersége a világegyetem mély dimenzióiban minden más hatalmat felülmúló tényező lett. Ez egyúttal annak a kegyelemközvetítésnek is az alapja, amelyet egyházán keresztül valósít meg.

A FELTÁMADÁS

Nem kell újra ismételnünk, hogy *az evangélisták a húsvéti hit fényében beszélnek Jézusról.* Az apostoli küldetés előfeltétele az volt, hogy az illető személy tanúskodni tudjon a feltámadásról (ApCsel 1,22). A megigazuláshoz vezető útnak azt tartották, ha hisznek abban, aki feltámasztotta Jézust a halálból (Róm 4,24). Az apostoli igehirdetésben Jézus feltámadása először azt jelentette, hogy az Atya igazolta Fiát mint messiást és feloldotta a kereszt botrányát. Ezért a feltámasztást úgy emlegetik, mint *az Atya művét:* „Akit ti keresztre feszítettetek, azt Isten feltámasztotta" (ApCsel 4,10). De, mivel Jézus, mint fiú, egy az Atyával, azért hatalmában állt, hogy odaadja és visszavegye életét (Jn 10,18). *A megváltás az ő személyes műve is:* „Meghalt bűneinkért és feltámadt megigazulásunkra" (Róm 4,25). Feltámadása egyúttal hazatérés az Atyához (Jn 16,10).

1. *Amikor teológialiag tárgyalunk Krisztus feltámadásáról,* akkor először *a feltámadás fogalmát kell tisztázni.* Nem elég azt mondani, hogy a halálból visszajött az életbe, mert ezzel nem mutatunk rá az esemény üdvtörténeti jelentőségére. Ő nem a földi életbe tért vissza, hanem ma-

gára öltötte a megdicsőülés, az örök élet állapotát. Az ilyen feltámadás azt jelenti, hogy az ember egész történetével megérkezik Istenhez, igazi céljához, azért az végérvényes állapot, hazatalálás, célhoz érés. Igazi megváltásról csak akkor beszélhetünk, ha a földi élet minden fogyatékosságát felváltja a tökéletesség. Itt a küzdelem, a fejlődés, a bontakozás és keresés állapotát éljük. Ennek a földi életnek bármilyen állandósítása nem boldogságot, hanem unalmat, sőt kínt eredményezne. Ha mindig van idő, akkor mindennel lehet várni, mindent el lehet halasztani. Az események és célok elveszítenék súlyukat, s az élet átmenne valamilyen unott ösztönösségbe. A célt az egész embernek kell elérnie, azaz testi-lelki valóságban, de nem a test ösztönsségében és az anyagi javakon való osztozkodásban.

2. *Krisztusról azt állítjuk, hogy átment a végérvényes állapotba,* amely a természethez viszonyítva természetfölötti. Nem érvényesek rá a földi élet követelményei, az anyagcsere és más biológiai törvények. A feltámadt élet sajátságairól azonban sokat nem mondhatunk. Az apostolok látták, hogy Krisztus valóságosan meghalt, de most itt van és megmutatja magát. Igazolja, hogy ő támadt fel, ő érkezett haza az Atyához. Az apostolok hitéhez ennyi elég volt, megdicsőült életébe nem engedett közelebbi betekintést. Egyáltalán kérdés, hogy az apostolok földi érzékeikkel felfoghatták volna-e természetfölötti létmódját? Ezért olyan módon mutatkozott meg, hogy tanítványainak valóságos tapasztalása lehessen jelenlétéről. A velük való beszélgetés, a közös étkezés, testének megtapintása mind visszanyúlás volt a mi világunkba. Az apostolok tisztában voltak azzal, hogy nem látomásban élik át jelenlétét, hanem valóságos tapasztalásban. De azt is tudták, hogy mesterük már több, mint amennyit mutat, hiszen egy ismeretlen világból jelenik meg, és oda tér vissza. De őt magát látják, nem természetfölötti képét. Élményüket azzal a szóval fejezik ki, hogy hisznek. A hit pontosan azt állította, hogy Krisztus több, mint amennyit megtapasztalnak belőle, vagyis, hogy ő már a természetfölötti világrendhez tartozik, nem a földi események láncolatához. Egyúttal azt is tudták, hogy Krisztus feltámadása elválaszthatatlan az üdvösségtől. Ő nem mint magánember élt, hanem mint az Isten küldötte. Mégpedig olyan küldötte, akiben az Atya a végső szavát mondta ki. Ha pedig Krisztus a keresztre feszítésre azzal válaszolt, hogy feltámadt, sőt hazatért az Atyához, akkor nincs nehézsége annak, hogy övéit is részesítse saját sorsában. A hívő közösség tehát megélte azt, hogy a húsvét az üdvösség kapuját nyitotta ki számukra.

3. *A mai keresztény ember azonban időben már messze esik a szemtanúk korától.* Reá ez a kijelentés vonatkozik: „Boldogok, akik nem látnak és mégis hisznek" (Jn 20,29). Viszont a saját sorsán töprengő ember Krisztus feltámadását inkább a sír és az enyészet oldaláról nézi, nem az üdvtörténeti előzmények oldaláról, azért legtöbbször ki nem mondott kételyekkel áll ott akkor is, amikor a húsvétot ünnepli. Kíséri a félelem, hogy illúziókban bízik, vagy hogy csak hagyományos eszmékre emlékezik. De az evangélium sejteti, hogy az apostolokban is volt hasonló féle-

lem, azért csak a megdönthetetlen tények alapján hittek. Mi pedig azért vesszük át hitüket, mert ők „az Istentől előre kijelölt tanúk", akiket karizmatikus erők igazoltak (ApCsel 10,41).

De még a bizonyítékok előtt felvethetünk ilyen elvi kérdést: Mennyivel emberibb magatartás az, ha eleve úgy tekintjük magunkat, mint akik menthetetlenül ki vagyunk téve a megsemmisülésnek, a semminek, a céltalanságnak? A szellemi öntudat, az igazságosság vágya, a boldogság keresése, a szeretet békéje nem olyan adottságok-e, amelyeket anyagi erőkből nem lehet levezetni, s amelyek egy felsőbbrendű világ felé mutatnak? Ha van jogunk a semmibe, a sötétségbe tekinteni, ugyanolyan emberi és megalapozott magatartás az is, ha a fény felé tekintünk és üdvtörténeti bizonyítékokat sorolunk fel a megváltásba vetett hit mellett. A tudomány beszél az energia megmaradásának elvéről. Miért nem volna jogunk ugyanazt feltételezni a szellemi és személyes energiákról, az egyéniség erejéről, amely bámulatos erkölcsi áldozatokra is képes?

AZ APOSTOLI EGYHÁZ TANÚSÁGA

Jézus feltámadásának valóságát ma annak a tanúságtételnek alapján igazoljuk, amely az apostoli egyház szent irataiban ránk maradt. Ezekből pedig az tűnik ki, hogy a keresztény igehirdetés kezdete és lényeges tartalma Jézus feltámadása volt. Maga az egyház mint történeti intézmény mindig úgy tekintette magát, mint az ő feltámadásának hírnökét, sőt hordozóját. A hit tartalma az volt, hogy a feltámadt Krisztus benne él egyházában. A részletesebb beszámolókat az evangéliumokban találjuk. De nyilvánvaló, hogy egyik evangélista sem akar teljes képet adni a húsvéti eseményekről. Csupán azokat a mozzanatokat ragadja ki, amelyek az ő ítélete szerint a legjellemzőbbek és legjobban szolgálják a Krisztusról mint megváltóról alkotott kép elevenségét. Abban azonban megegyeznek, hogy Jézus feltámadása valóságos esemény (N. Künneth Theologie der Auferstehung, 1968,109). Nem nehéz észrevenni, hogy a húsvét jelentősége ilyen kifejezésekben van összefoglalva: az Úr feltámadt és megjelent Péternek... Az Isten feltámasztotta Jézust... Úrrá és Messiássá tette (H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu, 15). Az 1Kor 13,3-ból azt is kiolvassuk, hogy Jézus feltámadása nélkül nincs hit és nincs egyház. Az egyház a feltámadt Krisztus tanúja akart lenni. Konkrétan ilyen adatokra hivatkozhatunk:

1. *Az igehirdetés igyekezett olyan tanúkat megnevezni, akik átélték Krisztus megjelenéseit,* s akiket meg lehetett kérdezni. Továbbá a szentírási szövegek abban is következetesek, hogy magát a feltámadást isteni közbelépésnek tulajdonítják. Egyébként a feltámadás olyan valóság, mint a kereszthalál vagy a sírbatétel. Közben hivatkoznak az ószövetségi jövendölések teljesedésére is. Nemcsak azzal a célzattal, hogy a kereszt botrányát megoldják, hanem azt is ki akarják fejezni, hogy üdvtörténeti eseményről van szó (1Kor 15,3). Isten a legmélyebben nyúlt

bele az emberiség életébe, amikor a második Ádámot a halálból életre keltette. Az esemény jelleget R. Bultmann azzal vonta kétségbe, hogy a feltámadás hite nem más, mint a kereszt jelentőségének tudatosítása, vagyis nem valóság, hanem csak a megváltásról szóló hit kifejezése. De az ilyen felfogás ellen a protestáns teológia is tiltakozott. Ott is az a meggyőződés van túlsúlyban, hogy a szentírás valóságos tettről, eseményről beszél (Barth, K. Dogmatik, IV.1,135).

2. *Jézus feltámasztása Istennek különleges és egyszeri tette.* A szentírás ugyan másutt is említi a holtak feltámasztását, de azok ebbe a földi életbe tértek vissza egy időre. Jézus halála és feltámadása ellenben az üdvrend teljes kibontakozása: meghalt bűneinkért, eltörölte azokat, de feltámadt és él Istennek, s a halálnak nincs többé hatalma fölötte (Róm 6,4—10). Olyan természetfölötti valóságról van itt szó, amely nem ismételhető, sőt földi hasonlatokkal sem fejezhető ki. Mivel Bultmann tagadta a feltámadás esemény jellegét, a teológusok igyekeznek közelebbről meghatározni *történetiségét.* Kétségtelenül nem olyan történeti tény, mint pl. a keresztre feszítés. Egyrészt azért, mert senki sem volt közvetlen tanúja annak, hogyan elevenedett meg a sírban, másrészt azért, mert a feltámadt Krisztus már nem ennek a világrendnek a tagja, hanem egész emberségével átment a természetfölötti rendbe, az örök életbe. Ezért léte kívül esik a tapasztalás körén. A kiindulás, a keresztre feszítés és az üres sír, tapasztalati dolog, a megjelenéseket is felfogták érzékekkel, de mindez csak külső hatás volt ahhoz, hogy a feltámadást hittel elfogadják, vagyis valóságos isteni közbelépést lássanak benne. Jézus feltámadását tehát „sajátos történeti eseménynek" kell mondanunk, amelynek előzménye a mi világunkhoz tartozik, befejezése azonban már a természetfölötti világ tartozéka, ami csak hittel érhető el.

3. *Megjelölhetjük azokat a mozzanatokat, amelyek segítették az apostoli egyház hitének megerősödését* (W. Marxsen, Die Auferstehung als historisches und theologiesche Problem, 1965,122; Mysterium sal. III, 2,262 kk). Mivel Jézus feltámadása az üdvtörténet megoldása, azért biztos, hogy Isten nemcsak magát az eseményt készítette elő, hanem azokat a szempontokat is, amelyek a misztérium felismeréséhez vezettek. Jézus megállapítása szerint Isten már a régi szövetség idején is az élők Istenének mutatta magát, nem a holtakénak (Mt 22,32). Ő maga is azért kapott életet az Atyától, hogy övéinek örök életet adjon. Az üres sírnál is ez a kijelentés hangzik el: Miért keresitek az élőt a holtak között? (Lk 24,5). A húsvétból visszatekintve a hívők megláthatták, hogy a fogság utáni prófétai irodalom egyre többet fejtegette a feltámadás kérdését. Az apostolok korában a zsidóknál a szadduceusokat kivéve általános volt a meggyőződés, hogy a Messiás eljövetelekor a holtak feltámadnak. A várakozás abból eredt, hogy a próféták a végítéletet egy síkban látták a Messiás első eljövetelével. De mindenesetre Isten küldöttének a feltámadása nem volt idegen az ószövetségi hittől. Nekik inkább szenvedése és halála okozott elvi nehézséget.

4. *Jézus környezetében új szempontok szerint* lehetett a kérdést megközelíteni. Először is ő már korábban beszélt szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról. Földi életében olyannak mutatkozott, mint, aki egynek tudja magát az Atyával, neki engedelmeskedik egészen a halálig. Az Atya szeretetéből következett, hogy megdicsőítse Fiát a feltámadásban. Ezt a gondolatot fogalmazta meg az ősi himnusz, amelyet Pál apostol idéz a Fil 2,5—10-ben. Egyidejűleg végbemegy a reflexió arról, hogy a Fiú már földi születése előtt is létezett az Atyánál. Feltámadása tehát út a hazatéréshez. Így azt látjuk, hogy az ősegyház tanúságtétele nem mozgott légüres térben. Valóságos ószövetségi és tapasztalati tényekből indult ki. A megjelenések azt igazolták, ami a jövendölésekből, Jézus bejelentéseiből, halálának módjából és az üres sírból következett. Bizonyításnál kiindulásul azokat a szövegeket vehetjük alapul, amelyek a legrébebbieknek számítanak, s amelyeket kritikailag nem lehet kikezdeni. Ilyen az 1Kor 15. fejezet és az Apostolok Cselekedeteiben idézett missziós beszédek, amelyek pontosan a názáreti Jézus feltámadását akarják bizonyítani. Ezért nyugodtan megállapíthatjuk, hogy visszafelé „a legvégső elérhető adat nem a tanítványok hite — mint Bultmann állítja —, hanem a hit alapjául szolgáló megjelenések, továbbá azoknak a tényeknek az összege, amelyek a megjelenések megértéséhez szükségesek. Az egész együtt csak akkor érthető, ha Jézus valóban feltámadt (Sacramentum mundi I,414; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, 1970).

5. *Mindent egybevetve a következő képet kapjuk az apostoli egyház tanúskodásáról:* Jézus valóban meghalt, a tetszhalál gondolatát ma már nem lehet komolyan venni. A tanítványoktól nem indulhatott ki semmi olyan akció, amely a feltámadás hitéhez vezetett volna. Magatartásukra jellemző Péter tagadása, elszéledésük, s az a lehangoltság, amelyet Lk 24,21 említ. Igazi zsidók voltak, akik a Messiás halálát nem tudták elhelyezni ószövetségi hitükben. Még kevésbé lettek volna képesek arra, hogy a hivatalos vallási vezetőkkel szembeszálljanak. Gyarló emberi viselkedésüket utólag sem szépítették.

Jézust valóban eltemették, s ezt az 1Kor 15,3 is tanúsítja. Az evangéliumok elbeszélése egyáltalán nem kelti a legenda benyomását. A legenda nem szerepeltette volna Arimateai Józsefet, aki kívül állt a tanítványok körén. Különben is a feltámadásról szóló igehirdetés Jeruzsálemben kezdődött, tehát számolni kellett a temetés tényével. Az üres sír magában nem tanúskodik a feltámadásról, de fontos tényező. Továbbá a későbbi legenda nem szerepeltette volna az asszonyokat, hiszen ők a zsidó jog szerint nem tanúskodhattak. Jeruzsálemben csak úgy lehetett előállni az igehirdetéssel, ha a sír valóban üres volt. Péter nyilvánosan összehasonlítja Dávid sírjával (ApCsel 2,29), s úgy beszél róla, mint ami mindenki előtt ismert dolog.

Az apostolok egyáltalán nem várták a megjelenéseket, s amikor megélik azokat, ők maguk félnek a tévedés veszélyétől. A beképzelés és főleg a legendák kialakulása hosszabb időt tételez fel, s kérdés, hogy volna-e benne mozgató erő? Főleg olyan, amilyet az apostolok elárultak. Három nap kevés lett volna az ilyen átalakulásra, főleg, ha figyelembe

vesszük helyzetüket, amelyről fentebb szóltunk. A megjelenést ők maguk megkülönböztetik a látomástól, s ez a terminológia megtalálható a szentírásban is. A leírás a megjelenések testi voltára hivatkozik, hiszen csak ez adhatta a valóság élményét. Végül külön ki kell emelni a megjelenések személyes voltát. Azok nem váltak tömegpszichózissá és nem adtak okot arra, hogy egyesek kiváltságos helyzetet teremtsenek maguknak. Az a rend állandósult, amelyet Jézus földi életében meghatározott: az egyház az apostolokra, az előre kiválasztott tanúkra épült.

A HÚSVÉTI ESEMÉNYEK

Az evangélisták a húsvét napjával kapcsolatban olyan eseményeket rögzítenek, *amelyeket az egyes tanítványok tapasztaltak.* A húsvéti történet azonban nem azonos a feltámadt Krisztus történetével. A történelem kibontakozás, cél felé haladás. Jézus viszont már nem időben él, hanem az örökkévalóságban. De megmutatja, hogy ez az örökkévalóság jelen van a mi időnkben. A húsvéti esemény tehát sajátos történet. Nem lehet nyomon követni Krisztus útját, mert ő már nincs úton, ő a túlsó partról, a céltól tekint vissza, onnan beszél övéihez. Ezért el kell fogadnunk az ilyen megállapítást: a feltámadás egyszeri és túlvilági jellegéből következik, hogy amilyen értelemben ma bizonyításról beszélünk, olyan értelemben Jézus feltámadását nem lehet „bizonyítani". Valóságos értelemben csak azok az előzmények bizonyíthatók, amelyeken a tanúk, illetőleg az egyház hite nyugodott (J. Kremer Die Osterevangelien, 1977,134). Azt viszont állíthatjuk, hogy hitük az események és a megjelenések alapján ésszerű volt, és a mienk is az. H. Schlier (Über die Auferstehung Jesu Christi, 1968,70) szerint Jézus feltámadása bizonyíthatóság szempontjából határprobléma, de az összes tényezők összejátszása bizonyosságot ad. Természetesen a hit dolgában szükség van „a lélekben kigyulladt világosságra" (Ef 1,18).

1. *Pál apostol* az 1Kor 15,3—5-ben a megjelenések tanúira hivatkozik. A felsorolás valószínűleg az eredeti apostoli katekézishez megy vissza, s minden bizonnyal az időbeli sorrendet is megőrizte. Pál itt hat megjelenést említ, de ezekből az evangéliumokban csak hármat tudunk azonosítani: Péterét, a tizenkettőét és valamennyi apostolét. Nem tudjuk, hol és mikor mutatta meg magát Jakabnak és az ötszáz testvérnek. Még nagyobb talány elé állít Márk szövege. A 16,8-ban elmondja az asszonyok kivonulását a sírhoz, a 9—20. versekben pedig már általános összefoglalást ad a megjelenésekről és a mennybemenetelről.

2. *A többi evangélium* sem ad teljes képet, és nem is az a céljuk. Mindegyik azt akarja igazolni, hogy a keresztény közösség hite a feltámadás bizonyosságából táplálkozik. Ennél többet nem tartanak szükségesnek. Senki sem veszi magának a fáradságot, hogy összeegyeztesse az egyes evangélisták elbeszélését. Az asszonyoknak a sírnál tett látogatását mind a négy evangélista említi annak ellenére, hogy keleti szokás szerint őket

nem sorolták a hivatalos tanúk közé. Máté beszél az üres sírról és az az őrök viselkedéséről, de ezt az utalást az első időkben a keresztény hitvédelem nem használta ki. A hívők számára az apostolok pozitív tanúsága volt fontos, nem a kívülállóké. Máté ezenkívül csak a galileai megjelenést és az apostolok küldetését mondja el. Máté és Márk különben úgy beszélnek, mintha Jézus Jeruzsálemben csak a sírhoz siető asszonyoknak jelent volna meg, s a tanítványokkal csak Galileában találkozott. Lukács mozgalmasabb: az asszonyokon kívül színre viszi Pétert, aki kimegy a sírhoz, majd említi, hogy neki is megjelent. Azután megemlékezik az emmauszi tanítványokról és arról a megjelenésről, amelyben a tanítványok egész körének része volt. Jánosnál valószínűleg ennek felel meg a Tamás-epizód két része. Azonkívül bővebben olvassuk Péter és János látogatását a sírnál, Mária Magdolna élményét és a Tibériási tava partján lejátszódó jelenetet.

3. *Az üres sírnál a feltámadás hírét mind a négy evangélistánál angyalok közvetítik.* Máténál és Márknál egy, Lukácsnál és Jánosnál két angyal. Később a mennybemenetelnél is két fehér ruhába öltözött férfi jelenik meg és ad magyarázatot. Az evangélisták azonban egyik esetben sem konkretizálják a jelenést, főleg azt nem, hogy miről ismerik fel az asszonyok az üzenet természetfölötti eredetét. Valószínűleg azért nem tartották szükségesnek, mert a kinyilatkoztatás közlésének, illetőleg a róla való beszámolónak megvoltak az ószövetségi hagyományai.

4. *Az egzegéták felvetik a kérdést, hogyan kell értelmezni a „harmadnapra feltámadt" kifejezést.* Valóban a feltámadás időpontját akarja meghatározni, vagy csak azt jelenti, hogy akkor találták üresen a sírt. Jézus a halállal kilépett az idő keretéből, így az ő oldaláról a feltámadás nem időbeli esemény. Máté szövegében úgy látszik, mintha magát a feltámadást írná le, de ő is csak az angyal megjelenéséről beszél, nem magáról a feltámadásról. Lehet, hogy a „harmadnap" csak szólás, amely rövid időt jelent, s így lehetne értelmezni a Jónásra vonatkozó hivatkozást is (Mt12.40), vagy az ilyen kitételt: ma és holnap gyógyítok, harmadnapra befejezem (Lk 13,32). Máté úgy számol be az eseményről, hogy az vasárnap reggel történt, mielőtt az asszonyok kimentek a sírhoz. Elbeszélése lehetne hiteles akkor is, ha a történetet nem találjuk meg Márknál. Bár nem tagadható, hogy Máténál is érezhető a ketekétikai hangsúly, vagyis annak kiemelése, hogy a feltámadás természetfölötti esemény: a föld megremeg, angyal száll le, elhengeríti a követ, ráül és úgy nyilatkozik. Érezzük, hogy az evangélista a természetfölötti világ győzelmére is hivatkozni akar.

A FELTÁMADÁS TEOLÓGIAI TARTALMA

Ha a feltámadást csak arról az oldalról nézzük, hogy igazolta Jézus küldetését, vagy hogy az Atya benne megmutatta áldozatának elfogadását, akkor is meg kell látnunk, hogy valamiképpen *az Atya és a Fiú kapcso-*

lata fejeződik ki benne. Hiszen az Atya küldte a Fiút és adta oda áldozatul. Az apostoli igehirdetés azonban *még közelebbről is jellemzi a szentháromsági vonatkozást.* A feltámasztás az Atya nagyszerű erejének (Ef 1,19), sőt dicsőségének a megnyilatkozása (Róm 6,4). Az Atya itt mutatta meg azt is, hogy Krisztusban lakik az egész teljesség, és hogy általa békített ki magával mindent (Kol 1,20). De része van benne az Isten Lelkének is (Róm 1,3; 8,11; 1Pt 3,18). Kinyilvánította rajta azt a fölkenést, amely eddig csak tetteiben nyilatkozott meg.

1. *A feltámadásban tehát az Atya egészen atyának mutatta magát* azzal, hogy a Fiú embersége szerint is beöltöztette a neki járó dicsőségbe. A Fiú szintén megmutatta hatalmát és erejét, hiszen győzött a bűn és a halál felett. Felmagasztaltatását azért kapta meg, mert földre jövetele előtt is az Atyánál volt. Megdicsőülése azt igazolja, hogy kiüresítése, a szolga alakjának feltöltése semmi idegen vonást nem vitt bele a háromszemélyű egy Isten életébe. „Isten eléggé isteni ahhoz, hogy az emberré levés, a halál és a feltámadás által valóságos és nemcsak látszólagos értelemben az legyen, ami istenségénél fogva mindig is volt" (H. U. von Balthasar, in: Mysterium sal. III,2,174). Krisztus küldetésének teljesedéséből tehát már nemcsak az Atya tervét, s az Atya és a Fiú egymás iránt való szeretetét ismerjük meg, hanem azt is, hogy Istennek a világhoz való viszonya, illetőleg a megváltás terve, mennyire belső életéből fakadt. Nem tartozott vele, de megtette, mert ezáltal feltárhatta a legmélyebb titkát, a személyek egymáshoz való viszonyát.

2. Itt kell utalmunk arra, hogy *a Szentlélek elküldése is összefügg Jézus feltámadásával.* A Jn 7,39 ezt írja a húsvét előtti időről: „A Lélek még nem jött el, mert Jézus még nem dicsőült meg." Jézusnak be kellett fejeznie működését, hogy a másik Vigasztaló (16,17) eljöhessen. Amíg a szolga alakjában élt, addig valahogyan kívülállónak látszott a Szentháromság életén. Feltámadása után az isteni életnek ez a belső dinamizmusa emberségét is eltöltötte, s ez volt a megdicsőülés. Az Atya Lelke most már Krisztus Lelke is (Róm 8,10), azért joga van elküldeni őt, mint feltámadásunk és megdicsőülésünk zálogát (Róm 8,11). A Szentlélek kiárasztásával vonja bele a megváltott embert saját fiúságába (Róm 8,16; Gal 4,6), és az egész világot a természetfölötti rend felé irányítja. A Szentlélek intézményes hordozója az egyház lesz, ezért tévedés nélkül fogja tanítani a kinyilatkoztatott igazságot, s joga lesz Isten nevében megbocsátani a bűnöket (Jn 20,20). Egész működésével tanúskodni fog Krisztus és a megváltás mellett.

3. *Jézus feltámadásakor egészen beöltözött fiúi dicsőségébe,* tehát a mennybemenetel tulajdonképpen már semmit sem adott hozzá állapotához. Már egészen az Atyánál volt, az ő életében részesedett, s ezért is adományozhatta a Lelket. Látható formában ugyan csak negyven nap múlva teszi meg, amikor már véget ér a feltámadásról való tanúságtétele, s egyházát elindítja történelmi útjára. A húsvéti misztérium tehát egyszerre enged bepillantást a Szentháromság belső életébe és az egy-

ház küldetésébe. A világ útban van a megdicsőülés felé, ahová a fő, a második Ádám már elérkezett. Az egyház olyan értelemben kovásza Isten országának, hogy kitárja és konkretizálja azt az utat, amely Krisztus által a Szentlélekben az Atyához vezet (Ef 2,18). Így valóban igaz, hogy Krisztus feltámadásának tétele és a Szentháromság misztériuma kölcsönhatásban van: ahol egyiket elfogadják, a másikat is el kell fogadni. Viszont az egyik meghamisítása a másik elvetését is maga után vonja.

4. *A húsvét kinyilvánította az új és örök szövetséget Isten és ember között.* A Zsid 9,15—22 ennek a szövetségnek a megkötését a keresztáldozathoz kapcsolja, mint ahogy a régi szövetséget is áldozattal pecsételték meg. Ahogy azonban a keresztáldozat értékét a feltámadás mutatta meg, úgy a szövetség ereje is csak a húsvétból vezethető le. A próféták jövendölése szerint az új szövetséget a bűnök megbocsátása, a Lélek kiáradása, az ember belső megszentelése és Isten jelenléte jellemzi. Jelenlétét nemcsak a hit, a szeretet, a szentségek és az eukarisztia biztosítja, hanem elsősorban a Krisztussal fennálló eleven kegyelmi kapcsolat. Akit eltölt az ő Lelke, az hozzá tartozik (Róm 8,10). Ígéri, hogy nem hagyja árván övéit, mert ő élni fog, és életét megosztja velük (Jn 14,18). A szövetség azért nem szűnhet meg, mert ő embersége szerint is örökké él, és azt akarja, hogy akiket az Atya nekiadott, vele legyenek és szemléljék dicsőségét (Jn 17,24). Így lett a húsvét annak bemutatása, amire az egész üdvtörténet irányult.

A MEGJELENÉSEK

A feltámadt Krisztus viselkedését Lukács így foglalja össze: „Szenvedése után sokféleképpen bebizonyította, hogy él" (ApCsel 1,3). Lukács természetesen olyan bizonyítékokra gondol, amelyekből *a hit megszülethetett,* vagyis amelyekben benne volt a tapasztalás, az ószövetségi jövendölésekre és a nyilvános működésre való visszaemlékezés, s azoknak az élménye, akik „vele együtt ettek és ittak", s hallgatták tanítását. Már említettük, hogy a jelenések időbeli egymásutánját lehetetlen megállapítani, ellenben rámutathatunk azokra a mozzanatokra, amelyek a tárgyi valóságot érzékeltetik.

1. *A szentírás szövegei a megjelenéseket valóságos találkozásnak mondják.* Személyek állanak egymással szemben, látják, hallják, tapintják egymást, kérdéseket tesznek fel, kimutatják kételyüket, feleletet várnak és kapnak, jelét adják a függésnek és összetartozásnak. Az apostolok tudják, hogy ismét az élő Krisztus köré csoportosultak, nem pedig egy meghalt ember eszméit követik (H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, 38). A leírás mindig azt hangsúlyozza, hogy Jézus mutatja meg magát, nem pedig azt, hogy nekik látomásuk van. De nem csodálkozhatunk azon, ha jelenléte mégis félelmet, csodálatot kelt, hiszen az a Jézus van itt, akit láttak meghalni, és akit a sírba helyeztek. Ezért *feltámadásának elfogadása kötve van kilétének tisztázásához.* Mesterüktől azelőtt

is sokat vártak;, de azt nem, hogy a halállal megbirkózik. A feltámadás hite nem abból keletkezett, hogy „Jézus ügye a felfeszítés után is tovább haladt" (W. Marxsen). A szöveg arról beszél, hogy az apostolok még a megjelenések idején is inkább hajlottak a kételkedésre, mint a hitre. Az emmauszi tanítványok esete mutatja, hogy egészen át kellett értékelniük a Messiásról vallott ószövetségi felfogásukat. Jézust nem lehetett a régi prófétákkal és közvetítőkkel egy vonalba állítani. Ő olyan küldött, akit Isten éppen halála után tesz meg úrnak és messiásnak (ApCsel 2,36). Ebben a meglátásban benne van lelki átalakításuk is. Hitükben kifejezésre jut a meggyőződés, hogy ahhoz szegődtek, aki örökké él.

2. *A következő lépés Krisztus istenségének elfogadása.* Aki halála után szuverén módon megmutatkozik, eltűnik és felsőbb megvilágosítást ad a régi tanítás megértésére, az nem lehet csupán ember. Halála előtt csodái és bölcsessége láttán legalább addig a megállapításig jutottak, hogy „vele van az Isten", „ő a Messiás", vagy mint az emmauszi tanítványok kifejezték magukat: „Szóban és tettben hatalmas próféta volt Isten előtt." Most ellenben már ő az Úr, akit imádás illet (Mt 28,9.17). A Mária Magdolna ajkára adott Rabboni megszólítás a korabeli nyelvhasználatban szintén Istenre vonatkozott (Jn 20,16). De Jézus istenségének felismerése nem a mítoszok istenített hőseinek az útja. Itt nem azt mondják el, hogy valakit érdemei miatt felvettek az istenek sorába. Krisztus úgy isteni személy, hogy fiúsága az egyistenhitet nem másítja meg. Itt az válik nyilvánvalóvá, ami azelőtt rejtve volt: az egy Isten Atya, Fiú, Szentlélek.

3. *Az ősegyház ebből a felismerésből kezdte értékelni Jézus nyilvános működését, tanítását és követelményeit.* Az evangéliumi tanítást most, húsvét után fogalmazták meg. A feltámadás és a Szentlélek eljövetele „juttatta eszükbe mindazt, amit Jézus tanított." Sőt lehetővé tette az előbbi események és kijelentések megértését. Az apostolok köré gyűlt közösség a nagy isteni misztérium, az „oikonomia" hordozójának tudja magát: Isten az emberrel az élet közösségébe lépett. Világosan kinyilvánította akaratát, ezért az apostolok a régi vallási tekintély előtt ki merik mondani, hogy inkább Istennek engedelmeskednek, mint az embereknek (ApCsel 4,19).

4. *A feltámadt Krisztussal való találkozás emlékeztett a próféták meghívására.* Azzal, hogy Isten megnyilatkozik és titkait rábízza az emberre, küldetést ad neki. Máté külön megjelenés keretébe állítja bele az egyetemes küldetést. Jézus itt már az Úr, akinek az Atya minden hatalmat átadott a mennyben és a földön, ezért van joga, hogy szétküldje őket az egész világra (Mt 28,18). Sőt küldetésük az ő működésének a folytatása lesz: őt az Atya küldte, ő pedig tanítványait, illetve egyházát küldi. A megjelenések tehát két fő célt szolgáltak: meg kellett győzni a tanítványokat arról, hogy Jézus valóban feltámadt, és át kellett nekik adni a küldetést. Pál apostol is abból vezeti le saját apostoli küldetését, hogy „látta az Urat" (1Kor 9,1; 15,8). A kereszténység természetfölötti igényeit és törekvéseit nem is lehet más forrásból magyarázni. Kezdettől fogva

az volt a meggyőződése, hogy „aki hisz, az megtapasztalja az eljövendő élet erőit" (Zsid 5,6).

MENNYBEMENETEL ÉS ESZKATOLÓGIA

A mennybemenetel leírását egyedül Lukácsnál találjuk (24,51; ApCsel 1,2—9). Jézus a negyvenedik napon az Olajfák hegyén válik el tanítványaitól, fölemelkedik, és felhő takarja el szemünk elől. Utána angyali jelenés adja tudtukra, hogy valóban a mennybe ment s újra eljön a világ végén. A leírásban kétségtelenül van szemléltetés. Nehéz eldönteni, mennyi a katekétikai képszerűség és mennyi a tárgyi jelkép, amellyel maga Jézus nyilvánította ki a természetfölötti valóságot. Ha feltámadását érzékelhető megjelenésekkel igazolta előttük, nincs jogunk kételkedni abban, hogy végleges eltávozását is hasonlóképpen adta tudtukra. A jelenet elegendő volt ahhoz, hogy teljesedni lássák a zsoltáros jövendölését: Isten jobbjára ülteti és megdicsőíti a Messiást (Zsolt 110,1). A felhő az ószövetségi szövegekben is Isten transzcendenciájának a jele: kinyilvánítja és eltakarja egyszerre.

1. *A negyven nap* emlékeztet Mózes és Illés történetére vagy Jézus böjtölésére. A régiek stílusának megfelelően valószínűleg csak kerek szám akart lenni. Jézus a feltámadásban minden dicsőséget megkapott, amit az Atya jobbja jelentett, tehát mennybemenetele csak a megjelenések lezárása akar lenni. De Jézusnak joga volt ahhoz, hogy a természetfölötti állapot részletekbe menő bemutatásával vezessen bennünket a hitre. Az örökkévalóságnak és a hit világának összefüggését G. Lohfink így jellemzi: „A megjelenések ismétlődésében mindig ugyanaz a túlvilági dolog fejeződik ki. A megnyilatkozások történetileg különböző események lesznek, de a kinyilatkoztatott dolog ugyanaz marad. Legföljebb arra kell gondolnunk, hogy a túlvilági állapot teljessége a mi világunkba sohasem vihető be egészen" (Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi, Catholica, 17, 1963, 73). Ezért nem szabad egyik megjelenési formából a másikat magyarázni, pl. a damaszkuszi megjelenésből a jeruzsálemit vagy megfordítva.

2. *A megjelenések és a mennybemenetel leírása összhangban van a kinyilatkoztatás természetével.* Ha Isten a mi világunk jelein keresztül hírt ad magáról, akkor a jelek legalább annyira eltakarják, mint amennyire megismertetik. Ezért a hit homálya itt sem oldható fel. A megjelenések egyszerre igazolták, hogy Jézus jelen van, és hogy a természetfölötti világhoz tartozik. Testileg tapasztalható, mégis a szellem törvényeit követi. Bármennyire megismerik, mégis ismeretlen marad. A rejtőző Isten nem is viselkedhet másként. Jézus végeredményben azt akarta bemutatni, amit célnak, végső dolognak, eszkatológiának nevezünk. Ő már az emberi lét túlsó partján áll, a másik világból közeledik, azért jelenléte kiválthat bizonyosságot vagy kételkedést, örömet vagy félel-

met, amint ahogy mindez tükröződik az apostolok viselkedésén. Szabadon mutatja meg magát, szeretettel közeledik, s így alkalmat ad arra, hogy az ember hite is szabad állásfoglalás legyen. Vár, amíg a kételkedés, a csodálkozás és a meghatottság fokozatain át elérkeznek a hit megvallásához.

3. *A feltámadt Krisztus a mi megdicsőülésünknek is példaképe.* Úgy vezet a feltámadásra, hogy saját életében részesít. Ezért Pál apostol az általános feltámadás igazolására nem is használ más érvet (1Kor 15). A mi örök életünk természetét az ő állapotából kell levezetnünk és kiolvasnunk. Ezért szeretnénk többet tudni arról, hogy milyen volt feltámadt teste, milyenek voltak életnyilvánulásai. Ezen a vonalon azonban nem mehetünk tovább, mint Pál apostol ment: a földi test dicstelenségével, romlandóságával, erőtlenségével és érzékiségével szembeállította a feltámadt test dicsőségét, romolhatatlanságát, erejét és szellemiségét.

4. *Az evangélisták beszélnek arról, hogy a feltámadt Krisztus együtt eszik és iszik tanítványaival,* beszél velük, megmutatja sebhelyeit. De ezek a részletek csak a megjelenés valóságát jelzik, nem pedig azt, hogy neki szüksége van táplálékra, vagy hogy a sebek valóban megmaradtak mint sebek. Afelől azonban nincs kétség, hogy benne az egész ember teljesült és tökéletesült. A teljesülés magasabb szintet jelent, amit csak a szellem felsőbbrendűségével lehet kifejezni. A változást modern szóval úgy lehetne leírni, hogy Jézus személyes energiái a halálban nem vesztek el, hanem fönségesebb összhangban jelentkeztek. Ezért apostolai most már nagyobb hitelt adnak szavának, parancsait, követelményeit kötelezőbbnek érzik, de egyben szeretetét is melegebbnek, átfogóbbnak, bátorítóbbnak. Nem szemrehányással közeledik, senkit nem von felelősségre, hanem felegyenesíti a megrokkant nádat, lángra lobbantja a füstölgő mécsbelet, és összefogja azokat, akik szétszóródtak.

AZ EGYHÁZ FEJE

Az eddigiek eléggé igazolták, hogy az egyház mind történetileg, mind üdvtörténetileg csak a húsvéti misztériumból nőhetett ki. Jézus prófétai működése lezárult halálával, s ha nem támadt volna fel, éppúgy a múlté maradt volna ő is, mint bárki a próféták közül. Üdvtörténetileg szintén érthető, hogy a megigazulás, az örök szövetség, a kegyelem és a lelki hatalom csak a feltámadt Krisztusból áradhatott ki. Az egyház alapítását Pál apostol különben az Atya nagy tettei közé sorolja: „Nagyszerű erejét Krisztusban mutatta meg, amikor a halálból feltámasztotta, s a mennyben jobbjára ültette. Minden néven nevezhető méltóság fölé emelte nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendőben is. Mindent lába alá vetett, őt magát pedig az egyház fejévé tette: ez az ő teste és teljessége annak, aki mindenben mindent betölt" (Ef 1,20—23). Krisztus *főségi szerepét* a következő vonásokkal jellemezhetjük.

1. *A megváltás szentháromsági struktúrájára* eddig is rámutattunk. Az Atya küldi a Fiút, ő kívánja, hogy életét is odaadja áldozatul, ő vonza az embereket Jézushoz (Jn 6,44), ő adja neki a főségi kegyelmet és hatalmat. Jézus mindenben úgy viselkedik, mint fiú: elfogadja, amit az Atya ad, s azt az ő megdicsőítésére fordítja. Főségének természetét feltámadásából kell levezetnünk. Tekintélye és hatalma nem merül ki a jogi rendben. Nemcsak az a szerepe, hogy a közösség egységét biztosítsa és valamilyen kitűzött cél felé irányítsa. A cél itt az ember üdvössége, az isteni életben való részesedés által. Ezt az életet ő a feltámadásban magára öltötte és mindenki számára birtokolja. Az apostolok érzik, hogy amikor feltámadásáról beszélnek, az „élet igéjét" hirdetik. A feltámadt Krisztusban az élet jelent meg (1Jn 1,2), az az élet, amelyet az Atya öröktől fogva a Fiúnak adott (Jn 5,26). Ennek az életnek a kiáradását nevezzük kegyelemnek.

2. *Jézus meghatározta az élet közlésének módját is.* Alapvető mód a hit: „Aki látja a Fiút és hisz benne, annak örök élete van" (Jn 6,47). A hitben megvalljuk, hogy az Atya odaadta Fiát a világ életéért, tehát kinyitjuk lelkünket ennek az életnek a befogadására. Amit hiszünk, az kegyelmi valósággá válik: a hit által Krisztus lakik bennünk (Ef 3,17), az ő életét kezdjük élni (Gal 2,20). Az isteni élet kiáradásának tehát előfeltétele az, hogy az apostolok szétmenjenek a világba, hirdessék az evangéliumot és Krisztus tanítványaivá tegyék az embereket (Mt 28,18). A hit teljes kifejezése a keresztség felvétele. Az újjászületés fürdőjében a Szentlélek működik (Tit 3,6), ezért a megkeresztelt ember Isten gyermeke és Krisztus testének tagja lesz. A megdicsőült főnek az élete kiárad rá és megszenteli. A kapcsolat kifejezésére az apostol ilyen szavakat használ: magunkra öltjük Krisztust, beöltözünk Krisztusba, ő bennünk van, mi pedig őbenne. Ezt a természetfölötti életet táplálja a többi szentség, különösen az eukarisztia. A kegyelem eszközei azonban nemcsak az egyéni üdvösséget szolgálják. Az Atya akarata szerint az *egyház Krisztus teljessége.* Ez a teljesség itt a földön alakulóban van. Mindenki meghívást kap belé, és mindenki belőle kapja az üdvösség kegyelmeit. Belső egysége és a szeretet jelenléte már itt képe annak a tökéletes egységnek, amely az örök életben megvalósul.

3. *A hit terjesztéséhez és a szentségek kiszolgáltatásához szervezett egyház kell.* Szükség van vezetőkre, akik megerősítik testvéreiket, és akik az egység látható biztosítékai. Ezért a feltámadt Krisztus a hatalmat Péterre ruházza: Legeltesd bárányaimat, legeltesd juhaimat. Azonkívül az apostolok testületére bízza az oldás és kötés jogát, valamint a bűnbocsátó hatalmat. Az egyház az úton levő emberek közössége, azért szüksége van emberi berendezkedésre. Jézus a hatalmat már előre úgy jellemezte, mint szolgálatot, de arról is gondoskodott, hogy ennak isteni eredete ne halványuljon el. Hangsúlyozza, hogy az apostolok megbízatása az ő küldetésének folytatása. Ezzel egyszer s mindenkorra adva van a jogrend az egyházban. Krisztus jelezte, hogy a választás jogát fenntartja magának, és hogy isteni erejével ki tudja pótolni az emberek gyengesé-

gét. Péter tagadását feledteti azzal, hogy külön megjelenik neki és ráruházza a hatalmat. Nem köti meg senki szabadságát, az emberi gyarlóságot sem iktatja ki egyházából, de arról gondoskodik, hogy az általa alapított intézmény ne legyen a bűn martaléka. Az egyházban a jog és a szeretet együtt tartja fenn a rendet és együtt szenteli meg az embereket. Ennek a kettőnek a szimbólumát látták a teológusok kezdettől fogva Péter és János viselkedésében. Amikor húsvétkor megkapják a hírt az asszonyoktól, együtt futnak a sírhoz. János, a szeretett tanítvány előbb ér oda, benéz, de megvárja Pétert, és őt engedi előre. A szeretet tehát buzgó, vannak intuitív és karizmatikus meglátásai, de a hivatalos intézkedés a jogi tekintélyre tartozik.

4. *A főből kiáradó természetfölötti hatás biztosítékai a karizmatikus erők lesznek.* Legnagyobb közöttük a „magasztos útnak" a szeretetnek a gyakorlása (1Kor 12,31). Azonkívül Márk evangéliuma mint húsvéti ígéretet hirdeti, hogy azokat, akik hisznek, jelek fogják kísérni: győzelem a gonoszság felett, gyógyítás, ártalmak leküzdése, nyelvek adománya (Mk 16,16). Ezek éppúgy, mint Krisztus csodái, elővételeznek valamit a végleges megváltásból, az örök életből. A csodálatos halfogás is az egyház karizmatikus berendezkedésére utal. Jézus a parton áll, onnan irányítja az apostolok munkáját (Jn 21,1—10). Odaátról, az Atya jobbjáról ad világosságot és erőt, hogy az egyház tanúságtétele gyümölcsöző legyen. Péter halászása önmagában sikertelen akkor is, ha apostoltársai vele vannak. Az eredményt Krisztus szava biztosítja. A csoda egyúttal Krisztusnak az egyház iránt való szeretetét is igazolja. A szeretet végső fokon nem a látható sikert célozza, hanem arra ad alkalmat, hogy az egyház vezetői és tagjai kövessék Krisztust, a főt. Péter őszinte bűnbánattal és alázattal tesz tanúságot ragaszkodásáról: jutalma az lesz, hogy a vértanúságban egészen követheti mesterét. Krisztus amellett az adományok osztogatásában független marad. Erre mutat János szerepe. Az ő alakja egyúttal azt is megvilágítja, hogy a kötelességteljesítésben eltöltött élet éppen olyan bizonyítéka a szeretetnek, mint a vértanúság.

5. *Az egyház átfogó kegyelmi adománya a Szentlélek lesz,* mert ő tölti meg élettel. Amíg el nem jön, addig az apostolok nem kezdhetnek semmihez. A tanúságtételt a felülről kapott erő segítségével kell elvégezniük. A Szentlélek hatása a szellem elevensége lesz. Az egyházat nem tarthatja fogva a betű, a szertartás és a törvény. Meg kell látni az Ószövetség igazi értelmét, hirdetni kell Krisztus egész tanítását, de amellett helyesen kell megítélni és felhasználni a természetes értékeket, igazságokat, mert azok is Istentől erednek és az emberekért vannak. A Szentlélek teszi az egyházat alkalmassá arra, hogy *nyitva álljon a világ előtt.* Krisztus igényt tart arra, hogy minden nemzetet tanítványává tegyenek: nem fegyverrel, hanem tanítással és a keresztség kegyelmével. Viszont ez a nyitottság megköveteli a megértést, a türelmet, a nagyvonalúságot és az áldozatkészséget. Az ember magától éppen elzárkózásra, féltékenységre, szűkkeblűségre hajlik, tehát a nagy

cél csak karizmatikus erőkkel érhető el. Hozzá kell még venni, hogy az igazság hirdetésének és a szeretet gyakorlásának módja minden korban és minden népnél más és más lehet az adottságoknak megfelelően. Az Isten szeretetét és irgalmát tapasztalhatóvá kell tenni a kicsinyek, a betegek, az elnyomottak és szerencsétlenek előtt is. Bátorságra és okosságra van szükség ahhoz is, hogy a védtelenek szószólója és az elbizakodottak figyelmeztetője legyen. Főképpen pedig mindig azt kell éreznie, hogy nem öncélt követ, nem hatalmi intézmény akar lenni, hanem azt képviseli, aki keresni jött, aki elveszett. A Szentlélek hatásának ezek a területei. De az egyháznak őt is mint hívő közösségnek kell befogadnia: könyörögni kell eljöveteléért és adományaiért.

Mivel tehát a kiindulás Krisztus feltámadása, azért az egyház a húsvét misztériumában él. Vallja, hogy a halált legyőzte az élet, s a bűn elhatalmasodása ellenére túláradt a kegyelem (Róm 5,20). A megváltás végbement, azért biztos reményben élünk. A remény megtanít a jövőbe nézni és a jövőért dolgozni: „Elfelejtkezem arról, ami mögöttem van és nekifeszülök annak, ami előttem van" (Fil 3,12). Az abszolút jövő, a megdicsőült élet átdereng minden fáradozáson, csalódáson, betegségen és pusztuláson. A hívő ebből merít vigasztalást és bátorítást.

ÜDVÖSSÉG KRISZTUSBAN

A megváltás hatása végső fokon az ember üdvössége, az örök élet Istennél. Ennek elővételezését már itt megéljük, mint kegyelmi állapotot. Az apostoli igehirdetés megkezdte ennek az állapotnak a konkretizálását, s a teológia azóta is foglalkozik vele. A természetfölötti vonatkozások kifejezése azonban mindig nehézséggel jár. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a kegyelmi rend Isten életében való részesedés, tehát egyszerre személyes kapcsolat és tárgyi adottság. Az emberi fogalom azonban nehezen érzékelteti egyszerre a kettőt. A fogalom leszűkíti, egyoldalúvá teszi a valóságot. Ma a teológiában fontos szerepet kapott az Istennel fennálló személyes kapcsolat hangoztatása, de szakkifejezéseink inkább sztatikusak, nem dinamikusak. Általában a megváltás hatásának tárgyalásánál mindig valamilyen fizikai okság, az emberben végbemenő változás képe tolul elénk, pedig igazában itt személyi érdekkörben vagyunk. Személyek tetteiről, kölcsönhatásáról, kapcsolatáról van szó, s amit az ember kap — ha tárgyi adottság is — mégis a személyes hitben, reményben, szeretetben nyilvánul meg.

1. *Isten és az ember viszonyát* mind a szentírás, mind a teológia emberi kifejezésekkel jellemzi. Beszél szeretetről, haragról, elfordulásról, büntetésről, kiengesztelésről. Mindez a jogi rendet tükrözi, s nem ad elégséges képet arról, hogy a megváltás mindenestül Isten műve. Általában a teológia a természetes és a természetfölötti rendet élesen elhatárolja, sőt el is különíti egymástól. A teremtés és az üdvözítés, a természet és a kegyelem, a profán történet és az üdvtörténet szinte szembenálló fogalmak lettek. Pedig mindkettőnek Isten a szerzője, s

mindkettőnek az ember a hordozója. A kettő a valóságban áthatja egymást.

2. *Mitől váltotta meg és mivé tette Krisztus az embert?* Az üdvösség ígérete végigvonul az ószövetségi üdvtörténeten is: Isten történeti tetteiben bontakozik ki, de a teljesség fel van tartva a messiási időkre. Jeremiás így beszél róla: „Nézd, én egybegyűjtöm őket minden országból, ahová indulatomban, méltatlankodásomban és nagy haragomban űztem őket. Visszavezetem erre a helyre, és gondoskodom, hogy biztonságban lakjanak. Ők népemmé válnak, én pedig Istenük leszek. Egységes lelkületet és egy utat adok nekik, hogy féljenek engem minden időben, és jó dolguk legyen nekik is, fiaiknak is. Örök szövetségre lépek velük, s nem szűnök meg jót tenni. Szívükbe oltom félelmemet, hogy ne távozzanak el tőlem. Örömem lelem benne, hogy jót tehetek velük. Elültetem őket ezen a földön tartósan, egész szívemmel, egész lelkemmel" (Jer 32,37—41). A képek azt mutatják, hogy Izrael a megváltást, az üdvösséget saját történetében éli meg: Isten közeledik, kimenti népét a fogságból, megbocsátja bűneit, megadja neki a föld békés birtoklását, érezteti jelenlétét és életét áthatja szentségével. Ő Izrael Szentje, aki minden szabadulásban saját arcából mutat meg valamit, illetőleg az embert saját színe elé engedi (Zsolt 31,17; 80,4.8). Mintegy kiváltja és lefoglalja magának a népet, de egyben jelzi, hogy a szövetségbe belevonja a föld többi lakóját is (Haag, Bibellexikon, Erlösung, 419).

3. *A szinoptikusok igazolják,* hogy Jézus a megváltás biztos tudatával kezdi tanítását. Az Isten országának elérkezéséről szóló bejelentés az örömhír, amit hittel kell fogadni. Az üdvösséget nem a régi törvény aprólékos megtartása szerzi meg, hanem a szeretet parancsának teljesítése. Aki ezt megteszi, az bemegy az örök életre (Mt 25,35). János evangéliumában Jézus a mózesi törvénnyel szemben az igazságot és a kegyelmet hozza (1,17). Az ember előtt nyitva áll az út a fogadott gyermekség felé. Krisztusban elérkezett a világosság, az élet és a feltámadás. Az újjászületés vízből és Szentlélekből történik.

4. *Pál apostol leveleiben* részletes megvilágításban kapjuk a megváltás tanát. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek elküldésével kitárult az ember előtt, ezért az ember Krisztus és a Szentlélek által jut el az Atyához (Ef 2,18). A megdicsőült Krisztus a Szentlélek által kapcsolja magához a megigazult embert és teszi saját *fiúságának hordozójává.* Az új kapcsolat az ember létét érinti és módosítja: új teremtménnyé válik. De ez a természetfölötti kapcsolat még rejtett adomány, azért állandóan ébren kell tartani a hitben, reményben, szeretetben. A megváltás mint valóság van itt, nemcsak mint lehetőség, de egyelőre csak az evangélium hirdetésében és átélésében válik láthatóvá.

5. *A megváltás magába foglalja a kiengesztelődést.* Az Atya kiengesztelődött a világgal Jézus Krisztus által (2Kor 5,18—24). A kezdeményezés tőle indul ki, ő teszi az embert új teremtménnyé. Mi magunktól

nem változtathatnánk meg az Istennel fennálló viszonyt. A változás azért következett be, mert úgy tetszett az Atyának, hogy Krisztus által kibékítsen magával mindent (Kol 1,20). Aki beöltözik Krisztusba, az ellen nincs elmarasztaló ítélet. De az isteni kezdeményezés nem veszi el szabadságunkat, azért a hit érdemszerző magatartás marad. Isten irgalma miatt jogunk van a teljes optimizmusra, gyarlóságunk miatt mégis „félelemmel és rettegéssel kell munkálni üdvösségünket" (Fil 2,12).

6. *Az apostol jellemzi a megváltott életet is.* A kegyelmi kiváltságok ingyenesek, a kiengesztelődés szerzője Isten, azért nincs okunk dicsekedni saját teljesítményeinkkel (1Kor 1,29). De Isten nem erőszakolja ránk adományát, hanem felajánlja és alkalmassá tesz bennünket az elfogadására. Szabadságunkkal a megigazulásban élünk igazán, itt valósítjuk meg Isten gyermekeinek a szabadságát. A szabadságot a szentpáli antropológia kulcsszavának tekinthetjük (G. Reidick, De libertate christiana, in: Hörgl-Rank, Grenzfragen des Glaubens 1967, 365 kk). A szabadság azt is jelenti, hogy mentesek vagyunk az ószövetségi törvény megtartásától. Isten törvényei most már nem mások, mint a gyermeki szeretet megvalósítása. A megváltás megszabadít a bűn és a test szolgaságától is (Róm 6,15—23). A szenvedés és a halál nem szerencsétlenségünk jele többé, hanem osztozás Krisztus sorsában. A megigazult ember küzdelmeiben Krisztus szenvedése folytatódik (Gonzelmann, Grundriss der Theologie des N. Testaments, 308). A szabadság egyúttal *nyitottság a cél felé.* Isten gyermekeire örökség vár. Jézus Krisztus által az üdvrend családi közösséggé vált Istennel és testvéri közösséggé az emberekkel (Grillmeier, in: Myterium sal. III,2, 353). A Gal 4,4—5 a megváltást úgy mutatja be, mint a rabszolga kiváltását és örökbefogadását. Az átalakulást a Szentlélek kiáradása viszi végbe. Ő jogosít fel, hogy Istent atyánknak tekintsük, és ő alakítja ki bennünk a gyermeki lelkületet.

7. *Az apostol ószövetségi nyelven megigazulásnak nevezi Isten gyermekeinek állapotát.* Az Ószövetségben a törvény előírásának megfelelő állapotot nevezték így, az apostol ellenben az Isten akaratával egyező magatartást jelöli ezzel a szóval. Akkor válunk megigazulttá, ha hasonlítunk Krisztushoz, aki „bölcsességünkké, megigazulásunkká, megszentelődésünkké és megváltásunkká lett" (1Kor 1,30). Isten terve szerint ez az állapot maradandó és végérvényes. A kegyelem maga az örök élet, illetőleg annak rejtett formában való elővételezése. Az ember azonban itt még esendő, azért a hitben és a szeretetben újra meg újra állást kell foglalnia Krisztus mellett.

8. *A megváltásnak egyházi jellege van.* Az Atya a világot Krisztus fősége alatt vezeti az üdvösségre (Ef. 1,10). Az egyes hívő az egyházban válik Krisztus tagjává: a külső szervezet és a belső kegyelem teszi lehetővé, hogy hitben és szeretetben hozzá nőjön a főhöz, Krisztushoz (Ef 4,15—16). Az egyházban megszűnnek az ószövetségi kiváltságok:

nincs távol és közel, Isten jelen van, s a pogányok is társörökösök lettek Isten országában. Az Efezusi levél így rajzolja meg az egyház kegyelmi képét: a Krisztus fősége alatt egyesült közösség a kereszteldozat gyümölcse. Benne megszűnt az átok, amely az embereket Istentől és egymástól elválasztotta, s megszűnt az az ellentét is, amelyet az ószövetségi törvény felállított. Az egyház békéje maga Krisztus, s az egyház egyúttal az élő kövekből Krisztusra épült templom, amely az Atya dicsőségét hirdeti. De eleven intézmény, azért inkább Krisztus testének kell mondani. Elevenségét az biztosítja, hogy Krisztus az alapja, növekedését pedig a karizmatikus apostolok és próféták szolgálják. Amikor új tagjai születnek, nemcsak mennyiségileg bővül, hanem szentsége is teljesedik: Isten hajlékává lesz a Szentlélekben (H. Schlier, Kommentar zum Epheserbrief, 145). De az apostol is tudja, hogy ez a teljesedés a bűn és az erény, a jóakarat és a bűnbánat állandó feszültségében megy végbe. Ő is látta a nehézséget, amelyet Nietzsche így fogalmazott meg: Addig nem hihet a megváltásban, amíg a megváltottak annyira a meg nem váltottak képét mutatják. Az apostol egész tanítása ennek a nehézségnek a megoldása. A megváltás azt tette lehetővé, hogy ebben az elesettnek látszó emberi életben van őszinte hit, remény, szeretet, erkölcsi erőfeszítés és bűnbánat. Isten részéről pedig megnyilatkozik az irgalom azok iránt, akik botladoznak, és azok iránt is, akik tévedésben vannak. A hívő azt is tudja, hogy Krisztus keresztjéből, illetve a feltámadt Krisztusból kiárad a kegyelem, és megadja mindenkinek a lehetőséget az üdvösségre. Azoknak is, akikhez nem jutott el az evangélium, vagy akik nem jutottak el Isten megismeréséig. Az Atya Krisztus által nem egy részt akar elhódítani a kárhozatba indult világból, hanem az egész világot és az egész gyarló emberiséget fogja át irgalmával, azért úton vagyunk a feltámadt Krisztus állapota felé.

A SZENTLÉLEK A MEGVÁLTÁS MŰVÉBEN

A Szentlélek szerepének tárgyalásánál szintén eszünkbe kell idézni a megállapítást, hogy *az üdvösség misztériumai a háromszemélyű egy Isten közeledését tartalmazzák,* azért szentháromsági struktúrájuk van. Isten a Fiú és a Szentlélek elküldésével tárta ki előttünk atyaságát. A Fiú azért jött el, hogy kinyilatkoztassa és megdicsőítse az Atyát. Krisztus viszont az Atyától elküldte a Szentlelket, hogy mindvégig az egyházzal maradjon. A Lélek nem magát nyilatkoztatja ki, hanem azt tartja ébren, amit Krisztus tanított, és a róla szóló tanúságtételt segíti. Nem magához kapcsolja a megigazult embert, hanem Krisztushoz. Ő a hitbeli világosságnak, a tudásnak, a kegyelmi erőnek az alapja. Az apostol arra figyelmeztet, hogy Krisztus megvallása csak a Szentlélekben lehetséges (1Kor 12,3). Tehát nem azért jött, hogy róla beszéljünk és őt szemléljük, hanem arra segít, hogy Krisztusra tekintsünk és Krisztuson keresztül az Atyára. Ő emel fel a természetfölötti rendbe, ő tesz minket Isten gyermekeivé. Ezt az állapotot mondjuk megigazulásnak, megszentelődésnek. A Szentlélek üdvrendi szerepét így részletezhetjük.

1. *A Lélek hatása természetfölötti, de a hitben tapasztalatot szerezhetünk róla.* Ő osztogatja a karizmatikus adományokat (1Kor 12,7), ő tanít imádkozni (Róm 8,26), ő adja az istengyermeki öntudatot (Róm 8,16), ő hozza létre bennünk a lélek gyümölcseit: a szeretetet, örömet, békességet, türelmet, kedvességet, jóságot, hűséget, szelídséget és megtartóztatást (Gal 5,22). Mindez mutatja, hogy Isten felé irányít, de emberi környezetben, az embertársi szereteten keresztül. Tehát az a feladata, hogy a gyarló embert lelki emberré tegye, és a földi életbe belevigye Isten országának értékeit. Ezzel a megváltás valóban a teremtés művét szenteli meg. A Szentlélek ezeket a szellemi és természetfölötti hatásait a technikai haladás nem teszi fölöslegessé, sőt inkább megkívánja, mivel a gépesített és eltömegesedett élet veszélyezteti a személyes értékeket.

2. A Szentlélekre vonatkozólag is mondhatjuk, hogy *üdvrendi megnyilatkozásaiból ismerjük meg a Szentháromságon belüli személyes vonatkozásait.* Hiszen Isten az üdvtörténet eseményeiben nyilatkoztatta ki magát és belső életét. De itt minket elsősorban a Szentléleknek az egyházban betöltött szerepe érdekel. Kiindulásnak vehetjük a II. vatikáni zsinat tanítását. A hagyományos kifejezésekkel ellentétben nem mondja az egyházat a történelemben továbbélő Krisztusnak, hanem Krisztus *hasonlóságának*, s ezt a hasonlóságot a Szentlélek teremti meg. „Az egyház nem akármilyen egybecsengés alapján hasonlít a megtestesült Ige titkához. Amint ugyanis az isteni Igének a fölvett emberi természet mint élő, vele felbonthatatlan egységben levő üdvszerző eszköze van szolgálatára, úgy az egyház közösségi szervezete az őt éltető Léleknek, Krisztus Lelkének eszköze az egész test növekedésére" (Egyházról szóló dekr. 8.). A zsinat tehát a megtestesülés hasonlatosságáról beszél, az egyházat a Szentlélekkel hozza kapcsolatba, de a Szentlelket a Róm 8,10 alapján Krisztus Lelkének mondja. Vagyis Krisztust a Szentlélek teszi jelenvalóvá. Ebből következik, hogy a Szentlélek hatása Krisztus hatása, más szóval a Szentlélek Krisztus misztériumát közvetíti.

3. *A Szentlélek emberi személyeket egyesít Krisztussal* és a személyek önállóságát nem szünteti meg, tehát itt is nagy a különbség az Ige és az emberi természet egységéhez mérten. Bár a Szentlélek valóságos isteni személy, mégsem korlátként áll Krisztus és az ember között, hanem egyesítő hatásával: ő a szeretet és a természetfölötti élet principiuma. A feltámadt Krisztus életét terjeszti ki az emberre, ezért a Lélek megtapasztalása mindig Krisztus megtapasztalása lesz. A Lélek adja azt a közvetlenséget, amellyel a hívők Krisztushoz ragaszkodnak. Jelenléte teszi képessé az egyházat, hogy mint jegyes tekintsen égi vőlegényére. Péter az ApCsel 10,37-ben azt mondja Jézusról, hogy Isten Szentlélekkel és erővel kente fel, s ezáltal vitte végbe karizmatikus tetteit. A messiási tisztség közlését tehát a Szentlélekkel való fölkenés jelentette. Ezért kellett az egyházra, a titokzatos testre is kiárasztani a Lelket, hogy folytathassa Krisztus művét és az üdvösség intézménye legyen.

4. *Isten lelke az Ószövetségben is történelemalakító tényező.* Az embereket Isten lelke teszi eszközzé az üdvtörténet szolgálatában. Az újszövetség idején Krisztus ígérete alapján a Szentlélek belép az időbe, és kiáradása egyetemes. A változást Jézus halála és feltámadása hozta, azóta a Lélek „mindörökre a tanítványokkal marad" (Jn 14,16). Tehát valamilyen új létezési mód kezdődött nála. Nem olyan, amely őbenne változást hozna létre, hanem olyan, amely által a teremtmények személyi hatását természetfölötti módon befogadják. A II. vatikáni zsinat azt állítja, hogy „Jézus Krisztus, akit az Atya megszentelt és a világba küldött, az egész misztikus testet részesévé tette annak a felkenésnek, amelyet ő kapott a Lélektől" (A papságról szóló dekr. I,2). Hasonló értelemben beszélt a Mystici corporis enciklika is. (nr 53). Az egyház eukarisztikus imájában is ez áll: „Jézus, Isten Fia, te aki az Atya akaratából a Szentlélek közreműködésével halálod által az egész világot életed... Ennek az imának megvan az alapja a szentírásban. A Zsid 9,14-ben ez áll: „Krisztus az örök Lélek által szeplőtelen áldozatul odaadta magát, ezért örök megváltást szerzett." A szöveg arra figyelmeztet, hogy az áldozat értéke nemcsak a személytől függ, hanem az önfeláldozás módjától is. Krisztus áldozati tettét a Szentlélek hatotta át és felemelte az Atya és a Fiú szeretetközösségébe, amelynek ő a személlyé válása. Erre azért volt szükség, mert Krisztus mint ember végezte a közvetítést. Viszont ha a Szentlélek Krisztus megváltói tevékenységében ilyen aktív szerepet kapott, érthető, hogy az egyház életébe is ő viszi bele a természetfölötti erőket. Jelenlétét mégsem foghatjuk fel úgy, mint személytelen erőét. Krisztus éppen azt akarta, hogy az ő személyes szeretetét és törődését folytassa: „Kérem az Atyát és ő más Vigasztalót ad nektek, hogy mindörökre veletek maradjon" (Jn 16,7). Krisztus földi működése tehát befejeződött, de Lélekkel való telítettségét átadta egyházának.

5. *Az egyház kezdettől fogva meg volt győződve, hogy a Szentlelket* hordozza. A bizonyítékot már olvashatjuk az Apostolok Cselekedeteiben. Az apostolok kézrátétellel adják tovább a Szentlélek ajándékát a bérmálásban és az egyházirend szentségében. A II. vatikáni zsinat ma is úgy fejezi ki magát, hogy az apostoli tisztség fennmaradása a Szentlélek jelenlététől függ. Az egyházi hivatal nemcsak jogi megbízatás, hanem olyan szerep, amely az üdvösséget munkálja a karizmatikus egyházon belül. De a Lélek nem arra képesíti az egyházat, hogy diadalmenetben vonuljon végig a történelmen. A cél a Krisztusról való tanúskodás, amit a tanítás továbbadásával, a szentségek kiszolgáltatásával, az áldozat bemutatásával, Krisztus erkölcsi és aszkétikus követésével kell megvalósítani. Így folytatódik a küldetés, amelyet ő az Atyától kapott (Egyházról szóló dekr. 21.).

6. *A Szentlélek jelenléte tehát feltétele annak, hogy az egyház* megmarad az üdvösség intézményének. Csak így van biztosítva a kinyilatkoztatott tanításnak, a hivatalnak és a szentségeknek a fennmaradása, illetőleg az életben való felhasználása. Ahogy Krisztus halála és

mennybemenetele nem jelentette a földi egyház végét, úgy az egyes nemzedékek sem viszik magukkal a sírba. A Szentlélek mint isteni személy és mint Krisztus Lelke gondoskodik időfelettiségéről. Az egyház tagjait is képesíti arra, hogy a fő teljességéből merítsenek. Végül tudatában kell lennünk annak, hogy a kegyelem, amelyet a Szentlélek mint Krisztusnak, a főnek adományát közvetít, nem azonos bennünk és Krisztusban, hanem csak hasonló. Így bár benne vagyunk Krisztusban és ő mibennünk, mégsem válunk testének fizikai részévé. Csak az a Lélek egy, aki benne és bennünk lakik. Így a Szentlélek az emberi szabadság és egyéniség meghagyásával azt hajtja végre, amiért Krisztus főpapi imájában könyörgött: „Amint te, Atyám énbennem és én tebenned, úgy ők is mibennünk egy legyenek" (Jn 17,21). A természetfölötti rendnek és Krisztus főségi kegyelmének tehát közösségi jellege van: a *mi-közösséget* épít (H. Mühlen, Una mystica persona, 1968). Ezért lehet az egyház az emberiség végső természetfölötti egységének és üdvösségének a munkálója.

MÁRIA EGYÜTTMŰKÖDÉSE A MEGVÁLTÁSBAN

1. *A megváltás tanának alapvető tétele az, hogy minden kegyelem és minden üdvrendi szerep Krisztus érdemeiből fakad:* „Egy a közvetítő Isten és ember között, az ember Krisztus, aki váltságul adta magát mindenkiért" (1Tim 2,5). Ha tehát bárki mást közvetítőnek vagy közbenjárónak nevezünk, és bárkinek is szerepet tulajdonítunk a megváltásban, az csak Krisztus teljességének valamilyen részleges alkalmazása lehet. Konkrétabb fogalmakkal így mondhatjuk: Krisztus mint fő hajtotta végre a megváltást, de azt akarta, hogy valamilyen formában misztikus teste is együttműködjék vele. Az ilyen közvetítésnek tehát egyházi jellege van. Krisztus bevonja saját művébe az egyházat, illetőleg annak tagjait. Mária közvetítését is ilyen szempontból kell nézni.

2. *Az ő szerepe megfelel az üdvrendben elfoglalt különleges helyzetének.* Ő anyja a főnek és vele együtt a misztikus testnek, de egyúttal a misztikus test tagja is. Sőt azt lehetne mondani: olyan kiváló tagja, hogy szerepe az egész test fölé emelkedik. Azt már kifejtettük, hogy minden kiváltsága a Krisztussal való kapcsolatból ered. Ezeket a tételeket a hagyomány már tisztázta. A megváltásban való részvétele és kegyelemközvetítő szerepe, illetve annak terjedelme azonban még kifejtésre vár. Ezért a II. vatikáni zsinat nem is tért ki rá. A teológusok gyakran használták azt a megkülönböztetést, hogy Mária mennyiben működött közre az objektív megváltásban és mennyiben a szubjektív megváltásban, vagyis mivel járult hozzá ténylegesen a megváltás megvalósulásához és gyümölcseinek kiárasztásához. A zsinat ezt a megkülönböztetést sem tette magáévá. A kinyilatkoztatás arról sem győz meg, hogy Mária a kereszt alatt az egész emberiséget képivselte. Amit tett, azt nem Krisztustól függetlenül tette, s nem is mint egyenrangú segítőtárs, hanem úgy állt ott, mint aki már birtokában van a megvál-

tás kegyelmeinek és azok hatékonyságáról tesz tanúságot. A zsinat ezt mondja róla: „Szíve mélyéig együtt szenvedett egyszülöttjével, anyai lelkülettel csatlakozott áldozatához, s szeretettel beleegyezett az áldozati bárány feláldozásába, aki az ő gyermeke volt" (Egyházról szóló dekr. 58). Ezért érdemelte ki, hogy méltó anyja legyen a hívőknek is, továbbá, hogy anyasága megkapja teljes tartalmát a természetfölötti szeretet gyakorlásában, amit a zsinati dokumentum így vázol fel: „Mennybevétele után sem vált meg üdvös feladatától, hanem folytatja és sokszoros közbenjárásával kieszközli nekünk az üdvösség ajándékait. Anyai szeretetével gondoskodik fiának testvéreiről, akik még földi vándorok, és sok veszedelmet, szorongattatást átélnek, amíg el nem érkeznek a boldog hazába. Ezért nevezzük a Szent Szüzet az egyházban szószólónknak, segítőnknek, oltalmazónknak, közvetítőnknek. De ezt úgy kell érteni, hogy semmit le nem von Krisztusnak, az egyetlen közvetítőnek méltóságából, hatóerejéből, és nem is ad hozzá semmit" (uo. 62.).

3. *A zsinat a modern Mária-tiszteletbe beleviszi a régi egyházatyák kedvelt gondolatát, hogy Mária előképe az egyháznak.* Az előképet a hit, a szeretet és a Krisztussal való tökéletes egység rendjében kell érteni. Magát az egyházat is anyának és szűznek lehet nevezni jelképesen, hiszen a Szentlélek kegyelméből szüli gyermekeit a hitre, s közben tanúságot tesz a mennyei jegyes iránt tanúsított szeretetéről. Mária gyermeke az elsőszülött a sok testvér közül (Róm 8,29), az egyház gyermekei pedig Krisztus testvérei. Az egyház szemléli Mária titokzatos szentségét, utánozza szeretetét és hűségesen teljesíti az Atya akaratát. Amellett sértetlenül megőrzi a hitet, a szilárd reményt és az őszinte szeretetet. De az egyház és mennyei előképe között *még feltűnő különbség található.* Mária elérkezett a tökéletességre, benne már megvalósult az egyháznak az az eszkatológikus vonása, hogy „nincs rajta ránc és szeplő, hanem szent és tiszta" (Ef 5,27). A földi egyház ellenben még csak törekszik a bűn legyőzésére és a tökéletesség megszerzésére. Ebben a törekvésben segít bennünket Mária példája és életének elmélkedő szemlélete. Általa jobban megértjük Krisztus misztériumát, hiszen ő olyan bensőséges helyet foglal el az üdvösség történetében, hogy valamiképpen egyesíti magában és tükrözi a hit legfőbb tételeit. Ezért tisztelete közelebb viszi a hívőket Krisztushoz, az ő áldozatához és az Atya szeretetéhez. Végül Mária előképe az egyház apostoli munkájának is. Azért foganta fiát a Szentlélektől, hogy Krisztus újjászülessék mindazokban, akik hisznek benne. Lelkülete is az volt, hogy mindenkit kapcsolatba hozzon fiával, s rajta keresztül a mennyei Atyával. Az egyház is azért hordozza Krisztust, azért tanúskodik mellette, hogy a hit terjedésével és tökéletesülésével kiépüljön misztikus teste.

AZ EMBERRÉ LETT IGE

ALAPELVEK A RENDSZERES KRISZTOLÓGIÁHOZ

Az újszövetségi szentírás tartalmát röviden így foglalhatjuk össze: *az apostoli egyház kifejezte benne hitbeli meggyőződését, hogy a názáreti Jézust az Isten Fiának, Úrnak, Messiásnak tartja.* A szemtanúk így adtak feleletet életére, halálára és feltámadására. Aki a szentírást tanulmányozza vagy az egyház tanítását hallgatja, mindig ilyen felhívás előtt áll. Feleletet kell adni a kérdésre, hogy kinek tartja őt. A teológia rendszeres, tudományos formába akarja önteni ezt a hitet. Keresnie kell azt is, hogyan lehet egy ember az Isten Fia. Hogyan lehet elgondolni annak az eleven valóságát, aki úgy viselkedik, hogy isteni és emberi tulajdonságokat árul el? Láttuk, hogy az egyház a kalcedoni zsinaton az egységet és a kettősséget így fogalmazta meg: A Fiú, az Ige emberré lett. Magára vette, személyével egyesítette az emberi természetet. Benne tehát az isteni és az emberi természet egy személyben egyesül.

A kalcedoni dogma az egyházi tanítóhivatal igazi történeti erőfeszítése volt. A kiindulás kezdettől fogva az, hogy *Krisztus egy valóság, és ugyancsak egy az általa végbevitt üdvtörténeti esemény, a megváltás is.* De a misztérium értelmezése több alapon volt lehetséges. Tulajdonképpen már az Újszövetségben szereplő címek is teológiai állítást tartalmaznak. Az értelmezés mindig a körül forgott, hogy Krisztus az isteni dicsőség hordozója, az isteni küldött, a közvetítő. Minden természetfölötti állítást arra alapoztak, hogy benne jelen van az Isten. De ma, amikor az antropológia egyre nagyobb kísérletet tesz az ember értelmezésére, látjuk, hogy a Krisztus létére és lényegére vonatkozó állítások nem elegendők. Ha kilétét jobban meg akarjuk érteni, a kalcedoni dogmát ki kell egészíteni olyan utalásokkal, amelyek jobban megvilágítják Krisztus *üdvtörténeti szerepét,* továbbá az *Istenhez és az emberekhez való viszonyát.* Azonkívül érezzük, hogy a megváltást szorosabban össze kell kapcsolni a megtestesüléssel: a szoteriológiának a krisztológiából szervesen kell kinőni.

Isten nem küld és nem jön cél nélkül. Elhatározása és tette az ember számára egyszerre üdvösség és ítélet. Ha az Atya elküldte Fiát, akkor ennek a küldésnek minden mozzanata a célt szolgálja. De a Krisztusban megígért és megvalósított üdvösségnek nem a természet szükségszerűségével vagy biológiai kibontakozásával kellett megvalósulni, hanem igazi emberi szabad döntés módján. Krisztus mint ember tudatosan átélte a küldetést, szabadon vállalta, s ezzel kimutatta engedelmességét és az emberekkel fennálló szolidaritását. Ugyanígy bennünk is szabad emberi tett az általa hozott üdvösség elfogadása. Amikor Krisztust hittel elfogadjuk, kifejezzük Isten előtti engedelmességünket. Megvalljuk, hogy az Atya jóvaltából Krisztus értünk, illetőleg a világért van, és ezzel a hitbeli elfogadással a lét végső értelme szerint embernek valljuk magunkat.

Az elméleti krisztológia felépítésénél D. Wiederkehr a következő szempontokra hívja fel a figyelmet (Myterium sal. III,2,490 kk):

1. *Szükséges, hogy Krisztusnak mint a Fiúnak a személye maradjon a központ.* Vagyis ne elvontan beszéljünk emberi természetéről és azokról a kiváltságokról, amelyek a személyes egységből folynak. Krisztus címeit, hogy ő a Fiú, a Logosz, az Úr, nemcsak említeni kell, hanem belőlük kiindulva kell a teológiai tartalmat megvilágítani. Ott is érvényes ez az elv, ahol Krisztus tudásáról, emberi szabadságáról és akaratáról van szó. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy kinek a tudását, akaratát vagy szabadságát elemezzük. A cselekvő alany mindig az isteni személy, nem az elvont emberi természet, amelynek ilyen vagy olyan képességei vannak.

2. Ha Krisztusban a Fiú lett emberré, akkor *megtestesülését úgy kell értelmeznünk, mint a belső szentháromsági élet megnyilvánulását.* Tehát Krisztus egész misztériumában be kell mutatnunk, hogy ő a Fiú, aki az Atyától születik és teljesen belőle él. Nem beszélhetünk úgy róla, mintha a megtestesülésben vállalt szerepét bármelyik isteni személy betölthette volna. Ha a fiúság gondolatát nem vezetjük végig a megtestesülés és a megváltás misztériumán, akkor az ember számára körülbelül mindegy volna, hogy melyik isteni személlyel találkozik, illetve hogy melyik révén nyeri el a természetfölötti fölemelést. A valóságban azonban nem azon van a hangsúly, hogy egy isteni személy emberré lett, hanem hogy a Fiú lett emberré. Jézus az Atyából kiindulva él, tanít, tevékenykedik, imádkozik. Embersége szerint is az Atya Fiának mutatja magát. Éppen ebből a magatartásból keletkezett a kérdés, hogy ki ő léte legmélyén. Az apostoli reflexió csak abban találta meg a feleletet, hogy ő a Fiú, az Úr. Embersége és emberi élete pontosan az örök fiúság kiadása. Ezért azt sem az Atya, sem a Szentlélek nem vehette volna magára.

3. *A krisztológia nem szorítkozhat Krisztus létének a magyarázatára, hanem életét, tevékenységét is értelmezni kell.* A kalcedoni dogma az ő létét világította meg, de hozzá kell tennünk, hogy ő nemcsak létével, hanem elsősorban emberi viselkedésével akarta Isten dicsőségét, hatalmát, szentségét és szeretetét kinyilatkoztatni. Tehát mindig szem előtt kell tartanunk az életében megnyilvánuló dinamizmust. Ezzel pedig szorosan összefügg a *történeti struktúra.* Amit Krisztus hoz, azt emberi életén keresztül juttatja kifejezésre. Élete igazi történés: fejlődés és bontakozás, illetőleg a cél megvalósítása. Az apostolok úgy látták, hogy csak a húsvéti esemény állította teljes megvilágításba földi működését, és azon túl földi születését és az Atyánál birtokolt örök létét. Teljes hittel csak feltámadása után mondhatták, hogy ő az Isten Fia.

4. *Krisztusnak a velünk való szolidaritása elvont fogalom marad,* ha csak azzal alapozzuk meg, hogy emberi természetet vett magára, s ennek kapcsán megkülönböztetjük az örök és időbeli állapotot, továbbá a

természetes és a természetfölötti létrendet. *Ő a valóságos emberi életben osztozott velünk.* Nemcsak egyik konkrét kiadása az emberi természetnek, hanem történeti személy, s eleven kapcsolatban van az emberiség családjával. A közös történet az üdvösség szempontjából nézve nem lehet semleges történés, hanem az ő jelenléte miatt üdvtörténetté válik. Benne van Isten kegyelmének és ítéletének, az üdvösségnek és a kárhozatnak, a bűnnek és az erénynek a drámai feszültsége. Krisztus megváltói műve nem légüres térben játszódik le, hanem megvannak a történeti előzményei. Ő az Ószövetségben megígért és várt megváltó. Vele kapcsolatban jelentkeznek az ilyen ellentétpárok: régi és új szövetség, törvény és evangélium, ígéret és teljesedés. Ő isteni személy létére valóságos ember is volt, aki átélte az élet megpróbáltatásait, kísértéseit és így konkrét történeti helyzetbe állította bele Isten országát. Végül valódi emberi halállal halt meg, mint ember dicsőült meg a feltámadásban, ezért igazolva látjuk, hogy Isten a mienk akart lenni. Ez Krisztus szolidaritásának a tartalma. Ő egész istenemberi valóságában a mienk, azért róla és művéről nem szabad személyétől függetlenül beszélni. Még kegyelméről és érdemeiről sem, pedig ez a teológiában eléggé szokásos. A megtestesülés tehát nem egy mozzanat a kinyilatkoztatás eseményei között, hanem annak betetőzése és teljessége. Minden eddigi kinyilatkoztatás ezt készítette elő és erre irányult.

ISTEN VILÁGHOZ VALÓ VISZONYÁNAK KIFEJEZÉSE

Amint láttuk, a kalcedoni dogma a görög filozófia fogalmaival magyarázta Krisztus egységét. A Logosz a maga személyével egyesítette az emberi természetet. Vagyis az isteni én nemcsak saját isteni természetén keresztül fejezi ki magát, hanem emberi természetén keresztül is. Krisztusban tehát megvan az isteni és emberi természet, de személye az örök Fiú személye, vagyis ő az emberré lett Fiú. Ez a kifejtés jó arra, hogy meglássuk a megtestesülés természetfölötti és ingyenes jellegét, vagyis az ember felkarolását, de azonnal felveti a filozófiai problémát, *hogyan választható el az emberi természettől a személyiség?* Hiszen Krisztus teljesen ember, de emberi személyiségének helyét a Fiú személye tölti be. A hagyományos teológia igyekezett is ezt a nehézséget megoldani. Duns Scotus pl. a személyiség végső magyarázatát a közölhetetlenségben látta. Mivel Krisztus embersége a Logosz sajátja és megjelenési formája lett, azért nem önmagában létezik s így nem személy. Mások a személyiséget igyekeztek inkább pozitív oldaláról megfogalmazni. Szent Tamás szerint a személyiség alapja az önmagában való létezés. Mivel Krisztus embersége a Logoszban létezik, azért nem személy. Maga a Logosz aktualizálja benne a teremtményi létet. Az ilyen megoldások mind visszanyúlnak a természet és a személy vagy a lét és a lényeg megkülönböztetéséhez, illetve elválaszthatóságához. Kétségtelen, hogy az isteni mindenhatóság mindent megtehet, ami nem ellentmondás, és másrészt az is kétségtelen, hogy itt kimondott titok előtt állunk, de az értelem mégis próbálkozik, és szeretne minél elfogadhatóbb meg-

oldást találni. Vagy legalább azt szeretné látni, hogy pontosan hol van a misztérium.

1. *A kiindulás mindig az, hogy Krisztus egy valóságnak és amellett Istenembernek mutatja magát.* Biztos, hogy személyileg egy, tehát nem vehetünk fel benne isteni és emberi én-t. De valahol keresni kell az isteni és emberi természet között a kapcsolatot. Azt a hidat, amely a kettőt összeköti, sőt egy valósággá teszi. Ma a teológusok úgy érzik, hogy a két természetnek egy személyben való egyesülése minden igazsága ellenére is leszűkíti Krisztus jelentőségének értelmezését. Hiszen pl. nemcsak a szentháromsági utalás hiányzik belőle, hanem Krisztusnak a teremtett világgal való kapcsolata is. Pedig ő az „elsőszülött a teremtmények közül", ő az ősmintája minden teremtett létezőnek. Csak így lehet az egyetemes természetfölötti létnek is a szerzője.

2. *Megoldás lehet az is, ha Krisztus misztériumát szélesebb keretbe állítjuk bele,* pl. Istennek a világhoz való viszonyába. Ebben a kapcsolatban lehetnek fokozatok: a Teremtő és a teremtmény között megvan az ok-ság i viszony, az ember és Isten között lehetséges a természetes megismerés és szeretet kapcsolata, de lehetséges a kegyelmi kapcsolat is, amely azon alapszik, hogy Isten benső életét kitárja az ember előtt. Krisztus esetében mindezeknél többet látunk. Az ő embersége nemcsak úgy viszonylik Istenhez, mint teremtmény, vagy mint a kegyelmi adományok hordozója, hanem úgy, hogy az isteni személy, az isteni én fejezi ki magát benne. Krisztus emberi gondolatai, tettei, érzelmei az isteni személy megnyilatkozásai. Közben figyelembe kell vennünk, hogy Isten és a világ kapcsolatán nem ugyanazon a síkon nyugvó kölcsönösséget értünk, hanem olyan viszonyt, amelyet Isten maga hoz létre. Az ember szabadsága ellenére sem függetlenítheti magát Istentől, másrészt benne van az alapvető lehetőség, hogy Isten olyan képességek, tervek és célok hordozójává teheti, amelyek természetes adottságait felülmúlják.

3. *Krisztus úgy áll előttünk az evangéliumokban, mint akiben Isten teljesen és véglegesen kinyilatkoztatta magát.* Róla leolvashatjuk, hogy Istennek mi a magatartása a világ iránt. De leolvasható az is, hogy milyen lehet az ember kapcsolata Istennel. Ezzel adva van a krisztológia két iránya: *felülről lefelé* meglátjuk benne, hogy ki az Isten a mi számunkra, *alulról fölfelé* nézve pedig azt, hogy mit akar Isten végső fokon az emberrel és a világgal. De itt sem szabad csupán a két kategóriát elemeznünk, hanem mindkét irányt dinamikus jellege szerint kell vennünk, hiszen nem pusztán Krisztus alakja tükrözi mindezt, hanem élete, működése, története.

4. *Isten és a világ viszonyánál gondolni kell arra is, hogy Isten a mi szempontunkból transzcendens,* azaz teljesen felülmúlja a világ létét: az esetlegessel szemben ő a szükségszerű, a végessel szemben ő a végtelen. De abszolút transzcendenciája ellenére egészen *immanens is:* benne van

minden teremtményében, és belülről teheti alkalmassá arra, hogy gondolatát és tervét hordozza. Vagyis a teremtmény „engedelmességi képessége" (potentia oboedientalis) is tőle függ. Istennek ezt az immanenciáját és a teremtmény engedelmességi képességét is figyelembe kell vennünk, amikor Krisztus emberségének az isteni személlyel fennálló kapcsolatáról beszélünk.

A SZENTHÁROMSÁGI STRUKTÚRA JÉZUS TÖRTÉNETÉBEN

1. *Az apostoli igehirdetés Jézus kilétét úgy fogalmazta meg,* hogy az Atyával szemben ő a Fiú, aki a feltámadásban megdicsőült, és akinek emberi születése előtt is megvolt az isteni léte az Atyánál. A történeti Jézusban nem az emberi és isteni természet egymáshoz való viszonyát vagy Krisztusnak az embernek a Logoszhoz való viszonyát látjuk realizálódni, hanem Jézus Krisztusnak az Atyához való viszonya áll előttünk. Tettei, szavai arról beszélnek, hogy az Atyától függ, az Atya felé fordul. Mi is ezt olvassuk ki az evangéliumból. Természetesen nem szabad benne elmosni a Teremtő és a teremtmény kettősségét, de azt is meg kell figyelnünk, hogy Jézus személyes kapcsolata nem befelé, saját isteni természete felé mutat, hanem kifelé, az Atya és a világ felé. Benne az tükröződik, hogy kicsoda Isten a világ számára, és egyúttal az is, hogy mi a világ Isten előtt. De mindkét irányt áthatja a szentháromsági struktúra.

2. *Az Atya küldi a Fiút a világba, a Fiú pedig az Atyától a* Szentlelket. Visszafelé is megvan az irány: a Fiú által a Lélekben nyílik útunk az Atyához (Ef 2,18). Amikor tehát Isten Jézus Krisztusban kinyilvánítja viszonyát a világhoz, akkor úgy jelenik meg, mint háromság. Mivel Isten teljes kitárulásáról van szó, azaz olyannak mutatja magát kifelé, amilyen önmagában, azért azt kell mondanunk, hogy az üdvtörténeti háromság azonos az önmagában való háromsággal.

3. *A kinyilatkoztató mindig az egész és oszthatatlan Krisztus,* aki szóban és tettben isteni és emberi sajátságokat mutat. Ez a Krisztus áll szemben az Atyával, mégpedig úgy, mint a Fiú. Ha elvontan beszélünk az ő isteni és emberi természetéről, akkor éppen az a szempont marad ki, hogy ő a Fiú. Tehát ismételten látjuk, hogy a kalcedoni zsinat határozata csak a téves nézetekkel szemben hozott világos látást, de nem tükrözte a megtestesülés misztériumát szentháromsági relációk szerint, ezért nem is lehetett alapja a további teológiai fejlődésnek.

4. *A szentírásban mindig az egész Krisztus a Fiú:* az Atyától jön hozzánk, hogy minket is az Atyához vezessen. Az egy Istenben mindig megmarad a személyek különbözősége, s érezzük, hogy a Fiú elküldése nem csupán az egyik isteni személy megjelenése, hanem Isten belső életének kitárulása az ember felé. Ide kívánkozik az, amit Maximus Confessor a megtestesülés misztériumáról olyan zseniálisan megállapí-

tott: „Amely egyéni sajátságok megkülönböztették tőlünk Krisztus testét, pontosan azok révén lehetett ő személy szerint azonos az Igével, s amely sajátságok az Igét mint Fiút megkülönböztették az Atyától és a Lélektől, épp azok révén őrizte meg teljességében a testtel való személyes egységet" (PG 91,560B). A Fiú elküldése éppen Isten atyaságát mutatta meg, s ez az atyaság pedig a létnek és az üdvösségnek a forrása.

JÉZUS KRISZTUS ISTEN TÖRTÉNETI ESEMÉNYE

1. *Isten az üdvtörténetben tárta fel kilétét az ember előtt, nem pedig elvont kijelentésekben.* Jézus Krisztus is úgy mutatkozott meg, mint történeti jelenség. Ezért Isten megismerésének útja Jézus megismerése. Az ő tetteiből, szavaiból és a rajta végbemenő eszkatologikus jelenségekből tudjuk meg, hogy neki megvan az Istennel fennálló közössége, illetve lényegi egysége. Ő nem magát teszi elsőrangú témává, hanem azt, *hogy általa és benne Isten cselekszik.* Az Újszövetség ennek az Istennek a ténykedését írja le, nem pedig elvont lényegét. Jézusban megmutatkozik Isten dicsősége, hatalma, személyes közeledése, a rossz fölötti ítélete és győzelme, a világ iránti irgalma és az ember üdvözítésének szándéka. Ezek nagyjából Jézus igehirdetésének témái. Pál apostol központi gondolata az, hogy Isten Jézus Krisztusban kiengesztelődött a világgal. János evangéliuma pedig inkább azt hangoztatja, hogy Jézusban az Isten dicsősége mutatkozott meg előttünk. Ő osztogatja az életet, az igazságot, a világosságot, a kegyelmet, és egyben ő az Isten szeretetének is a tanúja. Ezekből következik, hogy Jézus maga is isteni személy, s egylényegű az Atyával.
2. A szentírás állítja, hogy ami láthatatlan az Istenben: örök ereje és isteni mivolta, arra a teremtett világból következtetni lehet (Róm 1,20). *Krisztusban azonban Isten belső élete tükröződik.* Isten igazságossága, szentsége és hatalma nyilatkozik meg kereszthalálában és feltámadásában. Példabeszédeinek témája Isten uralma. Csodáiban és gyógyításaiban a rossznak és a bűnnek orvoslása jut kifejezésre. Tehát egész embersége és tevékenysége eszköz arra, hogy Isten megnyilatkozzék benne. Nem is azt kellene mondanunk, hogy Isten emberi alakban tevékenykedik, hanem inkább azt, hogy Isten megnyilatkozása ez az emberi alak és emberi élet.

3. Isten azelőtt is a közvetítők egész sorát választotta ki (J. Scharbert, Helsmittler im Alten Testament, 1964), de Jézus felülmúlja mindnyájukat, mert közvetítése teljes és végérvényes. *Megjelenése befejezi a régi történést és elővételezi a jövőt,* sőt az örök állapotot. A harag helyett Isten irgalmas uralma mutatkozik meg benne, az elzárkózás helyett a kitárulás, az ítélet helyett a kiengesztelődés. Mivel ezt hozza, tekintéllyel lép fel, teljes hitet és engedelmességet követel. Annak ellenére, hogy küldetését az Atyára vezeti vissza, mégis az ő személyét övezi a hatalom és fönség. Egyszerűen azért, mert viselkedése túlnő az emberi kate-

góriákon. Az apostoli igehirdetésben ezért lett elsőrendű kérdés személyének tisztázása. A végső megállapítás az, hogy *Jézus története Isten megnyilatkozásának története.* De a fordítottja is áll: Isten megnyilatkozásának története egyenlő Jézus történetével. Az Isten Fia cím azt jelenti, hogy Jézusban maga az Isten tevékenykedik, továbbá, hogy ő egy az Atyával, ő az örök Ige, akiben az Atya teremtményi keretek között kimondta magát.

4. *Jézus embersége nem álruha, nem is egyszerű eszköz.* Az egyház már a kalcedoni zsinaton tanította, hogy az ő emberi természete személyes egységben van az Igével. Ezt úgy kell érteni, hogy az Ige Krisztus emberi viselkedésében, tetteiben és szavaiban árulja el kilétét. Krisztus tehát egész embersége szerint a Fiú megtestesülése. A Fiú, az isteni személy benne van minden tettében és szavában, mégpedig szentháromsági vonatkozás szerint. A Fiú az Atya képe, tehát amikor Krisztus felkarolja az elesett embert, amikor bűnöket bocsát meg, akkor az Atya irgalmát nyilvánítja ki. Amikor vállalja az áldozatot a bűnök engeszteléséért, akkor az Atya igazságosságáról tanúskodik. Amikor teljes hódolatot mutat és követel, akkor az Atya hatalmát tárja elénk. Ezért foglalhatta így össze földi működését: „Kinyilatkoztattam nevedet az emberek előtt" (Jn 17,6). Krisztus földi története és megdicsőülése nem más, mint Isten epifániája, kinyilvánulása.

A VILÁGHOZ VALÓ VISZONY TÖRTÉNETISÉGE

Ha Isten teljességét, változatlanságát és abszolút transzcendenciáját vesszük alapul, akkor világos, hogy a teremtésben semmi újat nem kapott. Csak annak adott létet, ami mint gondolat és terv öröktől fogva benne volt. A teológia azt is hangoztatja, hogy Isten és a világ között nincs igazi kölcsönösség. A teremtmény egész létével Isten teremtő akaratára támaszkodik, Isten azonban semmiképpen sem függ a világtól. Most azonban nem erről a létbeli viszonyról tárgyalunk, hanem arról a személyes odafordulásról, amelyet Jézus így fejezett ki: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). A szeretet megvolt benne öröktől fogva, de annak időbeli kifejezése sokféle lehetett. Az Ószövetség is beszélt Isten szeretetéről és a megváltásról, de az a szövetség nem volt egyetemes és végleges. Kifejezetten csak egy népet karolt fel, nem a világot, és a szövetségbe belejátszott az ismeretlen kérdés: mi lesz, ha a nép méltatlannak bizonyul a szövetségre?

1. *Jézus tanítása meghozza az egyetemesség és a véglegesség ígéretét.* Ő maga úgy mutatkozik meg, mint aki megváltást hoz, és követeli, hogy higgyenek szavának. De kereszthalála szükségszerűen a hit krízise lett. Ellenfelei úgy magyarázták halálát, hogy Isten nem jött segítségére, nem segítette győzelemre mint messiást, ezért nincs bizonyíték arra, hogy őbenne akarta kifejezni a világhoz való végleges viszonyát. A hívők pe-

dig legföljebb azt várhatták, hogy Isten bosszúja fenyegeti a világot. Ezt a krízist csak a feltámadás oldhatta meg. Akik elfogadták Jézus feltámadását, azok meg voltak győződve, hogy Isten azonosította magát vele és visszamenőleg igazolta. Ezért számukra a kereszthalál mint vértanúság az igazság megpecsételése lett, Isten előtt pedig áldozat a világ bűneiért. Jézus halálát azóta is lehet a hit oldaláról és a közömbösség oldaláról nézni, s ennek megfelelően földi életének is más lesz a mondanivalója. Aki nem hisz, az a felfeszítésből és a halálból azt olvassa ki, hogy Jézus is egy volt azok közül, akik osztoznak eszméik tragikus sorsában. Az ilyen magyarázat már jelentkezett Pál apostol idejében. Az apostol maga is kimondja, hogy feltámadás nélkül nincs megoldás: „Ha Krisztus nem támadt fel, hiábavaló a hitünk" (1Kor 15,14). A föld forog keserű levében, de Isten irgalma nem ragyog fölötte.

2. *Jézus feltámadása tisztázta Isten szándékát.* A világ sorsa az Atya állásfoglalásától függött. Ha azonosította magát Jézussal, és a feltámadásban felkarolta, az a világ számára a megbocsátást és az életet jelenti. Nem a bosszú hangján válaszolt a keresztre feszítésre, hanem jóvátette azt, amit az ember elrontott. Ettől kezdve teljes hittel lehet állítani: „Krisztus meghalt bűneinkért és feltámadt megigazulásunkra" (Róm 4,25). Az Atya Jézus feltámasztásával végérvényesen elkötelezte magát, hogy a világnak szerető és irgalmas ura lesz. Nevet adott magának a világ előtt: azt akarta, hogy atyának tekintsük. A szentírás több fogalommal jelöli Istennek ezt az eszkatologikus magatartását: kiengesztelődés, megigazulás, uralom, győzelem, megbocsátás, a béke helyreállítása, megváltás, kivezetés a sötétből és a halálból a világosságra és az életre.

3. *Jézus Krisztusban tehát konkretizálódott Istennek a világhoz való viszonya,* mint élet, világosság és uralkodás. Azóta a hívő győzelemről beszélhet (1Kor 15,57). Isten megmutatta, hogy nem fél az ember bűnétől, s a rosszat is jóra tudja fordítani. De kinyilvánította azt is, hogy tervét Jézus személyén és történetén keresztül valósítja meg, amennyiben cselekvő közösségben van vele. Krisztus egészen az Atya ügyét képviseli, azért ugyanazt a dicsőséget és hatalmat kapja, mint amellyel az Atya rendelkezik. Tehát az Atya és a Fiú egylényegűségének alapja is megtalálható a húsvéti hitben. De ezt az egylényegűséget nem szabad csupán az elvont lét síkjára helyezni. Erre hajlamosak vagyunk, mert a lényeg szó maga is elvont dolgot jelent. A húsvéti esemény éppen azt igazolja, hogy *Jézus a cselekvésben, a világ felett való uralomban és ítélkezésben is egy az Atyával.* Amilyen értelemben az Atya birtokolja a hatalmat és dicsőséget, ugyanolyan értelemben mondja azt Krisztus a magáénak. Azzal a különbséggel, hogy mindent az Atyától kapott. Ezért ő nemcsak megváltó, hanem ő a Fiú, az Atya tökéletes képe.

4. *Az Atya és a Fiú lényegi egysége tehát a tevékenység egységéből következik.* Krisztus tettei és a vele kapcsolatos események túlnőnek a földi lehetőség körén. Ez a viselkedés váltja ki a szemlélőben azt a hitet, hogy ő valóban az Isten Fia. Annál inkább, mivel egészen fiúi függéssel

tekint az Atyára. Tőle kapja ismeretét, hatalmát, dicsőségét, sőt egész létét. Mindenük közös, csak a származásból eredő viszonyosság különbözteti meg őket. Ezért itt nincs meg a sokistenhit veszélye, sem a mitológia színezete. Aki testet ölt, az nem egy az istenek közül, hanem a Fiú, akinek az Atya öröktől fogva átadja egész leényegét és tevékenységét: öröktől fogva őbenne mondja ki magát. Az Atya és a Fiú viszonyát mi Krisztusban ismerjük fel, de ez nem Krisztus megjelenésekor jött létre, hanem öröktől fogva megvolt. Ezt abból tudjuk, hogy Isten Krisztusban egészen ki akart tárulni a világ előtt, vagyis olyannak mutatta magát, amilyen belső életében. Ha a kitárulás krisztologikus, vagyis az Atya és a Fiú viszonyának felfedésével megy végbe, akkor befelé is olyan Isten élete.

5. *Jézus története tehát az istenfiúság története.* Azt látjuk emberi formák között kibontakozni, ami örök az Istenben. Maga a földi történés azonban önmagában kevés volt. Csak a feltámadás adta a teljes bizonyítékot arról, hogy Krisztus személy szerint valóban az örök Fiú. Amikor az apostolok innen visszatekintettek, akkor értették meg pl. a Jordánnál elhangzott kijelentést: ez az én szeretett Fiam. Jézusban tehát az Atya egylényegű Fia azonosította magát a világgal és az emberrel. Az élet, a munka, a szenvedés, a közösségi vonatkozások és a halál az ő személyes ügye is lett. Benne az Isten érzékelhetővé tette a világhoz való viszonyát, mégpedig úgy, mint emberi élettörténetet. Ha a feltámadásban ez a Krisztus magára öltötte az isteni dicsőséget, akkor biztos, hogy Istennek a világhoz való viszonya teljes és végleges kifejezést nyert. A világ olyan kedves volt neki, hogy Krisztuson keresztül belevonta abba a kapcsolatba, amely őt, az Atyát a Fiúhoz köti. Az evangéliumok felépítése tehát logikus: Jézus élete, halála és feltámadása olyan, hogy felismerjük benne az Isten Fiát. Megismerése elvezet a Szentháromság titkának megismerésére, és feltárja előttünk Istennek a világhoz való viszonyát.

AZ EMBER MINT KÉP

Isten egészen szabad és mindenható, tehát a *világhoz való viszonyának kifejezésére is sok lehetősége volt.* Miért játszódott le mégis a Fiú küldetése emberi történés formájában? Lehet-e az ember Jézus története egyszersmind az Isten Fiának története? Vagy *Isten kitárulása kifejezhető-e az emberi lét és élet formáiban?* Előre nem mondhatjuk meg, hogy emberi lét alkalmas eszköze ennek az isteni közeledésnek, mert semmiféle tapasztalatunk nincs az összehasonlításra. Isten láthatatlan, felfoghatatlan, végtelen, tehát nem tudjuk, hogy egyáltalán milyen teremtményi kategóriák érzékeltethetik belső életét. Bármeddig színezzük és emeljük az emberi élet adottságait, nem juthatunk el annak megállapításáig, hogy ezeknek Istenben megvan a megfelelője. Amíg Isten maga ki nem tárul, addig belső élete megközelíthetetlen titok. A kinyilatkoztatás után

is felfoghatatlan marad, de legalább tudjuk, hogy milyen megfelelőség van az emberi és az isteni élet között.

A filozófia ezért nem beszélhet Isten igazi belső életéről. A lét hasonlósága (analogia entis) alapján mondhatja ugyan, hogy ami a teremtményben megvan, annak a Teremtőben is meg kell lenni, de az analógiában a különbség mindig nagyobb, mint az egyezés. Isten magától való és végtelen, a teremtmény pedig korlátozott, s az ember méghozzá a bűn terhe alatt nyög, rászorul a megváltásra és alá van vetve a halálnak. Ezért nem mondhatjuk meg eleve, hogy az emberi létforma alkalmas-e az Isten személyes életének tükrözésére.

1. *Ha azonban Isten egyszer teremtményi formában kitárta belső életét, ebből a pozitív adottságból következtethetünk a lehetőségre.* Jézus életéből és feltámadásából tudjuk, hogy az ő élete a magát kinyilatkoztató Isten története. Bár figyelembe kell venni, hogy itt lépten-nyomon ellentmondásokba ütközünk. A dicsőség ura azonos a megfeszítettel, a kigúnyolt Messiás az Isten szeretett Fia. Isten ereje gyöngeségben mutatkozik meg, bölcsessége látszólagos balgaságában. De azért a hit szemével Krisztus emberi alakján fel lehet ismerni a Fiú dicsőségét (Jn 1,14; 2Kor 4,6), továbbá Isten szeretetét (1Jn 4,16) és atyaságát (Jn 14,9). Mégsem állíthatjuk, hogy így is kellett történnie, vagyis hogy Istennek emberi történésben kellett kinyilatkoztatni önmagát. Amint Wiederkehr megállapítja (Mysterium sal. III,2,547), ha az emberi élet és halál alkalmas volt az Isten kinyilvánítására, a lehetőséget nem az emberben kell keresni, hanem az Istenben, aki az embert a teremtésben alkalmassá tette arra, hogy őt kifejezze. Isten szabad kiválasztó tette nem különbözik teremtő tettétől. Isten a megtestesülésben nem idegen határt lép át, hanem saját teremtő erejének kerete között működik. Ő tehát nem az emberben levő képességet használja fel, hanem magát az embert, mint saját teremtményét.

2. *Az ember viszont nem elszigetelten él, hanem kötve van a világhoz.* A világgal való kapcsolat adva van tudatos állásfoglalása előtt. Sőt az ember élete a világhoz való viszony megvalósulása. Az élet folyamán azokat a lehetőségeket használjuk fel, amelyek a világban adva vannak számunkra. Beletartozunk a világba, de szellemi képességeink miatt szemben is állunk vele. Ezt nevezzük az ember transzcendenciájának, s ez az alapja annak, hogy az embernek igazi története van a világban. Innen kiindulva a következő lépés is világos: ha az embernek ilyen kapcsolata van a világgal, akkor alkalmas arra, hogy *kifejezze Istennek a világhoz való viszonyát is.* Isten tehát az embert eleve olyannak teremtette, hogy benne kifejezhesse magát és a világhoz való viszonyát. Ez a *lehetőség aktualizálódott Jézus Krisztusban.* Ő nemcsak küldött, megbízott, hanem olyan valaki, aki egész emberségével, életével, tevékenységével, halálával és feltámadásával Istent tükrözi. Benne a természet adottságai a természetfölötti lehetőségek hordozóivá váltak. Ezért róla leolvashatjuk természetfölötti hivatásunkat is. Az Isten közelsége, a kegyelmi hatások, a fel-

támadás és a megdicsőülés nem idegen világ, hanem a teljes kibontakozás.

Az ember kiléte tehát az Istennel fennálló kapcsolatból tisztázódik. Az ember nem véletlen képződmény, hanem Isten képmása. Távoli vetülete annak a belső életmozzanatnak, amelyben az Atya a Fiúban mint teljes képében kimondja magát. A megtestesülés titka így világította meg azt az állítást, amely már a teremtés történetében elhangzott, hogy Isten saját képmásának és hasonlatosságának akarta az embert.

AZ ÖRÖK FIÚSÁG ÉS AZ EMBERI TERMÉSZET

Az evangéliumban az a Krisztus áll előttünk, *aki emberi valóságában igényt tart arra, hogy az Isten Fiának tekintsük.* Ahogy K. Rahner megjegyzi (Schriften... VIII,214), „Őbenne az Atyához való viszony nem utólag kialakult magatartás, hanem annak kifejezése, ami adva van létével. Fiúnak tudja magát, amikor tanít, csodát tesz, bűnöket bocsát meg, de akkor is, amikor megalázzák vagy a kereszten meghal." Teológiailag ebből az a követelmény áll elő, hogy örök fiúságát együtt szemléljük időbeli történetével. A kalcedoni dogma a két természetnek a Fiú személyében való egyesüléséről beszélt. A Fiú transzcendenciája nem szenvedett kárt, de az isteni természet inkább csak kísérő szerepet kapott. Ma a teológusok úgy igyekeznek a misztériumot megközelíteni és dinamikusabban kifejezni, hogy az isteni természet helyett inkább a fiúságot emlegetik, s azon keresztül jutnak el az isteni természethez. Az időbeli történésből ugyanis nem hagyhatjuk ki a Fiú személyét. Az ember Krisztusban mindig az isteni személy cselekszik. Szemléltetésül a következő megállapításokat tehetjük:

1. *Az emberi lét és a fiúság struktúrája között van hasonlóság.* Az embert jellemzi az, hogy nem magától van, létét, tudását, képességeit, hatalmát mástól kapja. Az ilyen közlés mögött mindig van kegy, bőkezűség, teremtő erő. Aki ráeszmél a világ esetlegességére, az a saját létét adománynak tekinti, és keresi a forrást, hogy feltekinthessen rá. A transzcendencia tehát adva van a lét megélésével. Jézusban az eredetnek ez az adomány jellege és ez a visszanézés realizálódik az adomány-fiúság viszonyában. Mi keressük létünk magyarázatát egy világfeletti misztériumban. Ő úgy viselkedik, mint aki látja ezt a misztériumot, mint Istent és Atyát. Már a szinoptikusoknál állandó téma az, hogy ő az Atyából él. János evangéliumában az Atyával való közösség még szorosabb és kifejezettebb. A Fiú részesedik az Atya hatalmában, dicsőségében., bölcsességében. Az idegen eredet tehát nem a szegénységnek, a tökéletlenségnek a jele, hanem a szeretetnek, önmaga közlésének a kifejezése. Mivel pedig Krisztusban az eredet kérdése túlnő a teremtett kategóriákon, azért csak az isteni természet közlése magyarázhatja fiúságát.

2. *Jézus emberségében tudatosul a teremtménynek Istenhez való viszo-*

nya. Istent úgy ismeri meg, mint létének eredetét és célját. Embersége számára ő a teljesség, tehát fenntartás nélkül átadja magát neki. Krisztusban az emberi természet a magasabb lét kifejezőjévé válik. Semmit sem veszít el, hanem inkább minden a teljesség hordozója lesz. Ezért azt is mondhatjuk, hogy Krisztus embersége az ember megvalósulásának legmagasabb foka (K. Rahner, Schriften... IV,142).

3. *Jézus tehát istensége és embersége szerint úgy éli meg magát, mint aki egészen az Atyától és az Atyáért van.* Emberi léte teljesen a fiúság vetülete. Őbenne a személyes egységet úgy kell tekintenünk, mint az istenség és az emberség egymásban való létét, összekeveredés nélkül és szétválaszthatatlanul. Az ilyen egymásban való lét azért lehetséges, mert Isten transzcendens, de ugyanakkor belülről is áthat mindent. Krisztusban a Fiú örök személye az emberi személy helyét és szerepét tölti be, a személyiség kettősségének veszélye nélkül. Így érthető valamiképpen, hogy az ő embersége teljes teremtményi jellege ellenére benne létezik a végtelen isteni személyben és annak kifejezője lett.

4. Hozzá kell még vennünk, hogy *az emberi lét nem elvont valami és nincs egy pillanatba besűrítve, hanem személyes történés folyamatában valósul meg.* Illetve a történés az az út, amelyen a személy kibontakozik, utoléri és megvalósítja magát. Az ember csak élete végén válik azzá, amivé válhatott. Ez vonatkozik Krisztusra is. Csak a halálban valósította meg azt, ami földi keretek között kitellett tőle. De nála a személy, az én a Fiú személye, aki a világgal szemben transzcendens, és így a földi történésben nem fejezhette ki magát teljesen. Kellett egy természetfölötti esemény, amelyben transzcendenciája is tükröződhetett. Ez volt a feltámadás. Ezért mondtuk, hogy benne csak a húsvétból visszatekintve lehetett felismerni az Isten Fiát. Ami tehát az örök fiúságban együtt van mint jelen, az Krisztusban térben és időben bontakozott ki és vált felismerhetővé. Mindenesetre a húsvétnak döntő jelentősége volt az ő küldetésében. Emberi története csak a feltámadásban vált egészen a Fiú történetévé. Haláláig ő is csak úton volt a végső állapot felé, s mint minden embernek, földi útján neki is egyéniségét kellett megvalósítani. Tehát igaz, amit a Róm 1,4 mond, hogy csak a feltámadásban bizonyult az Isten Fiának. A halálban egészen odaadta magát az Atyának, de mint áldozat azt is kifejezte, hogy az Atya milyen kapcsolatban akar lenni a világgal. Vagyis halála valóban a Fiú halála volt, s ez a fiúság nyilvánult ki feltámadásában. Természetesen a lét síkján az Istennel való egység megvolt benne emberi fogantatása óta. De ez az egység életének kibontakozásával vált személyessé és felismerhetővé. Fokozatosan mutatkozott meg rajta, hogy ő az Isten Fia.

5. *Így érthető, miért nem engedte Jézus földi működése idején, hogy messiásnak nevezzék.* Úgysem értették volna meg, hiszen küldetése csak a feltámadásban vált teljessé. Ezért az apostolok az egyetlen helyes utat választották, amikor életét, tanítását és kereszthalálát a feltámadás világánál értelmezték. Nem belemagyarázás volt, hanem annak megértése,

nogy ami örök volt Jézusban, ti. istenfiúsága, az a földön történetivé, emberivé vált.

JÉZUS SZELLEMI ÉLETE

Amikor Jézus hivatkozik arra, hogy mindent az Atyától kapott, ebben a magatartásban is fiúsága tükröződik. *Az Atyától kapja létét, tudását, hatalmát. De hogyan kapja?* A kalcedoni dogmát követve egymás mellé állíthatjuk a két természetet és kijelenthetjük, hogy ő isteni természete szerint egylényegű az Atyával, ezért isteni tudása is azonos az övével. Emberi természete szerint hasonló hozzánk, tehát ugyanúgy éli meg emberségét, mint mi. A személyes egység következtében azonban külön kegyelmi képességeket kapott. A hagyományos tanítás szerint a tapasztalati tudás mellett megvolt benne a belé öntött kegyelmi tudás, amely szükséges volt megváltói és közvetítő szerepéhez. A Mystici corporis enciklika is feltételezi, hogy mint a kegyelem közvetítője ismerte minden kor emberét (DS 2289). Azonkívül lelkében megvolt az Atyának a közvetlen ismerete is. Akarata hasonlóképpen megkapta a képesítést megváltói szerepének betöltésére. A teológusok úgy fejezik ki magukat, hogy embersége szerint rendelkeznie kellett olyan kiváltságokkal, amelyek kijártak neki mint Isten Fiának, és amelyek nem ellenkeztek a megváltás céljával. Mivel pedig az istenfiúság volt a jogcím, azért kiváltságait emberi életének kezdetétől birtokolta. Ezt a hagyományos nézetet azonban a mai teológusok néhány pontban kifejezőbbé és életszerűbbé teszik.

1. Elsősorban hivatkoznak arra, hogy *a hagyományos szemlélet nem vette figyelembe az ember történetiségét.* Az ember élete, személyisége térben és időben bontakozik ki, s ezt az elvet Lukács evangéliuma is alkalmazza Jézusra: „A gyermek gyarapodott bölcsességben, korban, az Isten és emberek előtti kedvességben" (2,52). Ezért jobb, ha Jézus szellemi életének vizsgálatánál is visszatérünk a szentírás módszeréhez. Jézus szellemi tudatában is jelen van a szentháromsági struktúra: ő mindig az Atya Fiának tudja magát. *Nem saját isteni természetével áll párbeszédben, hanem az Atyával,* és érezzük, hogy az Atya aktualizálja emberi tudását, erejét és tevékenységét. Mindig őrá tekint, az ő akaratát követi. Mondhatjuk úgy is, hogy mint ember állandóan az Atyától kapott kinyilatkoztatásban él. Maga is hivatkozik a prófétákhoz való hasonlatosságára: „Az Úr Lelke van rajtam, mert fölkent engem és elküldött, hogy jó hírt vigyek a szegényeknek" (Lk 4,18).

2. *Jézus emberségét a Fiú személye hordozza, azért az Atyával fennálló kapcsolata érvényes emberségére is.* Embersége egészen istenségének a vetülete, vagyis ahogy isteni természetét az Atyától kapja, úgy emberi életét és tudását is. Viszont emberi életének és tudásának velejárója a történeti kibontakozás. Szellemi élete, tudása, akaratereje úgy gyarapszik, hogy mindig fiúsága módján viselkedik: visszanéz az Atyára, őrá hallgat, mindent elfogad és minden felszólításnak eleget tesz. Viselkedése

azt mutatja, hogy emberi tudását nem saját isteni természetéből gyarapítja, hanem az Atyától kapja. Tehát ő valóban embersége szerint is a Fiú, és egészen az Atyából él. Hasonlatosságot magunkból is vehetünk. Tudatunkban, szellemi életünkben a lét felismerése tükröződik. Ez érvényes Jézusra is. Embersége egyre jobban felismeri azt a létállapotot, amely megvalósult benne a megtestesüléskor. A felsőbb közlés elfogadása nem tökéletlenség, hanem emberi sajátság. Egyre jobban behatol az Atya titkába, és ebből kiindulva megérti saját fiúságát. A teljességet ezen a vonalon is a halálban és a feltámadásban kapja meg. Ott tudása már egészen a Fiú tudatának megnyilatkozása (H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi, 1966).

3. Krisztus kijelentései igazolják, hogy tapasztalati tudásán kívül *különleges ismerete van az Atyáról, saját fiúságáról, a természetfölötti dolgokról, az emberek rejtett titkairól, a jövőről* stb. Ha mindezt hagyományos módon a tapasztalásból szerzett, a beléje öntött és a színelátásból fakadó tudásával magyarázzuk, érezzük, hogy ezt a három fogalmat könnyebb elméletileg egymás mellé állítani, mint azoknak valóságos megfelelőjét egy személyben elhelyezni. Az evangéliumok Krisztusa egészen embernek mutatkozik, minden szellemi rétegződés nélkül. Ezért olyan dogmatikai magyarázatra kell törekednünk, amely megfelel a szentírás értelmezésének és az antropológiai követelményeknek. Az újabb kísérletezések ebbe az irányba mutatnak (E. Gutwenger, Bewusstsein und Wissen Christi; K. Rahner Schriften... V. 222 kk; J. Ratzinger, Münchener Theol. Zeitschrift, 1961, 80 kk).

4. *Krisztusról nem beszélhetünk úgy, mintha benne az emberi pszichológia helyére az isteni természet lépne.* A személyes egység semmit sem másít meg emberségében, semmit sem mozdít el helyéről, hanem csak azt eredményezi, hogy emberi tremészete az isteni én tulajdona és kifejezője. Először tehát arra kell gondolnunk, hogy az öntudat és a tudás az emberben nagyon is összetett valami. Vannak reflex élményeink, tudatalatti megsejtéseink, futólagos meglátásaink, felvillanó ötleteink, a tudat szélén maradó észrevételeink, kifejezett ismereteink, eleve feltételezett állításaink, a feledés homályába visszacsúszó gondolattartalmaink stb. A tudat tehát a tárgyi ismeretek és a szubjektív állásfoglalások keveréke. Van benne fény és homály, ellentét és összefüggés. A tárgyi ismeret különböző formái mögött azonban megtalálható az ismerő alanynak az az alapvető tudata, hogy szembenáll a tárgyi világgal és hordozza a róla gyűjtött ismereteket. Tudja, hogy megvan a képessége a világ megismerésére, s a külső adottságokkal szemben magát szabad személynek érzi. Az öntudatnak ez a megnyilatkozása nem tárgyi ismeret, hanem a megismerő alanynak alapvető élménye, s mint szellemiség, mint szabadság, mint transzcendencia, mint a teljes igazságra való ráirányulás belejátszik minden tárgyi megismerésbe.

5. *Az ember úgy szerzi tudását, hogy állandóan beveti magát a még ismeretlen területek kifürkészésébe.* Életünk állandó kísérője a homály, a nyi-

tott kérdés és a meg nem oldott probléma. Ezek között válogatunk, célokat tűzünk ki, összehasonlításokat teszünk. Van tehát olyan nem tudás, amely a történelem zajló drámájában az ember szabad kibontakozását teszi lehetővé. A nemtudásban mindig benne van az akarat a végtelen lét kifürkészésére. Különben is teremtményi tudatunkból a nemtudás soha nem tűnhet el. Isten még a színelátásban is felfoghatatlan marad, s az üdvözültek ezt a nemtudást nem érzik fogyatkozásnak, hanem a teremtményi jelleg velejárójának. A teológia viszont sokat átvett a görög filozófiai felfogásból, amely az ember mértékét egyszerűen a tudásban jelölte meg, s a nemtudást mint tökéletlenséget fogyatkozásnak tekintette. Ezért akart Krisztus emberi tudatából minden homályt eltüntetni.

6. *Krisztus emberi tudását tehát antropológiai keretek között kell vizsgálnunk.* Az nem vonható kétségbe, hogy egészen különleges ismerete van az Atyáról és saját fiúságáról. Mint ember a Logosz megtestesülésének tudja magát. Ezért bár az egyház dogmaként sohasem mondta ki, de hirdeti, hogy Krisztus emberi lelkében megvolt az Atya látása. De milyen ez a látás? Azonos azzal, amit az üdvözülteknél boldogító színelátásnak nevezünk? A kérdés felvetése jogos, mert eleve nem állíthatjuk, hogy minden közvetlen látás egyúttal boldogító színelátás (visio beatifica). Ebben az utóbbiban benne van a hazatalálás, az üdvösség, a jutalom. *Krisztus a földön embersége szerint úton volt a megdicsőülés felé.* Nem kétséges, hogy szenvedése is valódi emberi szenvedés volt, egészen az elhagyatottságig és a lelki keserűség érzéséig. Össze lehet egyeztetni ezt a szenvedést a „boldogító színelátással"? Vagy elég azt mondani, hogy a színelátás hatása csak a lélek mélyét, bensejét járta át és nem egyúttal az érzékeket? Az ilyen kitérők nem veszik figyelembe, hogy Krisztus egységes egyéniség volt, és lélektani élete nem rétegek vagy emeletek szerint játszódott le.

7. *A megoldáshoz bizonyára közelebb jutunk, ha különbséget teszünk a közvetlen látás és a boldogító színelátás között.* Isten nemcsak jóság, hanem mindent megítélő és átégető szentség is. Biztos, hogy aki közvetlenül szemléli őt, az osztatlanul, a maga valóságában látja. De ameddig Krisztus úton volt a végső megdicsőülés felé, addig emberi lelkével nem igen élhette meg az Atyát úgy, mint jutalmat és megtalált célt. Közvetlenül átélhette végtelenségét, hatalmát, szentségét és jóságát is, de embersége még nem volt abban az állapotban, hogy elmerüljön és megnyugadjék jelenlétében. A közvetlen ismeret Krisztus embersége számára kétségtelenül *természetfölötti adomány* volt. A további értelmezésben azonban megoszlik a teológusok véleménye. Az egyik csoport azt állítja, hogy a színelátást Krisztusnál is olyan kegyelmi adomány tette lehetővé, mint az üdvözülteknél. A másik csoport inkább azt hangoztatja, hogy az Atya látása közvetlenül a személyes egységből adódik, hiszen a tudat a lét felismerése. Krisztus embersége felvételt nyert a Fiú személyébe és ennek az állapotnak tükröződni kell tudatában. Nála az Atya látása azonos saját kilétének, én-jének felismerésével. Emberségének ez a létálla-

pota már magában természetfölötti, s így megismerő képessége külön kegyelmi adomány nélkül is felfoghatja az Atyát.

8. *Végül az Atya közvetlen látását nem kell úgy magyarázni, hogy ő az a nyitott könyv, amelyben Krisztus mindent szemlél.* Ha ilyen tárgyi tudás lett volna benne, maradt volna-e még hely a kérdés, a bontakozás számára? Nem lehet az istenlátást úgy felfogni, mint a személyes egységnek és a fiúsági kapcsolatnak a világos tükröződését, ahol feltárul saját én-jének végtelensége és az Atya végtelen szellemisége, mint minden létnek, jóságnak és hatalomnak a forrása? Krisztus emberi tudata előtt tehát ez a végtelen távlat nyílt meg, de úgy, hogy hely maradt az emberi kibontakozás számára. Állandóan az Atya hatása alatt állt, belőle olvasta ki teendőit. Minden tudást megkapott, amire küldetéséhez szüksége volt, de egyénisége állandóan bontakozott. Szabadságához is megvolt az emberi homály, amelyről előbb szóltunk, azért lehetett igazi emberi vállalkozása és története. Saját én-jében és az Atyától való függésben megélte Isten végtelenségét, teremtői nagyságát, a világ iránt való szeretetét, de amikor ezt emberileg továbbadta, felhasználta hozzá környezetének vallási és kulturális adottságait. Azt adta tovább, ami az Atyából őbenne tükröződött, és amit belőle felfogott, de mindezt történeti keretben konkretizálta (E. Gutwenger, Das Wissen Christi, Concilium, 1966, 45 kk).

9. *Hasonló megállapításokat tehetünk akarati életére vonatkozólag is.* Emberi szabadságának taglalása szintén abból indul ki, hogy ő mindig mint az Isten Fia akar és engedelmeskedik. Szellemi tudata ezen a téren is saját létének kifejezője. A felülről jövő hatás elfogadása, a függés kinyilvánítása nem tökéletlenség, hanem a fiúság jele. Szentháromsági létsíkon a Fiú élete állandó elfogadás és adás, emberi élete ennek a végtelen dinamizmusnak a vetülete. Szabadsága abban áll, hogy egészen vállalja a fiúsággal járó feladatot: az Atya kinyilvánítását, megdicsőítését és az emberekkel fennálló szolidaritást. Mint fiú egyre jobban átadja magát az Atyának, emberségét egyre jobban belevonja ebbe az önátadásba. Élete folyamán így tökéletesedik akarata és szabadsága. De az ellenszegülés, az engedetlenség, a bűn mint komoly lehetőség fel sem merül. Fiúságának megélésétől teljesen idegen a gondolat, hogy mást akarjon, mint az Atya. Önátadása, engedelmessége állandóan tökéletesül, míg végül a halálban eléri a teljességet. Ez az önátadás jelzi egyúttal szentségének tökéletesedését is. Feltámadása már az isteni élethez való tökéletes hozzásimulás kifejezője. Úgy is tekinthetjük, mint győzelmet és az uralom átvételét.

10. *Isten tehát Krisztusban igénybe veszi az ember szellemi életének transzcendens vonásait,* hogy azokon keresztül tükrözze belső szentháromsági relációit. Így tekint Jézusra, mint fiára, s ebből megtudjuk, hogy Jézus személy szerint valóban az örök Fiú. Viszont Jézus úgy tekint Istenre mint Atyára, s ebből megtudjuk, hogy az Atya rajta keresztül akarta magát kinyilatkoztatni. A belső szentháromsági reláció tehát az emberi életformák között tükröződik anélkül, hogy bármit is veszítene semleges

szentségéből, bensőségéből. A cél nem az, hogy Isten valamilyen semleges formában jelen legyen, nem is az, hogy magáról elméleti ismeretet közöljön, hanem az, hogy egészen feltárja a világhoz való viszonyát. Ha Jézus mint ember feltekint eredetének okára, a Teremtőre, az nála a Fiú feltekintése az Atyára. Teremtményi engedelmessége nem más, mint a Fiú hódolata az Atya előtt. Tehát a szentháromsági kölcsönösség itt üdvtörténeti kapcsolattá válik, s megmutatja, hogy az ember előtt nyitva áll a fiúi kapcsolat lehetősége.

AZ EMBERISÉG ÜDVRENDI KÉPVISELŐJE

Jézus embersége tehát az örök fiúság hordozója és kifejezője. Amikor Isten mint atya így intézkedett, jelezte, hogy *nem semleges jelenlétét akarja megvalósítani*, hanem ráirányul a világra, vagyis jelenlétének üdvszerző ereje van. H. U. von Balthasar szavaival élve, „az emberi élet teljes abc-jét igénybe vette, hogy általa megnyilatkozzék: a gyermek mosolyától az igazság vértanújának haláláig" (Gott redet als Mensch, in: Verbum caro, 1960, 73). Jézusnak minden életnyilvánulásában benne volt az Isten ereje, hatalma és kegyelme. Nem határozatlan szöveget adott, amit még meg kell fejteni, hanem világos kegyelmi szót. Isten kitárulása nem merül ki a nyelv lehetőségeiben, hanem tettekben és viselkedésben is tükröződik. Ezzel igazolta, hogy egészen az emberé akart lenni.

Aki Jézust elfogadja a hitben, annak számára Isten szava és leereszkedése csodálatosan átlátszóvá válik. Megérzi, hogy az Isten feléje fordult. Amikor a teológia Krisztus misztériumait elemzi, azt mutatja ki, *hogyan konkretizálódott bennük Istennek a világ felé való fordulása.* De Krisztus nem passzív kifejezője Isten közeledésének, hanem cselekvő alanya. Isten egészen az ő emberi életében, szabad tevékenységében fejezi ki mindazt, amit a világnak adni akar (A. Grillmeier, In: LThK II, 1156 kk). Jézus közvetítésének tartalmát és módját tehát ebből kell levezetni.

1. Az első megállapítás az, hogy *Jézusnak mint az Isten Fiának a története az emberi üdvrend csúcspontja és megoldása.* Ha ő személyisége miatt emberi valóságában is a Fiú, akkor általa minden ember alapvetően belekerült az Istennel fennálló kapcsolatba. Már említettük, hogy az Atyának a Fiúra irányuló szeretete azonos a Jézusra irányuló szeretettel, hiszen ugyanazon személyről van szó. De Jézus ugyanakkor egy közülünk, ő az elsőszülött, azért a reá irányuló szeretetbe valamiképpen mindenki bele van foglalva, sőt az egész világ, hiszen a világ az ember életének tere.

2. Jézus tudatosan átélte a közvetítő és helyettesítő szerepet. Azért jött, hogy életet adjon, hogy áldozatul adja magát a világ életéért (Jn 10,10). Ő az út, az igazság, az élet mindenki számára (14,6), nélküle az üdvösség rendjében semmire sem megyünk (15,5), s az Atyához is csak általa juthatunk. Emberi tudatában az Istennel és az emberekkel fennálló kapcsolatot a bűn, az önzés nem szűkítette le. Mivel szeretete teljes, azért egyetemes is, vagyis mindenkire kiterjed. A szeretet ösztönzi arra, hogy az

Atya tekintélyét minden ember nevében elismerje. Ha meggondoljuk, hogy a bűn mindig engedetlenség, akkor látjuk, hogy Jézusnak az Atyával való kapcsolata ott gyógyítja az emberiséget, ahonnan a bukás származott: az engedelmesség vonalán.

3. *Krisztus fősége nemcsak jogi megbízatást jelent,* azért nem is szabad azt csupán erkölcsi hatása szerint értékelni. Benne az emberi természet felvételt nyert az isteni élet szférájába. Ő tehát helyzeténél fogva a természetfölötti rend kifejezője és közvetítője az egész emberiség számára. Nemcsak példát ad, hanem valóságosan kiárasztja a kegyelmi hatást. Ezzel gyógyít, megvilágosít és felemel. A bűn megsebezte az Istennel fennálló kapcsolatunkat és a világhoz való viszonyunkat. Jézus mindkét irányban helyreállítja az egyensúlyt, és megadja a lehetőséget, hogy a hitben azonosítsuk magunkat vele. Sőt tovább megy: a keresztségben őt öltjük magunkra (Gal 3,27), s ezzel ránk ruházza saját fiúságát, ami aztán az egyetemes testvériségnek az alapja (K. Rahner, Schriften V, 183 kk).

4. *Jézus alakja és élete tehát tükrözi Istennek a világhoz való viszonyát.* Azért lehetséges ez, mert Istennek az a teremtő aktusa, amellyel életet ad az embernek, hasonló ahhoz az örök mozzanathoz, amellyel az Atya szüli a Fiút. Más szóval azért lehetséges, mert az ember Isten képmása. Jézus alakjában a Fiú személyesen tükröződik, de a skála széles, két határ között mozog: a kiüresítés (kenosis) és a teljesség (pleroma) között (J. Gewiss, Kenosis, TThK VI, 115—116). A két határpont közé belefér a rejtett élet munkája, a tanítás, a csoda, a szenvedés, a halál és a feltámadás. Isten e valóságos földi élet jelenségeiben akarta kinyilvánítani magát. Krisztus egyaránt az Isten Fia a mindennapi munkában, az elhagyatottságban, a halálban és a feltámadásban. Isten bölcsessége egyaránt megnyilvánul tanításában és a kereszt balgaságában. Isten ereje tükröződik csodáiban és a szenvedés idején látszólag megmutatkozó gyöngeségben. Ha Isten teremtményi formák között kinyilvánítja magát, az egyúttal elrejtőzés is. Ezért Krisztusban is csak a hit szemével ismerjük fel a Fiút. Viszont ezzel a megjelenési formával megalapozta reményünket. Mi is magunkban hordozhatjuk a megváltottság állapotát és az istenfiúságot akkor is, ha a kegyelem dicsősége egyelőre rejtve marad.

A VILÁGNAK ISTENHEZ VALÓ VISZONYA KRISZTOLÓGIAI SZEMPONTBÓL

Az előzőkben azt kerestük, hogyan nyilatkoztatta ki Isten magát Jézus Krisztusban. Láttuk, hogy az ő alakját és történetét szentháromsági szempontból kell nézni. Embersége az örök fiúság történeti vetülete, de ez csak a feltámadással, illetve a Szentlélek eljövetelével lett egészen nyilvánvaló. Ezekben az eszkatologikus eseményekben Isten már egészen kitárta szentháromsági életét. Kitárulásának azonban üdvrendi célja van: az, hogy a világ Krisztus által a Szentlélekben visszataláljon az Atyához (Ef 2,18).

Ha tehát Isten Krisztusban ki akarta fejezni a világhoz való viszonyát, akkor ezt a viszonyt *alulról fölfelé is nézhetjük.* A kérdést így vetjük fel: *Hogyan konkretizálódik a világnak Istenhez való viszony Krisztusban?*

1. J. B. Metz gondolatát követve (LThK X, 1023 kk) hivatkozunk arra, hogy a *világ* itt nem egyszerűen a teremtett valóságot jelenti, hanem azt az egészet, ahogy ez a világ a szabadakaratú emberben tudatosul. A világ az ember által a materiális állapotból felemelkedik az egzisztenciális alanyiságra, átlépi a szellemi szabadság körét, s halad önmaga felismerése és megszemélyesítése felé. A világ térbeli és időbeli dimenzióban fejlődik, tehát magán hordozza a történetiség jegyét. *Az ember tettei két irányba mutatnak:* igazolják beletartozását a kozmoszba és ráutaltságát más személyekre. Ezenkívül a keresztény filozófia a világ külső jegyének tekinti még az Istenre mint eredetére és céljára való ráirányulást (K. Rahner, Schriften . . . VI, 34 kk). Ezzel a világ értelmezését nem szűkíti le, hanem azt állítja, hogy az egész sokrétű történésnek csak így van teljes értelme.

2. Sem a természettudomány, sem a történetfilozófia nem tudja *megjelölni azt az egységes szempontot, amely a történelem miértjét megvilágítaná.* A technikai, kulturális és társadalmi haladás lehet szép gondolat, de mivel az ember minden vívmányát rosszra is használhatja, azért a külső haladással a rossz lehetőségei is növekednek. A tapasztalás nem győz meg arról, hogy az emberiség erkölcsileg is állandóan tökéletesül, vagyis kiveti magából a rosszat és tagjaiban jobbá válik. Végül arra is gondolni kell, hogy a jövő eredményeiben a letűnt nemzedékek már nem részesednek, tehát az egyes ember számára az immanens történeti cél nem lehet végső megoldás. Ezért állítjuk, hogy a történelem célját a természetfölötti rendben kell keresni.

3. *Jézus Krisztus tapasztalhatóvá tette a világnak Istennel való kapcsolatát.* Bemutatta az ember igazi nagyságát, amely abban áll, hogy egész életével válaszol a közeledő Isten felhívására. Isten közeledése és az ember válasza alakítja ki az Isten országát. *A történelem célja* ennek az országnak a bontakozása és megvalósulása. A teljes megvalósulás azonban már nem földi keretek között megy végbe, hanem abban a természetfölötti rendben, amelyet Krisztus feltámadása elővételezett. A világnak Istenhez való viszonya tehát Krisztussal új értelmet kapott. Csak az ő életéből és feltámadásából értjük meg, hogy milyen a világ Isten tervében és hogy mi lesz a sorsa.

4. *Krisztus nem úgy közvetít, hogy kívül áll a világnak Istenhez való kapcsolatán,* hanem úgy, hogy ez a kapcsolat őrá épül. Őbenne a teremtmény elérte a legnagyobb felmagasztaltatást, és mivel ő tudatosan személyesíti meg az embernek Istenhez való viszonyát, azért rajta keresztül a világnak Istenre való ráutaltsága beletorkollik a Fiúnak az Atyával való kapcsolatába. Ezért adhatja a világnak azt a természetfölötti megdicsőülést, amely őbenne már megvalósult. Pál apostol nyelvén ez a folyamat az „anakephaloiosis", a mindenség egyesítése Krisztus fősége alatt (Ef 1,10). Krisz-

tus földi élete folyamán az Atyára nézett és végül nála hazatalált. Ezt az utat járja az ember és a világ is. De az ember útja tele van tapogatózással, a tévedés és a bűn zökkenőivel. Ezért a világnak szüksége van orvosra, pásztorra, főpapra, aki gyógyítja, vezeti és bűnét kiengeszteli.

5. *Krisztusban a személyes egységet úgy fogtuk fel, mint az ember és Isten transzcendens kapcsolatának legfelső határát.* Embersége azonban ott is teljes maradt. Tudása, akarása, szabadsága egészen emberi, s ő ebben az állapotában lett közvetítőnk. Továbbá őt nem szabad úgy megosztani, hogy felülről lefelé csak a Fiú közvetít benne, alulról fölfelé pedig az emberi természet. Ő mindkét irányban egy és ugyanaz a személyes valóság. Az egész Krisztus, az Istenember, valósítja meg Isten országát és gondoskodik a világ hazatalálásáról. Fiúságának ezt a kétirányú hatását főleg János evangéliumában figyelhetjük meg. Jézussal a világ megkapta a lehetőséget arra a telítettségre, amelyet a görög atyák „theosis"-nak, az örök isteni javakban való részesedésnek mondanak.

6. *Krisztusnak az Istenhez való viszonya nem emberi erőfeszítés gyümölcse.* Nem az emberi kapcsolatoknak egyéni erőből való tökéletesítése, hanem új kezdet, adomány és olyan teljesség, hogy minden emberi viszony csak ennek utánzása lehet. Ha egyszer ez történetileg megvalósult, minden ember számára itt van, mint lehetőség. Krisztus beleszületett az emberi nembe, ezért különleges helyzete bele van ágyazva a szolidaritás gondolatába. A szentírás az Ádám—Krisztus párhuzammal világítja meg ezt a szerepét. Ő a velünk való szolidaritást úgy kapta, mint az emberi lét alapját, és úgy is hordozza. A bűnös testhez hasonló testben jelent meg, hogy alávesse magát az ítéletnek (Róm 8,3), a törvény alattvalója lett, és osztozott a halál szolgaságának elviselésében (Zsid 2,14), átokká lett (Gal 3,13), hogy elnyerjük az áldást, sőt bűnné, hogy a bűntől megváltson (2Kor 5,21). Ezek az utalások mutatják, hogy a világgal való szolidaritás nem csupán a természetünkhöz való hasonlóságon alapul. A küldetés vállalása éppen olyan szerepet játszik benne. Karl Barth krisztológiájának az ad külön színt, hogy a bűn és a megváltás dinamikáját végigvezeti rajta (K. Dogmatik IV,1,231—311). Viszont a megváltás az ember számára sem jelenti a kegyelem automatikus felöltését. Hely és lehetőség marad arra, hogy a hit közbejöttével tudatosan alakítsuk ki gyermeki viszonyunkat az Atyával.

KRISZTUS KÖZVETÍTÉSÉNEK TARTALMA

A kinyilatkoztatás az emberről csak Istennel fennálló kapcsolata alapján beszél. Az ember teremtmény, de meghívást kapott a természetfölötti szövetségre. A bűn állandóan veszélyeztette ezt a szövetséget, azért az engedelmességet a törvény megtartásával kellett gyakorolni. Jézus Krisztusban véglegesen nyilvánvaló lett az embernek Istenhez való viszonya, mint meghívás a fogadott gyermekségre. Az újszövetségi kinyilatkoztatás már konkrét formában részletezi ezt az új lehetőséget.

1. Az első megállapítás az, hogy az *ember történetileg nem semleges állapotból indul el Isten felé, hanem a bűn szolgaságából.* Azért Jézus működésének ez a bevezető akkordja: Tartsatok bűnbánatot és higgyetek az evangéliumban (Mk 1,15). Az ember ugyan Isten teremtménye, de nem ismeri és nem teljesíti akaratát. Pál apostol még jobban rámutat az ellentétre. A pogányok vétettek a lelkiismeretükbe írt törvény ellen, a zsidók pedig a kinyilatkoztatott törvény ellen, ezért mindenki rászorul a megváltásra (Róm 1—3. fej.). Megváltás nélkül az ember a harag fiaként a bűn, a test és a törvény szolgaságában, Isten nélkül és remény nélkül él (Ef 2,12). János apostol a két állapot érzékeltetésére a sötétség és a világosság, a halál és az élet, a szolgaság és a szabadság ellentétét használja.

2. Jézus úgy közvetít, hogy *saját állapotát nyitja meg az ember előtt.* Ő az atya—fiú párbeszédében áll Istennel, és erre hív meg minket. Megismerteti az Atyát, megtanít imádkozni, ajánlja az iránta való bizalmat és akaratának teljesítését. Azonkívül a hit és a keresztség révén saját titokzatos testének tagjává tesz, kiárasztja ránk kegyelmi hatását, hogy lelkületét utánozzuk. Pál apostol szerint Isten azért küldte el Fiát, hogy általa megnyerjük a fogadott fiúságot (Gal 4,4). A Fiú Lelkének segítségével Istent Atyánknak nevezzük (Gal 4,6), a feltámadt Krisztussal együtt Istennek élünk (Róm 6,7), az ő képe alakul ki bennünk (8,29), ezért az ő lelkületével járhatunk (Fil 2,5—10).

3. *Istenhez való viszonyunk azonban csak hasonlata az övének.* Az ő helyzete minőségileg különbözik a mienktől, nem csupán fokozatilag. Ő a Fiú, akinél „az emberi természet személyes központja egyúttal az Istennel fennálló fiúi reláció alanya és megfordítva" (Wiederkehr, in: Mysterium sal III, 1,618.). Ez az emberi létnek és történetnek olyan egyedülálló jelensége, amelyet csak a teljesség vagy teljesedés szóval jelölhetünk. Hozzá mérten az üdvtörténet újat és nagyobbat nem hozhat. Mindnyájan az ő teljességéből merítünk, azok is, akik előtte éltek, s azok is, akik utána következnek. Az Istennel fennálló barátság megvalósult őelőtte is, de mindig az ő kegyelmének elővételezéséből táplálkozott.

4. *Jézusban az istenfiúság nem fejlődés eredménye.* Annak ellenére, hogy ő egészen ember is, viselkedése nem az emberi vallásosságnak valamilyen intenzívebb kiadása. Nála nincs olyan sorrend, hogy előbb ember voltát éli meg és utána az Istennel fennálló kapcsolatot alakítja ki. Ő mindig és mindenestül az Atya Fia. Ez az evangéliumok Krisztusának olyan misztériuma, amelyet írói fantázia nem gondolhatott ki. Földi élete, tevékenysége egyszerűen a fiúsági viszony megnyilvánulása. Az emberek felé azt vetíti tovább, amit megél az Atyával kapcsolatban. Mindezt nem a két természet egymás mellé állításában, hanem személyes egyediségben. Érezzük, hogy gondolatai és tettei a bensejéből, a szív bőségéből fakadnak. Tettei mögött nem elvont, világfeletti isteni személy áll, hanem maga Jézus, a Fiú. Ha titkát úgy fejezzük ki, hogy az isteni személy magára vette az emberi természetet és életet, akkor sem szabad kihagyni semmit, ami teljes emberségéhez és életének emberi mivoltához tartozik. Emberi tevé-

kenységének megvan a személyes központja, a saját énje, s ő tudatában van annak, hogy énje szerint ő a Fiú. Ezért hozzá mérten az ószövetségi küldöttek csak töredékesen mutathatták be az Istent. Viszont aki utána akar Istenről beszélni, az csak tőle veheti át a mondanivalót. Illetve az emberré lett Fiúról kell szólnia, hogy megismertesse az Atyát.

5. Jézusban *meg kell látnunk a különleges eredetiséget.* Kicsillan egy ősi gyökér, amely Istenhez nyúlik, azért ő csak felülről jöhetett. Nagyobb, mint a királyok és próféták voltak, régibb mint Ábrahám, szentebb, mint a templom vagy a szombat. Ez a „több" jellemzi őt. Istenhez fűződő viszonya is más, mint amit az üdvtörténet szereplői mutattak. Ezért csodálkoznak hallgatói: ki ő és mivé teszi magát? (Mk 2,7). Az apostoli egyház meglátta, hogy istensége azonos fiúságával, ezért joga van másokat is bevonni az Atyával fennálló kapcsolatába.

6. Pál apostol még arra hívja fel a figyelmet, hogy *Krisztus a fogadott fiúság megszerzésével a kegyelem bőségét, sőt túláradását hozta*, nem pedig valamilyen szűkös adományt. Már akkor is ezt kellene mondanunk, ha a megváltást és a felemelést az ember természetes állapotához mérnénk. De méginkább túláradásról kell beszélnünk akkor, ha az új helyzetet az ember bűnös állapotával mérjük össze. Az ellentét így fest: Elhatalmasodott a bűn, de túláradt a kegyelem (Róm 5,20). Ez Krisztus közvetítésének a rövid és hiteles összefoglalása.

TARTALOM

Előszó — — — — — — 5
A teológia — — — — — 6
A dogmatika — — — — 9

DOGMATIKAI ALAPFOGALMAK

1. A kinyilatkoztatás — — 10
2. Az üdvtörténet — — — 13
3. A hit — — — — — — 14
4. Isten szavának hallgatója — 16

I. RÉSZ. A KINYILATKOZTATÁS ISTENE

AZ EGY ISTEN

A keresztény istenfogalom — 19
Isten léte mint filozófiai kérdés 21
A teológiai istenismeret — — 23
Az Istenről szóló kinyilatkoztatás története — — — — 27
Isten az ószövetségi kinyilatkoztatásban — — — — 31
Az ószövetségi egyistenhit — 34
A szövetség Istene — — — 37
Isten neve — — — — — 39
Isten az Újszövetségben — — 41
Az újszövetségi könyvek szempontjai — — — — — 44

A SZENTHAROMSÁG

A Szentháromság kinyilatkoztatása — — — — — 46
Az Atya, Fiú, Szentlélek kiléte 51
A dogmatörténeti megfogalmazás — — — — — — 53
Egy természet — három személy — — — — — 57
A kinyilatkoztatott misztérium 61
A személyek származása — — 63
A Fiú születése az Atyától — 65
A Szentlélek származása az Atyától és a Fiútól — — 68
A személyek viszonylagos szembenállása — — — — — 71
A személyek egymásban való léte — — — — — — 75
A Fiú és a Szentlélek küldése 78
A személyi kisajátítás — — 81

Az isteni élet és emberi fogalmi rendszer — — — — 83
A felfoghatatlan — — — 85
A mindenütt jelenlevő — — 87
Az örökkévaló — — — — 89
Az élő Isten — — — — 92
Az isteni értelem — — — 93
Az isteni öntudat — — — 95
Isten tudásának üdvrendi hatása — — — — — — — 99
Az isteni akarat — — — — 100
A teremtmények szeretete — 104
Az isteni akarat emberi szemlélete — — — — — 107
Az egyetemes üdvözítő akarat 110
Az irgalmas Isten — — — 112
Az igazságos Isten — — — 114
A mindenható — — — — 116
Isten dicsősége — — — — 120
Az előre rendelés — — — 124
A gondviselés — — — — 127
Jézus Krisztus Istene — — 130

II. RÉSZ. A TEREMTŐ ISTEN

A TEREMTÉS MINT TEOLOGIAI FOGALOM

A kezdetek teológiája — — 133
A kezdet kérdése — — — 136
Teremtéstörténet és irodalmi műfaj — — — — — 139
A kinyilatkoztatott tanítás a teremtéstörténetben — — 142
A teremtés és az üdvtörténet — 146

A VILÁG TEREMTÉSE

A teremtő szó — — — — 149
A teremtés mint isteni kiválság — — — — — — 152
A semmiből való teremtés — 154
A világ fenntartása és kormányzása — — — — 155
Természetes és természetfölötti világrend — — — — 160
A szellemi teremtmények — 162

AZ EMBER TEREMTÉSE

Az ember mint teremtmény — 164
A monogenizmus — — — 168
A lélek teremtése — — — 170
Test és lélek — — — — 171
Az ember mint személy — — 175
Férfi és nő — — — — — 178
A társas természet — — — 182
Az ember tevékenysége — — 186
Az Isten képmása — — — 189
Az üdvtörténet kezdete — — 192

A TÖRTÉNETI EMBER

A bűn az ember életében — 196
A világ bűne — — — — 199
A bűn következményei — — 201
Az áteredő bűn — — — — 204
A megváltásra szoruló ember 209
A kinyilatkoztatást nélkülöző emberiség — — — — 216
Az ószövetségi üdvtörténet — 218

III. RÉSZ. A MEGVÁLTÓ ISTEN

A JÉZUS KRISZTUSBA VETETT HIT

Az üdvtörténeti folytonosság — 221
Jézus Kristzus mint vallási téma — — — — — — 222
Történeti szemlélet — — — 223
Az evangéliumok „történeti anyaga" — — — — — 226
Apologétikai szempontok — 229
Az emberré levés fogalma — 232
Krisztológia a mai világszemléletben — — — — — 234
Időbeli adatok — — — — 236
A Jézus által képviselt eszme 238
Krisztus a hit tárgya — — 239
Az Atya mint küldő — — — 243
A Fiú mint küldött — — — 246
Az emberré levés motívuma — 248
A krisztológia ószövetségi előzményei — — — — — 250
Közvetítők az Ószövetségben — 251
Előkép és teljesedés — — — 255
Az Újszövetség krisztológiája 257
A húsvét mint történeti kiindulás — — — — — — 258
A húsvéti hit tartalma — — 261
A szinoptikusok krisztológiája 262
Pál apostol tétele: a megfeszített és feltámadt krisztus — 266
János tanítása az Ige megtestesüléséről — — — — — 268
Jézus kilétének teológiai meghatározása — — — — 271

JÉZUS ÉLETÉNEK MISZTÉRIUMAI

A misztériumok tárgyalásának módja — — — — — 274
Az Előfutár — — — — 276
Megjegyzések a gyermekkor eseményeihez — — — 278
Mária és Jézus — — — — 279
Mária előkészítése az istenanyaságra — — — — 280
Az angyali üdvözlet — — — 284
A szűzi fogantatás — — — 286
A születés — — — — — 289
A törvény alattvalója — — 291
Bemutatás a templomba — — 292
A napkeleti bölcsek látogatása 294
Az első húsvéti zarándoklat — 295
A rejtett názáreti élet — — 296
Keresztség a Jordánban — — 297
Az Isten báránya — — — 299
A megkísértés — — — — 300
Az apostolok kiválasztása — 302
A színeváltozás — — — — 304
A csodák — — — — — 306
Isten országának hirdetése — 309
Mária Jézus nyilvános életében 312
A próféta — — — — — 314
A főpap — — — — — 317
Az Úr — — — — — — 320
A húsvéti misztérium — — 323
A szenvedés szűk értelmezése 325
A kiüresítés — — — — 327
A halálig való engedelmesség 330
Az Olajfák-hegye: engesztelés és elégtétel — — — — 331
Az ítélet és kigúnyolás — — 333
Kereszt és megváltás — — 336
Az utolsó szavak — — — 337
A kereszt Isten bölcsessége — 339

HAZATÉRÉS AZ ATYÁHOZ

A halál birodalmában — — 341
A kozmikus Krisztus — — 343
A feltámadás — — — — 345
Az apostoli egyház tanúsága — 347
A húsvéti események — — 350
A feltámadás teológiai tartalma 351

A megjelenések — — — 353
Mennybemenetel és eszkatológia — — — — — — 355
Az egyház feje — — — — 356
Üdvösség Krisztusban — — 359
A Szentlélek a megváltás művében — — — — — 362
Mária együttműködése a megváltásban — — — — 365

AZ EMBERRÉ LETT IGE

Alapelvek a rendszeres krisztológiához — — — — — 367
Isten világhoz való viszonyának kifejezése — — — 369
A szentháromsági struktúra Jézus történetében — — 371
Jézus Krisztus Isten Történeti Eseménye — — — — — 372
A világhoz való viszony történetisége — — — — — 373
Az ember mint kép — — — 375
Az örök fiúság és az emberi természet — — — — 377
Jézus szellemi élete — — — 379
Az emberiség üdvrendi képviselője — — — — — 383
A világnak Istenhez való viszonya krisztológiai szempontból — — — — — 384
Krisztus közvetítésének tartalma — — — — — — 386

90 2806 Zalai Nyomda Zalaegerszeg
Felelős vezető: Galla József.

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 teremtő 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).

I—II. kötet ára: 290,— Ft