Alszeghy Zoltán

A KEZDETEK TEOLÓGIÁJA

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR II/6
Alszeghy Zoltán: A kezdetek teológiája

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

ALSZEGHY ZOLTÁN S.J.

A kezdetek teológiája

Róma, 1979

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

I. A KEZDET PROBLEMATIKÁJA

1.1. *Mit vizsgál a kezdetek teológiája*

A hittudomány már régen külön rendszertani egységnek, « traktátusnak » tekinti a « vég teológiáját », amely azt igyekszik kibontani, hogy mit tanít a keresztény hit, mikor az egyes ember életének, az emberiség történetének és a világmindenség fejlődésének végső fázisát írja le. A teológiai szaknyelv ezt a kutatást az « utolsó dolgokra » (*de novissimis*) vonatkozó kutatásnak, görög szóval eszkatológiának nevezte. A XX. század hittudománya nagy jelentőséget tulajdonít ennek a teológiai ágnak, nem mintha kíváncsian meg akarná ismerni a jövendőt, hanem inkább azért, mert jobban meg lehet érteni azt, amit Isten a jelen életünkről, történelmünkről és fejlődésünkről gondol, ha figyelemmel hallgatjuk, amit ezeknek a folyamatoknak a végéről mond.

A hittudomány napjainkban arra is figyelmes lett, hogy Isten szava nemcsak akkor világítja meg létünket, amikor földi szakaszának befejezéséről beszél, hanem akkor is, amikor e lét eredetét tárja elénk. Ezért az « eszkatologiának » megfelel egy új teológiai rendszeregység, a « protológia », a kezdetek teológiája, amely megint csak nem a múlt ismerete kedvéért tanulmányozza a kinyilatkoztatást, hanem azt akarja tudni, hogy mit mond Isten rólunk, mikor létünk eredetét tárja elénk. Ezért fontos számunkra a « kezdetek » elemzése: a világ teremtésének, az ember alkotásának, az emberi nyomor eredetének, az üdvösség kezdetének feltárása.

1.2. *A protológia az egyház életében*

A. — A teológiai vizsgálódás kiindulópontja mindig az egyház közösségi hitélete. A hivő, illetőleg a hivők közössége megáll ennek az életnek egy-egy részlete előtt, és felteszi magában a kérdést: mit jelentenek bizonyos eljárások, ábrázolások, intézmények, szokások, állítások? Mennyiben felel meg mindez az Isten szavának, amelyre az egyház épül és épít? Van mindebben nyoma idegen hatásnak, vagy talán az eredeti hitélmény és az eredeti tanítások elhomályosodásának, bizonyos részleges, legalább felszínes változásának is? A dogmatikus teológiának éppen az a feladata, hogy a források fényében, valamint a mai kultúra gondolatformáiban és annak kérdéseire felelve értelmezze az egyház mai hitéletét.

B. — A kezdetek felidézése fontos összetevője ennek a hitéletnek. A teremtés, az Éden-kert, a bűn, a paradicsomból való kiűzetés, az őskor nagy közvetítőinek, Ábrahámnak, Noének és Mózesnek alakja, áthatják a keresztények imádságát, vallásos művészetét, igehirdetését. Arra az éppen ma olyan égetően fontos kérdésre, hogy mi is az ember, a keresztény azzal felel, hogy utal eredetére: az ember az a különös élőlény, akit Isten a tulajdon képére és hasonlatosságára teremtett, aki bűnével kérdésessé tette tulajdon azonosságát, akit Isten mégsem hagyott el, hanem egyre újra vonzotta és vonzza az önmagával való kiengesztelődés és — a kiengesztelődésben — az üdvösség felé. Krisztus Urunk üdvözítő jelenlétét is úgy értjük meg igazán, ha a kezdetekhez mérjük, mint azoknak folytatását, visszaállítását, felülmúlását: a megtestesült Ige a *formam reformans artifex*, a világmindenségnek a kezdetek tökéletességéhez visszavezető és azon túlvezető alkotója. Jellemző dolog, hogy az ősi ikonográfia Krisztus Urunkat szívesen ábrázolja mint

« Pantokratórt », mindent fenntartó és mindennek létet és értelmet adó teremtőt, vagy mint győztes Bárányt, akinek a lába alól újra fakad a Paradicsom négy folyama, vagy mint megfeszítettet, akinek vére Ádám koponyájára csorog. A teológia feledata, hogy felderítse, hogyan kell értelmeznünk a világ eredetének (a teremtésnek), az emberiség eredetének (az Isten képmására való teremtésnek), az emberi nyomor eredetének (az ősbűnnek) és az üdvösség eredetének (a « Szövetségeknek ») a témáját.

Ez az értelmező elemzés korunkban a hivők közösségi életének még sürgetőbb követelménye, mert a « kezdetek » hagyományos, bibliai leírása komoly nehézséget jelent a XX. század szellemi légkörében élő hivőnek.

C. — A történettudomány, feltárva az ókori Közel-Kelet gondolatvilágát, rámutatott arra, hogy a Nílus és az Eufrátesz völgyei közt burjánzó nagy kultúrák jelentős fontosságot tulajdonítottak a « kezdetek » leírásának, és e leírások nem egy eleme feltűnő hasonlóságot mutat a zsidó nép és a keresztény egyház « protológiájával ». Nem egy tartalmi elem szinte azonosnak látszik azokkal a motívumokkal, amelyeket gyermekkorunk katekizmusa óta Isten szavának ismerünk. De abban is hasonlók ezek a régi keleti kozmogóniák a Biblia elbeszéléséhez, hogy az írók érdeklődése elsősorban nem a múlt felé fordul, hanem azért mondanak valamit arról, ami volt, hogy érthetővé váljon az, ami van, illetőleg ami lesz. Ezeket az ősi elbeszéléseket mítoszoknak tartjuk, és mint a kifejezés magyar megfelelője, a « hitrege » szó is mutatja, alapjában véve nem tulajdonítunk nekik nagyobb hitelt, mint a mondáknak, meséknek. E mítoszok és a kezdetekre vonatkozó bibliai tanítás hasonlósága könnyen válságba sodorja hitéletünket, amelyet a kezdetek hagyományos ábrázolására építettünk.

D. — Még nehezebbé válik a hivő feladata, mikor a kezdetekről szóló hagymányos keresztény tanítást a természettudományok megállapításaival veti össze. Az a leírás, amelyet a Genezisben olvasunk Isten hatnapos teremtő működéséről, merőben eltér attól, amit a tudomány tanít bolygónk létrejöttéről, az élet eredetéről vagy az emberiség megjelenéséről a földön. Ha egymás mellé tesszük egy paleontológiai tankönyv ábráját az ősemberről és egy régi Biblia illusztrációját Ádámról és Éváról a paradicsomban, az a benyomásunk, hogy az első a tények valóságába, a másik a mesék világába tartozik. Hiábavaló kísérlet a teremtés napjainak előszámlálását a föld kialakulásának és benépesítésének fázisaival azonosítani. De még nagyobb az ellentét a természettudományos világképen alapuló bölcseleti rendszerek és a vallásos gondolkozás kozmogóniája között. A természettudós ugyanis öntudatlanul is könnyen átviszi a bölcseletbe kizárólagosan az empíria alapján álló gondolkozásmódját, és csak azt tartja figyelemre méltó állításnak amit a mérhető és bizonyítható tapasztalas közvetlenül igazol; a hivő ember viszont önkéntelenül feltételezi, hogy az az elbeszélés, amelyet hite forrásában talál, abban az értelemben igaz, hogy műszerekkel mérhető és igazolható jelenségek ismeretét közli vele. Ez az észrevétlenül metafizikává váló természettudomány és az ugyancsak észrevétlenül természettudományos gondolatformák szerint értelmezett elbeszélő hithirdetés kétségtelenül igen különböző képet adnak világunk erdetéről.

A különbség még gyökeresebbnek tűnik, amennyiben a kezdetek felfogása más világképbe illeszkedik a mai, a természettudományok alapján álló gondolkodásban, és a múltnak a vallásos gondolkozásban tovább élő felfogásában. Legtöbb kortársunk szemében az egyre tökéletesebb állapotra vezető fejlődés teszi érthetővé az emberiség történetét. Az emberi lét legfeltűnőbb megnyilat-

kozása, a technika, a természet erőinek az ember céljaira való felhasználása, egyre halad, és ez a rendkívüli haladás a legtöbb ember figyelmét úgy leköti, hogy a közvélemény az emberiség életének egészére kiterjeszti a fejlődéselmélet képletét. Úgy gondolja, hogy az ember, az alacsonyabb fokú élőlények életformájához hasonló, kevéssé kielégítő létfokról kiindulva, egyre tökéletesíti eszközeit, környezetét, saját szervezetét, művelődését, és egyre kielégítőbb életformát teremt magának. Aki így gondolkodik, szinte megbotránkozik, mikor a templomban azt hallja, hogy az emberiség tulajdon hibájából mélyre süllyedt, tulajdon erejéből képtelen arra, hogy segítsen magán, és arra van szüksége, hogy a megtestesült Isten üdvözítse.

A teológiai módszertan általánosan elfogadott szabálya, hogy mikor a hivő ellentétet érez hitének tanítása és a környező kultúrának tudományos kutatáson alapuló nézetei között, biztos lehet abban, hogy a helyes tudományos kutatás és a hit valódi tanítása nem lehet ellentétben, mert hiszen mind a kettő az egyetlen igazságra vonatkozik; azért figyelmesen meg kell vizsgálnia mind a két ellentétes tanítást, mert ha ellentétben állnak, akkor legalább az egyik rosszul értelmezte az adatokat, amelyekre támaszkodik, vagy túllépett tulajdon illetékességének határain.

A természettudósok sokat tettek ebben az értelemben. Ma a természettudomány általában elismeri, hogy a mérhető jelenségek leírásával és törvényszerűségeinek felderítésével foglalkozik, és nem illetékes annak eldöntésére, hogy ezek a törvényszerűségek a tapasztalás szintjén túl önmagukat teljesen megmagyarázzák-e, vagy további tényezők létét és hatását tételezik fel. A hivő természettudóst vallásos világnézete szakkutatásának szintjén nem különbözteti meg tudományának ateista művelőitől. (Vö. Paul Chauchard tanúságtételét *La foi du savant chrétien* c. munkájának 2. kiadásában, Paris 1965.) De az utolsó

száz esztendő folyamán a teológia is sokban helyesbítette nézeteit a hagyományos, Galilei és Darwin előtti világkép és a hit tanítása között fennálló összefüggést illetőleg. A kölcsönös közeledés új klímát teremtett, melyben a természettudományos világkép és a hit világképe két egymást kiegészítő, nem pedig két ellentétes nézetnek látszik. Példa erre a Görresgesellschaft keretében létesült « nemzetközi intézet a természettudományok és a teológia között folyó párbeszéd fejlesztésére », mely 1957 óta évenként tart a München melletti Feldafingban tanulmányi hetet: a természettudományokat mintegy húsz neves, Európa különböző egyetemein tanító, hivő katolikus szakember képviseli, akik ugyanannyi teológiai tanárral vitatják meg a két szakma érintkezési problémáit, és minden évben könyv alakban kiadják az elhangzott előadások és az azokat követő viták szövegét. (A kötetek a Karl Alber Verlag kiadásában, 1970-ig *Naturwissenschaft und Theologie* címmel, 1972 óta *Grenzfragen* címmel jelennek meg.)

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden probléma megoldódott. Egy a müncheni csoporthoz hasonló párizsi munkaközösség találkozóin talán még világosabban kiderült, hogy a hivő természettudósok új kérdéssel fordulnak a hittudományhoz. Látni akarják, hogyan folyt le, és milyen tényezőknek köszönhető a hittudomány új, megértőbb és nyitottabb magatartása a természettudományos világkép tekintetében, és meg akarnak bizonyosodni arról, hogy egyházuk nem gyengeségből, hanem Isten szavának mélyebb megértése folytán hagyta el száz évvel ezelőtti intranzigensebb magatartását. (A párizsi csoport vitáiról a *Science et foi* című kötet ad számot: Paris, 1962, Arthème Fayard kiadása.)

Ez a kis könyv rá fog mutatni néhány pontra, melyben a hivők közössége ma máshogy gondolkozik, mint száz évvel ezelőtt. De éppen a természettudományokkal

folyó párbeszéd érdekében igyekszünk kimutatni, hogy ezek a változások közvetlenül nem természettudományos megállapítások eredményei. A természettudományok haladása csak indítékot adott a teológusnak arra, hogy tudományának egy-egy állítását bíráló figyelemmel, de mindig hittudományi módszerrel és a hittudomány forrásainak fényében, felülvizsgálja. Az esetleges változások csak teológiai érvek alapján, tehát Isten szavának — az egyházban megőrzött és értelmezett szavának — fényében fogadhatók el. Ezért itt nem is fejtjük ki, mit mondanak a tudományok világunk és életünk eredetéről, hanem csak saját tudományunk rendszerén belül, saját tudományunk módszere szerint igyekszünk jobban megérteni, mit mond nekünk Isten akkor, amikor a « kezdetekről » beszél.

E. — Az összehasonlító vallástudománnyal és a természettudományokkal való találkozás főként a század első felében jelentett aggasztó problémát a kezdetek leírását elemző hittudós számára. Gánóczy Sándor egy sikeres tanulmányában rámutatott arra, hogy a XX. sz. második felében a problematika a kozmológia szintjéről az antropológiáéra tolódott. (A. Gánóczy, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Mainz, Grünewald-Verlag, 1976; *Homme créateur Dieu créateur*, Paris, Cerf, 1979.)

A múlt emberének tudatában döntő élmény volt a határoltság tapasztalása: az emberi tevékenység csak igen szűk keretek között tudta befolyásolni a természetet, hamarosan rideg és hajlíthatatlan ellenállásba ütközött. Az önként felvetődő kérdésre, honnan ered ez a módosíthatatlan korlát, a felelet az volt, hogy a természet törvényei egy abszolút lény akaratán alapulnak. Innen van a kezdetek teológiájának kozmológiai tájolása. Az újkor emberének központi élménye a tulajdon

teremtő tevékenysége. Az ember szabadon alkot, szerszámaival és fegyvereivel új mesterséges « testet » ad magának, közösséget teremt, és a külvilágnak is új arcot ád. A természettel győztesen harcoló ember nem szívesen gondol a tőle független kezdetekre, már csak azért sem, mert fél, hogy azoknak emléke bénítólag hat tulajdon kezdeményezéseire.

A kezdetek teológiájának új feladata az, hogy meglássa és megláttassa, 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: mint a táguló látóhatár sötétbe ütköző, de egyre hátráló határvonala, vagy mint a mindent láthatóvá tevő, mindent megvilágító és magába foglaló égboltozat.

1.3. *A kezdetek teológiájának fejlődése*

A kezdetek problematikája a teológiai gondolkodás elejétől fogva magára vonta a figyelmet.

A. — A *szentatyák* gondolatvilágában két szükséglet kívánta meg a teremtésnek, az ember formálásának, az ősbűnnek és a múlt szövetségeinek elemzését. Egyrészt a hivők gyülekezetének szüksége volt arra, hogy egyre behatóbban megértse a Szentírás elbeszélését a kezdetekről; másrészt az is szükséges volt, hogy a hivő ember állást tudjon foglalni a pogány környezet népies vagy tudós kozmogóniájával szemben. Ennek a kettős szükségletnek felelnek meg Nagy Szent Vazul homíliái a teremtés hat napjáról (*PG* 29,3—208), amelyeket Nisszai Szent Gergely kiegészített, magyarázott és védelmezett (*PG* 44,61—256) és amelyeket Szent Ambrus is nagy mértékben felhasznált (*PL* 14, 123—247).

A középkori *skolasztika* figyelmét a dolgok lényege, nem létrejöttük ténye kötötte le. Ez a sztatikus gondol-

kozásmód a kezdetek leírásában alkalmat talált arra, hogy a különböző teremtmények lényegét elemezze. Éppen ezért az első, az üdvrend sorrendjét követő rendszerek után, nem egy nagy Summa (Szent Tamás Summája is) felosztja a « kezdetek » tárgyalását a különböző létrendekre (az anyagi világra, a szellemek világára, az emberi létre) vonatkozó vizsgálódásokra.

A *múlt század végén* új életre ébredt skolasztikus gondolkodás, mint annyi más kérdésben, a kezdetek teológiájára vonatkozóan is közvetítő, eklektikus megoldás felé hajlott. Így jött létre a *De Deo creante et elevante* című « traktátus », amely három teológiai áramlat igényeinek akart megfelelni. Először is elfogadta azt az elvet, hogy a hittudomány igazi tárgya az Isten, nem pedig a teremtmények vagy az időben lejátszódó események. Másrészt elismerte, hogy a hit Istent nem annyira saját létében és életében írja le, hanem inkább az ember felé forduló arcát igyekszik szemlélni. Végül a világban működő isteni tevékenységet a természet és a természetfeletti között való megkülönböztetés szempontjából nézi. Így érthető a « traktátus » sajátos jellege: beszéd az Istenről, amennyiben a kinyilatkoztatásban mint a természet alkotója és a termeszetfeletti rendbe felemelő kegyelem szerzője mutatkozik meg.

Ez a « traktátus » az a gondolatforma, melyben az idősebb magyar klérus legnagyobb része tekintette a « kezdetek » problematikáját; ez tükröződik a magyarországi kateketika és homiletika hagyományában. Újabban többen rámutattak ennek a « traktátusnak » hiányosságaira. A természet és a természetfeletti rend éles megkülönböztetése azt a benyomást kelti, mintha a két létrend két egymástól független világ volna; a teremtés rendjében a teológia látszólag nem tud mást tenni, mint szentírási idézetekkel megerősíteni azt, amit az « örök filozófia » bebizonyít.

B. — A kezdetek mai teológiájára jellemző *az « üdvtörténet » szempontjának központi jelentősége.* A kifejezés a XIX. sz. protestáns teológiájában merült fel, és különösen a II. vatikáni zsinat óta egyre nagyobb teret kap a katolikus teológiában is: hasznos lesz tehát számot adnunk magunknak, hogy mit is értünk rajta.

Az « üdvösség » szóval azt az értéket fejezzük ki, amelynek birtoklására minden ember szükségképpen törekszik, amely minden igyekvésünk végső indítóoka, és amely a szükséges javak birtokában, minden képességünk teljes kifejlődésében, a környezetünkbe való harmonikus beilleszkedésben és a mindebből adódó kielégültségben és örömben áll. Isten működése a világban arra irányul, hogy az embert az üdvösségre vezesse, és az üdvösség csak Isten erejéből lehetséges; az ember ugyan önmaga erejéből kívánja az üdvösséget, de semmit sem tud tenni az elérésére. Jellemző dolog, hogy az « üdv » szó, amely a magyar nyelvben egyszerűen csak teljesen kielégítő állapotot jelent, az újlatin nyelvekben, a kereszténység hatása alatt, a « mentés » fogalmával kapcsolódik: Isten üdvözítő tevékenysége azt jelenti, hogy irgalmas és erős közbelépésével « megmenti azt, ami elveszett » (Mt 18,11).

Az üdvtelenségből, az elveszettségből az üdvre vezető úton nemcsak az egyes emberek járnak, hanem a közösségek is, sőt az egész emberiség. Az úton való járás metaforája két igazságot idéz az emlékezetünkbe. Először is azt, hogy az üdvösség nem esik az ember ölébe, az ember nem jut pusztán passzív magatartással az üdvösségre: az üdvösség élet, és nincs élet az élőlény élettevékenysége nélkül; az üdvösség béke, barátság, fiúi viszony az Istennel, és nincs kiengesztelődés anélkül, hogy az egymás ellen forduló felek ne változtatnák meg álláspontjukat egymással szemben. Másrészt az üdvözülés beleilleszkedik a sajátos emberi létmódba, azaz nem

egy csapásra valósul meg, hanem története van. Az egyes ember rendszerint lassanként, fokozatosan hangolja össze belső életét az Isten gondolatával, akaratával, és a közösség lassanként, fokozatosan fejleszti ki azokat az életkörülményeket, amelyekben az egyén erkölcsi csoda nélkül találkozhat Istennel.

Az üdvtörténet éppen az a folyamat, amelyen keresztül az Atya Krisztus Urunk által a Szentlélek éltető hatása alatt üdvözíti az egyes embert, a közösségeket, az emberiséget.

Az üdvtörténet nemcsak elszigetelt csodálatos események sorozata. Ahogy a művelődéstörténet, a politikai történelem, a gazdaságtörténet ugyanazt a teljes életet vizsgálja különböző szemszögekből, úgy az üdvtörténet tárgya is az egész emberiség élete, amennyiben Isten azon át építi az üdvösséget.

Az üdvtörténet három síkon játszódik le. Az első Krisztus Urunk élete: az ő megtestesülése, működése, kereszthalála és feltámadása építi üdvösségünket. A második sík a hívek közösségének élete: Izrael népe és Krisztus misztikus teste különös, kiváltságos módon részesül Krisztus Urunk üdvözítő művének hatásában, de Isten a választott nép elhivatása előtt és az egyházon kívül is megnyitja az üdvösség lehetőségét az emberiség előtt, amennyiben titokzatos módon azok is kapcsolatba kerülnek a Húsvéti Misztériummal, akikhez nem jutott el a kinyilatkoztatás szava. A harmadik sík az egyes személyek élete, amelyben szintén eljő, növekszik és beteljesedésig érlelődik az Isten Országa, ha az egyes személyek befogadják.

Mikor a kezdetek teológiai elemzését az üdvtörténet erőterébe helyezzük, az elsősorban azt jelenti, hogy tudatossá tesszük magunkban: a kezdetek leírásában Isten nem geofizikai, palentológiai, kultúrtöténeti vagy akár vallástörténeti tudásunkat akarja gyarapítani, helyes-

bíteni, pótolni, hanem — végső fokon — üdvösségünkről beszél, azaz megmutatja azt az értéket, amely számunkra kilátásba van helyezve, és megmutatja az utat, amelyen azt az értéket megközelíthetjük. A világmindenség kezdete, az ember eredete, az emberi nyomor forrása és az Istenhez való visszatérés lehetőségének feltárulása azáltal válik teológiai megfontolás tárgyává, hogy bennük üdvösségünk története tárul elénk.

Az üdvtörténetre irányuló figyelem az utolsó évtizedben új fontos problémát vetett fel. Ősidőktől fogva ismert irodalmi eljárás úgy írni le egy összetett valóságot, hogy egy történés fonalán az egy időben egymás mellett álló részletek egymás után következő események hátterekéként jelennek meg. Lessing óta szívesen idézett példa erre Homérosz leírása Akhilleusz pajzsáról, és Goethe *Herrmann und Dorotheá*-jának egy részlete, amely úgy ír le egy kertet, hogy az olvasó a kertben sétáló két személy szemével a látás sorrendjében éli meg az egyes részleteket. Nem használja a Szentírás is ezt az irodalmi módszert? Nem azért mond el egyes történeteket, hogy az egymás után következő eseményeken keresztül leírhassa létünk állandó természetét, jellegét, helyzetét? Egyes esetekben talán nem is az a fontos, ami egy bizonyos esetben történt, hanem az, ami az elbeszélés mélyén mint létező valóság elénk tárul.

A bibliában sok elbeszélés van, amely nyilvánvalóan egy bizonyos időpontban megtörtént eseményeket közöl, azzal a céllal, hogy ismerjük meg és ismerjük el az események történetiségét, és azt a jelentőséget, amelyet a szent szöveg tulajdonít nekik. Ilyen pl. Krisztus Urunk kereszthalálának leírása az evangéliumokban. Vannak azonban olyan elbeszélések is, amelyek nem valósággal megtörtént történéseket tárnak elénk, hanem elbeszélés formájában egy-egy konkrét helyzetet világítanak meg. Ilyen pl. Jotam meséje a fák királyválasztásáról (Bír

9,7-15), ilyenek a parabolák (példabeszédek), amelyeknek igazsága nem az események történetiségében, hanem az elbeszélés során feltáruló létszerkezet valóságában áll: a tékozló fiú története igaz akkor is, ha sohasem volt atya, akinek két fia a parabolában elmondott módon viselkedett. Megesik, hogy nem tudjuk eldönteni, mennyiben tart igényt egy-egy elbeszélés a történetiségre: mit kell gondolnunk pl. Eszter, Judit, Jónás vagy a szegény Lázár történeti valóságáról? Végre magukban a történeti leírás műfajába tartozó elbeszélésekben is vannak vonások, amelyek — König bíboros 1964. okt. 2.-án elhangzott nagyhatású zsinati beszéde szerint — « némileg eltérnek az igazságtól », amennyiben a történelmi forrásoktól eltérő módon, sőt önmagukkal ellentmondásban adnak meg neveket, évszámokat, helységeket. Hogyan ítéljük meg, hogy miben áll egy meghatározott elbeszélés egy bizonyos részletének az igazsága?

C. — Ez a probléma természetesen különösképpen fontos a « kezdetek » leírásának értelmezésében. Ezért a kezdetek mai teológiájának másik jellegzetessége *a hermeneutikus szempont* erős kihangsúlyozása.

Gyakran különbséget kell tennünk a között, amit valaki *mond*, és a között, amit *állít*: egy kimondott nyelvi formula szó szerinti jelentése nem mindig azonos azzal, amit a beszélő közölni akar a hallgatóval. Ha beszéd közben egy közmondást idézünk, akkor az, amit közölni akarunk, nem a közmondásban kifejezett tényállás, hanem az, hogy ahhoz a tényálláshoz hasonló helyzetben találjuk magunkat. Aki egy választás helyes voltát védve azt mondja: « nincsen rózsa tövis nélkül », nem akarja kizárni, hogy a botanikusoknak talán sikerül tövistelen rózsák kitenyésztése, hanem azt állítja, hogy ésszerű dolog az előnyöktől elválaszthatatlan hátrányokat elfogadni. Ha azt mondjuk: « egyszer volt Budán

kutyavásár », nem is gondolunk a Mátyás király alakjához fűződő anekdóta történeti hitelére, hanem egy egyszeri alkalom visszatérését zárjuk ki.

Hogy mit *mondanak* a szent írók, és mit *állítanak*, azt csak írásuk műfajának és alkotásuk történeti körülményeinek alapos ismerete folytán dönthetjük el.

Az is előfordul azonban, hogy egy bibliai szerző meg van győződve arról, hogy állítása betű szerint igaz, és mi mégsem fogadjuk el, hogy az, amit mond, Isten szava. Ez a megkülönböztetés először a kopernikuszi világkép összeütközése során vált tudatos megfontolás tárgyává, és Galilei kora óta általánossá lett.

A XX. század első évtizedében felvetődött a gondolat, hogy a Szentírás igazi, Istentől állított jelentését, tehát valódi igazságtartalmát megkülönböztethetjük az emberi szerzők által állított, de hitünk tárgyát nem képező jelentéstartalomtól, a Biblia vallásos jellegéből kiindulva. A Szentírás tartalma vallásos beszéd, tehát ott hív fel arra, hogy igaznak tartsam a szavát, ahol vallásos állításokat tesz; a profán tartalmú (a természettudományos világképhez vagy a történelemhez tartozó) mondatok csak a vallásos állítások keretét alkotják, és nem igénylik, hogy igaznak tartsuk őket. Az egyház nem fogadta el ezt a magyarázatot, nemcsak ezért, mert a Bibliában nem lehet elválasztani a vallásos állításokat a profán állításoktól, hanem elsősorban azért, mert nem lehetne megérteni, hogy Isten, aki az egész Szentírásban beszél, akár csak profán kérdésekben is hamis állításokat intézzen hozzánk.

Közelebb jutunk a megoldáshoz, ha tekintetbe vesszük, hogy Isten beszél hozzánk az egész Szentírásban, de azért beszél, hogy üdvösségünket művelje: ahogy a János-evangélium első befejezése mondja, « mindez azért van megírva, hogy higgyétek, Jézus a Messiás, az Isten

Fia, s hogy e hit által életetek legyen benne » (Jn 20,30). Ezt az üdvözítő üzenetet Isten emberi szerzők közreműködése által mondja ki. Isten nem engedi meg, hogy üzenetének igazsága csorbát szenvedjen az emberi szerzők ajkán; hanem azt akarja, hogy emberi szerzők foglalják szóba üzenetét az ő világképük szerint, az ő gondolatformáikban, az ő nyelvükön, másként nem volnának szerzői az Írásnak, és az Írás nem is volna érthető a szerzők kortársai számára, akik nem ismertek más világképet, nem használhattak más gondolatformát, nem értettek más nyelvet. A felhasznált gondolatforma talán primitív, a világkép talán téves, a nyelv talán csak dadogva és homályosan tudja tolmácsolni az isteni üzenetet. A Szentírás egésze és minden része igazat mond tehát, amennyiben az üdvösség mivoltát, értékét, a feléje vezető utat fejezi ki, de eltávolodhatik az igazságtól, amennyiben az üdvözítő igazság emberi beszédben ölt testet. Nem lehet tehát a Bibliában igaz és hamis mondatokat megkülönböztetni, hanem minden mondat igaz, amennyiben Isten üdvözítő üzenetét fejezi ki, és eltérhet a valóságtól, amennyiben emberi beszédbe öltözteti az isteni szózatot.

Ez a felfogás ma szinte általánosan elfogadott a teológusok között, akik ebben az értelemben magyarázzák a kinyilatkoztatásról szóló, *Dei Verbum* kezdetű zsinati okmányt. Ennek a felfogásnak kell vezetnie bennünket a kezdetek leírását tartalmazó szentírási helyek, patrisztikus szövegek, zsinati döntések magyarázatában is. Vigyáznunk kell azonban, hogy a helyes elv alkalmazásában elkerüljük a torzító leegyszerűsítéseket.

Látszólag elég volna azt mondani, hogy a mindenség teremtésének, az emberi nem alkotásának, az emberi nyomor és az Istennel való kiengesztelődés kezdetének leírása annyiban igaz, amennyiben üdvösségem jelen útját világítja meg, és annyiban térhet el a térben és

időben egykor lejátszódott események hű ábrázolásától, amennyiben a kozmológiai-történeti részletek nem vonatkoznak az én üdvösségemre. Valójában a dolog nem ilyen egyszerű, mert a jelen helyzetre vonatkozó állítás igazsága nemegyszer feltételezi bizonyos kozmológiai, illetőleg történelmi részletek igazságát is. Ha igaz, hogy ki kell engesztelnem embertársamat, akkor az is igaz, hogy megbántottam őt; ha igaz, hogy nagy veszélyben forog, aki bemerészkedik egy rengetegbe, akkor az is igaz, hogy a rengeteg fái alatt fenevadak leselkednek. Ezért esetről esetre kell meghatározni, mit mond a kezdetek hagyományos leírása üdvösségemre vonatkozóan, és mennyiben követeli meg az üdvösségem miatt kinyilatkoztatott tanítás igaza azt is, hogy az esemény, melynek elbeszélése folytán az üdvös igazság kifejezést kapott, maga is megfeleljen a tér és idő egy meghatározott pontjában megtörtént való ténynek.

Ez a hermeneutikus szempont magyarázza meg, miért jelent a teológia számára nyereséget, hogy figyelembe veszi az ellentétet a kezdetek hagyományos egyházi leírása és tudományos leírása között. A teológus figyelembe veszi a tudomány mai állításait, de nem keveri össze őket a teológiai állításokkal, nem használja azokat mint hittudományi következtetések premisszáit, hanem csak alkalmat talál bennük, hogy behatóbban megvizsgálja, mennyiben követeli meg hitünk a hagyományos leírásokat, és nem kell-e egyik-másik hagyományos állítást az egykor általánosan elfogadott világkép teológiába beszivárgott hatásának tekinteni. Lehet, hogy a tudomány később meg fogja tagadni azokat az elméleteket, amelyek most alkalmat adnak nekünk a hit tanításának behatóbb vizsgálatára. A teológia ezzel mit sem fog veszíteni, sőt előre haladt azzal, hogy jobban megértette, mi az igazi kinyilatkoztatott tanítás, és mi volt a hagyományos tanításban idegen hordalék.

a) A « kezdetek teológiája » olyan nagy anyagot ölel fel, hogy igen ritkán találjuk meg *a maga egészében* egy műben. Szerencsés kivételt jelent a J. Feiner és M. Löhrer szerkesztésében megjelenő *Mysterium salutis* 2. kötete, *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Einsiedeln 1967), mely kitűnő áttekintést ad az egész kérdéskörről.

b) Az egyes problémákra nézve a teológus először is a szakszótárakhoz nyúl. Könyvünk biblikus vonatkozásait elmélyíthetjük a X. Léon-Dufour irányításával készült *Biblikus teológiai szótár* (Róma 1974) cikkei segítségével (pl. Ádám, Akarat, Angyalok, Betegség, Bűn, Démonok, Dicsőség, Ember, Halál, Idő, Isten szándékai, Kép (II), Növekedés, Paradicsom, Sátán, Sínai, Szenvedés, Szövetség, Teremtés, Világ címszavak); még behatóbb elemzéseket találunk a G. Kittel szerkesztésében megjelenő *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1935 skk.) tanulmányaiban (pl. Hamartia, Diathéké, Eikón, Ktizó, Thanatos stb. címszavak). A Szentatyák teológiájára vonatkozólag a *Reallexikon für Antike und Christentum* köteteihez nyúlunk (pl. Eikon, Ebenbildlichkeit). Korszerű feldolgozást és bő bibliográfiát találunk a *Sacramentum Mundi* (Freiburg 1967-1969) cikkeiben (pl. Abstammung des Menschen, Anfang und Ende, Angelologie, Anthropologie, Böse, Bund, Dämonen, Engel, Erbsünde, Evolution, Geschichte und Geschichtlichkeit, Heilsgeschichte, Heilswirken, Hominisation, Konkupiscenz, Leben, Mensch, Monogenismus, Protologie, Schöpfung, Seele, Tod, Übernatürliche Ordnung, Welt).

c) Az *üdvtörténet* témájáról máig sincs kimerítő munka. A katolikus teológus arra van utalva, hogy kritikus szemmel átgondolja a nagy protestáns gondolkodók közt lefolyó vitát — vö. például J. Frisque, *O.*

Cullmann, une théologie de l'histoire du salut (Castermann 1960), és H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns* (Tübingen 1955) — és az újabb teológiai szakszótárak idevágó cikkeit tanulmányozza, mint pl. egy jelentős bencés hittudós, C. Vagaggini tanulmányát, *Storia della salvezza,* mely a Dianich és Barbaglio szerkesztésében kiadott *Nuovo dizionario di teologia*-ban (1559-1583) jelent meg (Albi 1977). Ma is tanulságosak az *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II* (Roma 1968) üdvtörténetre vonatkozó előadásai (444-503. o.). A magyar nyelvű irodalomból utalhatunk Gál Ferenc *Az üdvtörténet misztériumai* c. könyvére.

d) A kezdetek teológiája gyakran méri össze megállapításait a *természettudományok* tanításával. A V. Marcozzi és F. Selvaggi szerkesztésében megjelent *Problemi delle origini* (Roma 1966) c. gyűjteményes munka jó áttekintést ad a kutatások mai állásáról.

e) A kezdetek teológiájának fő problémái gyakran a *teremtés* témájában találnak feldolgozásra. A különböző vallások teremtésképzetének forrásait megtaláljuk a *La naissance du monde* (Paris 1959; németül *Die Schöpfungsmythen,* Einsiedeln 1964) c. gyűjteményes kötetben. A teremtésre vonatkozó szentírási tanítás megértésében úttörő volt H. Renckens *Őstörténet és üdvtörténet* című, holland eredetiből a hatvanas években minden világnyelvre lefordított munkája; a klasszikusok közé tartozik G. von Rad *Theologie des Alten Testaments*-jének első kötete (4. kiad., München 1962), és C. Westermann tanulmánya, *Die Schöpfung* (Stuttgart 1971); a magyar nyelvű irodalomból megemlítjük az *Ádámtól Krisztusig* c. könyvet (Budapest 1965). A teremtés dogmájának fejlődését L. Scheffczyk írta le *Schöpfung und Vorsehung* c. művében: *Handbuch der Dogmengeschichte* II, 2, A (Freiburg 1963). A teremtés

spekulatív feldolgozásában nagy hatással volt a domonkosrendi A. Sertillanges könyve, *L'idée de création* (Paris 1945), P. De Haes hollandról németre fordított műve, *Die Schöpfung als Heilsmysterium* (Mainz 1964), valamint O. Semmelroth világosan megírt kis könyve, *Die Welt als Schöpfung* (Frankfurt 1962).

f) A « kezdetekre » vonatkozó tanítás nemegyszer a *teológiai embertan* keretében talál kifejezést. Ezzel a témával a TKK egy más kötete kifejezetten fog foglalkozni: itt elég Gál Ferenc munkájára utalni, *A teremtett és megváltott ember* (Budapest 1970); ebben az összefüggésben idézzük J. Mouroux alapvető munkáját, *Sens chrétien de l'homme* (Paris 1945), a magyar irodalomból Nyíri Tamás munkáját, *Antropológiai vázlatok* (Budapest 1972), továbbá Szabó Ferenc könyvét, *Az ember és világa* (Róma, 2. kiadás 1974).

g) Az *emberiség eredetére* vonatkozólag idézni kell P. Overhage és K. Rahner együttes munkáját, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg 1961), és K. Rahner cikkét, « Theologisches zum Monogenismus »: *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1954) 253-322. Megjegyezzük, hogy e cikk utolsó 12 oldalán kifejtett metafizikai érveket a szerző később maga is feladta.

h) Az *eredeti bűn* teológiája az utolsó 25 esztendőben intenzív vita tárgya volt. Alejandro de Villalmonte 600 oldalas monumentális munkában ismerteti, elemzi és bírálja az idevágó irodalmat: *El pecado original, venticinco años de controversia, 1950-1975* (Salamanca 1978). Dexinger, Staudinger, Wahle, Weismayer együttes műve, *Ist Adam an allem schuld?* (Innsbruck 1971) különösen a források elemzésében tanulságos. A szerző saját véleményét bővebben kifejtette M. Flickkel együtt kiadott *Il peccato originale* (Brescia, 2. kiad. 1974) c. könyvében. A rosszra való hajlamról idézzük K. Rahner tanul-

mányát, «Zum theologischen Begriff der Konkupiscenz»: *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1954) 377-414.

i) A *szövetség* kategóriájára vonatkozólag ma is sokat tanulhatunk a protestáns W. Eichrodt nagy művéből, *Theologie des Alten Testaments* (5. kiadás, Stuttgart 1961). Különösen biblikus szempontból fontos D.J. McCarthy tanulmánya, *Treatry and Convenant*, főleg a teljesen átdolgozott 2. kiadás (Róma 1978). P. Grelot *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962) c. műve megmutatja, hogyan értelmezhetjük az Ószövetséget az Újszövetség szempontjából.

A jelen könyvecske gondolatmenetében követi a *Primordi della salvezza* c. könyvet, amelyet a szerző az e sorok írása közben elhúnyt Maurizio Flick rendtársával együtt adott ki (Torino 1979).

II. A KEZDETEK LÁTÓTERE

2.1. *Rendszertani tájolás*

a) A hivő keresztény ma hitetlen világban él. Hozzászokott, hogy mikor a másként gondolkodókkal kezd beszédet, közös alapot kell keresnie, ahol találkoznak, és ahonnan elindulhat az építő párbeszéd. Ez a közös elem *a tapasztalásunk elé táruló világ* képe. A keresztény kimutatja, hogy ez a valóság csak akkor érthető, ha felfedezzük mögötte a személyes lényt, akiből minden kiindul, és aki felé minden halad.

Ezt az utat, amely a tapasztalásból emelkedik fel az Isten felé, a Szentírás is ismeri (Bölcs 12,1-3; Róm 1,20), az egyház elismeri és ajánlja (*DB* 1806), a keresztény gondolkodás nagy mesterei alaposan kidolgozták (*ST* 1 p. q. 2 a. 3), nemcsak azért, hogy a még nem hivő

embereket Isten felé vezessék, hanem azért is, mert a hivőt is örömmel tölti el, ha egyre több ösvényen újra meg újra felfedezheti már megtalált kincsét, a hitet. Azért mikor a világmindenség, az emberiség, a nyomor, az üdvösség « kezdeteiről » van szó, ösztönszerűen először is a létező valóságra gondolunk, és abban igyekszünk felfedezni a jeleket, amelyek eredetükre mutatnak.

b) De a tapasztalati valóságból a lét folyamának isteni forrása felé vezető út nem az egyetlen lehető gondolatmenete a kezdetek teológiájának. Az ateisták nagyon sokan (éppen a mélyebben gondolkodó ateisták) nem azért nem hisznek, mert nem látják az alkotó nélküli kezdet és a kezdet nélküli véges lét önellentmondását, hanem azért, mert megoldhatatlannak vélik az önmagából kilépő végtelenség problematikáját. Miért teremtett volna Isten, ha lenne? kérdezik; és nem találva feleletet a kérdésre, elvetik a megoldhatatlannak látszó problematika alapját, az Isten létét. De mi, hivők is nemegyszer torz fogalmat alkotunk magunknak a mindenség Teremtőjéről, a minket tulajdon képére alkotó Istenről, aki ugyan eltűri nyomorunkat, de újra meg újra szövetségre hív bennünket. Voltaképpen csak úgy tudjuk elkerülni, hogy félreértsük Isten tetteit, ha megértjük *Isten szándékát*, amelynek ismerete elgondolhatóvá teszi a különben abszurdnak látszó tényeket.

Azért éppen a dogmatikában, ahol a hivők keresik hitük értelmét, jogos egy másik út is, amely *először felderíti a horizontot*, amelyben az egyes « kezdetek » elgondolhatók, érthetővé lesznek, vagyis azt az ontológiai a priorit, amelynek ismerete nélkül a tapasztalásból a lét oka és célja felé nyomozó gondolkodás aligha fogja elérni hitünk Istenét.

Ennek a gondolatmenetnek még a nem hivő emberrel folytatott beszédben is volna értelme. Csak akkor tudom bebizonyítani Isten létét, ha már van némi

fogalmam Isten mivoltáról, azaz tudom, ki az, akiről azt állítom, hogy létezik; és nem ismerem a teremtő mivoltát, amíg arról nem tudok magamnak számot adni, miért teremt. Ebben az összefüggésben a teremtő szándékára vonatkozó felfogásom hipotetikus jellegűvé lesz: ha van Isten, akkor ilyen és ilyen szándékkal teremt; de az ilyen szándékból fakadó teremtés kielégítő és egyedül kielégítő magyarázatát adja bonyolult ellentétekkel terhes világunknak; azért ténynek fogadom el a teremtő Isten szándékára vonatkozó hipotetikus elgondolásomat. Alapjában ezt a gondolatmenetet használjuk, amikor először megnézzük a kulcsot, összehasonlítjuk a zárral, és megállapítjuk, hogy bele való; ezt a gondolatmenetet használja Newton óta a természettudós, aki felállít egy elméletet, megállapítja, hogy ez — és csak ez — magyarázza meg a tapasztalat tüneteit, és így a feltevésből tétel lesz.

Még jobban megfelel ez a gondolatmenet a dogmatikus teológiának, amely az elfogadott hit értelmét keresi. Azok a szisztematikus művek, amelyek az üdvtörténet sorrendjét választották rendszerük vázlatának, rendszerint nem a teremtéssel kezdődnek, hanem előrebocsátják az Isten örökkévalóságban nyugvó és mégis minden véges tevékenységnél tevékenyebb belső életének leírását, mert ez az élet a létezés rendjében feltétele az üdvtörténet lejátszódásának, és ennek az életnek az ismerete a megismerés rendjében feltétele az üdvtörténet helyes megértésének. Ez az ősi, a XII. sz.-tól kezdve gyakran előforduló rendszertani felfogás ma is megőrzi vonzó erejét; pl. az egyik legsikerültebb mai teológiai summa, a *Mysterium Salutis*, így csoportosítja az Isten belső életére és a « kezdetekre » vonatkozó tanítást, mint az üdvtörténet Krisztus előtti szakaszát.

A dogmatikában azonban az Isten teremtő szándékának motívuma már nem hipotetikus a priori, hanem a

kinyilatkoztatás alapján felismert keretigazság, mely érthetővé teszi a kezdetekre vonatkozó részletigazságokat.

c) A XX. sz. dogmatikája eredetileg kevés érdeklődést mutatott ez iránt a téma iránt, valószínűleg mert a kinyilatkoztatásban csak csírájában van jelen, a görög szentatyák elmélkedése fogalmazta meg, és a reá vonatkozó dogmát az I. vatikáni zsinat hirdette meg. A II. vatikáni zsinat előkészítő munkálatai a témát eredetileg teljesen figyelmen kívül hagyták. Az egyháznak a jelen világhoz való viszonyáról szóló, *Gaudium et spes* kezdetű okmány kidolgozása során azonban kiderült, hogy nem lehet felelős és meggyőző módon beszélni a földi javakról anélkül, hogy ne utalnánk Istentől való eredetükre, és azon át Isten teremtő akaratára, szándékára, tervére. Azért a III. fejezet végleges szövegében egymást érik az Isten teremtő szeretetére vonatkozó kifejezések (finis, consilium, voluntas, propositum, charitas).

Szép példája ennek a gondolatmenetnek *a IV. eukarisztikus imádság*. Ez az anafora, ősi antióchiai mintákat követve, a maga teljességében meghirdeti az üdvtörténetet, és benne a « kezdeteknek » is nagy figyelmet szentel. De nem az eredményekből emelkedik fel az eredményeket okozó őslétező felé, hanem először felrajzolja a teremtő Isten belső életét, megérteti az indokot, amely miatt Isten megalkotja a mindenséget, és így, a léti előzmények ismerete alapján, elgondolhatóvá válik a kezdet ténye, a teremtés, és érthetővé lesz a kezdet folyománya, a mi létünk: « ... egyedül te vagy az igaz és élő Isten: az idő kezdete előtt létezel, mindörökre megmaradsz, és el nem érhető fényben rejtezel. Te, egyetlen jóság és minden élet kútfeje, azért alkottál mindent, hogy teremtményeidet áldásoddal töltsed el, és mindenkit boldogíts világosságod fénye által... » — Kevéssel alább, az Istent háromszor szentnek magasztaló ének után, ugyanez a felfogás másodszor is megjelenik: « Dicsé-

rünk téged, szent Atyánk, mert hatalmas vagy, bölcsességed és szereteted alkotta minden művedet... »

Ez a sorrend nemcsak tudományelméleti szempontból érdekes. A liturgia nemcsak igazságot mond ki, hogy abból más igazságok ismeretére vezesse a résztvevőit, hanem élő magatartást idéz fel, amennyiben egy élménytartalomra irányítja a figyelmet. Célja nem a puszta ismeret, hanem a hit, a teljes fiúi önátadás Istennek, maradéktalan bizalomban és engedelmességben. De csak úgy tudjuk felismerni és elismerni az üdvtörténetet, benne elsősorban a kezdetek rejtelmes és mély szépségét, ha előbb felfedezzük, megcsodáljuk, örömmel és szeretettel elfogadjuk az isteni bölcsesség és szeretet működését...

A liturgia mindenekelőtt Isten « jóságára » utal. Az ókor nyelvén ez a szó nem azt a lágyszívű, ártalmatlan magatartást jelenti, amelyet az átlagember a magyar « jó istenke » kifejezésen ért; a « jó Isten » kereszthalálra küldi fiát, kereszthordozásra hívja kiválasztottjait. A jó, ahogy a görög atyák értették, léttökéletességet foglal magába, és az esztétikai szép értékkategóriájához áll közel. A lét és érték teljességében élő Isten tudja akarni, szeretni a világmindenséget, mert bizonyos egységet lát önmaga és a kozmosz között. A liturgia ezt az egységet a szentatyák gondolkozásmódjához híven két metaforával jellemzi: a teremtő és a teremtmény úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a kútfő a belőle eredő patakhoz, mint a fényforrás a belőle áradó ragyogáshoz. Ez a két hasonlat nemcsak dinamikus függést állapít meg az ok és az okozat között, hanem bizonyos egyneműséget is állít az értékteljesség és a részérték között. A Teljesség a maga természetét közli az abban részesedő véges valósággal. A legfontosabb azonban az, hogy a liturgia ezt az önkiáradást, a tulajdon abszolút tökéletességnek korlá-

tolt közlését mint a teremtés célját jelöli meg: Isten *azért* alkotott mindent, *hogy* áldást és örömöt árasszon.

Ez az életet akaró célratörés az a « látótér », amelyben a kezdetek érthetővé válhatnak.

2.2. « *Tulajdon dicsőségére...* »

a) Az I. vatikáni zsinat, egy a német idealista bölcselet hatása alatt álló teológia ellenvetései ellen, mint dogmát hirdette meg: Isten *tulajdon dicsőségére* teremtette a világot (*DB* 1805).

Somerset Maugham *Borotvaélen* című, világszerte sokat olvasott regényében leírja egy őszintén kereső fiatalember megütközését, amikor kérdésére katolikus teológusok azt a feletet adják, hogy Isten a tulajdon dicsőségére teremtette a világot. Sem ő, sem barátai nem becsülik sokra azokat a főnököket, akik bátorítják a hízelgést az alattuk szolgáló személyzetben, és nem tudja elhinni, hogy Istent ilyen olcsó hiúság vezetné a világ teremtésében. A nagy művészek sem tudták volna létrehozni műalkotásaikat, ha csak a maguk hírnevét akarták volna műveikkel gyarapítani...

Ennek a képzeletbeli fiatalembernek (és nagyon sok valóságos embernek) a megütközése mutatja, hogy a hit és a teológia nyelve különbözik a közbeszéd nyelvétől. A « dicsőség » szó manapság általános és állandó nagyrabecsülést, megalapozott és jogos dicséretet jelent. Az « Isten dicsősége » kifejezésnek a Szentírásban és a Szentírás nyelvét használó liturgiában, igehirdetésben legtöbbször más a jelentése.

b) A megfelelő héber szó, a *kabód Jahve* — amelyet a görög Szentírás a *doxa theú*, az afrikai latin fordítások *claritas Dei*, a Vulgata legtöbbször *gloria Dei* szóval fordítanak — eleinte valószínűleg « Isten súlyát », fon-

tosságát, nagyságát, értékét idézte fel, és alkalmas volt annak a kifejezésére, amit a vallásos élmény mint az istenség vonzó és egyben rettenetes voltát érez. A szóhoz azonban hamarosan a fény képzete társult. A vonzó, szép, életadó fényesség, amelynek a teljességébe nem nézhetünk, természetes szimbóluma a magát kinyilatkoztató Istennek.

Aki megéli az Isten dicsőségével való találkozást, visszaretten tőle (Kiv 40,34-38 szerint, mikor az Isten dicsősége betölti a szentélyt, még maga Mózes se mer belépni), de gyönyörködik is benne, és erőt merít belőle (Kiv 33,18 szerint, mikor Mózes meg akar bizonyosodni arról, hogy kegyelmet talált Isten színe előtt, azt kéri: «Hadd lássam meg dicsőségedet»...). Ezekiel próféta elhivatásának nagy látomását az « Úr dicsősége jelenésének » nevezi (Ez 1,26-28). Az Újszövetség, felidézve Urunk színeváltozását, ahol az apostolok az isteni fény ragyogása és az isteni hang harsogása folytán meg is rettennek, de gyönyörködnek is, úgy ítél, hogy ez az élmény « az isteni dicsőség hazájából » származott (2 Pét 1,17).

c) A fény szimbóluma arra irányította az elmélkedő ember figyelmét, hogy amint a fényforrás a népszerű optika szerint közli ragyogását a környezetével, Isten is *kiárasztja a világmindenségre* tulajdon lét- és értékteljességének részesedését. Isten legtökéletesebb teremtményeiben tulajdon « dicsőségének » gazdagságát mutatja meg (Rm 9,22), szívünkben világosságot gyújtva mint a « dicsőség atyja » nyilatkoztatja ki magát (Ef 1,17-19), és megváltásunk misztériuma az ő kegyelmének dicsősége (Ef 1,6). Ebben az értelemben Isten dicsősége betölti az egész földet (Iz 6,3), mert hiszen ami csak létezik, az Isten irgalmas önkiáradásának megvalósulása.

De nem minden teremtmény ugyanazon a módon részesül a « dicsőségben ». A teremtés legtökéletesebb tagja, az ember, különös módon « Isten képmása és di-

csősége » (1 Kor 11,7), de az emberek közt is az életét Isten akarata szerint irányító emberben lakik a « bölcsesség », « Isten erejének lehelete és a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása » (Bölcs 7,15).

d) Isten rettenetes, vonzó és irgalmasan reánk áradó értékteljessége elsősorban *Krisztus Urunkban* valósul meg; az ő hűséges irgalmában « az Isten egyszülöttjének dicsősége » lesz látható számunkra (Jn 1,14). Krisztus Urunk az Atya « dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása » (Zsid 1,3).

De az Úr Jézus megosztja velünk a dicsőséget, amelyben őt az Atya részesítette (Jn 17,22), amennyiben az Üdvözítőt elfogadó tanítványok az ő dicsőségét tükrözik, és Krisztus követése által fokról fokra egyre jobban részesednek az ő dicsőségében (2 Kor 4,18). Így értjük meg Szent Pál felhívását: « Akár esztek, akár isztok, vagy bármi mást tesztek, tegyetek mindent Isten dicsőségére » (1 Kor 10,31). Minél inkább Krisztusba öltözik a hivő ember, annál jobban megvalósul benne az Isten dicsősége, és azért a Krisztus-követésnek minden mozzanata, a keresztény személyiség építésének minden tényezője (a hitből fakadó tevékenység és a hit erejéből viselt szenvedés) « Isten nagyobb dicsőségére » válik.

e) A Szentháromság belső élete abban áll, hogy az Atya az Ige által a Szentlélekben ismeri és szereti a tulajdon kimeríthetetlen tökéletességét. Ez a belső « dicséret » azonos a « dicsőséggel ». Az ember, aki a hit és a szeretet által ismeri, szereti, azaz benső életével « *dicséri* » *az Istent*, részesül Isten tökéletességében, egészen különös módon a Teremtő hasonmásává válik, egészen különös módon Isten dicsőségévé válik.

Isten akarja, hogy az ember dicsérje az ő nagyságát; elég a zsoltárok folytonos felhívására gondolnunk, és arra emlékezni, hogy (negatív módon) Isten elítéli azokat, akik a teremtmények szépségének ismeretében meg-

tagadják a Teremtőtől a köteles dicséretet (Róm 1,21). Isten éppen azért tárja az ember elé hatalmas tetteit, és éppen *azért* teszi az embert ismerésre és értékelésre képessé, *hogy* az ember dicsőítse Istent: « Saját maga szemét helyezte szívükbe, hogy feltárja nekik művei nagyságát, azért, hogy szent nevét magasztalják, és tovább hirdessék művei nagyságát » (Sir 17,10).

De az Isten-dicséretnek mint az Isten dicsőségében való legintenzívebb részesülésnek felismerése megérteti velünk, hogy Istennek nem azért tetszik a teremtmények dicsőítése, mintha abból előnye volna, nem tapsoló közönséget akar magának szerezni. « Nem kívánja emberi kéz segítségét, mintha szüksége volna valamire, hisz ő ad mindennek életet, levegőt és mindent » (Csel 17,25). Az Isten-dicséret nem az Isten érdeke, nem is csak az emberé — bár az ember igazabb, érettebb Isten-képmássá válik a Szentháromság belső életében való objektív részesedés által —, hanem önmagában jó, egyszerűen csak azért, mert az Isten-dicséret, eltekintve a dicsért « tárgy » vagy a dicsérő « alany » érdekétől, a Szentháromság belső életének kisugárzása, és azért érték.

f) Az Isten dicsőségének teológiája, ahogy pl. a Ben Szira megfogalmazta (Sir 42,15-50,24), *a világmindenség nagy szintézisét* tárja szemünk elé, amelynek kulcsa a mindenben többé-kevésbé, más-más módon jelenlevő isteni érték, amelynek megvalósulását Isten szabadon elhatározta.

Isten maga az értékteljesség, a Dicsőség. Az Atya közli dicsőségét Képmásával, a megtestesült Igével. A dicsőség kiárad a világra, mert az egész világmindenség minden kis részletének az az öröktől fogva kiszabott szerepe, hogy a mérhetetlen Dicsőség egy-egy kis villanásával az Isten Fiának képmását öltse magára, hogy Krisztus elsőszülött legyen sok testvér között (vö. Róm. 8,29).

A teremtett világ Krisztus körüli koncentrikus körökben gondolható el. Legközelebb állnak hozzá az üdvözült szentek. Azután következnek azok, akik már Isten gyermekei, de akikben még nem nyilvánvaló az a jóság és szépség, amelyre rendelve vannak (vö. 1Jn 3,2): Krisztus tanítványai, akik szerte a világon az üdvösség felé vándorolnak, keresztjüket hordozva. A következő gyűrűt azok az emberek népesítik be, akik még nem tagjai Krisztus misztikus testének, de akiket a kegyelem vonz a megigazulás felé: a Krisztussal való találkozásra hivatott bűnösök. (Meg kell jegyezni azonban, hogy az egyes emberek más, végtelenül kevésbé fontos, de mégis valóságos szempontokból is hasonlóak lehetnek az Istenhez. A tehetséges, egészséges, sikeres bűnös bizonyos szempontból hasonlóbb az Istenhez, mint a tehetségtelen, beteg, evilági alkotásra képtelen szent; amint az is lehetséges hogy egy pénzügyi szempontból kis értékű bankjegy, kivitelezésének művészi szépsége szempontjából, többet érjen, mint a nagy értékű valutát képviselő, de ízléstelen pénz.) Az emberiség gyűrűin kívül helyezkednek el a pusztán anyagi létezők, az állatvilág, a növényvilág, az élettelen világ. Mind annyiban van, amennyiben jellegzetes alapértéke (az élet, az ellenállás, a vonzás stb.) az Isten erejéből és az Isten mivoltához való hasonlatosságban áll, mint ahogy a prizma színei egy fénysugár által és mint az egy fénysugár részei vetődnek az ernyőre.

g) Az Isten dicsőségének teológiája megmagyarázza, miért kell azt mondanunk, hogy Isten teremtményei annyiban léteznek, amennyiben hasonlók Istenhez, úgyhogy *az egész világmindenség Isten szépségét tükrözi* (Zsolt 19,2), bár ez a hasonlóság természetesen mindig mintegy elmerül a még nagyobb különbözőségben (*DB* 432). Isten és a teremtmények nem azonosak, de van bennük valami azonos érték. Erre a különbözőségben

megvalósuló egységre van példánk a tapasztalati világban is. Picasso galambjának egy reprodukcióját látva felismerem, hogy « ez Picasso galambja » (nemcsak a Picasso galambjához hasonló más, szintén galambot ábrázoló kép), bár tudom, hogy a lap, amelyet a festő kezében tartott, nem azonos azzal a lappal, amelyet én látok. Mikor egy gyerek az utcán az Aida bevonulási indulóját fütyörészi, felismerem, hogy amit fütyül, az Verdi dallama, bár az, amit most hallok, ugyancsak különbözik attól, amit a zenekar játszik az operában. A tárgyak, a rezgések, a hangok különbözőek, de azonos a téma, a formáknak, színeknek és hangoknak a struktúrája.

Ez a meggondolás lehetővé teszi, hogy megoldjunk egy problémát, amely ősidők óta nemegyszer a panteizmus felé sodorta az emberi gondolkozást. Nem jöhet létre semmi — mondották India bölcselői —, ami ne volna azonos a Végtelennel, mert hiszen ha a most létrejövő lény különbözik a Végtelentől, akkor van valami, ami kívül esik a Végtelenen, ami határt szab eléje, tehát véget vet a végtelenségének. A keresztény gondolkodás az « exemplarizmus » elméletével kiutat talál ebből a dilemmából. Ami létrejön, az nem új, Istentől idegen érték, hanem Isten végtelen értékének egy részleges, tökéletlen, tehát határolt mása. A teremtett lét tehát nem tartalmaz semmi értéket, ami ne volna meg az Istenben, azért nem csorbítja Isten végtelenségét; de különbözik is Istentől, mert az isteni értékmintának másolata mint konkrét egyedi tárgy valóban Istenen kívül jön létre; azért valóban új dolog az, ami létrejön.

h) Az « Isten dicsőségéről », vagyis az önmagát közlő Minta és a Minta tökéletességében részesedő hasonmás egységéről szóló elgondolás megérteti, hogyan akarhatja Isten a világmindenség létét.

Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy *a teremtés*

hitünk szerint *Isten szabad tette*. A « szabad » szó itt nemcsak azt jelenti, hogy Istent senki se kényszeríti a teremtésre, hanem azt is, hogy Isten léte, tökéletessége, jósága nem követeli meg a véges világba való kiáradást, Isten nem lényegéből folyó szükségességgel közli javait másokkal, hanem szabad elhatározás folytán teremt. A keresztény gondolkodás évszázadokon át viaskodott Platónnak a Timaioszban kifejtett elméletével, amely szerint Isten szükségképpen teremt, mert tehetetlen vagy irigy volna, ha nem ajándékozná a maga hasonlóságát, a létet és az életet, más, tőle különböző lényeknek.

Az az ok, amely miatt a szentatyák sohasem fogadták el, sőt az. I. vatikáni zsinat el is ítélte (*DB* 1804-1805) ezt az elgondolást, elsősorban a Bibliához való hűség. A Szentírás, anélkül, hogy kifejezetten megfogalmazná a teremtés szabadságának tételét, mindig és kizárólag a szabad irgalomból eredő emberi ajándékozás kategóriájában írja le Isten teremtő és adományozó tetteit. Ide vág a puszta szó által történő létadás (Ter 1; Zsolt 33 és 147; Bölcs. 9,1; stb.), a szabadon maga elé tűzött célnak megfelelő eszközök választását kifejező « bölcsesség » hangsúlyozása a teremtés témakörében (Péld 8,22-31; Zsolt 103; Jób 28-31), a nyilván nem kényszerű « irgalomnak » a szerepe Isten adományainak magyarázatában (pl. Róm. 9,18). Jellemző az efezusiaknak írt levél bevezető hálahimnuszában felhasznált szókészlet: a szerző kiválasztásról, elrendelésről, kegyelemről, jóságos ajándékról, Isten akaratának titkáról, jóságos tervről, bölcsesség és megértés bőségéről beszél (Ef 1,4-10). A szabad akarat témaköréből vett szavaknak ez a gyakori és következetes használata összeegyeztethetetlen szükségképpen való kiáradással, és élesen megkülönbözteti a zsidó, ill. keresztény felfogást az önkéntelen emanáció képével játszó szemita mítoszoktól.

A teremtő szabadság képzete azonban voltaképpen

csak a Szentháromság titkának a fényében érthető. Valóban elgondolhatatlan, hogy az Atya elszigetelt magányban maradjon, és senkivel se közölje gazdagságát; de ha hisszük, hogy az Atya lényege a Fiúban és a Szentlélekben is szükségképpen megvalósul, akkor megértjük, hogy az istenségen kívül lefolyó önkiáradás semmit sem ad a Szentháromság életét képező folyamathoz, és azért hiányozhatnék anélkül, hogy Isten végtelen tökéletességén, hatalmán és jóságán csorba esne.

i) A szabad teremtés gondolata magában foglalja azt az állítást, hogy *Isten « valaminek kedvéért » teremt*, azaz hogy kívánatosnak tart valamit, ami még nincsen, de ami a teremtés folyamán megvalósul. A szabad elhatározás képzete ugyanis elválaszthatatlan a szabad értékigenléstől.

Ez a megállapítás ismét nehéz problémát rejt magában, amelyet egy dilemma segítségével fejezhetünk ki. Isten vagy a maga érdekében, vagy a teremtmény érdekében teremt. Önmaga érdekében nem teremthet, mert akkor a teremtés nélkül hiányoznék neki valami, tehát létteljessége és boldogsága véges lények lététől függne. De a teremtmény érdekében sem teremthet, mert ha végső célja a teremtmény értékigényének a kielégítése volna, akkor Isten a teremtmény szolgálatába állna, azaz ismét csak függésbe lépne a teremtménytől.

A dilemma hibája az, hogy feltételez egy nem bizonyított, sőt nyilvánvalón hamis gondolatot, ti. azt, hogy ha valaki szabadon akar alkotni valamit, akkor hiányzik valamije, és ki akarja elégíteni igényét, hiányát, szomját. Ez a feltevés az emberi lélektanban gyökerezik. Platón Szümposzionjának mélyértelmű allegóriája szerint az emberi akarás az ínség és bőség nászának gyümölcse, együtt él anyjával, az ínséggel, és mint erős vadász űzi atyját, a bőséget.

Csakhogy amikor Istenre alkalmazzuk a földi valóságot jelző szavakat, némileg megváltozik a jelentésük,

mert ki kell küszöbölnünk belőlük mindazt, ami határoltságot, hiányt jelent. A földi akarás valóban a ki nem elégített értékszomj jegyében áll, mert elsősorban külső vagy belső « javakat » igénylő alanyra irányul, és az értékeket az alanyra való tekintettel, az alany kedvéért akarja; az érték azért tárgya az akaratnak, mert a szeretett alanynak szüksége van az értékre. A Teremtő viszont azért gazdagít egy alanyt, mert az érték csak egy befogadó, birtokló alanyban válhatik konkrét valósággá; Isten akarása tehát magára az értékre irányul, azt szereti, egyszerűen csak azért, mert érték, mert az isteni teljesség kisugárzása. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Isten bennünket eszköznek tekint a saját értékteljessége túlcsordulásának befogadására, mint ahogy valaki egy ládikót keres, hogy beletehesse ékszereit. Az érték, amelyet Isten önmaga miatt szeret, nem idegen tőlünk, hanem a mi létünk, a mi mivoltunk, a mi életünk. Aki azt állítja, hogy Isten szereti a teremtésben megtestesült dicsőségét, azt mondja, hogy Isten a világot szereti, engem szeret. Isten azonban nem azért akarja az életünket, hogy szubjektív létszomjunknak eleget tegyen, hanem mert ebben a létben tulajdon létének objektív visszfényét ismeri fel.

Mi emberek is ismerünk ilyen — elsősorban tárgyra és nem alanyra irányuló — szeretetet. Előfordul, hogy valaki elkerül egy aljas tettet, nemcsak azért, mert külső vagy belső kára volna belőle, hanem azért, mert az a tett aljas önmagában, azaz mert mint értéktagadás gyűlöletes. Előfordul, hogy valaki sajnálja egy szép tárgy elpusztulását, egy szép táj eltorzulását, egy szép szokás eltűnését, akkor is, ha úgysem volna alkalma arra, hogy gyönyörködjék a szépségükben, egyszerűen csak azért, mert a szép hiánya önmagában sajnálatos. A nagy művész szinte vajúdik a műremek megalkotásáért, nemcsak azért, mert

előnye van munkája sikeréből, hanem azért is, mert a szép megérdemli, hogy kínlódva, harcolva létre hozzuk.

Nemegyszer megesik, hogy mikor egy elmélet találkozik Isten szavával, a kinyilatkoztatás egyik-másik eddig homályos szeglete egyszerre megvilágosodik, az emberi értelem számára új módon hozzáférhetővé válik; ha semmi szempontból sincs ellentétben Isten szavával, akkor az elmélet értelmező ereje záloga annak, hogy igaz is. Így van ez a « dicsőség teológiájával » is.

A görög szentatyák a keresztény hit követelményei szerint alaposan megbírálták, gyökeresen megváltoztatták Platón tanítását a saját jóságát önmagán kívül kiárasztó isteni Jóságról. Elvetették a kiáradás szükséges voltát, tagadták, hogy a világ felülmúlhatatlanul tökéletes képe a Teremtőnek. De az, ami megmaradt az elméletből, ami szerves egészbe olvad az Isten természetéről szóló keresztény tanítással, az megmagyarázza, hogyan lehetséges, hogy Isten kedvét leli a világban, hogy Isten szereti a világot, hogy az egész teremtett lét szabad szeretetből fakadó baráti ajándék.

Jacques Guillet egy tömör kis könyvben mutatja meg (*L'homme espoir et souci de Dieu*, Montreuil 1967), milyen téves dolog úgy fogni fel a világnak és benne az embernek Istenhez való viszonyát, mintha a teremtmény egyszerűen csak Isten teremtő tevékenységének a « gyártmánya », egy zsarnok Isten rabszolgája, egy szeszélyes Isten játékszere volna. Istennek tetszik a világ, remél a világban, féltékenyen keresi a világ teljes kifejlődését, mert mintegy második énjének, saját maga semmibe sugárzott másának érzi, és ezt az alapvető viszonyt még a bűn se törli el egészen.

j) A « dicsőség teológiájában » rejlő « világ-nézet » elválaszthatatlanul benne gyökerezik a *katolikus lelkiségben*; vagy talán még helyesebb volna azt mondani, hogy a dicsőség teológiája elméleti módon is megfogalmazza

azt a világ-élményt, amit a Szentlélek az évszázadokon keresztül újra és újra életre hív Krisztus testének tagjaiban. Mikor Nagy Szent Gergely azt tanítja, hogy Isten a mindenség minden részecskéjén keresztül suttogva tanítja az embert az isteni jóság felismerésére, mikor a középkor nagy elmélkedői az egész világban Isten szeretetének és imádásának iskoláját fedezték fel, mikor Szent Ferenc Istenben szerette és szerettette meg a természetet, mikor Szent Ignác Lelkigyakorlatainak csúcspontján megláttatja a Krisztust követő tanítvánnyal, hogy Isten mindenben jelen van, tevékeny és önmagát adományozza, mikor Lisieux-i Szent Teréz svájci útjának emlékében erőt talál arra, hogy kis személyes érdekeit elfelejtse, és újra meg újra megsejtse milyen értékeket tartogat Isten azoknak, akik őt szeretik, mikor a világot építő tevékeny keresztények Isten-szolgálatnak tudják az emberiség sorsát javító munkájukat és küzdelmüket — a dicsőség teológiáját élik meg a világgal való találkozásukban. És mikor Luther azt hirdette, hogy az ember bűne miatt Isten nemet mond a világnak, és a hit által is csak azt érjük el, hogy Isten szemet húnyjon valóságunk előtt, egészen helyesen ismerte fel, hogy ennek a lelkiségnak érdekében tagadnia kellett a dicsőség teológiáját, és szembe kellett vele helyeznie azt, amit a « kereszt teológiájának » nevezett.

k) Ezek a meggondolások megadják az I. vatikáni zsinat e fejezet elején idézett dogmájának értelmét. Isten, ha teremt, csak a « tulajdon dicsőségére » teremthet, ti. amennyiben szabadon elhatározza, hogy a tulajdon értékteljességét önmagán kívül sugározza, a tulajdon szépségében való részesülést szabad szeretetből a világnak ajándékozza.

2.3. « *Az angyalok színe előtt...* »

A Biblia világképe szerint az embert és az emberi tapasztalás által elérhető világot más teremtmények is körülveszik, amelyek nincsenek alávetve az anyagi világban észlelt törvényeknek. A hivő ember abban a meggyőződésben él, hogy élete « az angyalok színe előtt » zajlik le (vö. Zsolt. 138,1). A Szentírás nem ismerteti ezeknek az Istentől függő emberfeletti lényeknek a történetét, lényegét. Még a nevüket és mivoltukat sem árulja el, csak szerepüket jelzi; mert Isten hírnökeinek (*angelos,* innen angyal), illetőleg az ember rágalmazó és vádló ellefeleinek (*diabolos, satanas*) nevezzük őket. Mivel a Biblia nem beszél ezeknek a lényeknek eredetéről, a reájuk vonatkozó meggondolások nem tartoznak a « kezdetek teológiájához ». Mégis, az ember történetének bibliai elbeszélése az emberi sors minden fordulójánál jelenvalónak mutatja a jó és rossz angyalokat; azért hozzá tartozik az eredetek látóterének felderítéséhez, hogy megfontolás tárgyává tegyük, mit kell gondolnunk ezekről a sajátos teremtményekről, akik részben segítik, részben akadályozzák az embert az üdvösségért folytatott küzdelemben.

A mai hittudomány elsősorban azt a kérdést feszegeti, hogy hitünk szerint az « angyalok » szükségképpen *valóban létező* személyek-e, és nem helyesebb-e azt tartani, hogy az angyal és az ördög alakja a jó, illetőleg a rossz hatalmának a megszemélyesítése. Mikor ezt az utóbbi véleményt az anglikán E. Langton *The Ministries of the Angelic Powers according to the Old Testament and Later Jewish Literature* (London 1937), ill. *La démonologie* (Paris 1951) c. könyveiben kifejtette, a katolikusok között alig talált követőkre. Az *Études Carmelitaines* egy monografikus kötete, *Satan* (Bruges 1948) biztosra vette a sátán személyes valóságát. Egy kiváló exegéta, H.

Schlier mélyen szántó kis műve, *Mächte und Gewalten* (Freiburg 1958) hasonló álláspontot foglal el. A *Lumière et vie* c. folyóirat 78. különszáma (1966) és egy holland teológus-csoport közös munkája, mely olasz nyelven a *Giornale di teologia* 60. számaként *Angeli e diavoli* címmel jelent meg (Brescia 1972), függőben tartják a kérdést. A katolikus közvéleményben erősen megingatta az angyalok, ill. az ördögök létét illető meggyőződést H. Haag nagy ismeretanyaggal, de téves módszerrel megírt két könyve: *Abschied vom Teufel*, és különösen *Teufelsglaube* (Tübingen 1974), úgyhogy jelenleg az angyalvilág léte aktuális (bár nem központi jelentőségű) vitakérdés tárgya.

Sok ember azért nem tartja igaznak a szellemvilág létét, mert *a mód, ahogy* az egyházművészet hatása alatt *elképzeljük az angyalokat és az ördögöket,* nyilvánvalóan nem felel meg a valóságnak. A jó és rossz angyalok pusztán szellemi lények, tehát nincs testük, és így alakjuk sincsen; ábrázolásuk csak szimbolikus lehet, amennyiben térbeli látható formák révén szellemi láthatatlan létformákat igyekszünk tolmácsolni. Az ókor művészete rendesen úgy ábrázolta az angyalokat, ahogy a Szentírás írta le az angyali jelenéseket, mint erős, tiszteletet parancsoló és bizalmat keltő ifjakat (vö. pl. Tób; Dán 8,15-18; Jel 22,8-9). A középkor és még inkább az újkor elejének művészete, sajnos, eltért ettől az ábrázolásmódtól, és a görög-latin mitológia szárnyas géniuszait, pufók, meztelen gyermekeit, faunjait, női allegóriáit vette mintául, diakónustunikába vagy éppen hosszú női ruhába öltöztette angyalait, ősi keleti mítoszok hatása alatt az állatiság szimbólumaival, szarvval, patával, farokkal, látta el az ördögöt. Nyilvánvaló, hogy senki se fogadhatja el, hogy ilyen lények valóságosan léteznek, a látható alak eredeti szimbolikus jelentése pedig a mai művelődéstörténeti összefüggésben a legtöbb ember számára

hozzáférhetetlen lett. De az, hogy tévesen *képzeljük el* az angyalokat és az ördögöket, semmit se mond arról, hogy *vannak-e* angyalok és ördögök.

Jelentősebb nehézség támad az angyalvilág valósága ellen a *módból,* ahogy az angyalok és ördögök képzete *behatolt Izrael vallásos meggyőződései közé.* A zsidó nép a babiloni kitelepítés előtt nem tulajdonított nagy jelentőséget a szellemeknek. A régebbi elbeszélések ugyanazt a személyt hol Istennek, hol Isten angyalának mondották (pl. Ter 31,11-13; Kiv 3,2-6), ugyanazt a tettet hol Istennek, hol sátánnak tulajdonították (2Sám 24,1 és 1Krón 21,1). A mezopotámiai művelődésekben viszont gazdagon burjánzott a demonológia. Babilon bölcsei igen sok természetes jelenséget jó és rossz démonok befolyásával magyaráztak, a földi társadalomnak megfelelő mennyei szellemvilágot teremtettek, az egyes emberfeletti lények alakját nagy képzelőerővel álmodták meg, sok démonnak nevet is adtak. A hivő zsidó hitérzékének megfelelt ez a gondolkodás, mert Isten emberfeletti szolgáinak alakja lehetővé tette, hogy egyszerre hangsúlyozzák Isten mindig jelenlevő gondviselését és világot felülmúló transzcendenciáját. Így az ószövetség nem egy elemet felvett a babiloni demonológiából, mint pl. a kerubok, a szeráfok, az Úr színe előtt álló hét szellem alakját, Azazel, Azmodeus és Béliál személyiségét, és különösen a jó és rossz angyalok gyakori közbelépésére vonatkozó meggyőződést. Kérdéses azonban, hogy a Szentírás mint Isten szavát állítja-e, hogy léteznek ilyen emberfeletti lények. Ha alakjuk a korabeli világkép része volt, vajon nem lehetne azt mondani, hogy a szent írók koruk gondolkozása szerint az angyaloknak és az ördögöknek tudták be azt, amit mi fizikai, kémiai, biológiai és lélektani formulák segítségével magyarázunk, és a demonológia csak az akkori kultúrtörténelmi korszaknak megfelelő mód volt az üdvösségre vonatkozó örök

üzenet kimondására? Ha azt mondom, hogy « Isten kerubtól hordozva száll tova » (Zsolt 18,11), nem azt állítom, hogy léteznek azok a láthatatlan szárnyas lények, akiket az akkád művelődés « karibu »-nak nevezett, hanem hogy Isten bárhol könnyen közbeléphet a világ folyásának irányítására.

A problémát az *Újszövetség* sem oldja meg egyszerre. Az első századokban a Földközi-tenger medencéjének vallási és bölcseleti rendszerei általában biztosra vették, hogy léteznek emberfeletti láthatatlan teremtmények, melyek befolyásolják a természet tüneményeit és az emberi történelem eseményeit. Ez a feltevés áthatotta az apostolok beszédét is; de aligha volt tárgya hithirdetésüknek...

Hozzátehetjük, hogy *az egyház* nem hirdette meg egész tekintélye latbavetésével, hogy a jó és rossz angyalok léte kinyilatkoztatott igazság, vagyis az angyalok léte nem csalhatatlan hittétel, *nem dogma*. Pl. mikor a IV. lateráni zsinat a szellemvilágról beszél, a középkori dualisták ellen azt állítja, hogy az egész világ, minden anyagi, szellemi és összetett létező Isten teremtménye; a tanítóhivatal feltételezte, hogy a hivők elfogadják az angyalok létét, de amit állítani akart, az az, hogy az anyag is Isten adománya, nem pedig valami rossz lételv vetülete.

Ebből azonban *nem következtethetünk arra, hogy nincsenek* angyalok és ördögök. Ha egy vádlott ellen nem merül fel döntő bizonyíték, ha a tényeket meg lehet magyarázni anélkül, hogy feltételezzük a vádlott vétkes voltát, akkor a törvényszék nem ítélheti el a vádlottat. De ha arról van szó, hogy létezik-e emberfeletti teremtmény, akkor a kérdés nem az, hogy valamiképpen keresztények maradhatunk-e anélkül, hogy számolnánk az angyalok és ördögök létével, hanem hogy melyik az ésszerűbb, következetesebb, a keresztény életstílusnak

megfelelőbb vélemény. Az így feltett problémára már az a felelet, hogy *jobban megfelel a hittudomány forrásainak* az az álláspont, mely számol azzal, hogy az üdvösségünk felé vezető úton jó szellemek segítenek, gonosz szellemek akadályoznak bennünket.

Bevezetésül bocsássunk előre egy meggondolást, melyet H. Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* (*Oeuvres*, Paris 1959, 1192) c. munkájának egy megjegyzése ihletett. Mi, mai emberek, akik ismerjük a világmindenség eddig nem is sejtett kiterjedését, nehezen tudjuk elgondolni, hogy a legtökéletesebb élőlény, a világmindenség csúcsa és koronája, egy eldugott kis naprendszer egyik másodrangú bolygóján élne, és tudjuk, hogy a Szentírás megállapításai az ember kiváltságos helyzetéről csak arra a « világra » érvényesek, amelyet a szent írók ismertek, ti. a földgolyóra. Mi, akik tapasztaltuk, mennyi gonoszság, gyengeség van az emberben, nehezen tudjuk elképzelni, hogy Isten nem akart tökéletesebb lényeket teremteni, mint amilyen az ember. Kevésbé ütközünk meg az emberi történelem csődjén, ha feltételezzük, hogy az emberiség voltaképpen csak egy satnya ágacskája a teremtés nagy fájának, fekete bárány a teremtés nagy nyájában. Annál jobban tudjuk értékelni a jó pásztor irgalmát, aki éppen ebben az emberiségben öltött testet, ha feltételezzük, hogy az emberiség horizontján kívül nagy, fontos drámák játszódtak le. Ebből a szempotból érthető, hogy annyi szó esik a más égitestekről földre szálló lényekről. De aki tudja, hogy az ember nem kizárólag az anyagi világ szintjén él, az könnyen elfogadja Szent Tamás érvét (*ST* 1, q. 50, a. 1; uo. q. 51, a. 1), és csodálkozna azon, ha nem létezne az anyagvilágtól független személyes teremtett lény. (Vö. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, 436-439.)

Ez az *a priori* sejtelem megerősödik a *Szentírás* olvasása révén. Az Újszövetség a zsidó nép nem egy vallási hiedelmét hallgatólagosan félretolja, sőt nemegyszer kifejezetten bírálja. Egy alkalommal jó lehetőség nyílna ilyen magatartásra az angyalok létét illetőleg is. A kolosszei egyházközségben tévtanítók léptek fel, akik szerint az üdvösség rendjében bizonyos szellemi teremtményeknek nagyobb jelentőségük van, mint az Úr Jézusnak. Szent Pálnak könnyű volna a feladata, ha egyszerűen csak rámutathatna arra, hogy hiszen nincsenek is angyalok. De nem ezt teszi, hanem csak azt jelenti ki, hogy Isten mindent, a látható és láthatatlan lényeket, a különböző angyali rendeket, mindent Krisztus által és Krisztus kedvéért teremtett, « ő előbb van mindennél, és minden benne áll fönn » (Kol 1,16-17; 2,15: 2,18).

Sőt, a Szentírás a szellemi lények létére vonatkozó meggyőződést nemcsak nem veti el, nemcsak felhasználja az üdvtörténet eseményeinek leírásában, hanem egyenesen hivatkozik is reá, hogy könnyebben elfogadhatóvá tegye a maga tanítását, útmutatását az üdvösség felé vezető utat illetőleg. Az *Úr Jézus* úgy mutatja meg, hogy még a legjelentéktelenebb emberi személyt sem szabad megvetni, hogy kijelenti: az ő angyalaik is szüntelenül látják a mennyei Atya arcát (Mt 18,10); és mikor kétségbe vonják isteni küldetését, azzal érvel, hogy ő nemcsak akármilyen csodajeleket tesz, hanem az Isten Lelkével ki is űzi a gonosz szellemeket: ez nyilván a messiási idők eljövetelének a jele (Mt 12,28). *Szent Pál* figyelmezteti a híveket, hogy a jóban való állhatatosság elérésére a kegyelmi élet segélyforrásaira van szükségük, és ezt azzal igazolja, hogy az üdvösség útján nemcsak a saját rossz hajlamaikat, a vért és a testet kell legyőzniük, hanem a sátán cselvetései, a gonosz szellemek hatalma ellen is kell küzdeniök (Ef 6,10-17). *Szent Péter levele* arra inti olvasóit, hogy forduljanak Istenhez, legyenek

józanok és vigyázzanak; ez a magatartás azért szükséges, mert ellenségük, a sátán, ordító oroszlán módjára ott kószál mindenütt, és keresi, kit nyeljen el: Krisztus követése a sátánnak való ellenállás jegyében folyik le (1Pét 5,8-9). *Szent János* hasonló módon használja fel a demonológiát. A nikolaita eretnekség azt tanította, hogy aki egyszer újjászületett Istenben, annak már nem kell az erkölcsi törvények megtartására ügyelnie. Az apostol úgy igyekszik meggyőzni olvasóit ennek a tanításnak a téves voltáról, hogy kijelenti: akiben valóban Isten lakik, az elkerüli az erkölcsi rosszat, viszont « aki bűnt követ el, az a sátántól való, hiszen a sátán kezdettől fogva bűnös »; Isten Fia éppen azért jelent meg, hogy megszabadítsa az embereket a sátán szerint való magatartástól (1Jn 3,8). Ez az érvelési mód csak akkor bizonyít valamit, ha az angyal és az ördög nemcsak tapasztalati valóságok megszemélyesítői, hanem személyes lények. Az Úr Jézus és apostolai meg voltak győződve arról, hogy vannak jó és rossz szellemek, és azt akarták, hogy életünk útját ennek a felismerésnek a fényében járjuk. Összeegyeztethető volna-e Krisztus Urunk istenemberi mivoltával és a Szentírás sugalmazott voltával, hogy megtévessze őket a kaldeus mitológia egy foszlánya, és az üdvösség útját erre a téves meggyőződésre hivatkozva jelöljék meg?

Igaz, *az egyház* nem tette dogmává az angyalok és ördögök létének igazságát. De meglepő is volna, ha azzá tette volna, hiszen egyrészt nem tartozik hitünk központi igazságai közé, másrészt senki se vonta kétségbe, se a pogányok, se a zsidók, se a mohamedánok, se a különböző keresztény szekták követői.

Mégsem lehet azt mondani, hogy az egyház közömbös vagy semleges maradt volna ebben a kérdésben. Tagjainak hitéletében ősidők óta helyet talált az angyalok tisztelete, és a vigyázat, hogy a gonosz lélek el ne csá-

bítsa őket. Az egyház őrködött, hogy ez a tisztelet ne lépje túl a kellő határokat: a Jel 19,10, ill. 22,8-9-ben kifejezett figyelmeztetés szerint sohasem szabad elfeledkezni arról, hogy az angyalok « szolgatársaink » az egy igaz Isten imádásában. Ez a legfőbb aggodalma Iréneusznak (*Adv. haer* 1, 22-24. 30), Origenésznek (*Contra Celsum* 5,4-5; 8,56) és a IV. sz. közepén tartott laodiceai zsinatnak (*Mansi* 2,670). Másrészt a Szentatyák helyeslik az angyalok magatartásának utánzását, segítségük kikérését (bő adatokat találunk erre. J. Michl tanulmányában: *Reallexikon für Antike und Christentum* 5,53-258). A különböző litugiák számon tartják, hogy az eukarisztiát ünneplő közösség különösképpen az angyalok színe előtt áll (B. Neuhäuser, « Die Engel im Zeugnis der Liturgie »: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 6, 1959, 4-27), és az egyház ősi idők óta gyakorolta az ördögűzés szertartásait. Jelentős gondolkodók, mint az ún. Dionysius Areopagita, Nagy Szent Gergely, Aquinói Szent Tamás, részletesen kidolgozták, hogyan gondolható el a hit fényében, és ésszerű módon miben áll az angyalok természete, a rossz angyalok bukása, a jó és rossz angyalok befolyása az emberi cselekvésre, az ördögi megszállottság stb. Ezeknek a tanításoknak a visszhangja áthatotta a hitoktatást és a homiletikát. Végül, mikor egyes teológusok kétségbe vonták a teremtett szellemek létét, a pápák, XII. Piusztól VI Pálig, ismételten figyelmeztették a hivőket, hogy eltérnek az egyház tanításától azok, akik szerint nem kell számítani a jó angyalok segítségével és a gonosz lelkek támadásával. Az illetékes egyházi hivatal az *Osservatore Romano* 1975. jún. 26. i számában rendszerezte, forrásidézetekkel támasztotta alá és pontosan megfogalmazta az egyház ide vágó hivatalos tanítását.

Az angelológia számtalan megoldatlan problémát tartalmaz. Különösen nehéz megérteni, hogyan lehetsé-

ges, hogy a testetlen szellemek befolyásolják az üdvtörténetet, anélkül, hogy módosítanák a folyamatokat, melyeket a természettudomány és lélektan leír. Itt nem feladatunk, hogy ezeket a kérdéseket tisztázzuk. Elég, ha megállapítjuk, hogy mikor a « kezdetek » leírásának elemzésébe fogunk, nem szabad úgy gondolnunk, mintha légüres térben kapna helyet a világmindenség. Az ember világa személyes lények erőterébe illeszkedik be, melynek pólusai: az Isten dicsőségének kiáradó szeretete, a jó szellemeknek a Dicsőséget szabadon befogadó és szabadon tovább árasztó szolgálata, és a gonosz szellemeknek az üdvtörténetet szabad elhatározásból akadályozó ellenállása.

III. A VILÁGMINDENSÉG KEZDETE

3.1. *Kérdésfeltevés*

Ha *természettudós* teszi fel magának a világ eredetének kérdését, azt tekinti feladatának, hogy a ma észlelt jelenségekből kiindulva meghatározza, milyen jelenségeknek kellett bekövetkezniök a világ ma ismert rendje előtt. Amíg tudománya keretén belül marad, fel sem teszi a kérdést, hogy nincs-e olyan jelenség, amin ne lehetne tovább menni, és további, elvileg műszerek számára hozzáférhető előzményeket felkutatni vagy legalább feltételezni.

A *bölcselő* messzebb jut el. Ő is a tapasztalati világ elemzéséből indul ki, de legalább elvileg felfedezheti, hogy a valóság nem önmagától az, ami, hanem más rajta kívül álló tényezőnek kellett meghatároznia, hogy lehetőségei megvalósuljanak, és éppen ezek a lehetőségek, és éppen így valósuljanak meg. Más szóval, a bölcselő a világmindenség teremtmény voltát ismerheti meg, és ebből a fogalomból, a kölcsönös viszonylatosság útján, elvben eljuthat ahhoz a lényhez, aki saját erejéből

van, aki azonos a lét és az érték teljességével, és aki meghatározta, ill. meghatározza az önmagukban nem meghatározott jelenségek valóságát.

A *teológia* más utakon halad. A tény, amiből kiindul, egyháza hitélete, azaz a meggyőződéseknek és értékeléseknek szerves szövedéke, melyeket a hívek Isten szavára vezetnek vissza, és melyek az egyház közösségi és intézményes valóságában objektiválódnak. A kérdés, amire feleletet keres: mit mond ez a hitélet a világmindenség kezdetéről?

A felelet látszólag nagyon egyszerű, mert hiszen gyermekkorunk óta ismételjük, hogy « hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében » (*DB* 6); ez az ősi hitvallás a Szentírás többszörösen kifejezett állításán alapszik (pl. Ter 1,1), és az egyház tanításában mint dogma tárul elénk (*DB* 1801.1805). De a teológus problémája nem is az, hogy a keresztény hit szerint Isten teremtette-e a világot, hanem inkább az, hogy *mi az igazi, teljes jelentése a teremtés dogmájának.*

A következőkben ezt a többrétű jelentést igyekszünk kibontani.

3.2. *A teremtés jelentése Izraelben*

A magyar bibliafordítás a 104. zsoltárnak, igen helyesen, « A teremtés himnusza » címet adta. A költemény leírja Isten teremtő és gondviselő működését, anélkül, hogy nagy figyelmet szentelne az egyes jelenségek leírásának vagy a jelenségről a teremtésre való átmenetnek. A hangsúly azon a felkiáltáson van, ami a leírás első és utolsó sorát alkotja: « Áldjad lelkem az Urat! » (Zsolt 104, 1.35).

Az « áldás » természetesen nemcsak egy magasztaló formula kimondását jelenti, hanem azon túl abban áll,

hogy élő hittel megéljük Isten értékteljességét, és ezáltal Isten akaratának beteljesedését teljes fiúi bizalommal és engedelmességgel létünk céljának fogadjuk el. Az előző fejezet értelmében áldani az Urat azt jelenti tehát, hogy dicsőítve Isten Dicsőségének megtestesülésévé válunk. Mint az egész Szentírásnak, a teremtés leírásának is ez a végső és teljes értelme.

Ez a dicséret révén a Dicsőségben való részesülés magában véve lehetséges anélkül, hogy valaki a teremtésre gondolna. Történetének legrégibb szakaszaiban Izrael ismeri ugyan a szemita népek között elterjedt, a világ eredetére vonatkozó, « kozmogóniai » elbeszéléseket (Leviatán és Rahab alakja ezeknek az elbeszéléseknek maradéka), de azoknak nem volt nagy szerepe vallásos életében. Az Istennek való önátadás, a Szövetség témája a nomád zsidók lelkében inkább az Egyiptomból való szabadulás és a honfoglalás témájával volt kapcsolatban. A dicsőítő és Dicsőséget nyerő hitvallás legrégebbi formája valószínűleg az új termés felajánlásának formulájában maradt reánk: « Apám vándorló arám volt,..Az Úr erős kézzel és kinyújtott karral kivezetett Egyiptomból, nagy rémületet támasztva, jelek és csodák kíséretében. Erre a földre hozott, és nekünk adta ezt a tejjel-mézzel folyó országot... » (MTörv 26,6-10).

Ha a « vándorló nomádnak » elég volt Isten csodálatos vezetésére gondolni a vallásos élmény megalapozására, a letelepedés után földműveléssel foglalkozó zsidóság úgy tudta igazán átadni magát az Istennek, hogy megénekelte, hogyan ad Isten termést, hogyan szaporítja nyájait, hogyan védi népét a harácsoló szomszédos népek támadásától. A 147. zsoltár ennek a fázisnak a tanúja.

Más szemita népek is fordultak ilyen bizalommal az istenséghez, de kultuszuk válságba sodródott, mikor az asszír nagyhatalom elsöpörte nemzeti függetlenségüket. A Biblia drámai erővel írja le, hogyan remegtette meg

ez a válság a választott nép hitét is. Júda azonban hű marad a Szövetségben előírt teokráciához, mert tudatossá tette magában, hogy a jeruzsálemi szentély ura nem olyan isten, mint a többi népé, hanem mindeneknek ura: « Urunk, Izrael Istene! Te teremtetted az eget és a földet! » (2Kir 19,9-19). A teremtés gondolatának felidézése záloga annak, hogy Jahve a politikai szempontból reménytelen helyzetben is üdvösséget tud adni népének.

Jeruzsálem feldúlása után még nehezebb lett a Szövetség hitében megmaradni. A mai ásatások megértetik velünk, mit érezhetett az a kisszámú, mindenétől megfosztott, műveletlen, politikai szempontból jelentéktelen embercsoport, mikor bevezették az Isztár-kapu monumentális falai között. Emberi szempontból kilátástalan volt nemzeti fenmaradása, ahogy a többi hasonló kitelepített népcsoport bele is olvadt az asszír-babilóni, ill. perzsa birodalom ötvözetébe. Az a nagy próféta, akinek buzdító szózatát az Izajás könyvének második szakasza őrizte meg számunkra, éppen a teremtés témájához folyamodik, hogy bizalmat öntsön a népbe. (Iz 40,12-17; 42,5; 43,1; 44,24-27; 45,16-19; 48,12-15; 51,9-11; 54,5.)

A *Deutero-Izajás* szózata kétségtelenül kivételes költői erővel idézte fel a teremtés tényét Isten hatalmának megértetésére, de a lassanként magasabb művelődési fokra emelkedő zsidóságnak arra is szüksége volt, hogy fogalmi szempontból tisztázza, miben áll a teremtés. A babiloni államvallás is Marduknak tulajdonította a világmindenség felépítését, de nyilván nem jutott el addig a radikális értelmezésig, ami a reménytelenségben való reményt életben tudta volna tartani. Ennek a követelménynek is megfeleltek Izrael bölcsei, akik újragondolták és átformálták az ősi kozmogóniai hagyományokat, és a mítoszok formaelemeinek felhasználásával az immár teljesen kialakult Jahve-hit fényében létrehozták a teremtés teológiáját.

Ennek a munkának eredményeképpen jött létre a kitelepítésből hazatérő nép körében a *Mózes első könyvének* teremtésleírása, mely egy ősibb elbeszélést (Ter 2,4-25) egy újabb, királykori elbeszéléssel (Ter 1,1—2,4) egyesít. Ez a szöveg már gyökeresen különbözik a környező népek teremtésmítoszaitól. Azokban a világmindenség építője meglevő anyagokat (ha mást nem, legalább legyőzött istenek vérét, ill. hulláját) használ fel, veszélyes ellenfelekkel küzd meg, nemegyszer más istenségek segítségére szorul; Jahve egyedül, küzdelem nélkül, segítség nélkül, puszta szavával hív létre mindent.

Ez a teremtésteológia tovább mélyül a Palesztinába visszatérő zsidóság kezén. A Kr.e. II. században a nép új, minden eddiginél gyökeresebb válságba kerül. *IV. Antiochusz üldözése* alatt nem lehetett várni, hogy Jahve megmenti híveit a haláltól. Ebben a helyzetben csak egy mód volt arra, hogy a nép megőrizze az Istenbe vetett rendíthetetlen bizalmát: a feltámadás várása; ez a várakozás azonban feltételezte, hogy egészen különös módon Istentől függ minden, ami a földön létezik, illetőleg történik. A hellenista kultúra sodrában a zsidóság új gondolatformára tesz szert, melyben lehetővé válik ennek a gyökeres függésnek az elgondolása: a lét, ill. a semmi fogalmára. Ennek felhasználásával jut el a zsidóság a teremtés fogalmának teljes kidolgozásáig, Ez abban a buzdításban jelenik meg, melyet az üldözések történetírója hét vértanú anyjának ajkára ad: « Gyermekem, kérlek, tekints a égre, és nézz a földre, és mindarra, ami rajta van! Gondold meg, hogy Isten semmiből teremtette ... Vállald a halált, hogy a könyörület napján majd bátyáiddal együtt visszakapjalak... » (2Makk 7,28-29). A *semmiből való teremtés* tökéletesen kifejezi a valóság teljes Istentől való függését (mert hiszen ami csak van, mindenestül Isten akaratán nyuszik), és azért tökéletesen megalapozza azt az önátadást, mely még a halál pillanatá-

ban is engedelmesen rábízza magát arra, aki akarja és tudja is üdvözíteni.

Amint látjuk, nem tételezzük fel, hogy a teremtés fogalma *készen* jelent volna meg az « őskinyilatkoztatásban », melyet Isten az első emberpárnak adott volna, és ami félmillió éven keresztül nemzedékről nemzedékre szállva jutott volna el Mózesig. Az első emberek gondolatvilága aligha jutott olyan magas fokra, hogy egy ilyen mély tanítást megérthetett volna. Az sem valószínű, hogy Izrael megőrzött volna egy eredettől fogva tiszta tanítást, és ennek visszhangja a környező népekben fajult volna el. A környező népek kozmogóniája régebbi, mint a teremtés tana, viszont a mítoszok antropomorf motívumainak nyoma előcsillan Izrael sugalmazott költészetében is. Valószínűbb, hogy Izrael egy eredeti, más rokon népekkel közös politeista kozmogóniát formált át a Jahve-hit követelményei szerint.

A választott nép, a kegyelem hatása alatt, a közösségi és egyéni élet számtalan viszontagságában, nagy vallási géniuszok vezetése alatt, felfedezi mint egyetlen kielégítő magyarázatot Jahve hű és irgalmas jelenlétét, és vallási életének belső szükséglete szerint megéli azt a követelményt, hogy maradéktalan engedelmességgel és feltétlen bizalommal adja át magát a Szövetség Istenének. A megajándékozottság és az elhivatottság öntudata vallási a priori, mely önmagát igazolja. Izrael ennek az élménynek a fényében látja a világot. A teremtés tana nem önmagában nyugvó elméleti tétel, hanem az Istentől való függésnek végsőkig átgondolt, legradikálisabb kifejezése, és mint ilyen a Szövetség élményének posztulátuma.

Mi természetesen ettől az alapélménytől függetlenül is hisszük a teremtés dogmáját, mivel az egyház mint kinyilatkoztatott igazságot ismeri el, és így érvényét a külső és belső « jeleknek » az a rendszere biztosítja,

melyet a « theologia fundamentalis » szokott rendszerezni és igazolni. A dogma már csak azért is kinyilatkoztatott igazság, mert a Szentírásban talált kifejezésre. De a tanítás folyamatos, fokozatos kialakulása sem független Isten kinyilatkozásától. Isten nem úgy « nyilatkoztatja ki » a hitigazságokat, mintha tollba mondaná azokat egy egészen passzív, élettelen műszer módjára regisztráló embernek, hanem úgy, hogy indítja az ember akaratát, megvilágosítja értelmét, megtaláltatja az emberrrel azt, amit közölni akar vele, és jeleinek fényében beláttatja vele, hogy az, amit megtalált és kifejezett, nemcsak az ő állítása, hanem Isten szava.

3.3. *A teremtés természetbölcseleti jelentése*

Az ősi kozmogóniák egyes elemei csaknem változatlanul megmaradtak *a Genezis leírásában* is, más elemek gyökeresen megváltoztak. Nem lehet megállapítani, ki és mikor vezette be ezeket a változásokat, mert hiszen a mítoszanyag több közvetítő feldolgozáson ment keresztül a Genezis szövegének utolsó, végleges megfogalmazása előtt. A módosulások azonban nem ötletszerűek, hanem egységes irány mutatkozik bennük. Abból, hogy mi változott meg, és mi maradt változatlan, következtethetünk arra, hogy voltaképpen a szent szerzők elbeszélésükön keresztül mit is akartak nekünk mondani.

Tudatosan vagy öntudatlanul, nem tudjuk, de Izrael bölcsei megváltoztatják mindazt, ami a szigorú monoteista Jahve-hittel nincs összhangban. Az egész valóság Jahve műve, közbelépte előtt nincs létező, csak az ős üres Zűrzavar. Jahve egyedül idéz elő mindent; a világformáló demiurgok ellenfelei és szövetségesei semmibe foszlanak. Ennek a gondos átdolgozásnak láttára felvetődik a kérdés, hogyan lehetséges, hogy annyi nehezen összeegyeztethető elem marad a Genezis kettős teremtéstörténeté-

ben. Az első fejezetben a világ vízből merül fel, a másodikban száraz sivatagra hoz Isten vizet. Az elsőben puszta szavával szólítja létre az első emberpárt, a másodikban « porhüvelyt » és « oldalbordát » használt a férfi és nő megalkotására. Hogyhogy nem vették észre a végső szöveg elkészítői ezeket az ellentéteket? A válasz csak az lehet, hogy ezek a részletkérdések nem érdekelték őket. Céljuk nem a megtörtént események pontos leírása volt, hanem a teremtő Isten és a teremtett ember viszonyát mint az emberi magatartást meghatározó alaptörvényt akarták megmutatni. Ezt úgy is kifejezhetnénk, hogy a szent írók *elsősorban* a teremtés témájának vallásos jelentését akarták meghirdetni.

Ma általánosan elismert igazság, hogy a Szentírás nem tanítja, hogy a teremtés hat napig tartott, és hogy az egyes létezők abban a sorrendben jelentek meg, ahogy a szent szöveg elbeszéli. A teremtés leírása a kor felfogása szerint megkülönbözteti a világ három nagy területét (az eget, a földet és a tengert), és elmondja, hogy Isten alkotta és népesítette be mind a hármat, a végén mindennek az élére állította az embert, és a művet a sabbat isteni nyugalma koronázta meg. A Biblia nem azt állítja, hogy az egyes elmondott események és az egyes leírt tárgyak felelnek meg a valóságnak, hanem hogy a leírás és elbeszélés szerves egészével (struktúrájával) kifejezett tényállás valóság, ti. hogy a világ teljes egésze Isten erejével és Isten kedvéért jött létre és létezik, és a világ teocentrikus természetét az ember a sabbatkultuszon keresztül ismeri fel, ismeri el és teljesíti be.

Ebből nem következik azonban, hogy a Szentírás *kizárólag* a teremtés vallásos értelmére, az Isten és ember között fennálló viszonyra vonatkozólag tesz állításokat. A teremtés vallásos jelentése nem egyeztethető össze a világmindenség eredetének akármilyen természetbölcseleti felfogásával. Pl. a bibliai kozmogenezis nyilvánva-

lóan ellentétben áll azzal az állítással, hogy az anyagi világ Istentől függetlenül és szükségképpen létezik, vagy hogy Isten az anyagi világ fejlődésének végső gyümölcse, eredménye. Azért jogos a kérdés: milyen természetbölcseleti állítások elválaszthatatlanok a Biblia teremtéstanának vallásos tartalmától? Az « elválaszthatatlan » szót természetesen ismeretelméleti értelemben használjuk: keressük a természetbölcseleti állításokat, amelyeket el kell fogadnia annak, aki a teremtéstörténet vallásos tartalmát elfogadja. Ez a kérdés a Bibliából indul ki, de nem marad a szentírás-magyarázat tudományelméleti síkján, amennyiben nemcsak azt akarja megérteni, amit Izrael bölcsei a Szentlélek sugallata alatt mondani akartak, hanem azt is, amit nekem kell gondolnom, ha az én művelődésem látóterében hű akarok maradni a Biblia tanításához.

A teológiatörténet két témakörbe sűrítette a teremtés dogmájának természetbölcseleti követelményeit: a « semmiből való teremtés » és az « idő kezdetén való teremtés » témája köré.

(*3.3.1. Isten semmiből teremt.*) Az egyház dogmája szerint Isten « semmiből », *ex nihilo* teremt (*DB* 428. 1805).

A « semmi » szó természetesen nem nyersanyagot, lehetőséget, képességet jelent. Isten nem használja fel a semmit, nem alakítja át valamivé. Minden nyersanyag, minden előzőleg tőle függetlenül fennálló létcsíra nélkül, minden létezőt mindenestül, egész valójában idéz elő. A semmiből való teremtés lényegesen különbözik tehát minden emberi termelő tevékenységtől. Az emberi okság feltételez valamit, ami már megvan, és csak új alakot, új jelleget, létformát ad neki. Isten semmit sem tételez fel teremtéséhez, és mindent ő hoz létre benne, vagy helyesebben, minden szempontból, teljesen ő hozza létre teremtményét.

A « semmiből való teremtés » fontosságát a szentatyák a II. és III. sz. fordulóján a gnózissal való találkozás révén tudatosították magukban. A mai kritikus exegézis felteszi a kérdést, hol van ennek az állításnak a biblikus alapja: csak a Makkabeusok könyvének futó megjegyzésében, vagy a Genezis első két fejezetében is? Az Ószövetség első mondatát, « kezdetkor teremtette Isten az eget és a földet » (Ter 1,1), nem szabad úgy érteni, mintha a « kezdet » és « teremtés » szavaknak már olyan metafizikaian precíz jelentésük lett volna, amely kizárná a teremtést megelőző « formátlan anyag » fogalmát. De az a gond, amellyel a szent írók kiemelték, hogy Jahve *egyedül* teremtett, és *mindent* teremtett, ami a létezők minden lehetséges kategóriáját kitölti, megköveteli, hogy a logikusan gondolkodó hivő lehetetlennek tartsa a minden teremtéstől független « valaminek » (végtelenül ritka gáznak stb.) a létezését.

Egyformán téves tehát az a törekvés, amely az egyház mai tanítását visszavetíti a Szentírásba, és úgy tesz, mintha minden dogma *kifejezetten* megjelenne már a Bibliában, és az az előítélet is, amely alaptalannak vagy éppen a Bibliától idegennek mondja a mai egyházi tanítást, csak azért, mert *túlmegy* a szent szöveg kifejezett állításain, és tudatosítja mindazt, amit a kinyilatkoztatás logikusan megkövetel attól, aki a hite követelményei szerint akar gondolkozni a mai művelődéstörténeti környezetben.

(*3.3.2. Isten az idő kezdetén teremt?*) A Biblia szerint Isten « kezdetkor », « kezdetben » teremtette az eget és a földet. A legtöbb ember úgy érti ezt mondatot, hogy a Biblia szerint volt olyan korszak, amelyben semmi sem volt, és erre következett egy időpont, amelyben valami létezni kezdett. Ez a megfogalmazás természetesen hibás, és nem csoda, hogy aki így gondolkozik, nehezen tudja a teremtés hittételét elfogadni. Az idő az anyagi változá-

sok tartamának eredője, és azért önellentmondás volna azt állítani, hogy az idő üres volt, semmi sem történt benne, amint hogy annak se volna értelme, ha azt mondanánk, hogy a világ teremtése előtt üres tér létezett. A « kezdetben » való teremtés csupán azt mondja, hogy létezett egy időpont, amely első volt, amelyben nem lett volna értelme egy múlt időben kimondott mondatnak. Az idő elején való teremtés azt jelenti tehát, hogy a teremtés nem folyik öröktől fogva.

Ezt megint nem szabad úgy értenünk, mintha Isten egy időpontban kezdett volna teremteni. Isten mindig ugyanaz, benne « nincs változás,még változás árnyéka sem » (Jak 1,17); ha szabad akaratból teremt, ez a szabad akarás örökkévalóságtól fogva megvan benne. A teremtés kezdete csak azt jelenti, hogy *Isten öröktől fogva akarja*, hogy egy bizonyos pillanatban létrejöjjön az a térben feszülő energia, ami világmindenségünk csírája.

Téves volna azt gondolni, hogy a teremtés fogalma elválaszthatatlan az időben való kezdet képzetétől. A teremtés, ahogy a kinyilatkoztatás tanítja, csak azt jelenti, hogy mindennek teljes valóságát egyedül az Isten határozza meg. Márpedig, ha Isten létet ad, nem ad többet az első pillanatban, mint a kezdetet követő időtartam alatt. A teremtmények között való okság eredménye megmarad a változást előidéző behatás megszünte után is, mert a teremtmény csak új létmódot adott az alanynak, és ez a létmód az alany létére támaszkodva fennmarad: a golyó a lökés után is mozgásban marad. Isten a teremtmény egész valóságát idézi elő, de a teremtmény ezáltal nem válik a maga erejéből fennmaradó létezővé, különben a teremtmény abszolút lénnyé, istenné válnék, és eltűnne a teremtés elsődleges, vallásos jelentése, a létrejött valóság Istentől való teljes és lényegi függése. *A teremtmény mindig, léte minden pillanatában Istentől függ,* mint ahogy a gondolat nemcsak a

gondolkozási folyamat első pillanatában, hanem egész tartama alatt függ a gondolkodótól, mint ahogy a fény állandóan függ a fényforrástól. Ezt a teremtésfelfogást fejezi ki a római misekánon, melynek utolsó mondata éppen azt állítja, hogy Isten teremt, ad, éltet és áld meg mindent, ami jó: nem « teremtette », a múltban, hanem « teremti », ma.

A hagyományos teológiai terminológia ezt nem fejezte ki elég világosan, amennyiben csak a kezdetben való előidézést nevezte teremtésnek, de hozzátette, hogy a teremtménynek lényegi szüksége van arra, hogy Isten később is, fennállásának egész tartama alatt « megőrizze », azaz — egy semmivel sem kevésbé tevékeny behatás révén — állandóan léttel, valósággal ajándékozza meg. Azért a hit nyelvén minden ember «teremtmény», akkor is, ha Isten nem közvetlenül a semmiből hívta létre, és minden tárgy teremtmény, akkor is, ha gyárban állították elő, egyszerűen mert *fennmaradását állandóan Isten okozza.*

A múlt teológiája azért különböztette meg a termetést a fennmaradást előidéző « megőrzéstől », mert azon a véleményen volt, hogy a Genezis leírása nemcsak a világ teremtés voltát, hanem teremtés útján való létrejöttét is tanítja; ennek az értelmezésnek az volt az alapja, hogy a Teremtés könyve történeti könyvnek számított. Ma az ókor keleti irodalmának behatóbb ismerete folytán arra a meggyőződésre jutottunk, hogy a Genezis még közelebb áll a bölcsességi könyvek irodalmi műfajához, mint a mai értelemben vett történelemtudományhoz, amennyiben a szent író egy folyamat elmondásával elsősorban az állandó valóság mivoltát akarja leírni, hogy elmondva azt, ami történt, megmagyarázza azt, ami van. Ezért nem látszik bizonyosnak, hogy a Teremtés könyve közvetlenül állítja, hogy a világmindenségnek volt olyan pillanata, mely előtt nem volt más.

Lehetséges tehát, hogy a világmindenség öröktől

fogva létezik? Nézetünk szerint ez lehetetlen, természetbölcseleti meggondolások alapján. Az öröktől fogva létező anyagi valóságban bizonyos ciklusok N-szer játszódtak le, bizonyos testek N-hosszúságú pályát futottak be, ahol az N *meghatározott*, de *végtelen* számot jelent. De ez a két jelző kizárja egymást. A végtelen számnál nincs nagyobb; de minden meghatározott számnál lehet nagyobbat gondolni, elég egyet hozzáadni; tehát egy meghatározott szám sohasem lehet végtelen. A legtöbb ember többé-kevésbé tudatosan érzi is az öröktől való teremtődés ellentmondó voltát, és azért azt hallva, hogy az anyagi világ öröktől fogva létezik, arra következtet, hogy az anyagi azonos az abszolútummal, az abszolútum egyik létmódja. Meg kell azonban különböztetnünk állításaink tudományelméleti jellegét. Az idő kezdetén való teremtés a teremtés dogmájának semmi esetre sem elsődleges jelentése, sőt valószínűleg csak (helyes) bölcseleti következtetés a dogmából.

Az egyházi tanítóhivatal ismételten kifejezte, hogy Isten « kezdetben » teremtette az eget és a földet. A kifejezésnek valószínűleg nem teljesen ugyanaz a jelentése a különböző okmányokban. A IV. lateráni zsinat azt akarta vele tanítani, hogy az anyag is közvetlenül Istentől ered, nem fokozatosan elfajuló emanáció eredménye (*DB* 428). A « Humani generis » enciklika az öröktől való teremtés gondolatát azért vetette el (vö. *DB* 2317), mert meg akarta akadályozni, hogy a hivők olyan állítást tartsanak igaznak, ami logikusan a dogma tagadására vezethetne.

3.4. *A teremtés krisztológiai jelentése*

(3.4.1. *Teremtés és megváltás.*) Hozzászoktunk, hogy az üdvösség történetében két szakaszt különböztessünk meg. Az elsőt főképpen az Ószövetségből ismerjük meg,

a másikat az Újszövetségből. Az egyik a teremtéstől a megtestesülés várásáig kíséri az emberiség útját, a másik a megváltástól az üdvösség végleges eléréséig. Az egyik alapja az, hogy a teremtő Isten létet adott nekünk, a másiké, hogy a mennyei Atya a kegyelmi élettel ajándékozott meg bennünket. Az első a természet látókörében, a másik a természetfeletti kegyelem távlatában él. A két rend egysége csaknem kizárólag abban mutatkozik, hogy egy az Isten, aki a két korszakban Dicsőségében részesíti az emberiséget, és hogy egy az ember, akit Isten az út különböző szakaszain át az üdvösség felé vezet.

Ez a felfogás, mely a *De Deo creante et elevante* traktátus hatása alatt rányomta bélyegét gondolkozásunkra és igehirdetésünkre, nem egy előnnyel jár. Segít, hogy megértsük: a teremtés jóságát még a bűn sem rontotta le egészen; a megtestesülés Isten irgalomteljes szabad elhatározása; a megváltás helyreállítja, sőt meghaladja a teremtés jótéteményét; sőt ma is megkülönböztethetjük magunkban a teremtés és a megváltás révén kapott ajándékokat.

De mivel nincs olyan szempont, ami teljesen kimerítené Isten üdvözítő akaratának kifürkészhetetlen mélységét, kárát is valljuk, ha ezt a megkülönböztetést olyan mereven alkalmazzuk, mintha az üdvtörténet két szakasza egymástól független lenne, és nem egyetlen üdvözítő tervet, egyetlen üdvrendet akarna fokozatosan megvalósítani. Aki kizárólag a két szakasz különbözőségét hangsúlyozza, könnyen elfelejti, hogy a teremtés végre is kezdet, aminek a jelentőségét csak úgy értjük meg igazán, ha együtt nézzük azzal, aminek a megkezdésére Isten rendelte; és nem tudjuk elég világosan megmagyarázni, hogy a megváltás érték, tehát egy szükségletnek felel meg, míg nem vonatkoztatjuk a várakozásra, melyet a teremtő Isten kezdettől fogva gyermekei szívébe oltott.

Azért tesszük fel a kérdést: mennyiben találunk a teremtés témájában vonatkozást Krisztus Urunkra?

A legrégibb ide vágó szentírási tanítást a *kolosszeieknek írt levélben* találjuk. Kol 1,14-20 stilisztikai szempontból egységes, a levél többi részétől különböző, önálló szöveg; belső rendjéből, ritmusából arra következtethetünk, hogy ősi liturgikus himnusz, melyet a levél írója csekély változtatásokkal beillesztett beszédébe.

A szakasz fő témája, Krisztus Urunk fősége a kozmoszban, két párhuzamos strófában bontakozik ki. Az első a teremtés rendjét veszi figyelembe. Krisztus a teremtés « elsőszülötte » (15.v.). E kifejezés valószínűleg nem azt az amúgy is ismert újszövetségi igazságot ismétli, hogy a második isteni személyt a világ kezdete már mint létezőt találja, hanem inkább azt jelenti, hogy Krisztus helye a világmindenségben hasonló ahhoz, amit a patriarchális családban az elsőszülött foglalt el: ő az Atya képviselője és helyettese a többiekkel szemben. Az Atya Krisztus által, Krisztusban, Krisztusért teremt (16-17. v.). A megtestesült Ige tehát nemcsak méltóságban múlja felül az egész mindenséget, hanem közre is működik a teremtésben, éspedig nemcsak amennyiben egykor Krisztus által jött létre a világ, hanem amennyiben a mindenség ma is benne áll fenn (17. v.).

A kolosszei himnusz Krisztus-képe két más helyen is felcsillan. A *zsidókhoz írt levél* (1,2-3) kifejezetten megismétli, hogy az Atya a világot Krisztusban teremtette, és Krisztus, az Atya dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása, hathatós szavával fenntartja a világmindenséget. Mint a kolosszei himnusz, a zsidókhoz írt levél is megjegyzi, hogy a Fiú személye az, aki mind a teremtésben, mind az Istennel való kiengesztelésben « örököse mindennek », az Atya képviselője. A *János-evan-*

gélium előszava is kijelenti, hogy minden az Ige által lett, és nélküle semmi sem lett (Jn 1,3-10).

A Krisztus által, Krisztusban, Krisztusért való teremtés azt jelenti, hogy a világmindenség a megtestesült Ige teljességéből árad ki, a megtestesült Igétől való függésben találja meg értelmét és rendjét, a megtestesült Ige üdvözítő küldetésének szolgálatában áll.

A *középkori teológia* a Szentháromság-tan figyelembevételével és az okság négy arisztotelészi kategóriájának felhasználásával igyekezett felderíteni a Krisztus által, Krisztusban és Krisztusért való teremtés jelentését.

a) A teremtés *Krisztus által* jön létre, mert a teremtés, mint minden Istenen kívül ható isteni tett, a teljes Szentháromság műve. Ezt nem úgy értjük, mintha a három Személy ugyanazt tenné, hanem az Atya, Fiú és Szentlélek személyi jellegük szerint vesznek részt a közös műben. Az Atya tehát az Ige által a Lélekben teremt, amennyiben az Igében látja, a Lélekben szereti lényegének azt a kiáradását, ami a kifelé való tevékenység eredménye. A Jézusban megtestesülő második isteni személy tehát sajátos módon előidéző oka a teremtésnek (*causa efficiens*).

b) A teremtés *Krisztusban* jön létre és áll fenn, mert a megtestesült Igében ragyogó szépség és jóság az a Dicsőség, aminek kedvéért a Szentháromság szabadon elhatározza a teremtés művét, és amiben az Atyának annyira kedve telik, hogy akarja, hogy Krisztus sok testvér között legyen elsőszülött, hogy az emberek öltsék fel Krisztus dicsőségét, és tükrözzék tovább az egész világ felé. A világ hivatása ugyanis éppen az, hogy hordozója, kerete, foglalatja legyen a misztikus Test Feje és tagjai dicsőségének, és ezért várja sóvárogva az egész természet az Isten fiainak megnyilvánulását. Ez a Mt 17,5, Róm 8,19-23, Róm 8,29, 2Kor 3,12-4,6 alapján

felépített elgondolás az Igében fedezi fel a teremtés mintaokságát (*causalitas exemplaris*). A minta mint valami külső forma egy bizonyos külső alaki oksággal (*causa formalis externa*) tükröződik vissza Krisztus emberi természetében, onnan Krisztus tanítványain és tagjain, onnan az egész világon.

c) Ez már azt is megmagyarázza, hogy miért *Krisztusért* termet az Isten. A Dicsőség, mely az Igében, Krisztus emberségében, Krisztus tagjaiban, Krisztus világában felragyog, az az érték, ami miatt Isten akarja a teremtést, ami célja a teremtésnek.

Az utóbbi állítás az utolsó évszázadokban zavarba hozta a teológusokat, mert egy megoldhatatlannek látszó középkori vita emlékét idézte fel. Szent Tamás iskolája szerint a Szentírás a megtestesülést mindig a bűn miatt szükségessé vált megváltás összefüggésében látja; azért a tomisták szerint Krisztus a világ megmentésére jött el, és nem célja a teremtésnek. A ferences teológia viszont Duns Scotus egy polemikus állásfoglalását meghosszabbítva azt tanította, hogy az a végtelenül fontos elhatározás, amivel az Atya Krisztust jobbjára akarja ültetni, nem lehet puszta eszköz a világ megmentésére. Nézetünk szerint mind a két iskola ott téved, hogy úgy beszél, mintha Isten, emberek módjára, elvont fogalmakban gondolkodna, és csak másodsorban határozná meg a választott céljainak konkrét megvalósulási módját. Isten nem akármilyen megtestesülést akar, hanem azt, amiben Krisztus a bűnösöket a kereszten és feltámadásában üdvözíti; Isten nem akármilyen dicsőséget akar adni Fiának, hanem azt, ami a halálig való engedelmességben és irgalomban a kereszten ragyog fel. Elfogadhatjuk tehát Szent Tamás meglátását, hogy a megtestesülés és a megváltás elválaszthatatlan egység, és elfogadhatjuk Scotus elvét is, hogy az utolsó cél, amit Isten választ, megtestesült, a kereszten mindent beteljesítő és megváltó

Fiának dicsősége. Isten mindent, a világ teremtését, bűnét és üdvösségét azért akarja, illetőleg engedi meg, mert mindez kelléke a kereszten értünk meghaló és a feltámadásban velünk és bennünk diadalmaskodó Krisztus dicsőségének, amelyben az Atyának « kedve telik ».

3.5. *A teremtés antropológiai jelentése*

P. Congar tette népszerűvé Heschel Ábrahám találó megjegyzését: a Szentírásnak nem az célja, hogy az ember elé állítsa Istent, hanem az, hogy Isten elé állítsa az embert. A teremtés is azért tárgya a kinyilatkoztatásnak, hogy felfedezzük, hogy teremtmények vagyunk, és hogy teremtmény voltunkat élő hittel megéljük.

A szellemileg teljesen kifejlődött embernek pótolhatatlan szükséglete az, hogy létét az abszolútumra vonatkoztassa. Nincs emberi kultúra, ami ne termelt volna ki intézményes lehetőséget ennek a szükségletnek a kielégítésére. Az ateisták sem képeznek ebben a tekintetben kivételt, mert életüket abszolútumnak tartott egyéni vagy közösségi valóságokra, erőkre, mozgalmakra vonatkoztatják. A hivő ember, aki felismeri, hogy az abszolútum személyes valóság, a vallásban éli meg e szükségletének a kielégítését.

(A) A teremtés tanítása, mint az *Istentől való függés* felismerése, először is megmutatja, hogy létünknek az abszolútum személyes valósága felé való bevetése nem irracionális hajlam, hanem a lét valóságán alapuló szükségesség. Ha Isten teremtette az embert, önmagáért teremtette; ha egész valónkat önmagáért hozta létre, ez a vonatkozás magában az emberi lét jellegében kifejezésre jut. Ha tehát pszichológiai anormalitás az, hogy valaki kitér a környezetéhez való viszony elismerése elől, és úgy tesz, mintha nem volna környezetére utalva, akkor még gyökeresebb anormalitás úgy élni, mintha nem

függenénk Istentől, mintha magatartásunk az abszolútumtól elvonatkoztatva is igazolható volna.

A teremtésnek mint *egész* létünknek Istentől való függése azt jelenti, hogy a vallási vonatkozás nemcsak egyik részletszempontja az emberi létnek, ami a többi részletszempontot változatlanul hagyja, és csak azokhoz járul, hanem az egész lét alapdimenziója. Istenhez való viszonyunk nemcsak a többi életmegnyilvánuláshoz járuló szertartás, imaformula elmondása, stb., hanem az egész lét Isten felé való fordulása, Istennek cél gyanánt való elfogadása, létünknek teljesen, feltétlenül az Isten akarata szerint való tájolása.

(B) Végül a teremtés tana, mint létünknek *Krisztus által, Krisztusban, Krisztusért való tájolása* azt mutatja, hogy nem mi választottuk a kereszténységet mint életünk formáját, hanem a Teremtő választott ki bennünket, a Krisztussal való egység által lehetővé téve, hogy érett és teljes emberségre jussunk. Természetesen elgondolható volna, hogy értelemmel bíró élőlények a megtestesülés nélkül és a megtestesült Ige befogadása nélkül is harmonikus életet tudjanak élni. A jelen világrendben azonban az a « Dicsőség », amelyre Isten bennünket rendelt, a « Krisztusba öltözöttség »: vagyis hogy elfogadjuk Krisztusnak az Atyával, a felebaráttal és a világgal való viszonyát. Emberségünk a jelen, a megtestesült Ige követésére irányuló világrendben a Krisztusba öltözöttségünk vetülete, azaz csak úgy valósulhat meg, ha belépünk Krisztus szerepébe. Krisztus Urunk gondolkodása, érzülete, magatartása, tevékenysége azonban csak úgy valósulhat meg bennünk, ha az értünk meghalt és feltámadt Üdvözítő közli velünk Szent Lelkét, és az kiáltja bennünk egész létünk szavával Isten felé: Abba, Atyám!, és az embertárs felé: Testvérem!

A Lélek adománya, amelyet kegyelmi életnek nevezünk, « természetfeletti », éppen mert felülmúlja puszta

és elvont teremtményi mivoltunkat, ennek lehetőségeit, követelményeit. De a természetfeletti, krisztusi élet mégsem felesleges, értékközömbös, semleges meghatározottság, mert ebben a Krisztus jegyében elhatározott teremtésben csak a Szentlélekből való élet « út », amelyen elérhetjük teljes ember voltunkat, csak ez « igazság », azaz a valóság követelményeinek megfelelő létmód, csak ez az élet igazán « élet », azaz minden képességünk kifejtése, környezetünkbe való teljes beilleszkedés, a belénk oltott igények teljes kielégítése.

Éppen azért a bűn, a Krisztusba öltözöttség tudatos és szabad visszautasítása, nemcsak a kegyelmi élet adományaitól foszt meg bennünket, hanem megsebzi teremtményi természetünket is. Ez az értelme a középkori formulának, mely a bűn jegyében élő embert jellemzi: *spoliatus a gratuitis, vulneratus in naturalibus.*

Sokféle érték teszi ki a teljesen kifejlődött ember tökéletességét, és az felelne meg egészen a Teremtő tervének, ha nemcsak az örök életben, hanem már itt a földön is mindenkiben a lehető legnagyobb mértékben mindegyik megvalósulna. De nem mindegyik értékkategória egyenlően fontos. Az az ember, aki minden külső jó birtokában, hatalma és népszerűsége teljében, testi, szellemi, egyéni és közösségi fejlődésének csúcsán elveszti a Krisztussal való kapcsolatot és a krisztusi létmódot, az Isten előtt mit sem ér, és az örök kárhozat nem tesz mást, mint nyilvánosságra hozza életének kudarcát. Ha egy önhibáján kívül nyomorék, együgyű, mindenből kisemmizett, mindenkitől megvetett és a közösségből kivetett ember hű marad a Szentlélek adományához, és halálig Krisztussal egyesülve küzd a jóért, türelemmel viseli a bajt, amit nem tud elkerülni, az ilyen ember Isten fia, kiben kedve telik az Atyának, és az örök üdvösség nem tesz mást, mint nyilvánosságra hozza azt, ami már életében megvolt benne.

4.1. *A teremtés koronája*

Mikor a keresztény gondolkodók az Isten szavának fényében feleletet kerestek a kikerülhetetlen kérdésre, mi az ember, mindig nagy jelentőséget tulajdonítottak az emberiség kezdetére vonatkozó ószövetségi leírásnak. A Szentatyák teológiai antropológiájának sarkpontja volt, hogy Isten a saját képmására és hasonlatosságára teremtette az embert. A Genezis antropológiai fontosságát már az Újszövetség megmutatta, amennyiben Krisztus Urunk az emberi magatartás egyik szabályát abból vezette le, « ami kezdetben volt » (Mt 19,8), és Szent Pál a krisztusi ember fejlődésének végpontját a kezdetben Isten képmására teremtett emberben jelölte meg (Ef 4,23).

A *Teológiai Kiskönyvtár* terve szerint külön kötet fogja elődni a hittudomány embertanát. Itt csak annyiban érintjük ezt a témát, amennyiben elválaszthatatlan a « kezdetek » magyarázatától.

Mint említettük, Mózes első könyvének bevezető fejezete két régebbi teremtéstörténetet kapcsol össze. Természetesen megokolt volna a két elbeszélést különkülön elemezni, mert hiszen szerzőik két különböző látószög alatt figyelték az eredet kereteiben kifejtett emberképet. Itt mégis mint egységet tekintjük a két leírást, mert a végleges szöveg szerkesztői az eredetileg különböző forrásokat a Szentlélek sugalmazása alatt mint egy egyetlen tanítás egybefutó részeit tekintik.

Az ember keletkezésének elmondása nem is csak ott kezdődik, ahol kifejezetten az emberről van szó.A három világzónának megalkotása és benépesítése nemcsak a világ teljességét van hivatva kifejezni, amennyiben *minden* Isten teremtménye, hanem az ember sajátos kozmikus helyzetére is felhívja a figyelmet. Mint egy ünne-

pélyes bevonulásban, az előző teremtmények sora előkészíti a menet végén közelgő személyiség megjelenését. Az ember beletartozik ebbe a sorba, része az anyagi világnak, de a sor legfontosabb tagja, csúcspontja: a látható világmindenség koronája. Az ember homogén, de mindent lényegesen felülmúló tökéletessége látszik abból is, hogy az ember alkotását, azt mondhatnók, isteni tanácskozás előzi meg (« Teremtsünk embert »: Ter 1,26), és különös isteni tetszés nyilvánítása követi (« Isten látta, hogy *nagyon* jó mindaz, amit alkotott »: Ter 1,31). De az ember teremtésének sajátos fontossága különösen abban nyilvánul meg, hogy a Genezis szerint az ember, és csak az ember van « *Isten képmására és hasonlatosságára* » alkotva (Ter 1,26-27).

Mit jelent az a sokszor idézett két szó? Nyilván nem indulhatunk ki elvont általános jelentésükből, hanem azt kell kérdeznünk, mit akartak a szerzők e kifejezésekkel itt mondani. Egy pusztán szótárszerű nyelvészeti elemzés nem derít fényt a problémára, mert még az sem lesz belőle világos, hogy a « hasonlóság » mérsékli-e a « képmás » eredetileg egyenlőséget kifejező jelentését, vagy ellenkezőleg arra mutat, hogy nem akármilyen képmásról, hanem az eredetire valóban emlékeztető ábrázolásról van szó. Nagyon valószínű, hogy a két szó a szent írók szövegének nyersanyagát képező ősi mítoszban egy láthatónak képzelt istenséggel való testi hasonlóságot jelentett. Ha a végleges szöveg fejlettebb teológiájában metaforává váló eredeti kifejezés magyarázat nélkül jelenik meg, valószínű, hogy a képmásra és hasonlóság szerint való teremtés mintegy összefoglaló, mint istenközelséget értelmező cím mindarra, amit a következő elbeszélés mondani fog.

A következőkben ennek a sokat idézett kifejezésnek értelmét igyekszünk kifejteni.

4.2. *Isten képmása és hasonmása*

(4.2.1. « *Uralkodjatok!* ») A képmás és hasonlóság motívuma a Genezisben elsősorban az embernek a *világban elfoglalt helyét* határozza meg. Éppen mert Isten hasonmása, az ember arra van küldetve, hogy uralkodjék minden élőlény felett (Ter 1,26.28). A második, régebbi elbeszélés ezt a küldetést azzal fejezi ki, hogy az embernek « művelnie és őriznie » kell az Éden kertjét (Ter 2,15), és az ember ad nevet a föld állatainak (Ter 1,20): tudjuk, hogy a patriarkális idők szemitájának felfogása szerint aki nevet ad, az a név hordozójának ura marad. Az ember úgy áll hát a világmindenségben, mint a keleti egyeduralkodó nevében kormányzó vezír, mint József, akit a fáraó Egyiptom egész földje fölé rendelt (Ter 41,41), vagy mint Ámán, aki Eszter könyve szerint a második helyet foglalta el Achasvéros király birodalmában (Eszt 3,13).

Az ókori Kelet lakói gyengének érezték magukat a természet rejtelmes erőivel szemben, ki voltak szolgáltatva az elemi csapásoknak, kemény munkával kellett kicsikarniok a természetből az életük fenntartásához szükségeset. A kitelepített zsidók még inkább nyomasztónak érezhették az idegen környezet hatalmát, amelynek túlerejét a folyamközi művelődés rettenetes szimbólumai is szemük elé állították. Jahve szegényei boldogan és büszkén lélegezhettek fel, mikor az Isten szava biztosította őket, hogy Isten előtt többet érnek, mint az égitestek, az elemek, az állatok, amelyeket a pogányok imádtak.

A ma embere nem fél a természet erőitől, hanem a maga szolgálatába állítja őket, és a technika segítségével megfelelő lakóhellyé alakítja át a földet. Ebben az új helyzetben a föld alávetésére való biztatás nem annyira vigasztaló örömhírt, hanem inkább küldetést jelent. A görög mitológia szerint az Olimposz lakói féltékenyen

nézték Prométheusz tettét, aki a tüzet az emberek rendelkezésére bocsátotta. A Szentírásban hozzánk szóló Isten éppen azt akarja, hogy az ember uralkodjék az elemeken. Az, aki munkáját a haladás, a fejlődés, a felszabadulás szolgálatába állítja, végső fokon Istent szolgálja, Isten küldetésének megfelelve Isten teremtő tevékenységének válik eszközévé. Mint ismeretes, a *Gaudium et spes* kezdetű, az egyháznak a világhoz való viszonyát fejtegető zsinati okmány bőven kifejti az emberben létező istenképmásnak ezt a jelentését (különösen 12. és 34. sz.).

A fejlődésben levő népek az ipari fejlődésbe vetik reményüket, az erős ipari fejlődés jelében élő országokban viszont sok embernek gondot okoz a természet egyensúlyának megbomlása, és attól tartanak, hogy a mesterségesen szabályozott környezet kevésbé felel meg az emberi életnek. Az ekológia témája gyakrabban bukkan fel éppen a gazdag népek publicisztikájában. A fejlődésből kiábránduló ember számára is sokat mond a Teremtő felszólítása a világon való uralkodásra. Ez a küldetés biztosítja a saját szerszámainak túlságos hatalmától félő embert, hogy az emberi szellemnek mindig lesz elég ereje ahhoz, hogy ne váljék tulajdon gépei rabszolgájává, és ne öncélú módon, hanem az ember helyesen felfogott érdekei szerint fejlessze műszaki hatalmát.

(4.2.2. « *Isten szólt hozzájuk...* ») Az ember azért is Isten képmása és hasonmása, mert a látható világban egyedül az ember áll *párbeszédes viszonyban Istennel.*

A teremtés elbeszélésében Isten csak az embert szólítja meg. A többi teremtmény felett személytelen módon hangzik el a teremtő szó: « Legyen világosság », « keletkezzék szilárd égboltozat... » Eltekintve egy fél mondattól, melynek végén az ige ismét visszatér a második személyből a harmadikba (Ter 1,22), csak az ember « te » az Isten színe előtt. Ezt a viszonyt még hangsúlyozza az, hogy a második teremtésleírásban is csak

az embernek ad Isten parancsokat és tilalmakat, melyeknek csak akkor van értelmük, ha a megszólított személy érti a hozzá intézett beszédet, és csak akkor hatékonyak, ha a felszólított személy legalább magatartásával szabadon megfogadja őket.

Ez a nyelvi sajátság természetesen nem a szó szoros értelmében elhangzott beszédre vonatkozik, hanem mutatja, hogyan fogták fel a Teremtés könyvének szerzői Isten és az ember viszonyát. Az ember teremtője előtt nem tárgy, nem eszköz, nem rabszolga, hanem szabad személy, akitől Isten is csak kéri, hogy szabadon fogadja el a felajánlott szövetséget, barátságot.

Az Isten és az ember között folyó párbeszédben mindig Istené az első szó, és az isteni felhívás határozza meg a felelet hangnemét is. Isten pedig több alkalommal és többféle módon szólította meg az embert (vö. Zsid 1,1). Már a teremtésben is beszél az Isten (Zsolt 19,2), még ékesszólóbb, mikor a próféták ajkára adja szavát (vö. Jer 1,9) és szinte fülébe kiált az embereknek (Jer 2,1); de akkor éri el a legnagyobb tökéletességet, mikor az isteni Ige testté lesz, és az Úr Jézus szavával, tetteivel, élő valóságával nyilatkoztatja ki magát (vö. Jn 1,14). Az ember azonban csak akkor tudja meghallani Isten szavát, ha Isten belső indításával és megvilágításával « beszél a szívére » (Óz 2,16), azaz megnyitja szívét, hogy hallgasson a kívül elhangzó szóra (Csel 14,19), vonzza őt a szó megfogadására (Jn 6,44), megadja Krisztus által a Szentlelket, aki belső sugallatával megtanítja őt mindenre, és eszébe juttat mindent, amit a közöttünk lakozó Ige füllel hallhatóan mondott (Jn 14,26).

Az isteni hívásnak megfelelően, az ember is sokféle módon válaszol az Istennek. Máshogy beszél az Úrhoz Jákob Bételben (Ter 28,21), máshogy az Atyához Jézus az utolsó vacsora termében (Jn 17). Krisztus tanítványai belépnek Jézusnak az Atyával folytatott párbeszédébe,

mikor a Szentlélek tanúságot tesz lelkükben, hogy Isten gyermekei, sőt bennük és általuk Jézus szavával szólítja az Istent: « Abba, Atyánk! » (Róm 8,15-16; Gal 4,6).

Isten azért ajándékoz időt az embernek, hogy élete és történelme egész tartama alatt növekedjék az Istennel való párbeszédben. Maga a bűnös megtérése is lassú növekvés (*DB* 797-798), amiben az eredeti visszautasításból lassan, fokozatosan merül fel az egyetlen helyes felelet Isten hívására: « Én Uram és Istenem! » (Jn 20,21). A fokozatos megtérés a megigazulás folyamán tovább is fejlődik, amennyiben az ember Krisztusban a Lélek közreműködésével Isten hajlékává épül (Ef 2,22), növekszik (Ef 4,16). Az ember úgy válik teljesen emberré, hogy élete egészen Istennel való belső párbeszéddé magasztosul. Amikor a párbeszéd tökéletes, akkor « Isten minden mindenben » (1Kor 15,28).

(4.2.3. « *Férfinak és nőnek teremtette* »). A Genezis megállapítása: « Isten megteremtette az embert, saját képmására alkotta, férfinak és nőnek teremtette » (Ter 1,27), arra enged következtetni, hogy a szerzők az istenképmás és az ember nemi jellege között összefüggést láttak, ami azért feltűnő, mert a kétneműség az alsóbbrendű élőlényekben is megtalálható, Izrael vallásos gondolkozása viszont már régen meghaladta a Ter 6,1-4 szavaiban előcsillanó ősi mítoszok szintjét, és tudta, hogy az emberfeletti személyes lények « nem nősülnek, sem férjhez nem mennek » (Mk 12,25). A szent szöveg legkézenfekvőbb magyarázata az, hogy az ősi közel-keleti társadalmakban a nő helyzete alárendelt volt, úgyhogy felvetődhetett a kérdés, hogy igazi teljes értékű emberi személy-e az asszony is. A kinyilatkoztatás kimondja, hogy *mind a két nem* Isten teremtő kezéből ered, tehát a férfi és a nő egyaránt megfelelnek Isten elgondolásának, mind a kettőben egyformán kedve telik Istennek. *A nő teljes*

egyenjogúsága természetesen összefér azzal, hogy a két nem élettani és lélektani különbözősége a társadalomban és az egyházban az egyiknek és a másiknak különböző, sajátos szerepet követel.

Lehetséges, hogy a formula: « férfinak és nőnek teremtette », más, mélyebb tanítást is tartalmaz. A második teremtéstörténet szerint « így szólt az Úristen: Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítő társat, aki hasonló hozzá » (Ter 2,18-19). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a nő a férfi igényeinek kielégítésére szolgál: a Szentírásnak a férfinek a nőhöz való viszonyára vonatkozó szavai elvileg megfordíthatók, és alkalmazhatók a nőnek a férfihoz való viszonyára, még akkor is, ha az emberi szerzők, a társadalomnak történetileg meghatározott helyzetéből kifolyólag, csak egyoldalú alkalmazásra gondoltak (pl. Ef 5,21-33). A férfi és a nő külön-külön nem alkotnak lezárt rendszert, szükségük van egymásra: csak akkor tudják emberi hivatásukat betölteni, mikor kölcsönösen egymásnak adják magukat, és elfogadják egymást, azaz ha a « kettő » egy test lesz » (Ter 2,24). Ez nemcsak fiziológiai egyesülést jelent, hanem azt is, hogy a kettő egy énné válik, melyben az érzelmi élet már nem az egyes összetevő fizikai személyek javára, hanem az új értékalany, a közösség javára van sarkítva. Ebben az esetben az új erkölcsi személy, a család, maga is Isten képemására van teremtve, amennyiben sajátos, az egyes fizikai személyek feladatán túlmenő hivatása van arra, hogy a világot Isten országává építse ki, és hogy Istennel párbeszédet folytasson: másként Isten nem adhatna egyes családoknak (pl. Ábrahám fiainak, Lévi leszármazottjainak és Dávid házának) parancsokat, ígéreteket, nem fogadhatná el közösségi áldozatukat.

Nincs okunk arra, hogy amit a családról mondottunk, csak a két nem és fiaik egységére korlátozzuk. Nemcsak

a férfi és a nő egymást kiegészítő különbözősége és egymásrautaltsága alapozza a közösségi Isten-képmás létrejöttét. Ugyanazt az önátadást és a másik befogadását követelő, egybefutó különbözőséget fedezhetjük fel egy-egy nép, a különböző természetes, illetőleg szabadon választott és alkotott közösségek tagjai között. Ahogy a Szentírás a férfi és a nő viszonyát alkalmazza Krisztus és az egyház viszonyának magyarázatára (Ef 5, 21-33), mi is felhasználhatjuk a nemiség teológiáját az *emberi társas élet* teológiai megértésére. Ahogy a férfinek a nőhöz való viszonya érvényes paradigma ahhoz, hogy Krisztusnak az egyházhoz való viszonyát megértsük, úgy a magát egészen a közösség szolgálatába állító ember (mint pl. a katolikus pap) is alkalmazhatja ezt a modellt saját életformájának kidolgozására.

Nyilvánvaló, hogy az első nő nem az első férfi oldalcsontjából készült, az első asszonyt nem kézen fogva vezette Isten az első férfihez. Mégis nagy kár, hogy az « oldalbordára » való gúnyosan tréfás utalások megfosztják hitelétől ezt a mélyértelmű elbeszélést, mely a kétneműség eredetének szimbolikus leírásán keresztül az emberi lét Isten akaratánál fogva közösségi jellegét tárja elénk. A magát teremtménynek hivő ember nem elszigetelt magányosságban áll Isten színe előtt, hanem a kezdetek kinyilatkoztatásának fényében felismeri, hogy a körülötte szenvedő, élő, halódó személyek « csont az ő csontjából, hús az ő húsából » (Ter 2,23). Az első gyilkos önigazolására: « talán őrzője vagyok testvéremnek? » (Ter 4,9), megfelel az emberek egymásra és egymásért való teremtése: testvéreink vére (Ter 4,10), károsodása (Jak 5,4) Istenhez kiált.

(4.2.4. « *Amely napon eszel róla...* ») Isten törvényt szab az ember elé. Kezdettől fogva világos, hogy a törvény nem határozza meg egyértelműen az ember magatartását, mint ahogy a természet törvényei határozzák

meg az égitestek útját, a kémiai folyamatok lefolyását. Az ember megtarthatja vagy áthághatja a törvényt. Mind a két választásnak következményei vannak, amelyek visszahatnak az emberre, alakítják sorsát, valóságát. « Amely napon eszel róla, meghalsz... » (Ter 2,17).

Ez az ecsetvonás a bibliai emberkép új oldalára hívja fel figyelmünket. A Szentírás szerint az ember java Istennel való viszonyának vetülete, és az Istennel való viszony *az embertől függ*: aki hű akar maradni a Szövetséghez, annak része van a Szövetségben megígért javakban, aki megszegi a Szövetséget, maga oka a vesztének. « Ma tanúul hívom ellenetek az eget és földet: életet és halált, áldást és átkot tártam a szemetek elé », mondja az Úr a Törvény végső, ünnepélyes meghirdetésében (MTörv 27-30, idézett mondat: 30,19). « Az ember előtt ott az élet és a halál, megadatik neki, amit választ magának »: Isten az embert « kiszolgáltatta saját döntése hatalmának » (Sir 15,14-17).

A bűn és a bűnhődés, a jótett és a jutalom viszonyát nem úgy kell tekintenünk, mintha csak jogi törvény, a törvényhozó szeszélye kötné össze őket. Az ember jövője természetszerű következménye jelen állásfoglalásának, a kettő összefügg, mint a növény élete és gyümölcse, mint az út és az út végállomása.

Mikor az ember alkotásának leírása közben a Szentírás feltárja a bűn lehetőségét és következményeit, ebben az emberi természetnek egy sajátos tulajdonsága jelenik meg a szemünk előtt. Az alsóbbrendű teremtményeket külső tényezők formálják. Az ember, a külső és belső értékek és veszélyek erőterében, maga választja meg magatartását, és választásainak sorozatával megváltoztatja, lerontja, építi tulajdon valóságát; más szóval: az ember « *történelmi* » (történelmet megélő és történelmet alkotó) lény. Az emberi lét kezdettől fogva a jövőért való felelősség komoly, szinte komor légkörében tenyészik.

Az új, szinte korlátlan lehetőségek, melyeket a műszaki fejlődés az ember kezébe adott, melyek révén az ember messzemenően kovácsa a tulajdon szerencséjének és szerencsétlenségének, nem alkalmasak arra, hogy ezt a légkört (a görög Atyák *penthoszát,* a latin hagyomány *compunctió*ját) gondtalan optimizmussal váltsuk fel

(4.2.5. *A képmás szerves egysége.*) Eddig négy választ adtunk a kérdésre, miért Isten képmása az ember; mind a négy különös Isten-közelségre mutatott rá. Az ember Isten helytartója a világban, és azért hatalma, eredményes tevékenysége emlékeztet Istenére. Az ember párbeszédet folytat Istennel, és ebből megértjük, hogy Isten az emberben társat, rokon létformát szeret. Az ember társas lény, és ebben valamiképpen a Szentháromság életének visszfénye csillan fel, mert hiszen a három isteni Személy is annyiban van, amennyiben egymásnak adja magát és befogadja egymást. Az ember önmaga módosítása révén egyszerre alanya és tárgya a történelmének, és a szabadságnak ez a legnagyobb foka arra emékeztet, hogy a teremtés, a megigazulás, a megtestesülés, az üdvösség « Isten akaratának titka », további okságra vissza nem vezethető baráti szeretet megannyi szabad ajándéka.

A négy válasz azonban voltaképpen *egyetlen felelet négy oldalát* mondja ki. Az egységet a mai személylélektan egyik gondolatformájával, a « *szerep* » kategóriájával fejezhetjük ki. « Szerepen », ebben az összefüggésben, létformát értünk, melyben a különböző személyekhez való viszony és következésképpen a személy belső és külső magatartása szerves egészet képez, úgyhogy az egyik tényező megváltozása a többit is módosítja. A házasságban pl. a leány nemcsak a férje felesége lesz, hanem férje szüleinek menye, testvéreinek sógornője, barátainak barátja, és ha viselkedésével megtagadja az egyik vonatkozást, férjével való viszonya is válságba jut. Így van ez az emberben élő istenképmással is.

Az Istennel való párbeszéd kétségtelenül az *imában* talál teljes megvalósulásra. Már megállapítottuk azonban, hogy a « dicsőítés » lényege nem a tárgy értékének megállapításában vagy a nagyrabecsülő vélemény nyilvánításában van, hanem abban áll, hogy a dicsérő önmagában növekszik, mert hozzá hasonul a minden igaz gondolat, minden helyes érzés és akarás normájához, az Istenhez. Ugyanezt lehet mondani a kérő, a hálaadó stb. imáról. A kérés nem Isten akaratát változtatja meg, hanem a kérőt teszi alkalmassá arra, hogy elfogadja az adományt, amit Isten neki akar adni; a hálaadó imádság értéke abban áll, hogy az imádkozó hálás, tehát a kapott jótéteményeknek megfelelő, harmónikus és kiegyensúlyozott módon néz a minden adomány és jó ajándék Atyjára. Viszont a léttökéletesség növekedése elválaszthatatlan az alany magatartásától; a magatartás pedig végső fokon nem más, mint a lét megnyilvánulása. Nem igazán ima az olyan imádság, mely nem befolyásolja az imádó viselkedését embertársával szemben és az embertárs életterére való tekintettel. *Az istenképmás voltaképpen nem más, mint a Krisztuba öltözött ember négy létdimenziójának egysége.* Azért van, hogy Szent Pál Krisztus Urunkat tartja az Atya igazi képmásának és hasonmásának (Kol 1,15; Zsid 1,3). Az ember annyiban Isten képmása, amennyiben Krisztus erejéből, Krisztus szellemében, Krisztus cselekedeteit éli (Róm 8,29; 1Kor 15,46-49; 2Kor 3,18; Kol 3,9-11).

Ebben a rövid meggondolásban az Istennel való hasonlóságot elsősorban a valósággal szemben megélt *magatartásban* láttuk. Ez a szempont közelebb áll a Szentírás gondolatformáihoz, mely az emberben nem annyira az elvont lényeget, mint inkább a valósággal való dinamikus viszonyt nézi; de közelebb áll korunk gondolatformáihoz is, melyben szintén nem a sztatikus és elvont « állag » (*substantia*), hanem a dinamikus és a

konkrét helyzetre vonatkozó erőviszony (*functio*) áll a figyelem középpontjában. Meg kell azonban állapítani, hogy nem minden létfokon lehetséges akármilyen magatartás a valósággal szemben. Minden valóság istenhasonlóságot hordoz magában, de csak a gondolkodó és szabad akarattal megáldott teremtmény emelkedhetik a személyes lényeknek egyetértésben és barátságban álló sajátos hasonlóságáig; és az Istennel való egyetértés és barátság a maga teljességében csak az isteni természet részesedése folytán, Krisztus misztikus testének a Szentlélektől éltetett tagjaiban lehetséges. Ezért megalapozott a görög egyházatyák és nyomukban a középkori skolasztikusok nézőpontja, akik az Isten képmásának és hasonlatosságának elemzésében különösen az ember lelkének szellemi voltát és a neki adott megszentelő kegyelem magasabb létfokra emelő valóságát hangsúlyozták.

4.3. « *Így lett az ember élőlénnyé...* »

A címben idézett kifejezés a Teremtés könyvében lezárja azt az erősen antropomorf jellegű elbeszélést, amely ősi mítoszelemek felhasználásával elénk tárja, hogy « az Úristen megalkotta az embert a föld porából, és orrába lehelte az élet leheletét » (Ter 2,7). Ez a szöveg a század közepén beható kutatások tárgya volt: p.o. Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung* (München 1960); J. De Fraine, *La bible et l'origine de l'homme* (Bruges 1961); W. Trilling, *Im Anfang schuf Gott* (Freiburg 1964). Tekintettel a Genezis irodalmi műfajára, eleve tudjuk, hogy ez a leírás nem tudományos ismereteinket akarja pótolni, gazdagítani, helyesbíteni. Mint az első teremtéstörténet, ez is azt nyilatkoztatja ki, hogyan állunk Isten színe előtt, vagy helyesebben, hogyan kell magunkat és Istennel való viszonyunkat elgondolni, hogy Istennek kedve teljék bennünk. Mégis, a szöveg egy történeti könyv bevezetése,

és azért nem vonatkoztathat el teljesen attól, ami egy bizonyos időpontban megtörtént, annál kevésbé, mert a létről való felfogás mindig kapcsolatban van a móddal, ahogy a létrejövést gondoljuk el. Ezért ismét fel kell tennünk a kérdést: nem mond-e a kezdet bölcsességirodalmi leírása valamit a kezdet valóságáról is?

Ez a kérdés annál fontosabb, mert a hivő ember benne él korunk művelődésében, és kultúránk messzemenően a természettudományok hatása alatt áll, amelyeknek megvan a maguk alaposan kidolgozott felfogása az emberi egyén és az emberi faj kezdetéről. Ezért a hivőnek fel kell tennie magában a kérdést: hogyan egyeztetheti össze hitének emberképét tudásának emberképével, éppen a kezdetek magyarázatára való tekintettel? A problematika gyujtópontjában az kérdés áll, hogy *mi a szerepe az Istennek az ember létrejöttében.*

Az emberiség kezdetének tudományos magyarázata egyrészt leírja a genetikus folyamatot, amely az emberi egyén születéséhez vezet, másrészt rekonstruálja a fejlődést, amelynek során, alsóbbrendű fajok átalakulása révén, megjelent a « homo sapiens ». Mind a két tudományág meg van győződve arról, hogy a jelenségek sorozatát meg lehet érteni anélkül, hogy fel kellene tételeznünk egy természetfeletti tényező közbeléptét. A hit tanításában pedig a Makkabeusok korabeli vértanúanyának szavai visszhangzanak: « Nem tudom, hogyan öltöttetek testet méhemben. Nem én ajándékoztam nektek a lelket és az életet, nem én fűztem össze elemeiteket csodálatos módon, hanem a mindenség Teremtője, aki az emberiséget alkotta és létet adott mindennek » (2Mak 7,22-23). Mi a viszony a két felfogás között?

(4.3.1. *Történeti áttekintés.*) A leszármazástan mintegy száz esztendeje lépett a katolikus gondolkodás látóterébe, éspedig nem annyira felfedezői, Lamarck (1744-1829) és Darwin (1809-1882) iratai révén, hanem inkább

ateista és materialista népszerűsítő irodalom közvetítésével (pl. E. Haeckel, 1834-1919). A legtöbb hivő előtt nem látszott kétségesnek, hogy Isten szava szerint az emberi személy és az emberi nem kezdete megmagyarázhatatlan Isten teremtő beavatkozása nélkül, és azért a fejlődéselmélet elfogadhatatlan a hivő ember számára. « Rút tanítás, mely az emberi nem eredetét nem a paradicsomban, hanem szőrös majomban és csúf, undorító mocsokban keresi! » — kiáltott fel Simor János magyar hercegprímás az I. vatikáni zsinaton (*Collectio Lacensis* 7,92).

A szigorú ítélet több összefutó meggondolás eredménye volt. Elsősorban egy *hermeneutikus felfogás* zárta ki a fejlődéselmélet elfogadását. A kor átlagteológusa túlhangsúlyozta a Genezis történeti jellegét, azért feltételezte, hogy a Szentírás tanítása szerint az első emberi szervezet alapanyagát nem alacsonyabb fokú élő szervezet, hanem a föld pora alkotta; feltételezte, hogy az emberi szervezet létrejöttét nem lehet teremtett okságok láncolatával, tehát a fizikai és kémiai törvényszerűségek segítségével megmagyarázni, hanem az első emberi élő szervezet létrejöttét a teremtett okságokat pótló, a természetes folyamatokat megszakító isteni közbelépésnek kell tulajdonítani, és feltételezte, hogy az egész emberiség az első, Istentől létre hívott emberpártól származik. Ezt a szentírás-magyarázatot megerősítette, hogy évezredeken át ez a felfogás uralkodott Izraelben és a keresztény egyházban: ennek a felfogásnak történeti ténye a kor felfogása szerint garantálta a felfogás helyes voltát.

A katolikus ellenállás második oka szoros értelemben *teológiai meggondolás* volt. A századforduló újskolasztikus gondolkozásában mélyen gyökerezett az az elv, hogy senki sem tud a magáénál nagyobb léttökéletességet előidézni (*nemo dat, quod non habet*). Ha az emberi nem alacsonyabb fokú élőlények terméke, akkor (úgy gondol-

ták a legtöbben) az alsóbbrendű szervezetek és az ember között nincs lényeges különbség: a fejlődéselmélet logikus következménye, hogy az ember és az állat között nincs lényeges különbség. Márpedig az emberi lélek szellemi (tehát a csupán anyagi létfokot lényegénél fogva felülmúló) természete minden kétségen felül állott, mind bölcseleti meggondolások következtében (mert az ember sajátos megismerési és akarati folyamatai minőségileg és nemcsak mennyiségileg különböznek anyagi folyamatoktól), mind teológiai okokból (mert a túlvilág léte megköveteli, hogy az emberi én túlélje a testi halált, tehát felülmúlja a pusztán anyagi létfokot).

Végül egy *ismeretelméleti* nehézségre is figyelemmel kell lennünk. A fejlődéselmélet úgy jött létre, hogy a kutatók kerestek egy hipotézist, ami megmagyarázna egy sor jelenséget, melyeket legnagyobb részt az őslénytan tárt fel; az egyetlen feltevés, ami minden kérdéses jelenséget megmagyaráz, hipotézisből tézissé, feltételből tétellé vált. A XX.sz.harmincas éveiig ez a « redukciós » módszer a teológusok között kevés megértésre talált, az átlaghittudós azt tartotta biztos állításnak, ami (dedukció vagy indukció útján) mint a dolgok természetéből következő tétel volt bizonyítható. Ezért a legtöbb teológus ésszerűtlennek tartotta, hogy puszta hipotézisek miatt eltérjen a Szentírás betűszerinti értelmétől.

Emberi számítás szerint azt lehetett volna várni, hogy *az egyház tanítóhivatala* elutasító álláspontot foglal el Darwin elméletével szemben, akár csak egykor Galilei esetében. Ez azonban nem következett be. Az I. vatikáni zsinat feloszlott, még mielőtt megvitathatta volna a tervbevett nyilatkozatot az emberi nem eredetéről. Alig egy esztendő múlva megjelent az első tanulmány, mely megkísérelte összeegyeztetni a leszármazástant a keresztény hittel (G. Mivart, *On the Genesis of Species*, London 1871), és ezt a II. vatikáni zsinat megnyitásáig

nagyszámú más közlemény követte: E. C. Messenger két könyve, *Evolution and Theology* (London 1931) és *Theology and Evolution* (London 1949) áttekintést ad róluk. Azok, akik a leszármazástant bírálták, legtöbbször nem azt zárták ki, hogy az első ember testét állat szülte, hanem azt a természettudományos szempontból lényegtelen, de bölcseleti és hittudományi szempontból igen fontos állítást sürgették, hogy az ember nem önkéntes és homogén (ugrás nélküli) fejlődés gyümölcse, hanem Isten különös közbelépése volt szükséges ahhoz, hogy az alacsonyabbrendű szervezetekből ember jöhessen létre (már 1841-től ezt az álláspontot képviselte világszerte számtalan kiadásban elterjedt tankönyvében P. G. Perrone, a római Gergely Egyetem tanára). A leszármazástant kedvezően megítélő szerzők ezt az isteni beavatkozást igyekeztek úgy magyarázni, hogy ne legyen ellentétben a természettudományos mentalitással. Az egyház tanítóhivatala nem ítélte el ezeket a kísérleteket. Néhány esetben, mikor attól kellett tartani, hogy egy-egy elsietett kiadvány alapmeggyőződéseiben zavarja meg a keresztény olvasóközönséget, az illetékes egyházi elöljáró magánúton visszavonatta az illető közleményeket (pl. M.D. Leroy és J.A. Zahm tanulmányait); más szerzők, mint Z. Gonzalez dominikánus bíboros vagy F. Rüschkamp S.J., zavartalanul folytathatták tanulmányaikat.

A tanítóhivatal nyilatkozatai a XX.sz. első felében ismételnek és növekvő világossággal kifejtenek három alapvető elvet (*DB* 2123; 2285; 2302; 2326-2329).

Mindenekelőtt a hit tanításából következik, hogy az emberi lelket Isten teremti.

Az emberi test nem származhat alsóbbrendű szervezetből Isten közbelépése nélkül. Nincs kizárva, hogy Isten állati testet használt fel az emberi test kialakítására, de a kérdés még nem tekinthető eldöntöttnek, és

a hivő embernek figyelembe kell vennie az egyház esetleges további döntéseit.

Nem merült fel olyan megoldás, amely lehetővé tenné, hogy hű maradjon valaki az eredeti bűn dogmájához anélkül, hogy elfogadná, hogy minden ember egyetlen emberpárnak a leszármazottja.

(4.3.2. *Új szempontok.*) A teológiai kutatás a *Humani generis* kezdetű körlevél megjelenése (1950) után jelentős haladást tett, mert új megvilágításban látja az alapelveket, amelyektől az egész kérdéscsomó megoldása függ.

(A) Az első változás a *Szentírás értelmezésére* vonatkozik. Mint már ismételten megjegyeztük, az ókori keleti irodalom behatóbb ismerete megmutatta, hogy a Teremtés könyvének első fejezetei sajátságos műfajhoz tartoznak. Fő céljuk az, hogy a jelent magyarázzák az Istennel való szövetség távlatában. De ennek a magyarázatnak érdekében mondanak valamit a múltról is. Az elmúlt események leírása nemcsak a jelen szimbolikus rajza, de még kevésbé mai értelemben vett történelmi leírás vagy éppen természettudományos megállapítás a múltban lejátszódott jelenségekről. A Szentírás kinyilatkoztatja, mi történt a világ és Isten viszonyának látterében, de nem közli, hogy *hogyan* történt. Nem a Szentírásban kell keresnünk a választ arra a kérdésre, hogy milyen érzékelhető jelenségeken át folyt le a Teremtő és a teremtmény mai viszonyát meghatározó esemény. A Szentírást magyarázó hagyomány sem segít ennek a kérdésnek a megoldásában. Az egyház állandó hagyománya csak akkor hiteles magyarázata a Szentírásnak, ha az elmúlt évszázadok meggyőződése nemcsak a korbeli világkép hallgatólagos átvételén nyugszik, hanem ha a hivők közössége feltette a kérdést, amire feleletet keresünk, és ha a kérdést az Isten szavának tekintélyére hivatkozva oldotta meg.

A teológus jól tudja, hogy a « föld pora » kifejezéssel a szent írók nem akartak alsóbbrendű szervezetet megjelölni, de nem is keresi a Szentírásban vagy a szent hagyományban a feleletet arra az (üdvösségünk szempontjából jelentéktelen) kérdésre, hogy miből vagy hogyan hozta létre Isten az embert.

(B) A másik alapvető meggondolás *Isten világot alkotó közbelépésének értelmezésére* vonatkozik. A századforduló idején hallgatólagosan feltételezték, hogy egy változás vagy Isten, vagy a teremtmény okozó működésének a következménye; azért Isten közbelépését mint a teremtményi okság felfüggesztését, pótlását, módosítását látták. Elsősorban *K. Rahner* fejtegetéseinek köszönhetjük, hogy ez a felfogás némileg módosult azáltal, hogy a teológia nagyobb figyelmet szentelt egy magában véve régen ismert kategória, az « eszközi okság » (*causalitas instrumentalis*) jelentőségének.

Az « eszközi okság » abban áll, hogy egy hatóerő nemcsak párhuzamosan működik egy másik okkal (mint mikor két ember együtt húz egy megrakott kocsit), nem is csak egy más ok közvetítésével hat (mint mikor a játszó gyerek egy golyót úgy gurít el, hogy mozgásba hoz vele egy másik golyót, amit nem is érintett közvetlenül), hanem az első hatóerő kíséri, áthatja, felemeli a másodikat, és a két ok egymást átható együttműködése olyan eredményt idéz elő, amely nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg, lényegileg is felülmúlja a második ok lehetőségeit. Például a telefonáló ember az elekromos áram felhasználásával ismereteket közöl és elhatározásokat serkent egy távollevő személyben, amit az elektromos áram önmagában nem tudna elérni.

Istennek a világban való működésére alkalmazva az eszközi okság kategóriája jelentős változáson megy át. A telefonáló ember nem idézi elő az elektromos áramot,

csak felhasználja. Isten nemcsak kíséri, áthatja, felemeli a teremtmények hatását, nem is csak irányítja őket, hanem előidézi, állandó tevékeny behatásával fenntartja, mozgásban tartja azokat. Amikor Isten a teremtményeken keresztül előidéz valamit, oksági befolyása meghaladja a teremtett világban észlelt oksági kategóriákat: ezért az Isten egyszerre teremtő, irányító és eszközi működése *nem* « *kategoriális* », *hanem* « *transzcendens* » *okság*. A tapasztalás a legrafináltabb műszerek segítségével sem tudja meghatározni, hogy egy bizonyos jelenségek között állandóan észlelt összefüggést Isten csak közvetve (a másodlagos teremtményi okok teremtésével és fenntartásával), vagy közvetlenül is (a másodlagos okokat irányítva, kísérve, áthatva, felemelve) hozza létre.

Ennek az oksági kategóriának nagy jelentősége van Isten « különleges közbelépésének » megmagyarázására.

(C) A harmadik új szempont az *ember valóságának* megértésében jelentkezik.

Nincs kétség abban, hogy a keresztény hit tanítása szerint az ember nem pusztán anyagi lény, hanem személyes « én », amely magát mint ilyent felismeri, és magát szabadon választott értékek megvalósítására, illetőleg megszerzésére beveti. Ha a személyes élet lételvét « léleknek » nevezzük, elkerülhetetlen az állítás, hogy « az embernek van lelke ». Tudjuk, hogy ezzel a beszédmóddal némileg eltérünk a Szentírás nyelvétől. A Biblia a szellem, lélek, test, hús stb. szavakkal nem az egyik részleges lételvet, hanem az egész konkrèt valóságot fejezi ki, egy bizonyos szemszögből nézve. A mai, nem a héber, hanem inkább a görög gondolkozásmódnak megfelelő beszédmód bevezetése teljesen megokolt, mert szükséges ahhoz, hogy félreérthetlenül állást foglaljunk egy ma kifejezetten felvetett problémában.

Természetesen nagyon kell vigyáznunk, hogy beszéd-

módunk ne torzítsa el a kifejezésre váró valóságot. A « lélek » lételv, amelynek valósága nem abban áll, hogy önmagában létezzék, mint ahogy egy anyagi tárgy létezik a többiek között, hanem abban, hogy egy konkrét lényt szellemi létsíkra helyezzen. A görög metafizikában iskolázott skolasztikus gondolkodás ezt úgy fejezte ki, hogy a lélek nem « *ens quod* » (önmagában való lény), hanem « *ens quo* » (az, ami által egy lény lesz valami). Ahogy a « jóság » annyiban van, amennyiben valaki « jó », úgy a « lélek » annyiban van, amennyiben egy anyagi szervezet személyes lény, magában véve képes arra, hogy mint « én » öntudatra ébredjen. A jóság és a lélek létmódja mégis különböző, mert a jóság csak addig marad fenn, amíg a jó dolog meg nem szűnik, viszont a lélek, mint az « én » lételve, a testi halálon túl is életben marad.

Ez a megfontolás helyesbíti az « ember » keresztény fogalmának értelmezését. A hagyományos tanítás szerint az ember szellemi lélekből és anyagi testből van összetéve; ezt sokan úgy fogják fel, mintha « előbb » (nem időben, hanem szerkezetileg előbb) két külön, magában véve létező dolog össze volna kapcsolva; ahogy gúnyosan mondották: « egy autóban ülő kísértet ». Valójában az ember, keresztény felfogás szerint, mindenekelőtt egységes konkrét élőlény, osztatlan « én », amely azonban egyszerre két létsíkon helyezkedik el, amennyiben mind a tér egy részén összpontosított energiák, mind a térbeli kiterjedéstől magában véve független energiák alanya. Ez a kettős létforma, és az a tény, hogy az « én » a szellemi lét síkján akkor is fennmarad, mikor az anyagi lét síkján való fennállása megszűnik, alapot ad annak, hogy megkülönböztessük az egy és osztatlan emberben a két létmód princípiumát.

(D) Ezek alapján a teológus megkísérli az emberi nem és az emberi **személy** eredetének leírását úgy, hogy

se a ma elterjedt tudományos felfogásnak, se hitünk tanításának ne mondjon ellent. A gondolkozási művelet, amire vállalkozunk, nem dedukció és nem indukció, hanem *redukció*: a tudományos leírást és a hit tanítását meglevő jelenségeknek tekintjük, és megkérdezzük: van-e olyan felfogás, ami mind a kettőt kielégíti?

Ennek a gondolatmunkának az eredménye nem lesz sem teológiai, sem természettudományos állítás, mert mind a két tudomány csak azt mondhatja róla, hogy nincs ellentmondásban az általa megállapított tényekkel. De ha a kidolgozott elmélet az egyetlen, ami mind a két tudomány állításait összeegyeztetheti, akkor a hivő és a tudomány mai nézeteiről meggyőződött ember biztosra veheti ennek a « szakközi », interdiszciplináris elméletnek érvényét.

(4.3.3. *A mai állápont.*) A teológus ma teljes mértékben elfogadhatja a három tételt, melyet az egyház tanító tekintélye eléje ad az emberiség kezdeteire nézve, de azokat új, talán mélyebb értelemben magyarázza.

(A) Meg vagyunk győződve arról, hogy az emberi lelket, az első ember lelkét és minden egyes e világba lépő ember lelkét, *Isten teremti.*

A « lélek », melynek birtokánál fogva személyes, szellemi lények vagyunk, nem az angyagvilág erőviszonyaiból merül fel, éppen mert az « én » új, az anyagvilág létmódjára vissza nem vezethető valóság. Ugyanabból az okból kifolyólag az egyik « én » nem oszthatja meg magát, nem adhat egy másik « énnek » csírát, dugványt önmagából, az egyik lélek nem adhat létet másik léleknek úgy, ahogy az egyik láng más lángot tud gyújtani. Új « én » csak úgy jöhet létre, hogy Isten létre hívja szellemi valóságának lételvét, a lelket. Ezt az isteni tettet joggal nevezhetjük « teremtésnek », mert nem valami már meglevő valóság megváltoztatásáról, hanem

merőben új lény előidézéséről van szó. Mégis, a lélek előidézése különbözik a világ « teremtésétől », mert míg a szoros értelemben vett « teremtés » semmiféle előfeltételhez sincs kötve, Isten mindig megadja a « lelket », ahol személyes lét hordozására képes anyagi szervezet van jelen, és csak akkor hozza létre (a tomista gondolkozás egyenesen azt mondja: csak akkor hozhatja létre) amikor (vagy: amennyiben) egy anyagi szervezetet tesz ezáltal személyi lénnyé.

Ezek a magyarázatok megértetik velünk, milyen találó XII. Piusz pápa *Humani generis* kezdetű körlevelének kifejezése: a hit megköveteli, hogy azt tartsuk, hogy a lelket közvetlenül Isten teremti. Az Isten szava kifejezetten nem *mondja*, hogyan keletkezik a lélek; tévesen magyarázná a Teremtés könyvét, aki azt mondaná, hogy az « élet lehelete », amit Isten az első ember « porhüvelyének » orrába lehelt, a szellemi lélek, mert a test és lélek ilyen megkülönböztetése meghaladta a Teremtés könyve szerzőinek szellemi nívóját. Mégis, az Isten szava *megköveteli*, hogy igaznak tartsuk a tanítást, ami a korai középkor óta általánosan elfogadott meggyőződés az egyházban, és valljuk, hogy Isten teremti a lelket, mert különben nem tudnánk megmagyarázni az Isten szavát, pl. az Úr Jézus biztatását, mely szerint nem a testi halál a legnagyobb rossz az ember számára, hanem a személyi lét kudarca, és mely szerint nincs az a gyilkos, aki a személyes élettől meg tudna fosztani bennünket (vö. Mt 16,25; 18,8-9; Lk 9, 23-26; 12,4-5).

A lélek teremtését mégsem úgy értjük, hogy Isten a semmiből előhív egy önmagában álló valóságot, a lelket, és « aztán » egyesíti egy más úton létrejött anyagi szervezettel. Nincs lélek, mielőtt ember lenne, és nincs emberi szervezet, mielőtt élő, lélektől éltetett ember lenne. Ami létrejön, az a lelki és testi síkon létező ember. Az

egy és osztatlan embert Isten a szülők egyesülésével kezdődő genetikus folyamat felhasználásával hozza létre. A genetikus folyamatot Isten teremtő befolyása egy sajátos « eszközi oksággal » mozgatja, vezeti, áthatja, felemeli, hogy olyan valóságba torkolljon, amit önmagától nem tudott volna létrehozni, azaz testben élő szellemet, élő embert termeljen. Ez az egy és osztatlan ember, amennyiben élő szervezet, a szülőktől kiinduló genetikus folyamat terméke, amennyiben szellemi « én », Isten közvetlen teremtménye. A két szempont elválaszthatatlan, de mégis különböző.

(B) Az egyház arra tanít bennünket, hogy az *első* ember, illetőleg az első emberek *szervezete* szintén *Isten különös közbelépte erejével* lesz egy állati genetikus folyamat gyümölcse.

Ez a közbelépés nem *csak* egy állati embrió « szellemesítése », lélekkel való éltetése, « én »-né tétele, hanem magát a születő szervezetet is lényegesen különbözővé teszi az azt szülő alsóbbrendű élőlények szervezetétől. Az ember lelki és testi oldala annyira korrelatív, hogy az egyik nem lehet meg a másik nélkül.

Az új élőlény « testi » módosítását azonban nem úgy kell elgondolnunk, hogy az embrió génjei, az anyaszervezet behatásától függetlenül, csodálatos módon megváltoznak, hanem inkább úgy, hogy Isten « eszközi oksága » felhasználja, mozgatja, irányítja, áthatja és felemeli az alsóbbrendű szervezetek genetikus folyamatait, hogy ne a magukéhoz hasonló szervezetet, hanem emberi szervezetet, sőt testből és lélekből álló embert hozzanak világra. Ez megint nem jelenti azt, hogy az első ember (illetőleg az első emberek), akik átlépik a « nooszféra », a szellemi Létfok küszöbét, morfológiai szempontból, tapasztalati módon különböznek az anyaszervezettől. Valószínű, hogy az első embereket semmiféle tudományos módszer, semmiféle műszer nem tudta volna

megkülönböztetni más emberszabásúaktól. Az első emberek szervezetének különbözősége valószínűleg csak abban állott, hogy nem volt csodára szükség ahhoz, hogy az az állatinak látszó « én » (mely talán egész életén át épp olyan kevéssé ébredt öntudatra, mint egy ma születő gyerek élete első napjaiban) örök életre szánt személy legyen, és egy kis, szerény, esetleg észrevehetetlenül szerény lépést tehessen a sajátosan emberi élettevékenységek gyakorlása felé.

Istennek ez a testből és lélekből álló embert létrehozó tette « *különleges* » *közbelépés*, mert különbözik az egyes élőlények fenntartását és szaporodását előidéző állandó teremtéstől. Nem kell azonban úgy gondolni, mintha Isten az első ember életbelépése pillanatában többet tett volna, máshogy működött volna, mint a világ fennállásának bármilyen más időpontjában. Isten az anyagi világ létének első pillanatától kezdve állandó eszközi oksággal mozgatja, áthatja, felemeli a világban működő másodlagos teremtett okságokat, hogy a szervetlen létből szerveset, az alsóbbrendű élőlényekből magasabbrendű lényeket, az állatból embert, az emberből a megtestesült Ige misztikus testének tagjait « termelje » ki. Ha metaforában akarunk gondolkozni, az emberi nem kezdetét előidéző isteni közbelépést nem a földre sújtó villám, hanem állandó, lassú, fejlődést és fokozatos tökéletesedést létrehozó sugárzás módjára kell elképzelnünk.

(C) Mivel még nem elemeztük az « áteredő bűn » fogalmát, nem tehetjük fel a kérdést, mennyiben zárja ki a bűnben születés dogmája, hogy a « hominizáció » (az emberré levés) *egyidőben több szervezetben* valósult meg, hogy a fejlődés egyszerre több pontban tört a « nooszférába » (a testben élő szellem létsíkjára), és mennyiben követeli meg, hogy minden ember *egyetlen ős emberpárnak leszármazottja* legyen. Már ezen a fokon is

megállapíthatjuk azonban, hogy az emberiség akkor is egységet alkot, ha nem egyazon ősszülők leszármazottja. Ebben az esetben Isten egyetlen, nemcsak létet, hanem állandó fejlődést is teremtő tevékenysége ugyanabból a térben működő, anyagot kitevő energiából serkentené a lét különböző fokain át az emberiség különböző egybefutó ágait, hogy egymással szabadon, szeretettel közreműködve összetalálkozzanak a Krisztus testében. A « poligenizmus » hipotézisében a nem « monogenista », nem egy emberpártól származó emberiség tagjai mégiscsak « embertársak » lennének, de egységük nem az ősszülők személyében volna lehorgonyozva, hanem az anyag egységének, az Isten teremtő és fejlesztő tettének, a közreműködésre való elhivatottságnak, a közös célnak vetülete lenne.

V. A NYOMOR KEZDETE

5.1. « *Mért tetted ezt velünk?* »

Ez a szomorú és csodálkozó kérdés a Szűzanya ajkáról hangzott el, mikor a tizenkét éves Jézust hosszú fájdalmas keresés után a templomban találta. « Gyermekem, mért tetted ezt velünk? » (Lk 2,48). A kérdés évezredek óta száll az ég felé emberek millióinak ajkáról, akik összehasonlítva a jó Teremtő alakját a maguk sorsával, elképedve kérdik: « Atyám, mért tetted ezt velünk? » A kérdés nem idegen Krisztus Urunk tanítványaitól sem: miért kell nap nap után felvenniük keresztjüket, és Mesterüket a keresztúton követni? Sőt maga az Isten Fia velük kérdez: « Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem? » (Mt 27,46).

Az idők mélyén hasonló kérdésre felel meg a Teremtés könyvének harmadik fejezetében leírt dráma is. Az elbeszélés magva nem az Istentől diktált vagy egy

félmillió éven át szájról szájra szálló őstörténet: ha így volna, nem volna érthető, honnan ered Izrael tanítása között és a más népek régibb és teológiai szempontból kevésbé kidolgozott mítoszai között annyi hasonlóság és annyi eltérés. Izrael bölcsei a kitelepítés nyomorában és a Palesztínába való visszatérés kiábrándító sikertelenségei között keresik nyomoruk magyarázatát, és a Szentlélek sugalmazására, ősi mítoszok felhasználásával és csiszolásával, rekonstruálják az eseményeket, melyek nélkül megmagyarázhatatlan volna népük sorsa. Ez a kérdésfeltevés egyébként meghatározza, milyen szempontból kell a paradicsomkertbeli dráma elbeszélését « igaznak » hinnünk. A szöveg tanítása nem azokra a konkrét, festői részletekre vonatkozik, amiket a bölcsességirodalmi okfejtő elmélkedés a mai helyzet elemzéséből le nem vezethetett, és amiknek az összeegyeztetésére a szent írók nem is fordítottak nagy figyelmet. Hány fának gyümölcse volt tiltva? Mit kell gondolnunk a beszélő kígyóról? Ezek a meseszerű motívumok csak arra valók, hogy az elvont gondolkodástól idegenkedő ókori bölcsek ki tudják fejezni az elbeszélés mélyén rejlő « teodiceát », a feleletet, hogy nem az Isten, hanem az ember felelős mai nyomoráért (*).

(*) Ter 3 magyarázatára nézve legyen elég utalni W. Trilling könyvére, *Denn Straub bist du, Eine Einführung in den Bericht von Paradies und Sündenfall* (Freiburg 1965). Idézzük még a következő műveket: J. L. McKenzie, « The Literary Characteristics of Gen. 2-3 »: *Theological Studies* 15 (1954) 541-572; L. Alonso Schökel, « Motivos Sapienciales y de alianza en Gen 2-3 »: *Biblica* 43 (1962) 293-315; J. B. Bauer, *Die biblische Urgeschichte* (Paderborn 1964); P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel* (Tournai 1968); A. M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin* (London 1964). Alapvető marad, bár több szempontból meghaladott, P. Humbert úttörő könyve, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940).

Ez nem jelenti azonban, hogy a Szentírás *a rossz* eredetére és értelmére vonatkozó bölcseleti kérdésre felel. A hit nem akármilyen elvont és általános « rossz » magyarázatát adja meg, hanem azt a konkrét « nyomort » magyarázza, ami ma nehezedik az ártatlan emberre is. De azt sem tanítja a Biblia, hogy van egy magyarázat, ami a rossz minden szempontját, minden árnyalatát egymagában érthetővé tenné. Hitünk forrása nem a rossz metafizikájával foglalkozik, hanem konkrét egyedi eseményeket jelöl meg, melyeknek valami módon (nem tudjuk, hogyan és mikor) meg kellett történniük, mert különben szenvedésünk, gyengeségünk nemcsak fájdalmas rejtély, hanem képtelen botrány volna.

Az *Ószövetségben* az emberre nehezedő fizikai, pszichikai, erkölcsi nyomor nem önmagában tárgya a kinyilatkoztatásnak. Izrael bölcsei a Szentlélekben kifejezetten szemünk elé állítják szenvedésünket, gyengeségünket, semmi voltunkat, hogy kezdetének elbeszélésével magyarázatát adják.

Az *Újszövetség* ugyanazt a tárgyat más szemszögből nézi. Az apostoli időkben a feltámadt Krisztus tanítványainak központi élménye a hálás öröm volt, mert Krisztus által a megváltás, a megigazulás, az üdvösség részesei lettek. Az evangélium éppen azért örömhír, mert ezt az alapélményt, az efezusiakhoz írt levél első fejezetének hálahimnuszát táplálja. De az üdvösség ajándék voltát, kegyelmi jellegét úgy tudjuk csak igazán megérteni, ha « kezdeteit » vizsgáljuk, azaz ha az üdvösség ragyogó ajándékát a megváltás előtti állapot sötét hátterére helyezzük. Különösen Szent Pál hangsúlyozza a kegyelem történeti jellegét, összehasonlítva azt, ami *most* vagyunk, azzal, ami *valaha* voltunk, azt, amiben *kegyelemből* részesültünk, azzal, ami *születésünknél* fogva voltunk (Kol 3,7-8; Ef 2, 1-22).

Az az újszövetségi szöveg, mely legvilágosabban

beszél a Krisztus-eseményt megelőző állapotról és annak eredetéről (Róm 5,11-17), elsőnek a keresztény öröm alapját hirdeti meg: « Mivel tehát a hit révén megigazultunk, békében élünk Istennel Urunk, Jézus Krisztus által » (Róm 5,1). Az ajándék szemlélése erőt ad arra is, hogy « dicsekedjünk » (uo. 11), nemcsak « a reménységgel, hogy az isteni dicsőség részesei lehetünk » (uo. 2), « hanem még szenvedéseinkkel is dicsekszünk », mert Krisztus erejéből még azok is üdvösségünk eszközévé válnak (uo. 3-5). A hálás örömöt táplálja a messiási ajándékot megelőző állapot emléke is, mert ha Isten Krisztus által az előző nyomorból a mai kegyelembe akart és tudott helyezni bennünket, még inkább akar és tud a kegyelemből a végső dicsőségbe vezetni (uo. 8-10). Természetesen a mózesi törvényben nevelkedett embernek nehéz megérteni, hogy nem a magunk emberségéből jutottunk és jutunk dicsőséghez, hanem « Urunk Jézus Krisztus által dicsekszünk, aki megszerezte nekünk a kiengesztelődést » (uo. 11). Erre úgy felel meg Szent Pál, hogy emlékeztet: a múlt nyomora is más ember vétkére való tekintettel vált olyan tragikussá; « ha egynek bűnbeesése következtében, egy miatt, uralomra jutott a halál, mennyivel inkább uralkodnak az egy Jézus Krisztus által azok, akik a kegyelem és megigazulás bőséges ajándékát kapják » (uo. 17).

Ezért az emberi nyomor az Ószövetségben szomorú *jelen*, aminek *kezdetét* tanulmányozzuk, az Újszövetségben *múlt*, melyben *üdvösségünk kezdetét* fedezzük fel.

5.2. « *Tele vagyok kínnal...* »

Jóbnak ezek a szavai (Jób 7,4) hűen kifejezik a bibliai emberkép egyik oldalát. A zsoltárok pl., melyek az Isten előtt álló ember kedélyvilágát olyan ékesszólóan tolmácsolják, gyakrabban beszélik a panasz nyelvét, mint

az evilági jókkal való elégültségét. Isten kedvenc teremtménye « nyomorult és szegény » (Zsolt 86,1), « a mélységből kiált » az Úrhoz (Zsolt 130,1), aki « a könnyek kenyerével etette, a könnyek árját adta italául » (Zsolt 80,6); mikor Istenhez fordul, szava legtöbbször « egy szenvedő imája, aki nyomorúságában elpanaszolja baját az Úrnak » (Zsolt 102,1).

(5.2.1. *A fizikai rossz.*) A szenvedés okát, a bajokat, melyek személyes állásfoglalásunktól függetlenül tornyosodnak égboltunkon, és befolyásolják egész létünket, a skolasztika « fizikai rossznak » nevezte, hogy megkülönböztesse az emberi tudatvilágból felmerülő nehézségektől; ma talán találóbbnak éreznénk az « ontológiai rossz » kifejezést.

A Biblia gondolatvilágában ide tartoznak a természeti csapások (szárazság, árvíz, sáskajárás, fenevadak...), az anyagi javak hiánya (éhség, szomjúság, mezítelenség és hontalanság...); az elnyomás és a védtelenség a társadalomban; az ellenséges túlerő veszélye és elbizakodott túlkapásai; a testi erőtlenség, a betegség, fájdalmak, halálveszély... A külvilág ellentmond az ember kívánságainak; a Szentírás alig ismeri a nehézségekkel győzelmesen dacoló északi ember büszke örömét.

A rossz sors szimbóluma és legfájóbb pontja a halál, legalább a korai halál, mint elválás mindattól, ami kielégülést ad az embernek; ellene az ember egész dinamizmusa fellázad, és menekül tőle.

Mindez a sok baj állandó kísérője az emberi életnek. A kinyilatkoztatás haladása során egyre világosabban kiderül, hogy az emberiség csak a túlvilágon fog megszabadulni viszontagságaitól. Az apokaliptikus csapások leírása azt mutatja, hogy az emberi lét egész folyama a rettegés és szenvedés partjai közé van ágyazva.

A mai ember eltávolítja magától a szenvedés, a

kudarc, a halál gondolatát, szívesen menekül a « sose halunk meg » illúziójába, és a bajok látásának elkerülésében keresi a békét. A Szentírás, éppen ellenkezőleg, nagy figyelmet szentel az életútunkon leselkedő csapások elemzésének, úgy vezet, hogy a bajokon felülkerekedve, a bajok helyes megélése által jussunk az üdvösségre.

(5.2.2. *A rosszra való hajlam.*) A bajok objektív elemzése sohasem érteti meg igazán, mit szenved az ember, mert a fájdalom függ a szubjektív módtól, mellyel az egyes személyek és az egyes társadalmak nehézségeiket megélik, bizonyos értékekkel hozzák kapcsolatba, vagy mint értelmetlen és céltalan rosszat visszautasítják. A Szentírás még a halál megítélésében is megkülönbözteti azt, aki « ősz hajjal, békében száll az alvilágra » (1Kir 2,6), azaz « öreg korában az életet megelégelve költözik el » (Ter 35,28), az élethez még ragaszkodó ember fájdalmas kimúlásától (1Kir 2,9).

Az ok, ami miatt olyan nehéz elviselni az emberi sorsot, az, hogy az ember ösztönösen a saját földi, időbeli jólétét tekinti legfőbb javának, sőt feltétlen értéknek. Így nem tudja felfedezni bajai értékét és értelmét, és kétszeresen szenved súlyuk alatt.

Ez az *ösztönös, önkéntelen önzés* a Szentírásban elsősorban mint « rosszra való hajlam » válik tudatossá; hiszen aki a maga egyéni, földi, időbeli jólétét minden más érték fölé helyezi, előbb-utóbb elkerülhetetlenül szembeszáll Isten akaratával, áthágja azt a szívébe írt törvényt, hogy a jót kell tenni, és a rosszat kerülni kell; mert hiszen az erkölcsi érték nemegyszer megköveteli, hogy feláldozzuk földi javainkat, örömünket, életünket.

Ez az igazi értelme annak a kettős megállapításnak, ami a vízözön elejét és végét jelzi: az emberek szíve « állandóan a rosszra irányul » (Ter 6,5), « ifjúkorától

kezdve hajlik a rosszra » (Ter 8,21). A rossz nem azért tetszik, mert rossz, hanem mert a tulajdon ideigvaló jólétünk feltétlen önző igenlésének a visszája. Az önzés az a törvény, amit Szent Pál apostol szerint a tagjainkban észlelünk, ami küzd értelmünk törvénye ellen, és a tagjainkban levő bűn rabjává tesz (Róm 7,23), annyira, hogy nem a jót tesszük, amit akarunk, hanem a rosszat, amit nem akarunk (uo. 19). Ez az önzés szembeállít bennünket a lét, a jó, az érték objektív követelményeivel, és azért nemcsak erkölcsileg hibás, hanem fájdalmas, kínzó rendellenesség is. E miatt a baj miatt panaszkodik leginkább az Isten fényében élő ember: « Én boldogtalan! Ki vált meg a halálra szánt testtől? » (Róm 7,24).

Nem könnyű dolog megállapítani, miben áll az a *két erő*, melyeknek ellentéte olyan jelentős bélyeget nyom az emberi létre. A hellenista művelődés is ismerte az emberi életre jellemző belső harcot, és összetevőit a szellem és a test ellentétes hajlamaival magyarázta meg. A szellem az anyag feletti ideált szemléli, abban leli kedvét, azt szolgálja; a test az érzékek kielégítésére való anyagi javak felé fordul. Ez a felfogás a keresztény gondolkozásba is behatolt. A rosszra való hajlamot nagyon gyakran úgy magyarázták, hogy az alsóbbrendű, az érzéki élethez tartozó erők nincsenek alárendelve a magasabbrendű, szellemi-lelki képességeknek, amennyiben akkor is megkívánják saját tárgyukat, mikor az nem egyezik meg a lélek magasabbrendű hajlamaival, tovább kívánják akkor is, mikor a felsőbb erők szerint fel kellene azzal hagyniuk, sőt befolyásolják, magukkal ragadják a szellemi tehetségeket is.

Ennek a felfogásnak magánál Szent Tamásnál is nyoma van (*S.T.* 1-2,q.82,a.3; 3,q.13, a.2; 3,q.27,a.3.), és látszólag Szent Pál tanítására támaszkodik: « A test a lélek ellen tusakodik, a lélek meg a test ellen. Ellentétben állnak egymással, s így nem azt teszitek, amit

szeretnétek... » (Gal 5,17). Csakhogy Szent Pálnál a « test » és « szellem » rendesen nem az emberi lét erőcentrumait, vagy éppen lételveit jelenti. A « test » a testben élő ember önmagában véve, amennyiben magára van hagyatva; a « lélek » az Isten ereje, mely vonzza, mozgatja, felemeli, meggyógyítja az embert. Így érthető, hogy az idézett szöveg a test cselekedetei közé sorol olyan vétkeket is, melyeknek semmi közük sincs az érzékekhez, hanem szellemi eltévelyedések, mint pl. a bálványimádás, a féltékenység, a pártoskodás stb. (Gal 5,20).

Itt nincs helye, hogy kifejtsük, miért nem fogadjuk el K. Rahner érdekes magyarázatát a « rossz hajlam », a *concupiscentia* természetéről. Nézetünk szerint ez a « rossz hajlam » önmagában véve, mint az emberi psziché minden más összetevője, jó és helyes erő, és abban áll, hogy az ember ösztönszerűen hajlik arra, hogy saját énjét (illetőleg a saját énjével azonosított személyt vagy közösséget) építse, fejlessze, kielégítse. Csakhogy az Isten képmásában arra volna szükség, hogy (1) az igazi javát, tehát végső fokon az üdvösségét keresse, ne azt, ami neki egy bizonyos helyzetben kívánatosnak tűnik; (2) hogy ezt a testi és szellemi ön- és fajfenntartásra törő erőt egyensúlyban tartsa az az Istenhez hasonló hajlam, ami a szépet és a jót önmagáért is értékeli, akarja, kívánja. *Az önérdek akarása « rossz hajlammá » válik,* amennyiben, kiegyensúlyozó, kiegészítő erők hiányában, tévessé, feltétlenné, mértéktelenné, « kiegyensúlyozatlanná » válik. Semmi rossz sincs abban, hogy valaki a saját javát akarja, de visszataszítóan önző az olyan ember, aki csak arra gondol, ami abban a pillanatban tetszik neki, ami abban a pillanatban vonzza. Elkerülhetetlen, hogy az ilyen ember előbb-utóbb áthágja az erkölcsi törvényt, mert hiszen az erkölcsi jó nagyon gyakran éppen abban áll, hogy kötelességünk teljesítése érdekében vagy

embertársaink javára való tekintettel lemondjunk arról, ami örömöt szerezne, ami élvezetet, sikert, kielégülést jelentene.

A kereszténység emberképe nem hízelgő. Hitünk fényében el kell fogadnunk, hogy ha Krisztus Urunk meg nem ment bennünket, feltarthatatlanul az erkölcsi bukás, a kárhozat felé visz az útunk. Azért van, hogy a Szentírás és a liturgia szavaival egyre Istentől kérjük a kitartást a jóban, Istennek köszönjük meg a rossz vonzóereje felett aratott győzelmet. Ezért van, hogy a próféták is csak azzal tudják vigasztalni a gyengesége miatt csüggedő embert, hogy megígérik neki: Isten « új szívet » teremt beléje (MTörv 30,6; Iz 11,1-9; Jer 31,33; Ez 36,25-27), azaz megváltoztatja lelki alkatát. Ebben az összefüggésben lehet csak igazán megérteni, miért mondja az Úr Jézus, hogy egyre kérjük az Atyát, hogy « ne vigyen bennünket kísértésbe, de szabadítson meg a gonosztól » (Mt 6,13), és csak így értjük meg, miért akarja Krisztus Urunk, hogy vigyázva és imádkozva készítsük üdvösségünket (Mt 24,42; Mk 14,38; Lk 22,40).

Gyengeségünk elemzését a legjobban az Üdvözítő tanítványainak adott válaszával fejezhetjük be. « Ennek hallatára a tanítványok megdöbbentek és azt kérdezték: Hát akkor ki üdvözülhet? Jézus rájuk nézett és így szólt: Az embereknél ez lehetetlen. Istennél azonban minden lehetséges. » (Mt 19,25-26).

(5.2.3. « *A lélek halála* ».) Nem nehéz elfogadni, hogy az ember hajlik a rosszra: a mindennapi tapasztalat tanúskodik róla, évezredek tanúsága erősíti meg. Meglepő azonban, hogy a keresztény tanítás szerint az ember nem tud ellenálni a rossz hajlamnak, úgyhogy Krisztus kegyelme nélkül, magára hagyatva, senki se tudná huzamosan megtartani az erkölcsi rend törvényeit.

Az V.sz.-ban felvetődött a kérdés, hogy valóban az

Isten szava követeli-e meg ezt a tanítást. A vitában egyik oldalon Szent Ágoston, mások oldalon Pelagius volt a vezető egyéniség. 418-ban a karthágói zsinat ezt a döntést hozta: « Ha valaki azt mondja, hogy csak azért kapjuk meg a megigazulás kegyelmét, hogy könnyebben tehessük meg a kegyelem segítségével azt, amit a szabad akarat erejével meg kell tennünk, mintha a kegyelem nélkül Isten parancsainak a teljesítése nem éppen könnyű, de legalább lehetséges volna, az olyan ember legyen kitaszítva az egyházból! Mert az Úr, a parancsok megtartásában álló gyümölcsökről beszélve, nem azt mondotta: nélkülem nehezen tehetitek meg, hanem: nélkülem semmit sem tehettek! » (Jn 15,5; *DB* 105). A karthágói zsinat csak egy tartomány egyházának nyilatkozata volt, de az egész világegyház elismerte benne tulajdon hitének kifejezését, és így csalhatatlan irányelv számunkra.

Természetesen felmerül a kérdés: hogyan egyeztethetjük össze a zsinat tanítását a *szabad akarat* igazságával? Hogyan vagyok szabad, ha nem vagyok képes megtenni azt, amit jónak tartok? A feleletet abban találjuk meg, hogy az akarat csak ott tudja használni a szabadságát, ahol megéli az elhatározás indokainak érvényét. Ha egy bennszülött nem ismeri a papírpénz értékét, hiába ajánlanak neki fel mesés összegeket fejdíszéért vagy szőtteseiért, lehetetlen, hogy belemenjen az üzletbe, nem azért, mert nem szabad, hanem mert nem látja értékét annak, amit felajánlanak neki cserébe a holmijáért. Így van az ember, mikor a kegyelem nélkül magára van hagyatva.

Csak egy módja van annak, hogy mindig, minden áron, mindenben megfogadja valaki az Isten szavát: az, hogy Istenben barátját, atyját, üdvözítőjét ismerje fel, *szeresse Istent mindenek felett*, és azért elfogadja Isten akaratát, akkor is, mikor úgy érzi, hogy az Isten akarata ellentétben van az ő pillanatnyi, földi, ideiglenes érde-

kével. De a kegyelem segítsége nélkül nem tudjuk szeretni Istent. Fel tudjuk ismerni benne mindenségünk urát, teremtőjét, célját, de nem a mi üdvösségünk Istenét.

Nem szerethetjük mindenek felett ennek a világnak alkotóját, aki annyi szenvedést helyezett az életünk útjára. Nem ismerhetjük fel benne üdvözítőnket még adományai láttára sem, hiszen nem tudhatjuk, hogy ajándékai nem szükségképpeni önkiáradás termékei, hanem személyes szeretet kifejezői. Nem érthetjük meg, hogy nemcsak a törvényhozó rideg szigora követeli tőlem az erkölcsi rend tiszteletben tartását, hanem hogy Isten szomjuhozza bizalmamat, szeretetemet, hogy bizalomteljes engedelmességem révén egészen enyém lehessen. A természet kinyilatkoztatja nekünk a Teremtőt, de az Atyát csak akkor ismerjük fel, ha *Krisztus* szava értelmezi a természet jeleit, ha Krisztus szemével tudjuk látni, ha Krisztus Lelke erejével tudjuk szólítani. Mindez a *kegyelem* műve: csak az tud belépni Krisztus Urunk fiúi szerepébe, akit az Atya vonz (Róm 8,15; Gal 4,8; Jn 6,44).

De mind a kegyelem nélkül lépünk az életbe; « születésünknél fogva mi is a harag gyermekei voltunk, akárcsak a többi ember » (Ef 2,3). Halottak voltunk (Ef 2,1), és annyiban tudtunk a mi Urunk Jézus Krisztus életének részeseivé válni, amennyiben *újjászülettünk* a vízből és a Lélekből (Jn 3,5).

Így nyomorunk mélypontja abban áll, hogy az Istentől nekünk szánt élet nélkül jöttünk a világra, és a mi Urunk Jézus Krisztus kereszthalálának és feltámadásának ereje nélkül nem tudtuk volna Istent szeretni, üdvösségre vezető akaratát elfogadni, sorsunkat Isten kezéből elfogadni.

« Nem tudtuk volna »: a kifejezés félreérthető, mert úgy tűnik, mintha valami nem létező, feltételes világrendről beszélnénk. Így is lehet mondani: csak annyiban

tudjuk Istent szeretni, akaratát mindenben és mindig teljesíteni, sorsunkat küzdve és szenvedve hordozni, amennyiben hiszünk Krisztusban, megtérünk Krisztushoz, és őt a Szentlélekben Urunknak és Mesterünknek elfogadjuk.

5.3. « *Kezdetben nem volt így...* »

Az emberi nyomor elemzése önként felveti a kérdést, honnan van, hogy éppen a teremtés koronája nemcsak küzdelem és szenvedés közepette él, de egyenesen képtelen üdvösségét, léte célját elérni a megtestesült Ige kereszthalála és feltámadása nélkül.

A *Gaudium et spes* kezdetű, az egyház és a mai világ viszonyáról szóló zsinati okmány ki is mondja: ennyi nyomor nem eredhet a Teremtőtől, aki jó (10.,13. sz.). Ahogy az Úr Jézus állapította meg, az emberiség keményszívűsége láttára: « kezdetben nem volt így... » (Mt 19,8).

Ez a tanítás, mint annyi más, először történetének értelmezése formájában jelent meg (pl. Ai elfoglalásának elbeszélésében, Józs 7,1—8,35). A nép kezdetben szolgál Istennek, és Isten gondoskodik népéről; aztán Izrael hűtlen lesz a szövetséghez, és Isten a csapások szavával figyelmezteti, milyen helytelen viselkedése; a nép megtér, és Isten újra megsegíti népét. Ez az elbeszélő teológia az intő teológiához vezet (pl. Jer 2-4): nemzeti válságokban Isten a próféták szavával megtérésre inti népét, és megígéri, hogy a megtérés után ismét kegyes lesz hozzá. Ezt a tanítást a Teremtés könyve általános érvényre emeli, az emberi nyomor egészére kiterjeszti: az emberi nyomor oka nem Isten akarata, Istennek nem telik kedve a szenvedésben; *az emberiség bűne* volt oka a rossznak, aminek súlya alatt minden élő nyög.

Az összefüggés igen világos a *halálra* vonatkozóan.

Isten kijelenti, hogy parancsának megszegését halállal fogja büntetni (Ter 2,17); a kísértő kétségbe vonja az erkölcsi rossz és a fizikai rossz között fennálló összefüggést (Ter 3,4); Isten megállapítja a bűn elkövetését, és kimondja a halálos ítéletet (Ter 3,19). A három megállapítás nyilván kimutatja a szerző szándékát, aki azt akarja tanítani, hogy a halálért nem a jó Teremtő, hanem a bűnös ember felelős. Hasonló összefüggést emel ki a szerző, mikor megjegyzi, hogy a bűn elkövetése előtt a férfi és a nő meztelenek voltak, de nem szégyenkeztek egymás előtt (Ter 2,25); a bűn elkövetése után felnyílt a szemük, és észrevették, hogy meztelenek, és ezt helytelennek látták (Ter 3,7); Isten a mezítelenség miatt való szégyenkezés láttára arra következtet, hogy áthágták tilalmát (Ter 3,10). Dubarle meggyőzően kimutatta, hogy a mezítelenség miatt való szégyenkezés a szerző gondolatvilágában nem a nemi kívánság felébredésével volt kapcsolatban, hanem a másoknak való kiszolgáltatottságtól, a megvetéstől való félelemre vonatkozott: a bűn következtében az ember harcban áll a környezetével, ruhával rejti el és védi magát, a fügefalevél tehát már vért és pajzs. A paradicsomban lejátszódó dráma egyébként az ember többi bajával is összefügg: az anyai és hitvesi állapot terhes volta (Ter 3,16), a munka fáradságos jellege (Ter 3,17) a bűnnek következménye.

Nehéz ezt a tanítást megérteni.

A földi élet az ember számára minden körülmények között próbaidő, alkalom arra, hogy a körülmények kihívására felelve kifejlessze magát, és képes legyen az örök élet szintjén megtalálni üdvösségét. Így az ember már kezdettől fogva arra volt szánva, hogy elhagyja ezt a földi életet, azaz hogy a szó etimológiai értelme szerint « kimúljon », egy bizonyos időtartam elmúltával menjen át a térben és időben lefolyó életből a más dimenziók között folyó létbe.

A földi szerves élet elkerülhetetlenül magába zárja a betegség, a fájdalom, az élethez szükséges javak hiányának lehetőségét. Csak folytonos csodák tudnák megakadályozni, hogy az árvizek, a viharok, a földrengések, a ragadozó állatok, az emberi szervezetre káros baktériumok stb. megnehezítsék az ember életét. Nehéz volna feltételezni, hogy Isten folytonos csodák varázskastélyában tervezte volna az emberiség életét.

Ha Isten nem egyszer s mindenkorra hívta létre a világ különböző összetevőit, s úgy akarta, hogy « eszközi okságának » sugárzása alatt a legegyszerűbb anyagi valóságból (a tér egy részére sűrített energiamennyiségből) az idők folyamán egyre összetettebb és egyre tökéletesebben szervezett lények támadjanak, akkor elkerülhetetlen volt, hogy ne csak objektív hiányok legyenek a teremtésben, hanem hogy a teremtmények szubjektív szempontból is megéljék ezeket a hiányokat mint kielégítetlen szükségletüket. A. Toynbee meggyőző történelemfilozófiája szerint minden lény csak úgy haladja meg önmagát, ha a lét válsága, kihívása rákényszeríti, hogy magasabb létnívóra meneküljön. A sekély langyos trópusi vizekben élnek a legprimitívebb élőlények: nem volt szükségük arra, hogy fejlődjenek. Az emberi kultúrák is csak úgy jöttek létre, hogy a közösségek primitív életmódjukban nem tudták megállni a helyüket a létért való küzdelemben. Ha igaz az, hogy a fejlődés fontos tényezője a véletlen, mely új és új létformákat alakít ki, és ha az élet nem fejlődne, ha az életre alkalmatlan formák nem lennének kiselejtezve a természet által, akkor elkerülhetetlennek kell tartanunk, hogy az emberek között is legyenek, akik hátránnyal indulnak az élet versenyében, hogy az emberek életében minden körülmények között beköszöntsön a csőd, a kudarc, a balsiker.

Hogyan mondhatjuk tehát, hogy a halál, a szenvedés a környezetbe beilleszkedni nem tudó kudarc, a bűn

gyümölcse? A látszólagos ellentmondás rámutat arra, hogy szavainkat nem ugyanabban az értelemben használtuk, mikor különböző oldalakról vizsgáltuk problémánkat.

Mindenekelőtt arra kell gondolnunk, hogy a Szentírás nem metafizikai kézikönyv: nem beszél a szenvedésről általában, hanem arról a konkrét szenvedésről, amit minőségben és mennyiségben most megélünk. Könnyű belátni, hogy a fejlődés által felépített világban sohase hiányozhat az életet serkentő szenvedés ösztökéje, de ez a gyilkos, lelket tompító szenvedés, amit magunk körül és talán magunkban látunk, nagyrészt az ember hibájából jött létre. Ha megkérdünk valakit, hogy mondjon példát egy elviselhetetlen szenvedésre, csaknem mindig emberi értelem által kigondolt és emberi kéz által készített kínzást, emberi szenvedély vagy ostobaság folytán létrejött helyzetet fog felhozni. Mi is lenne az ember, ha történetének félmillió esztendején keresztül nem arra pazarolta volna erejének legjavát, hogy embertársát megölje, leigázza, kifossza, ha mindenki mindent megtett volna, hogy kiküszöbölje a világból a szenvedést és a nyomort, és hogy erősítse magát és embertársait a kikerülhetetlen fájdalom helyes használatára!

Még fontosabb, hogy mikor a Szentírás és az egyház hagyománya a halálról, a szenvedésről, a rosszra való hajlamról stb. beszélnek, nem egyes természettani vagy lélektani tények oknyomozó leírását kínálják fel, hanem végső fokon az ember helyzetét világítják meg mindig új oldalról. Az ember helyzete pedig egy objektív tényállás és egy szubjektív magatartás vagy létmód viszonyában áll. Ha azt mondom, hogy valami számomra elviselhetetlen teher, akkor magában véve nem a dolog súlyáról vagy az izmaim erejéről beszélek, hanem a kettő viszonyára nézve teszek megállapítást. A betegség és a fájdalom fenomenológiája (pl. J. Sarano könyve, *La dou-*

leur, Paris 1965) megtanított bennünket arra, hogy szenvedésünk is külső ingereknek és az azoknak megfelelő belső reakcióknak a vetülete, azért lehetséges idegsebészeti beavatkozással és ideggyógyászati kezeléssel elérni, hogy bizonyos testi fájdalmak ne gyötörjék a beteget. A halál se elvont és akármilyen kimúlás, hanem a kimúlásnak az a megélése, amit mi ismerünk, az az élmény, melyben egész lényünk fellázad és visszaborzad attól, hogy elveszítse mindenét, hogy mostani valósága felbomoljon, hogy tapasztalatilag nem ismert létformába lépjen.

Nem ellentmondás tehát azt állítani, hogy az ember objektív helyzete sohasem lehet egészen kielégítő itt a földön, de az az elviselhetetlen helyzet, amiben most találja magát igen sok ember, ez a belső képtelenség arra, hogy fel tudjuk magunknak dolgozni a tárgyi adottságokat, *a bűn következménye*.

5.4. « *Mester, ki vétkezett?* »

A tanítványok kérdésére, « Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született? » Jézus azt felelte: « Sem ez nem vétkezett, sem a szülei, hanem az Isten tetteinek kell rajta nyilvánvalóvá válniuk » (Jn 9,2-3). Ez a felelet emlékünkbe idézi, hogy nem szabad bármilyen bajt kizárólag és mindig bűn következményének tekinteni. Mivel azonban az emberi létnek van olyan oldala, ami « kezdetben nem volt így », joggal feltehetjük a kérdést: milyen emberi tettben fedezhetjük fel a jelen nyomor forrását?

Mivel születésünktől fogva nehezedik mindnyájunkra a nyomor, *saját személyes vétkeink* nem magyarázzák meg, miért kell ezzel a halállal múlnunk ki a világból, és miért halott a lelkünk, míg újra nem születik a Szentlélekben.

A keresztény hagyomány alig hívta fel figyelmünket, « lássátok feleim szemetekkel, mik vagyunk, íme por és hamu vagyunk », máris áttér *az első ember* alakjának leírására, akit Isten mennyei malasztban teremtett, kinek a paradicsomban rendelt hazát, kinek a tiltott gyümölcs torkát szakasztotta. Csakhogy a természettudomány figyelmeztet bennünket, hogy az első emberek izmai és érzékei ugyan alighanem jóval fejlettebbek voltak, mint a mienk, agyuk és idegrendszerük azonban valószínűleg évezredekig nem volt alkalmas eszköz arra, hogy tudatos és szabad elhatározást tegyenek az istenséggel való találkozás látterében.

Az, amit a *Teremtés könyve első fejezeteinek* műfajáról tudunk, nem bátorít arra, hogy Ádám és Éva bukását szükségképpen az első emberpár történetének tartsuk. Tudjuk jól, milyen szívesen sűríti a Biblia egy embercsoport viselt dolgait ősük történetébe. De az ember nyomorát maga a Biblia is négyféle emberi bukás elbeszélésével magyarázza. Isten fiai az emberek leányaival házasodtak össze, és már ezt rosszallással látta Isten (Ter 6,1-4), és ebben a rejtelmes rövid elbeszélésben ősi okkifejtő elmélkedés nyoma maradt fenn, melynek teljesebb formáját az apokrif etiópiai Ezdrás-könyv őrizte meg (1. könyv, 6.-10. fejezet). Azt is olvassuk, hogy a vízözön előtti ősatyák idejében lassan árasztotta el a bűn az emberiséget, és lassan rövidült meg az emberi élet (Ter 5,1—6,12). A bábeli eget ostromló torony építése is az emberek megoszlásának magyarázatára szolgál (Ter 11,1-9). Nem hűtlenek tehát az Isten szavához azok, akik kételkednek abban, hogy a paradicsomkert tragédiája az első emberpár egy bizonyos pillanatban elkövetett tettét állítja a szemünk elé.

Könnyebb volna Ádámot és Évát az első emberrel vagy az első embercsoporttal azonosítani, akik eljutottak értelmük és szabadságuk teljes használatára, és hűtlenek

lettek Istennek lelkiismeretük szavában megnyilvánuló akaratához. Az emberi bűnök tömegében nyilván volt egy első igazi, tudva és akarva elkövetett vétek. Meg tudjuk érteni, hogy Isten, aki teremtményei eszközi közreműködésével árasztja ki Dicsőségét a teremtésre, az első, szellemi mivoltát igazán megélő embernek különös szerepet juttatott a világ építésében, Ahogy Dávidban egész házát akarta megáldani az Isten (2Sám 7,12-16), ahogy Mózes miatt az egész néphez akart irgalommal lenni (Kiv 32,11-14), ahogy Ábrahámban a föld minden népének kellett áldást nyerni (Ter 22, 18), ahogy a zsidóságnak az volt a hivatása, hogy az üdvösség tőlük eredjen (Jn 4,24), úgy a szellemi élet anyagban élő zsengéje arra lehetett hivatva, hogy közreműködésével az emberiség harmonikus, egyenes vonalú fejlődést kezdjen, hogy a földön Isten akarata szerint építse létét, és, azon túllépve, örök életét. Megérthetjük, hogy ennek a közreműködésnek a megtagadása *kozmikus tragédia* volt, mert hiszen miután évmilliókon át minden az Isten akarata szerint folyt a teremtés művében, most először visszhangzott az anyagi világban is a sátáni « *nem szolgálok* ». Isten nem változtatta meg teremtő tervét, sőt azért engedte meg ezt a tragédiát, hogy helye legyen « titokzatos elhatározásának » megvalósítására: most már nem az egyenes vonalú derült növekedés építi az Isten dicsőségét, hanem a megtestesült Ige kereszthalálában és feltámadásában való részesedés. « Ádám » helyébe lépett « az egy közvetítő Isten és ember között, az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért, és tanúságot tett meghatározott időben » (1Tim 2,5-6). Mind « Ádám », mind Krisztus közvetítése kétrétű, tanúságtétel és kegyelemközlés, tehát a külső szó és a belső sugallat világépítő erejének továbbsugárzása. De az első Ádám közreműködése a boldog

növekedésnek, a második Ádámé a kereszthalálban megnyilvánuló Krisztus-követésnek jegyében áll.

Az ismeretlen első bűnös felelősségének hangsúlyozása érthetővé teszi, *hogyan változott meg az üdvrend*: hogyan történt, hogy egy bizonyos pillanattól kezdve az emberiség új tagjai a nekik szánt kegyelem nélkül, tehát « a lélek halálával » jönnek a világra; azt is megmagyarázza, hogyan lehet, hogy minden ember vétkezik, és hogy emberiség egyértelműleg a gonosz hatalma alá jutott. De nincs okunk arra, hogy nyomorunkért az egész felelősséget csak az első bűnösre hárítsuk. Az első bűn jelentősége olyan, mint a gátszakadásnál az első méteres résé: megmagyarázza, hogy hogyan tudta az egész gátat elsodorni az árvíz, de a folyó aztán az árterület egész szélességében átlépi a partját. Az első ember bukása folytán a többiek is vétkeznek, de nekünk már az egész emberiség félmillió éves közvetítése hiányzik világunk, emberiségünk, üdvösségünk építésére.

Az a sok vétek, amit az emberiség folyton-folyvást elkövet, *kölcsönös oksági viszonyban* van, egyik függ a másiktól, gyökere egybefonódik, egyetlen végzetes, gyilkos szövevényt alkot. Mindenki a másikra háríthatja a saját bűnéért való felelősség egy részét, mindenki felelheti az Isten számon kérő szavára, mint a Biblia Ádámja: embertársaim, akiket azért adtál, hogy az üdvösségemre közreműködjenek, félrevezettek, azért ettem a tiltott gyümölcsből. De a többiek is így mentegetőzhetnek, így vádolhatnak minket. A sok egybefonódó vétek alkotja « *a világ vétkét* ». Nem tartjuk eltévelyedésnek, ha nem egy teológus (mint. P. Schoonenberg) a « világ vétkét » tartja nyomorunk okának, bár a magunk részéről fontosnak látjuk, hogy a világ vétkében az *első bűn* különös jelentőségére is felhívjuk a figyelmet.

Mi volt a « világ vétkének » kialakulása előtt? Az emberiség helyzetének másnak kellett lennie, különben

nem volna igaz, hogy a világ vétke nyomorunknak oka. Másrészt nincs okunk arra, hogy az emberiség állapotát a bűn előtt morfológiai szempontból tökéletesebbnek tartsuk a későbbinél. A paradicsomkert, a szoborszép Ádám és Éva csak szimbóluma annak, hogy az emberiség a bűn előtt Istennek tetsző, Isten teremtő és üdvözítő akaratának megfelelő állapotban volt: természetes és természetfeletti élete helyes úton volt az üdvösség felé. Az érték, amit a világ bűne lerontott, talán nem is állt másban, mint abban a valóságos lehetőségben, hogy az emberiség (Isten eszközi okságának sugárzása alatt) itt a földön megvalósíthatta volna az Isten országát, tehát egy olyan környezetet és közösségi szellemet építhetett volna ki, amelyben az egyes emberek törés nélkül és tragikus nehézség nélkül, harmonikusan fejlődhettek volna az örök élet felé. Az első bűn valószínűleg nem okozott semmi olyan változást, amit egy külső megfigyelő, akár a legtökéletesebb műszerek birtokában is, meg tudott volna állapítani. Egy csíra elhalása igazi változás, de nem látható első pillanatban, csak akkor nyilvánul meg, mikor nem sarjad belőle élet.

5.5. « *Bűnös voltam, mikor anyám fogant...* »

Az emberiség nyomorának vizsgálata során nemegyszer éreztük a nehézséget, hogy nagyon különböző fogalmakat kellett együtt gondolnunk. A testi halál, a szenvedés, a bűnre való hajlam, a lélekhalál különböző létsíkokra tartoznak, és mégis nyilván nem véletlenül összesodródott, egymástól független elemekről van szó, hanem egy szervesen összefüggő állapot megnyilvánulásairól. Az emberi nyomor kezdetének megértése megköveteli, hogy felfedezzük a jelenségeket egybefogó, strukturáló formát, mely érthetővé teszi a nyomor sokféleségében megnyilvánuló egységet.

Szent Ágoston zseniális meglátása volt, hogy nyomorunk különböző megnyilatkozásaiban a bűn állapotának szerkezete ismerhető fel.

(5.5.1. *A bűn állapota.*) Az olyan ember, aki tudva és akarva fontos dologban megszegte Isten akaratát, tettének elkövetése után is bűnös marad, míg meg nem tér, és el nem nyeri Isten bocsánatát. Miben áll a « bűn », ami megmarad a bűnösben?

Mindenekelőtt az *Isten akaratával való ellentétben.* A bűnös talán már nem akarja elkövetni azt a konkrét bűnt, amivel vétkezett. Ha egy tetten ért rablógyilkos sajnálja, hogy ilyen eredménytelen vállakozásba kezdett, azért még bűnös marad. Nem tagadta meg az értéknormát, melyet a bűntény elhatározása révén élete törvényévé tett, amely szerint a legfőbb érték a tulajdon önző földi és ideigvaló java, ami miatt kész mindent feláldozni. Ez az értékskála továbbra is szabályozni fogja tetteit, és ha alkalom nyílik arra, hogy ismét valami előnyt biztosítson magának, meg fogja ragadni az alkalmat, anélkül, hogy embertársának javával, a közösség törvényével, az erkölcsi renddel törődnék.

Akiben rossz akarat lakik, az nem barátja, hanem ellensége Istennek, nem járul fiúi engedelmességgel és bizalommal az Atyához, nem hordozza az Atya életének képmását Krisztus Jézus követésében. Azért az Atyának sem telik benne kedve, hanem « a harag fia », ahogy Szent Pál mondaná (Ef 2,3). Mivel hozzászoktunk, hogy az Istennel való személyes egységet és a krisztusi istenképmást teremtett következményük, a « megszentelő kegyelem » szempontjából szemléljük, az Istennek ellenálló bűnös létét mint a megszentelő kegyelem hiányát írhatjuk le, és mivel a kegyelem a lélek élete, a bűnös létmódja a « *lelki halál* ».

Ennek az állapotnak megítélésében nem vonatkoztathatunk el attól, hogy a bűnösnek más létmód volt szánva,

és lehetősége lett volna más módon építeni fel létét. Állapota kifejezi és meghosszabbítja a személyes állásfoglalást, aminek révén létre jött. Az állapot negatív értéket, visszataszító jelleget kap a *tettől, amiből ered.*

A bűn állapotának három dimenziója van tehát : az *affektív* dimenzió (az értékskála, melynek csúcsán nem áll az Isten akarata, és amely meghatározza a bűnös vallásos személyiségét), az *ontikus* dimenzió (a lélek életének, a kegyelemnek hiánya), és végül a *történeti* dimenzió (az állapot függése a szabad elhatározástól, melyben a bűn állapota megfogamzott).

Hogy a mindekire egyformán, személyes vétkeitől függetlenül is nehezedő nyomort megkülönböztessük egyrészt attól az állapottól, amit mi magunk építettünk magunknak, és amiért így felelősek is vagyunk, másrészt Krisztus ajándékától, melyben az egyház közreműködésével részünk van, a Pelagius körül fellángoló vita óta az emberiség nyomorát egy *határesetben* figyeljük meg, és az értelme használatára képtelen, személyes elhatározásra alkalmatlan újszülött, még meg nem keresztelt csecsemőre központosítjuk figyelmünket. Szent Ágoston tanításának jóváhagyása által az egyház elismerte, hogy a meg nem keresztelt csecsemő létében is felfedezhetjük a bűnös felnőtt állapotának elemzése folytán kidolgozott három dimenzió szerves egységét.

Canterburyi Szent Anzelm kimutatta, hogy az ember csak akkor « igaz », akarata csak akkor felel meg az értékek objektív normájának, ha a saját előnyének szeretete mellett ott van a jónak önmagáért való szeretete is. Az újszülött csecsemő akarata ebből a szempontból nem « igaz », hanem elferdült, mert önszeretetét nem egészíti ki, nem egyensúlyozza a jónak, és főként a Legfőbb Jónak önmagáért való szeretete. Az ember erejéből legyőzhetetlen « rosszra való hajlam » így a bűn állapotának « *affektív dimenziójával* » azonosítható. Ahogy a

vétkes felnőtt, úgy a személyes értelemben ártatlan csecsemő is a saját önző előnyükre vannak tájolva, és ha egyszer szabad elhatározással választaniok kell az Isten akarata közt és egy jó között, amit abban a pillanatban mint a saját javukat élik meg, előbb-utóbb elkerülhetetlenül ellen fognak szegülni Isten akaratának.

A felnőtt ember vétke által elveszti Isten kegyelmét, lelke az Istentől neki szánt élet hiányában « halott ». A gyermek, az emberiség jelen állapotában, ugyancsak az isteni természetben való részesedés nélkül születik; amíg újra nem születik Krisztus Urunk által a Szentlélekben, nem tartozik Krisztus testéhez, az egyház közösségén kívül, « a szövetségekből s az ígéretekből idegenként kizárva, remény híján és Isten nélkül » lép a világba (vö. Ef 2,12). Így a meg nem keresztelt gyermek « élő halott », mert nem részese a kegyelem életének: létében kimutatható a bűn állapotának « *ontikus dimenziója* ».

Bizonyos fokig a harmadik, « *történeti dimenzió* » is közös a személyes bűn állapotában, és a ma született gyermek helyzetében. Az akarat elhajlása és a kegyelmi élet hiánya nem Isten akarata szerint van bennük; emberi bűn miatt hiányzik az Istentől nekik szánt « dicsőség ». Igaz, hogy a felnőtt bűnös saját vétkével játszotta el az « igazságot és szentséget », amit Isten benne akart látni, a gyermek más bűne, ill. mások bűne miatt jutott nyomorba, tehát a két állapot történetisége nem ugyanazon értelemben, hanem csak analóg módon valósul meg.

(*5.5.2. Félreértések.*) Az « áteredő bűn » fogalma nehezen érthető, mert idegen mai gondolatformáinktól. Egy keresztelés alkalmával biztosak lehetünk, hogy a jelenlevők között van olyan, aki egészen téves módon fogja fel, és, éppen azért, elfogadhatatlannak tartja. Maga a trentói zsinat is annyira tudatában volt ennek a nehézségnek, hogy még az erre vonatkozó vitát is ki akarta kerülni. Voltaképpen csak a kegyelem adományának

megértéséből kiindulva lehet kifejteni, miben áll a hiány, amit a kegyelem betölt; de ez a megfontolás a teológiai embertan keretébe tartozik. Itt csak néhány félreértést jelölünk meg, ami megakadályozza az áteredő bűn fogalmának helyes felfogását.

(A) Megszoktuk, hogy egy szó egy fogalmat fejez ki, és egy fogalom egy bizonyos tárgyi valóság lényegének felel meg, úgyhogy meg lehet határozni fajának és nemének leírásával. Az « áteredő bűn » kifejezés azonban *nem egy meghatározott « dolgot » jelent*, hanem helyzetet, létmódot, amelyben több tényező van, de amely egyik tényezőjével sem azonos. Az ember helyzetére vonatkozólag több ilyen szó használatos a köznyelvben is. Ha azt mondjuk, hogy valaki szerencsés ember, a « szerencse » nem jelent se egészséget, se vagyont, se sikert, se kedvező családi helyzetet, de nehezen létezhet, ahol mindezek a tényezők hiányoznak. Így van ez az « áteredő bűnnel » is.

(B) Az áteredő bűnhöz hozzátartozik a *rosszra való hajlam* (*concupiscentia*), de nem azonos a rosszra való hajlammal. A bűn megbocsátása után, az Istennel fiúi egységben élő emberben is megvan a rosszra való hajlam, de mivel a kegyelem életét élő ember ellenáll a rosszra való hajlamnak, ez a « gyengeség » biztosítéka annak, hogy az Isten ereje kibontakozik a gyengeséggel küzdő hivő életében. (Hogy a rosszra való hajlam a megigazult emberben is megmarad, a trentói zsinat egyik fontos tanítása: *DB* 792. A gyengeségben megnyilvánuló isteni erőről 2Kor 12,9 tesz bizonyságot.) Szent Ágoston azért azonosította nemegyszer az áteredő bűnt a rosszra való hajlammal, mert a kegyelem hiánya nem volna igazán analóg a felnőtt ember bűne folytán létre jövő állapottal, ha a kegyelem által gátak közt nem tartott « concupiscentia » nem sodorná « Ádám fiát » feltartóztathatatlanul vétkes elhatározások felé.

(C) Teológusok között is elterjedt az a felfogás, hogy az áteredő bűn voltaképpen az első emberpár vétke, vagy az emberiség vétkeinek összege, amely valami rejtelmes módon a magukkal tehetetlen gyermekeknek is beszámítható. Világos, hogy nincs olyan katolikus, aki azt gondolná, hogy Isten az ártatlan embert bünteti mások vétkéért; ezt a lehetőséget már a próféták kizárták (Ez 18). Azok a teológusok, akik szerint Isten Ádám vétkét nekünk számítja be, úgy gondolták, hogy *az első ember, mint az emberiség feje*, nemcsak a maga nevében, hanem az egész emberiség nevében vétkezett: az egész emberiséget, tehát mindegyikünket, az Isten ellenségévé tette. Mikor egy államfő megüzeni a háborút egy szomszédos hatalomnak, nemcsak ő maga, hanem saját államának minden polgára is ellensége lesz a másik államnak, mert az államfő mindegyikük nevében beszélt. Így az első ember vétkét is vele és benne mindannyian elkövettük volna csupán annak révén, hogy az emberiség tagjai vagyunk, még mielőtt képesek lettünk volna tudni és akarni.

Ez az elmélet téves alapokon nyugszik, amennyiben feltételezi, hogy a Szentírás szerint az Ádám vétkéért való felelősség rászáll minden utódjára; márpedig ezt a Biblia sehol se mondja. Az a szentírási szöveg, amely legközelebb jár a mi problémánkhoz, Róm 5,12-21; de ott is csak azt olvassuk, hogy egy ember vétke miatt mindnyájan bűnbe esünk, mindnyájan bűnösökké válunk. Ezeket a kifejezéseket nagyon jól meg lehet érteni úgy is, hogy a *világ vétke* miatt a kegyelem élete nélkül, a rosszra való hajlam sodrában, tehát a *bűn állapotával* valóban hasonló helyzetben születünk, és így (ha Krisztus kegyelme meg nem vált a bűn szolgaságától) mindannyian előbb-utóbb személyes vétkeket is fogunk elkövetni. De az egyház sem tanítja, hogy az első ember bűnös tette vagy az érte való erkölcsi felelősség száll reánk. A tren-

tói zsinat dogmája szerint Ádám tette azzal a következménnyel jár, hogy reánk árasztja a testi halált, a testi állapotunkhoz tartozó szenvedéseket, és a bűnt, azaz a lélek halálát; ez a lélekhalál száll mindegyikünkre, székel mindegyikünkben, de ez a bűnös *állapot* különbözik a bűnös *tettől*; a bűnös tett mint az állapot eredete egy, a bűnös állapot megsokszorosodott, mert minden ember a maga nyomorát hordozza (vö. *DB* 789-790).

De nem is lehetséges, hogy valaki más ember nevében vétkezzék, ha a másik nem egyezett bele, hogy valaki az ő nevében foglaljon állást, és azért szabad akarattal nem fogadja el, nem akarja előre mindazt, amit (ugyancsak szabad akarattal választott) helyettese tenni fog. A római iskola hagyománya (Perrone, Billot stb.) régen kimutatta, hogy a példák, melyeket arra szoktak hozni, hogy valaki egy más ember nevében járhat el akkor is, ha a másik erről mit sem tud, csak azt mutatják, hogy egy ember tette bizonyos jogi következményekkel járhat a többiekre nézve, de nem azt, hogy *erkölcsi* felelősséget háríthat másokra, kivéve természetesen, ha a többiek valamiképpen részt vettek az illető tettben, amennyiben legalább helyeselték, bátorították stb.

Ezek a megfontolások mutatják, mekkora vigyázattal kell használnunk az « áteredő bűn » kifejezést.

A keresztény ókor a bűn fogalmában inkább az Isten akaratától és az Isten törvényétől való objektív, tárgyi eltérést hangsúlyozta, azért a bűnös felnőtt és az ártatlan gyermek állapota között inkább a hasonlóságot, semmint a különbséget vette észre: az akarat legfőbb szabálya mind a két esetben a hit által meg nem világított önszeretet; a lélek mind a két esetben meg van fosztva a kegyelemtől, amit Isten neki szánt, tehát bizonyos szempontból « halott ». A zsoltáros az ószövetségi rituális bűn fogalmát tarthatta szem előtt, mikor azt mondotta, hogy « bűnös voltam, mikor anyám fogant »

(Zsolt 51,7). Az egyház hagyománya már radikálisabb értelmet vetített ezekbe a szavakba, mert felismerte, hogy « Ádám » utódaira származtatta a teremtő akaratától eltérő állapotát, azaz « bűnét ». Így nem okozott nehézséget « áteredő bűnről » beszélni, anélkül, hogy szükségképpen azt állítanánk: az előttünk vétkező emberek bűnéért erkölcsileg is felelősek vagyunk, és az igazságos Isten megbüntethet bennünket ősatyánk vétke miatt.

A XII.sz.-tól kezdve viszont a keresztény gondolkodás egyre nagyobb figyelmet szentelt a *bűn személyes jellegének*. A figyelem középpontjába Krisztus Urunk szava került, mely szerint az igazi rossz, ami tisztátalanná teszi az embert, belülről, az emberi szívből származik (Mk 7,20-23). Ebben az összefüggésben az « áteredő bűn » kifejezés nehezen érthető, sőt félreérthető; úgy tűnhet, mintha az egyház tanítása szerint a gyermek a nyomora miatti felelősséget örökölné. Az egyház számol az emberi beszéd történetiségével, és a keresztség liturgiájában szabad választást enged két ima között: a pap azt is kérheti Istentől, hogy oldja fel a gyermeket az eredeti bűntől (*originalis culpa,* 86.sz.), de azt is, hogy ragadja ki őt a sötétség hatalmából (*potestas tenebrarum*, 221.sz.), Nézetünk szerint nem helyes egyszerűen csak ismételni a hagyományos kifejezést, mintha nem volna magyarázatra szüksége, de az sem tanácsos, hogy elhallgassuk, mert a hallgatóink azt hihetnék, hogy nem maradunk hűek a tartalomhoz, amit a régi egyház a ma félreérthetővé vált szóval akart kifejezni. Meg kell magyaráznunk, miben áll a három dimenziós struktúra, ami, analóg módon, mind a felnőtt bűnösben, mind az ártatlan gyermekben megvan, és aminek a felismerése megérteti velünk, miért van mindannyiunknak egyformán szükségünk Krisztus Urunk üdvözítő halálára és feltámadására.

5.6. *Megtorló igazságosság?*

Nyomorunk okát kutatva arra a megállapításra jutottunk, hogy a fizikai és az erkölcsi rossz lehetősége elválaszthatatlan ugyan a fejlődés és a szabadon haladó történetiség útján teremtett világtól, mégis *ez* a mostani nyomor, melyet csak a megtestesült Ige kereszthalála és feltámadása erejéből tudunk üdvösséges módon hordozni, a világ bűnének következménye (vö. 5.3). Most, hogy a « nyomor » különböző tényezőinek egységét a « bűn » fogalma segítségével tudatosítottuk (vö. 5.5), tovább kérdezhetünk: *hogyan* okozza a világ bűne a mi mostani nyomorunkat?

Ősidők óta él az emberiségben a meggyőződés, hogy az igazságosság megköveteli, hogy a bűnt büntetés kövesse. Igazságtalan volna, ha az, aki elhagyta Istent mint az erkölcsi jó forrását, egységben maradhatna Istennel mint boldogságunk forrásával. Ezért nem egy hivő úgy fogja fel a bűn és a nyomor közti (a Teremtés könyvében leírt) kapcsolatot, hogy Isten méri az emberre bűne igazságos büntetését, mikor kizárja őt a paradicsomból. Isten fia is azért halt volna meg értünk a kereszten, hogy szabad szeretettel helyettünk viselje a szenvedést, amit megérdemeltünk.

Ebben a felfogásban semmi sincs, ami méltatlan volna Isten végtelen tökéletességéhez. Isten nem mint haragvó, bosszúálló rossz szellem töltené kedvét kínzásunkban, hanem mint az erkölcsi jó végtelenül szent forrása, őrzője, megtorlója gondoskodnék arról, hogy a Jó, a Rosszat eltiporva, diadalmaskodjék a világban. A Szentírásban találunk kifejezéseket, melyek összhangban vannak ezzel a felfogással (p.o. Lev 18,24-30; Szám 35,29-34; Jer 44); az egyház felhasználta ezt a tanítást, hogy a keresztény élet követelményeit elméletben is igazolja (*DB* 904-905), és XII. Piusz pápa kifejezetten

és ismételten kimutatta, hogy ez a felfogás jobban megfelel a katolikus egyház hagyományának, mint az ellenkező tanítás (AAS. 45, 1953, 730-744; 47, 1955, 72-85; 49, 1957, 403-414).

Mégis, nem egy gondolkodó azon a véleményen van, hogy a megtorló igazságosság elve bölcseleti fogalom, amit a Szentírás és az egyház felhasznál ugyan a hit meghirdetésére, de nem áll jót érvényéért. Amellett a mai jogbölcselet igen gyakran kétségbe vonja, ér-e valamit a fizikai rossz, az erkölcsi rossz kiküszöbölésére. Így felvetődik a kérdés, nem lehetne-e megmagyarázni a világ bűne és a világ nyomora közötti összefüggést, anélkül, hogy a « megtorló igazságosság » elvéhez kellene folyamodnunk. Itt igen röviden megadjuk *Il mistero della croce* (Brescia, 1978) című könyvünknek néhány alapgondolatát.

Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy a világ nyomora nem külön isteni közbelépés eredménye, hanem természetes következménye a bűnnek. Aki vétkezik, az alkalmatlan lesz a kegyelemben való részesedésre, tehát a kegyelmi élet kialszik benne, anélkül, hogy Istennek vissza kellene vonnia vagy meg kellene szüntetnie kegyelmét. Akiben azonban nincs jelen a megszentelő kegyelem, az nem tudja egyensúlyben tartani önszeretetét, nem tudja helyesen megélni a szenvedést, és önmagát teszi alkalmatlanná arra, hogy huzamos ideig megtartsa az Isten parancsait.

Természetesen tovább mehetünk és feltehetjük a kérdést, *miért* alkotott Isten olyan világrendet, amiben a bűn nyomorba vezet, miért engedi meg, hogy kedvenc teremtménye a bűn útján nyomorba jusson. A felelet csak akkor lesz meggyőző, ha találunk olyan « indokot », amely megmagyarázza, hogy Isten a saját dicsősége kedvéért ezt az utat választotta világa megalkotásában.

Ez a *motivum* a szenvedésnek teljes önátadásra ne-

velő ereje (Zsid 12,1-13), a szomorúságnak a megtérésre vezető hatékonysága (2Kor 7,9-11). A nyomor rákényszeríti az embert, hogy észrevegye az önzésre épített létmód « hiú » (semmis és félrevezető) voltát; másrészt a nyomor alkalmat ad arra, hogy az ember végképpen komolyan vegye, tettben megélje a fiúi istenszolgálat értékét. Az ember nem szeretheti Istent mindenek felett « elméletben », hanem csak akkor, mikor egy nagy válság mintegy kihívja arra, hogy válasszon Isten és a teremtett értékek között. Maga az Úr Jézus is, « bár ő volt a Fiú, a szenvedésből tanult engedelmességet » (Zsid 5,8), mert csak akkor mondhatta ki, hogy teljes önátadása « beteljesedett », mikor a távollevőnek érzett Atya kezébe ajánlotta a testi halál végső nyomorában agonizáló életét (vö. Jn 19,30; Mt 27,46; Lk 23,46).

Isten tulajdon dicsőségét akarja; azért akarja, hogy testben megvalósult képmása egész intenzitással élje a Szentháromság belső életét kitevő *szeretetet*. Látja, hogy az ember gyenge. Azért úgy rendezi világát, hogy a bűn nyomorba vezessen, és a nyomor, a kegyelem vonzásának hatása alatt, *kezdete* legyen a jóért vállalt küzdelemnek, a megtérésen át üdvösségre vezető új teremtésnek.

VI. A SZÖVETSÉG KEZDETE

6.1. *A szövetség mint protológiai probléma*

Az Új Szövetség fogalma központi jelentőségű hitünk megértésében, hiszen maga az Úr Jézus felhasználja üdvözítő jelenlétének megmagyarázására: « Ez a kehely az új szövetség az én véremben... » (1Kor 11,25; Lk 22,20; vö. Mk 14,24; Mt 26,28). Ahogy a « szövetség *vérére* » való utalás jelzi, a szövetség témája nem érthető meg teljesen eredetének ismerete nélkül; és ahogy az

« *új* szövetség » kifejezés mutatja, a téma megértése nem merülhet ki egy meghatározott történelmi esemény vagy egy bizonyos korban kidolgozott felfogás elemzésében, mert a téma különböző változatai áthatják az egész üdvtörténetet.

A mai szentírás-magyarázat a Szövetség kezdetének problematikájában elsősorban történetkritikai és tantörténeti kérdéseket lát. Milyen történelmi esemény volt a bibliai leírások magva? Mi történt voltaképpen, a Ter 15,10-16-ben leírt jelenetben? Kiv 24, Kiv 34 és MTörv 27 stb. ugyanazt az eseményt írják le különböző szempontokból, különböző módon, vagy más és más eseményekről beszélnek? Ha az utóbbi felfogás a helyes, milyen viszonyban álltak egymással ezek az események? Hogyan fejlődött a « szövetség » fogalma, és az « új szövetség » várása? Miben egyezett és miben különbözött az « új szövetség », amit Jer 31,31 és Iz 59,21 megjövendölt, 2Kor 3,6 jelenvalónak tartott, Zsid 8,13 pedig az « Ó-szövetséggel » polémikusan szembeállított? Ezek a jelentős és érdekes problémák a dogmatikus teológia módszereivel nem oldhatók meg.

A protológia az Újszövetség valóságát igyekszik mélyebben megérteni, a választott nép és Isten között kötött szövetség eredetének tanulmányozásával.

6.2. *A Sínai hegyen kötött szövetség*

Mikor az Isten és az emberek között létrejött szövetségről van szó, az elemző gondolkodás a Sínai hegyen kötött szövetségből indul ki. Izrael szent könyvei ezt a témát fejtik ki a legrészletesebben, és az evangélium szerint az Üdvözítő azért jött el, hogy ezt a sajátos, intézményesen is kifejlett közösségi életformát teljessé tegye (Mt 5,17-20).

Csakhogy az a vallási elgondolás, mely a Sínai hegy

emléke körül kifejlődött, megint csak nem készen hullott az égből, hanem a zsidó nép képzetvilágában öltött testet. Az alapvető fogalom, amit mi a magyar nyelvben a « szövetség » szóval fejezünk ki, csak úgy lesz számunkra némileg érthető, ha megtisztítjuk a nyugati és újkori gondolatformáktól, és az ószemita « *berît* » összefüggésében szemléljük. Talán tulajdon népünk mondái közelebb vezetnének az eredeti elgondoláshoz, bár persze nem tudjuk, hogy a « vérszerződés » ábrázolásában krónikásaink nem a Bibliából vették-e színeiket.

Az ókor nomád szemitáinak élete nem az írásbeliségre volt alapozva, azért eredetileg a « *berît* » is a hagyomány által megszabott szóbeli formulákban, szimbolikus gesztusokban és szertartásokban állott, de, egyiptomi és mezopotámiai példák nyomán, hamarosan írásbeli szerződésekben is megnyilatkozott.

A szövetségkötés eljárása elsősorban nem kölcsönös jogokat és kötelezettségeket teremtett, hanem új viszonyt, a vérségi kapcsolatokhoz hasonlatos egységet hozott létre a szövetségre lépők között. Követelménye nem annyira meghatározott szolgálatokban állt, mint inkább a rokonok között szokásos, nagyon igényes és az egész élet minden formáját illető « hűségre » kötelezte részeseit: tudjuk, hogy ez a hűség, a *hesed*, az ószövetségi vallásosság egyik alapfogalmává vált.

A szerződés ereje végső fokon Istentől származott, akire a szerződést kötők nemegyszer kifejezetten is hivatkoztak, tanúnak hívták, és kérték tőle, hogy áldja meg azokat, akik a szerződéshez hűek maradnak, átkával sújtsa a hűtleneket. A *berît* érvénye azért túlélte a szerződők akaratát, attól függetlenül is igényeket támasztott a szerződésnek megfelelő viselkedésre.

Sokféle *berît* létezett, pl. a házasságkötésben, a népek közötti hűbéri viszony bevezetésében, sőt egészen egyéni formái is voltak: *berît* volt, mikor Dávid és Jonatán

barátságot kötöttek (1Sám 18,3; 20,8; 23,18; 2Sám 21,7), és mikor Jákob és Lábán szövetségre léptek (Ter 31,23-54).

Izrael egyik legeredetibb meglátása az volt, hogy nemzeti életét mint *berît*-et élte meg, melyet az Egyiptomból kivándorló nép a pusztában, a Sínai hegy tövében kötött. A Szentírás a klasszikus *berît* minden kellékével felruházza ezt az eseményt. Lényegét nyelvi történések teszik ki (kijelentések, ígéretek, felszólítások, átkok és áldások); az elvont tartalmat szimbolikus cselekvények jelenítik meg (pl. rituális lakoma, és a vérnek mint az élet székhelyének részben az oltárra, Jahve jelképére, részben a népre való öntése stb.).

A szerződés erejéből Jahve a nép Istene lesz, azaz irgalmas hűséggel védi, vezeti, gyarapítja és gazdagítja a népet, Izrael pedig Jahve népe lesz, azaz nem ismer el más istenséget, teljes létét Jahve tiszteletének szenteli, és megtartja a Törvényt, a maga erkölcsi tanításaival, jogi és rituális előírásaival.

A Törvény Istentől veszi eredetét, nem abban az értelemben, mintha Jahve diktálta volna az egyes előírásokat (nagy részük Izrael ősi hagyományaiból és a környező népek vallásos szokásaiból származik), hanem amennyiben Isten vezette az embereket, hogy ezt a vallásos alaptörvényt létrehozzák. Isten választotta ki a benne tükröződő világnézetet, életformát és intézményes istentiszteletet, azért, hogy megtartása feltétele, sőt eszköze legyen az isteni belső üdvözítő erő működésének, és Isten nyilatkoztatja ki egy mély vallásos élménnyel, hogy ez a törvény a Szövetség konkrét megvalósulása.

6.3. *Egy Szövetség, sok szövetségben*

Bár a Törvény betűi bizonyos értelemben megrögzítették, megmerevítették a benne kifejezésre jutó élménytar-

talmat, mégis a Sínai tövében kötött Szövetség idők folyamán mélyreható változásokon ment át. A királyság bevezetése, az első próféták fellépésével összefüggő vallási reformok, a jeruzsálemi szentély szerepének kialakulása, a babilóniai fogság új körülményeihez való kényszerű alkalmazkodás csak azért nem tűnnek a mi szemünkben gyökeres újításoknak, mert a Szentírás mindig mint az egyetlen Szövetség beteljesedését, fejlődését mutatja be őket. De más szempontból is megnyilatkozott a Szövetségben, hogy az egész emberi lét a történetiség folyamában él. A próféták szavának hatása alatt egyre jobban az egyén belső életére tolódott a hangsúly: a hivő zsidó megértette, hogy Isten inkább a szívét, mint külső tetteit kívánja magának, és hogy Isten segítsége inkább a túlvilági üdvösség, mint az evilági jólét felé vezeti őt. De ezzel a fokozódó bensőségességgel együtt járt a külső törvénytartás fokozódó szükségessége, mert enélkül az állami függetlenségétől megfosztott nép nem tudott volna fennmaradni. Ezek az ellentétes áramlatok okozták, hogy Izrael vallásossága mindig új hangnemben valósult meg.

Mélyremenő változás észlelhető a nép szerepének megítélésében is. Eleinte úgy látszott, hogy a nép hűtlensége eljátszhatta kiválasztott voltát, és a Szövetség eltörlésére vezethetett. Később egyre jobban kiviláglik, hogy Jahve mindvégig hűséges marad népéhez, akkor is, ha ez elhagyja az Urat: az irgalmas Isten újra és újra magához vonja, megtérésre vezeti bűnös Jegyesét. Végül, mikor Izrael megátalkodottsága emberi számítás szerint végképp visszautasította a Szövetséget, a próféták ajkán felhangzott egy új Szövetség megjövendölése, melyben Jahve új szívet, új hűséget ajándékoz népének. A messiási idő közeledtével szinte kizárólag Isten feltételhez nem kötött üdvözítő működésére kerül a hangsúly. Így érthető, hogy a Hetvenes fordítás a *berît* fogalmát nem

kétoldali szerződést jelentő görög szóval, hanem a *diathéké* kifejezéssel, a latin *testamentum* megfelelőjével fordítja, ami *egyoldalú rendelkezést* jelent, mint pl. mikor egy haldokló örökbe hagyja valakinek javait. Zsid 9,15-16 ezt a kifejezést Jézus halálával hozta kapcsolatba, és így történt, hogy a *berît* fogalmát a legtöbb európai nyelv örökbehagyást, hagyatékot jelentő szóval fejezi ki (magyarul is: testamentum).

Amint látjuk, a mózesi « szövetség », mely a Törvény intézményes keretei között változatlan sziklatömbnek látszik, állandó változásban valósította meg azonosságát. Ahogy a drámaírók egy helyre, egy időpontra és egy szemény köré kristályosítják a történeti folyamatokat, a Szentírás is a *Szövetség három megújításának* elbeszélésével fejezi ki a Sínai hegy emlékéhez fűződő intézmények változó, történeti jellegét. Az első megújítás Józsue nevéhez fűződik, és a honfoglalás által meghatározott új viszonyokhoz alkalmazta a nomád nép intézményeit; a Szövetség szempontjából különösen az jelentett újságot, hogy a nép közösségében olyanok is helyet találtak, akik a szó legtágabb értelmében sem voltak Ábrahám fiai. (Józs 8,30-35, összehasonlítva Józs 9,3-27-tel). A második megújítás Józija király kormányzásával függ össze, « a törvénykönyv megtalálásából » indul ki és eredménye a Másodtörvény reformgondolatainak következetes alkalmazása volt (2Krón 34,14-39). A harmadik megújítás a folyamközi kitelepítésből való visszatérés után Ezdrás műve volt, és alkalmazta a Történyt az új helyzethez, melyben a zsidóság ellenséges pogány népek között élt (Neh 8-10).

Érdekes dolog, hogy a próféták aránylag ritkán beszélnek a Szövetségről. Ezek a nagy vallásos géniuszok olyan mélyen élték magát az Istennel való egység vallásos valóságát, hogy nem volt szükségük a Szövetség jogi kategóriáira és a szövetségkötés elbeszélő formájára,

hogy a lényeget hallgatóik elé állítsák. Lehetséges, hogy hallgatásuk azzal is magyarázható, hogy tartani kellett az intézményes kategóriák túlhangsúlyozásától, attól, hogy a Szövetség szellemét a külső előírásokhoz való hűség nem kifejezi, hanem helyettesíti.

Ebben a távlatban feltehetjük a kérdést: voltaképpen mikor jött létre a szövetség Isten és az emberek között?

A *Sínai*-hegy élménye kétségtelenül történeti tény: a zsidó nép törzsökét kitevő népcsoport, az Egyiptomból való szabadulás különös körülményeiben, Isten gondviselő jelenlétét éli meg, és ebben Istennel való viszonyát új és eredeti módon fogja fel. De ez a meglátás nem volt semmiből való teremtés. A nép nemcsak a *berît* gondolatformáját, hanem az Istennel való viszony élménytartalmát is ősi hagyományaiból örökölte, Másként nem tudnánk megérteni, hogy a Teremtés könyvének szerkesztői, a Szövetség velük egykorú lelkiségéből kiindulva, visszavetítették a Szövetség lényegét és kellékeit *Ábrahámnak* az Istennel való viszonyára (Ter 17; Sir 44,19-21). A Szentírás az ígéretek, a parancsok, az eskü, a jelképes cselekvések segítségével megérteti, hogy Isten Ábrahámnak és utódainak adja magát, mint az ő istenük, és Ábrahám családja, a körülmetélés jelén keresztül, Isten kizárólagos és különleges birtoka lesz. Mikor aztán Izrael bölcseinek tekintete még mélyebben behatolt a múlt homályába, és az *özönvíz* ősi témáját is az üdvtörténet keretében gondolta át, ennek a csapásnak a megszűnésében is szövetséget fedezett fel (Ter 8; Sir 44,18). Az irgalmas Isten megígéri, hogy nem pusztítja el többé az életet, és a világot még teljesebb módon az ember rendelkezésére bocsátja, még az állatokat sem veszi ki az ember hatalma alól, csak a vért, az élet székhelyét és jelképét tartja fenn magának annak jeléül, hogy ő minden élet ura. A teremtő és a teremtmény közötti új viszony a szivárvány jelével van megpecsételve. De

még *Ádám* történetében is találkozunk a szövetség kellékeivel, ha a « szövetség » szó nem is fordul elő. Isten maga van jelen a paradicsomi élet boldogságán keresztül, és az ember Istenhez való viszonya a tiltott gyümölcstől való tartózkodásban nyilvánul meg; a paradicsomból való kiűzetés egy szövetségszegés megnyilatkozása.

Három Mózes előtti szövetségről kell beszélnünk? Nem volna helyesebb azt mondani, hogy Ádám, Noé és Ábrahám alakja a Sínai tövében kötött Szövetség lassú, fokozatos és folyamatos kifejlődését mutatja, és hogy Józsue, Józija és Ezdrás ennek az egyetlen, örök, de mindig változó Szövetségnek további fejlődését, a helyzethez való alakulását tanúsítja?

6.4. *Ószövetség, Újszövetség*

Az egyetlen, különböző analóg fokokon keresztül fejlődő Szövetség hipotézise visszavezeti figyelmünket ennek a fejezetnek központi kérdésére: *hol keressük az Újszövetség kezdetét?* Az Úr Jézus kereszthalála és feltámadása teljesen új kezdeményezés, mely egy elavult intézményt újjal helyettesít, vagy pedig a teremtéstől a messiási időkig fejlődő « Ószövetségben » rejlő csírák kibontakozása, tovább fejlesztése?

A keresztény ember nem kételkedhetik abban, hogy Krisztus Urunk által nagy, meg nem érdemelt adományban van része, ami jelentősen felülmúlja a pátriarkák és a próféták népének kiváltságait. Zakariás éneke (Lk 1,67-79), vagy az Efezusiaknak írt levél első fejezetének hálaadása (Ef 1,3-14) mutatja, hogy azoknak, « akik Krisztus Jézusban élnek » (Róm 8,1-4), minden okuk megvan arra, hogy « örüljenek az Úrban szüntelenül » (Fil 4,4-7), összehasonlítva helyzetüket nemcsak a pogányokéval, hanem azoknak az állapotával is, akik a Törvény és nem Krisztus kegyelme alatt élnek. A Zsidók-

nak írt levél egyik fő témája kifejteni, mennyivel tökéletesebb az Újszövetség az Ószövetségnél. « Ti nem kézzel tapintható hegyhez, lobogó tűzhöz, sötét felhőhöz, forgószélhez, harsonazenéhez vagy mennydörgő szózathoz járultatok, amelynek hallatára könyörögni kezdtek, hogy ez a hang ne szóljon tovább hozzájuk ... Nem, ti Sion hegyéhez járultatok, az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez, az angyalok ezreihez, az égben számon tartott elsőszülöttek ünnepi sokadalmához és gyülekezetéhez, mindnyájunk bírájához, az Istenhez, a tökéletes igazak Lelkéhez, az új szövetség közvetítőjéhez, Jézushoz, a ránk szálló vérhez, amely hathatósabban kiált, mint Ábelé... » (Zsid 12,18-24; vö. Gal 4,21-31).

Miben múlja felül a Krisztus Urunk által közvetített Szövetség Mózes Szövetségét?

Szent Pál egyes polémikus mondatai arra engednének gondolni, hogy a Sínai hegyen adott Törvény csak a külső szó (olvasott, hallott, az értelmünkön keresztül az akaratunkat felhívó beszéd) erejével mutatta meg az igazat és a jót, de nem adott erőt követelményeinek teljesítésére; a Krisztussal való egység viszont élet és öröm a Szentlélekben (vö. Gal 2,15-16; Gal 2,21; Gal 3,19-22; Róm 2,12-23; Róm 7,7-13). Ebben az értelmezésben a mózesi Törvény minden tökéletessége ellenére csak növelte volna a neki alávetett emberek felelősségét, mert a gyenge emberi erőkhöz mérten elviselhetetlen terhet rótt volna a vállukra. Ez így is van, Krisztus halála és feltámadása után: aki újjászületett Krisztusban a hit és a keresztség által, és mégis az Ószövetség intézményeiben keresi az üdvösségét, annak a mózesi Törvény nem üdvösségére, hanem kárhozatára válik (vö. Zsid 6,4-8; 10,26-31). De a Krisztus előtti zsidóságot az Isten szava arra tanította, hogy a Törvény nagy jótétemény (Zsolt 119), mert általa az isteni Bölcsesség ütötte fel sátrát Izraelben (Sir 24,8), márpedig a böl-

csesség a Szentírás nyelvén nemcsak könyvekben tárolt tárgyi tudásanyag, hanem helyes gondolkodás és érzület, Istennek tetsző élet, amit Isten ültet az emberi szívbe (Bölcs 6-9; Sir 17,7-13). Igaz, hogy « lehetetlen, hogy a bikák és a bakok vére bűnöket töröljön el » (Zsid 10,4), de az Ószövetség mégis azt ígéri, hogy a különböző « engesztelések » és « jóvátevő áldozatok » megszabadítják a bűnöst vétkétől, és elérik, hogy bocsánatot nyerjen (Lev 4,20; 5,6; 5,10; 5,16). Az egyház hagyománya úgy oldja fel ezt az ellentétet, hogy egyrészt elismeri, hogy az ószövetségi szertartások önmagukban hatástalanok voltak, másrészt megjegyzi, hogy Krisztus misztériumának előre vetített jelei voltak (*ST* 1-2, q. 102, a. 4), és azért azok, akik Isten iránt való engedelmességből, buzgó szívvel és a jövendő Krisztusba vetett hittel járultak e szertartásokhoz, megigazulást nyertek, nem a liturgikus cselekmények objektív teljesítménye erejéből (*ex opere operato*), hanem a szertartásokat végrehajtó személy szubjektív lelki állapota folytán (*ST* 1-2,q-103, a.2).

Nem szabad tehát úgy felfognunk az Ószövetséget, mintha eredetileg véglegesnek tervezett üdvrend lett volna, amit Isten a zsidó nép keményszívűsége miatt váltott fel más, hatékonyabb üdvrenddel. Isten szeme előtt az örökkévalóságtól fogva *egy* teremtés lebegett, a Krisztus által, Krisztusban és Krisztusért teremtett, Krisztus halálával és feltámadásával megváltott, az egyetlen igazi Isten-képmásba, Krisztusba öltözött világ (vö. Kol 1,14-20; Róm 8,29). Az Ószövetség azért volt már Krisztus születése előtt a zsidóság üdvösségének eszköze, mert az Atya, Krisztus jövendő közreműködésére való tekintettel, a magában véve halott betűt is felhasználta a lélek éltetésére. Az egyház Krisztus halálának és feltámadásának *az eseményt időben megelőző hatását* különösen a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának teológiai kidol-

gozása során gondolta át kifejezetten (*DB* 1641: « *intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis...* »).

De Krisztus Urunk közvetítése már az Ószövetségben is az eljövendő Krisztusba vetett hit által gyakorolta hatását az emberi életre, másként a hit nem volna minden emberi üdvösség gyökere és alapja (*DB* 801). Ezt nem úgy kell felfogni, mintha minden ószövetségi zsidó kifejezetten a Messiástól várta volna Isten kegyelmét. De az Ószövetséget áthatja a várakozás, hogy a jövőben Isten kifürkészhetetlen módon, mindennek ellenére, beteljesíti Izraelnek tett ígéreteit. *Ez a beteljesedés tényleg Krisztusban történt meg, akiben Istennek minden ígérete Igenné vált* (2Kor 1,20). Így kell értenünk, hogy Mózes és a próféták, anélkül, hogy tudták volna, Krisztusról írtak (Jn 5,46; Lk 24,27), és így mondhatjuk, hogy a hivő ószövetségi zsidó öntudatlanul is Krisztusban hitt. Az Ószövetségben tehát nemcsak Krisztus üdvözítő ereje, hanem a beléje vetett hit is működött, mielőtt még Isten megmutatta volna, hogyan teszi jelenné a világban jóságát és emberszeretetét (vö. Tit 3,4).

Azért az Újszövetség is az Ószövetség szerves folytatásának tekinti magát. Krisztus Urunk nem megszüntetni jött a Törvényt és a Prófétákat, hanem teljessé tenni (Mt 5,17-20). A pogányságból megtért hivők is Ábrahám fiaivá válnak a keresztségben (Róm 4,12), hiszen Isten képes a kövekből is fiakat támasztani Ábrahámnak (Mt 3,6). Aki Krisztusba öltözött, az anyjának tekintheti Jeruzsálemet, inkább, mint a Krisztust visszautasító zsidóság (Gal 4,26); az a közösség, ami felé a Krisztus-követés vezet, inkább megfelel Isten Jeruzsálemről való gondolatának, mint a földi Jeruzsálem (Jel 21,10—22,5).

Az Újszövetség nem azonos tehát az Ószövetséggel, tökéletesebb az Ószövetségnél, de nem is egészen különböző új üdvrend, hanem az előzőnek szerves továbbfej-

lesztése, új, minőségileg különböző foka annak az egyetlen folyamatnak, melynek során az Atya, a világ teremtésétől kezdve, a bűnt megengedve, de felülmúlva Krisztus által, a Szentlélekben építi az eszkatologikus Mennyek Országát.

6.5. *Akik « távol » vannak*

Az egyetlen, de fejlődése során sokféle alakot öltő Szövetség képzete felhívja a figyelmünket arra a sok millió emberre, akikhez sohasem jutott el a Törvénynek és az Evangéliumnak ismerete. Milyen viszonyban áll ez a mérhetetlen sokaság a Szövetséggel?

Szent Pál, a Krisztussal való egyesülés csúcsáról visszapillantva arra az időre, mikor olvasói még « távol » voltak, állapotukat igen sötét színekkel festi. « Abban az időben Krisztus nélkül éltetek, kívül álltatok Izrael vallási közösségén; a szövetségekből és ígéreteiből idegenként, remény híján és Isten nélkül éltetek e világban... » (Ef 2,12).

Ez az ítélet teljesen érthető annak a szempontjából, aki « mindent elvetett, sőt szemétnek tekintett, csakhogy Krisztust elnyerhesse és hozzá tartozzék » (Fil 3,8). Másrészt azonban nem feledhetjük el, hogy az Újszövetség Istennek a pogányokhoz való viszonyát úgy írja le, hogy a *berît*-fogalom néhány eleme nem hiányzik. Isten művei által minden ember előtt kinyilvánítja erejét, isteni mivoltát (Róm 1,19-21; Csel 14,17), úgyhogy ez a teremtésen keresztül való kinyilatkoztatás elég ahhoz, hogy minden ember eljusson az Istennek való hálaadás élményéhez (Róm 1,21). Az egek nem azért « hirdetik Isten dicsőségét » (Zsolt 19,2-5), hogy a bűnösök felelőssége növekedjék, hanem azért, mert Isten « akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság ismeretére » (1Tim 2,4). Azt sem szabad

elfelejtenünk, hogy « Krisztus Jézus mindenkiért adta magát váltságul » (uo.). Az egyház, ezekről a szavakról elmélkedve, arra a meggyőződésre jutott, hoggy összeegyeztethetetlen velük az a felfogás, mely szerint Krisztus kifejezett ismerete nélkül nem lehet természetfeletti kegyelemben élni (*DB* 1295; *Lumen gentium,* 16.sz.; *Gaudium et spes,* 22.sz.). A belső kegyelmi hatás, ami a pogány embert a megtérés felé vonzza, és — ha szabad akaratával elfogadja a kegyelmet — a megigazuláson át az üdvösségre vezeti, rejtelmes módon azokat is egyesíti Krisztus Urunk halálának és feltámadásának misztériumával, akik nem is hallottak Krisztusról. Természetesen ezek a tudtukon kívül Krisztus tagjává váló vélt « pogányok », akiket Rahner egy sokat idézett cikke nyomán sokszor *anonim kereszténveknek* hívnak, mint minden más ember, nem egyedenként, egymástól függetlenül szentelődnek meg és üdvözülnek, hanem az Istentől választott közösségi keretben, az egyházban. Már az Ószövetség is tudatában volt annak, hogy Izrael nemzeti közössége mint üdvközösség nyitva áll az egész emberiség előtt (Iz 60). Az egyház kifejezetten tanítja, hogy rajta kívül nincsen üdvösség (« *extra ecclesiam nulla salus* »), abban az értelemben, hogy aki csak üdvözül, az egyház szentségi hatása alatt, emberi szem előtt láthatatlanul, de mégis valóságosan az egyház egységében talál utat az Istenhez.

Tehát a « pogányoknak » is felkínálja magát Isten, mint az ő istenük, atyjuk, barátjuk, üdvözítőjük; a pogányokat is meghívja Isten, hogy még akkor is, ha nem érte el őket kinyilatkoztatásának kifejezett ismerete, váljanak tulajdonává, barátjává, fiává, tartozzanak az ő népéhez. A « megigazulás » (*DB* 799), az a változás, melynek révén a bűnös igazzá válik, a kegyelem hatása alatt tett szabad választás, mellyel a kinyilatkoztatás Istenét nem ismerő pogány az erkölcsi jó transzcendens forrá-

sát, akiről lelkiismeretének szava tanúságot tesz, mindenek felett becsüli. Nem nehéz mindebben felfedezni a « Szövetség » lényeges elemeit.

Nem csökkenti ez a megállapítás a *missziós buzgalmat,* mely minden igazi kereszténységnek lényeges eleme? Semmiképpen sem. A mennyei Atya sem tartotta feleslegesnek, hogy odaadja egyszülött Fiát mint az Újszövetség közvetítőjét, azért, mert már a megtestesülés előtt is megvolt Noé, Ábrahám és Mózes szövetsége. Mert igaz ugyan, hogy a pogány is hozzátartozik *valamiképpen* a Szövetséghez, de *nem úgy* tartozik hozzá, mint a választott népnek vagy éppen az egyháznak a tagjai. Kévésbé ismeri az Atyát, aki nem látja meg Krisztus arcán tükröződő dicsőségét, és nem ismeri a Fiút igazán, aki nem hallja az evangelium szavát; kevésbé van része az Atya belső vonzásában annak, aki nincs az emberi természetnek megfelelő módon, tehát láthatólag is kapcsolatban az Ős-szentséggel, Krisztussal, az egyházban, éspedig az egyház szentségeiben.

Nincs kizárva, hogy egy rosszul táplált, súlyosan beteg ember akkor is meggyógyul, ha a nyomortanya fertőzött szalmáján hagyják. *Bizonyos fokig* ott is megvan a gyógyulás lehetősége. De teljesen ésszerűtlen volna ezen az alapon lemondani arról, hogy szanatóriumba kerüljön, és ott az egészséges környezet, a megfelelő táplálkozás és a gyógykezelés összehasonlíthatatlanul *nagyobb mértékben* tegyék valószínűvé a gyógyulást. Azért mi is igyekszünk az egyház látható egységébe vezetni a pogányt, hogy *teljesebb módon* valósuljon meg benne a Szövetség misztériuma, és azon keresztül az üdvösség lehetősége.

A Szövetség tehát több, minőségileg különböző módon valósul meg. A Szövetség különböző, egyre tökéletesebb formáit nemcsak az idő vonalán egymás után helyezve képzelhetjük el, hanem a jelen síkján koncentri-

kus körök formájában is elgondolhatjuk. Azok, akik testtel és lélekkel a katolikus egyházhoz tartoznak, a Szövetség teljességében élnek. Körülöttük helyezkednek el azok, akik többe-kevésbé tökéletes módon használják fel a Szövetség többe-kevésbé tökéletes formáit.

6.6. *A kezdetek tanulsága*

A Sínai hegy tövében rögzített vallásos élmény tanulmányozása ugyanahhoz a felfogáshoz vezetett, melyet a teremtés, az ember megalkotása, a világ bűne elemzése során alakítottunk ki.

Ezek a « kezdetek » egy bizonyos időpontban megtörtént *események*; a Szentírás leírja őket, nem abban az értelemben, mintha az érzéki (ill. műszeri) tapasztalást helyettesítené, hanem amennyiben felfedi a teremtménynek Istentől való lényegi függését. Minden általa, benne, érte keletkezik.

Ezen az eredeten túl, a kezdetek teológiája *a valóság létét* mutatja be, megint csak nem a természettudományos, ill. bölcseleti ismeret síkján, hanem az Istennel való személyes viszony, párbeszéd látterében.

A tapasztalati valóság ebben a megvilágításban nem mint magában nyugvó lét jelenik meg, hanem mint a kezdetből a befejezés felé haladó állandó *létrejövés,* éspedig mint egy meglevő létteljesség és értékteljesség szeretetéből fakadó, erejétől előidézett, hasonlatosságában részesedő létrejövés, tehát *születés*.

A *Gaudium et spes* kezdetű, az egyház és a mai világ viszonyáról szóló zsinati okmány egy mélyértelmű megjegyzése szerint a keresztény ember úgy fogadja, szemléli és tiszteli a mindenséget, mint ami *most árad* a teremtő Isten kezéből (37.sz.). A mindenséget valóban mindig létrehozza Isten, mert nem önmagától és önmagában van. De a gondolatot meghosszabbíthatjuk

a többi « kezdetre » való alkalmazással. Isten állandóan tulajdon képmására alkot bennünket, mert létünk adásával felhív, hogy a neki szabadon adott feleletben, embertársunkkal való egységben, a világot építve, alakítsuk személyiségünket. Bűnünk, mulasztásunk állandóan előidézi nyomorunkat, mert miattuk a tárgyi viszontagság nem tölti be hivatását; nem lesz « beteljesedésre » vezető kereszt, hanem meddő rossz, azaz « bűnhődés ». De Isten, a mindig Eljövendő, állandóan felszólít, hogy egyre teljesebben merüljünk a Szövetségbe.

Egy teológiai megfontolás nemcsak a meglevő valóság megértése, hanem a valóságot alkotó, módosító állásfoglalás is. A kezdetek teológiája akkor lesz teljesen érett, mikor, a « növekvés » és « építés » páli életformájában, a mindig kezdeményező Isten hivő elfogadására vezet.

TARTALOMJEGYZÉK

I. A kezdetek problematikája 5
1: Mit vizsgál a kezdetek teológiája . 5
2: A protológia az egyház életében . . 6
3: A kezdetek teológiájának fejlődése 12
4: Könyvészeti tájékoztató . . . 21

II. A kezdetek látótere: a « dicsőség » . 24
1: Rendszertani tájolás . . . 24
2: « Tulajdon dicsőségére » . . 29
3: « Az angyalok színe előtt » . 40

III. A világmindenség kezdete 48
1: Kérdesfeltevés 48
2: A teremtés jelentése Izraelben . . . 49
3: A teremtés természetbölcseleti jelentése 54
4: A teremtés krisztológiai jelentése . . 60
5: A teremtés antropológiai jelentése . 65

IV. Az emberiség kezdete 68
1: A teremtés koronája . . . 68
2: Isten képmása és hasonmása . 70
3: « Így lett az ember élőlénnyé... » 79

V. A nyomor kezdete 92
1: « Miért tetted ezt velünk? » . . 92
2: « Tele vagyok kínnal... » . . . 95
3: « Kezdetben nem volt így... » . . . 103
4: « Mester, ki vétkezett? » 107
5: « Bűnös voltam, mikor anyám fogant... » 111
6: Megtorló igazságosság? 119

VI. A szövetség kezdete 121
1: A szövetség mint protológiai probléma . 121
2: A Sínai hegyen kötött szövetség . . 122
3: Egy Szövetség, sok szövetségben . . 124
4: Ószövetség, Újszövetség 128
5: Akik « távol » vannak 132
6: A « kezdetek » tanulsága 135

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
*5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
*6. A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
9. A papi rend
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
*2a. Bevezetés a vallástlélektanba
*2b. A személyi érettség felé
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6. Az erkölcsi élet alapjai
7. Teológiai erkölcstan
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába;* II/6 *A kezdetek teológiája;* III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/2a *Bevezetés a vallástlélektanba.*

R. P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klagenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R. P. Mihály Szentmártoni
Jordanovac 110
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 169
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6 *Az erkölcsi élet alapjai.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Nagy Ferenc — Szabó Ferenc
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

ALSZEGHY ZOLTÁN SJ

1915-ben Budapesten született; 1933-ben a Jézus Társaságba lépett; 1939 óta Rómában él; 1946 óta a Gergely Egyetemen dogmatikát tanít.

A negyvenes és ötvenes esztendőkben a középkori teológiatörténet volt tanulmányainak tárgya (*Grundformen der Liebe,* 1947; *Nova creatura,* 1957). A hatvanas esztendőktől kezdve Maurizio Flick S.J. közreműködésével írt teológiai tankönyveket (*Il creatore* [3] 1964; *Il vangelo della grazia* [2] 1966; *Fondamenti di una antropologia teologica* [2] 1973; *Il sacramento della riconciliazione* 1976) és módszertani tanulmányokat (*Lo sviluppo del dogma cattolico* [2] 1969; *Metodologia per una teologia dello sviluppo* [2] 1975; *L'uomo nella teologia* [2] 1972; *Come si fa la teologia* 1974). Főműveik *Il peccato originale* ([2] 1974), és *Il mistero della croce* (1978).

Könyveit több nyelvre lefordították. Magyar nyelven jelent meg: *Bevezetés a teológiába* (TKK I/1, 1975) és *A katolikus dogma fejlődése* (1976).