

DOGMATIKA

Előadta:
Dr. Victor János
theol. akad. professzor

(Magánhasználatra szánt kézirat)

Kiadta:
a budapesti Ref. Theol. Akad. Kurzustára
1953

TARTALOM

- 1. Bevezetés: a dogmatikáról általában.**
- 2. Isten Igéje.**
- 3. Az Ige írott formája: a Szentírás.**
- 4. Isten megismerhető volta.**
- 5. A Szentháromságról.**
- 6. Isten „tulajdonságai”.**
- 7. Isten munkásságairól és végzéseiről.**
- 8. Isten teremtő munkája.**
- 9. Isten világfenntartó és világkormányzó munkája.**
- 10. Az angyali lényekről.**
- 11. Az emberről (Anthropológia)**
- 12. A Megváltó személye.**
- 13. A Megváltó munkája.**
- 14. Jézus Krisztus, a „főpap”.**
- 15. Jézus Krisztus, a „főpróféta”.**
- 16. Jézus Krisztus, a „Király”.**
- 17. A „kegyelmi szövetség”.**
- 18. A „szuverén kegyelem” munkája.**
- 19. Az Isten egyházáról.**
- 20. A kegyelmi eszközökről.**

1. Bevezetés: a dogmatikáról általában.

1. A Szentírásban megszólaló isteni kijelentés vizsgálata közben vezethet bennünket a történeti szempont is, vagyis irányulhat a vizsgálódásunk éppen arra a történeti folyamatra, amelynek során Isten véghezvitte az Ő kijelentését. De háttérbe is szorulhat ez a történeti szempont, és akkor azt vizsgáljuk: akármilyen történeti egymásutánban bontakozott is ki Isten kijelentése, végeredményben mit mond? A kijelentésnek ez a tartalmi számon vétele tudományos jelleget akkor ölt, ha nemcsak módszeres, vagyis nemcsak igazolni tudja a Szentírásból, hogy hogyan jutott el eredményeire, hanem rendszeres is, vagyis végeredményeit igyekszik egymással összefüggésbe hozni és egybeépíteni. Ezért nevezzük az ilyen vizsgálódást „rendszeres teológiának” (systematica theologia).

Ez a vizsgálódás két irányban haladhat: vizsgálhatja Isten kijelentésében egyfelől azt, hogy Isten miként adja magát nekünk, illetve milyen „ígéretei” (promissiones Dei) vannak számunkra maga felől, amelyekbe mi hitünket vethetjük. Másfelől vizsgálhatja azt, miképpen követel Isten bennünket a maga számára, illetve milyen „parancsolatai” (mandata Dei) vannak, amelyeknek engedelmességre kell élnünk. Az előbbi fajta vizsgálódás az, amelyet a *dogmatika* címe alatt végzünk, míg az utóbbi a *teológiai etika* nevét viseli. Mivel pedig mindaz, amit Isten tőlünk követel, folyománya annak, amit már előbb Ő ad, vagy ígér nekünk, nyilvánvaló, hogy a dogmatika nemcsak egyik főága a rendszeres teológiának a teológiai etika mellett, hanem olyan megfordíthatatlan viszonyban áll a teológiai etikával, hogy benne kell tisztázódnia azoknak az alapigazságoknak, amelyekre azután a teológiai etika is felépítheti a maga tanítását. A dogmatikának ez az elsőbrendűsége nem egyszer azt a téves látszatot kelti, mintha vele kimerülne a rendszeres teológia tárgyköre, holott a dolog természeténél fogva a dogmatika éppúgy megkívánja a teológiai etikában való kiteljesülést, mint az a dogmatikában való megalapozást.

2. Nevét a dogmatika tudománya a „dogma” szóból veszi. (Voltaképpen olyan melléknévi jelző, amely mellől, – amint ez gyakran megtörténik, – elkopott a jelzett főnév: „dogmai”, t. i. „teológia”). „Dogma” pedig sajátos értelmében az egyházi szóhasználatban olyan hitbeli meggyőződést jelent, amelyet valamely egyházi közösség, a maga illetékes szerve által igaznak nyilvánított ki. Az ókori egyházban, valamint a református egyházban a megfelelő összetételű egyházi gyűlések: a zsinatok az erre illetékes szervek. A római egyházban az 1870-i vatikáni zsinat óta, amely kimondta a pápa „infallibilitás”-ának dogmáját, a pápa a maga személyében is illetékes dogmák „deklarálására”. A dogmatika azonban nem korlátozza vizsgálódását az olyan hitbeli meggyőzésekre, amelyek valamely egyháznak ebben a sajátos értelemben vett „dogmái”. Tehát nem egyszerűen a „dogmák tudománya”, hanem velük együtt általában a hitbeli meggyőzéseké.

A „dogma” szó a görög „dokei /moi” igében gyökerezik, amelynek jelentése: „nekem úgy tetszik”, és pedig vagy intellektuális értelemben: „én úgy vélem”, vagy akarati értelemben: „én így határozok”. Ezért a „dogma” eredetileg vagy „vélemény”, vagy „döntés”. „Dogmáknak” nevezték az ókori profán szóhasználatban egyfelől pl. a filozófusok tanításait, másfelől pl. a császárok rendelkezéseit. (L.: Luk. 2:1, 17:7). Az utóbbi jelentésben rejlő jogi színezet máig is megtalálható a római egyház „dogmaiban”, mivel azok törvényjellegűek, és az üdvösség elvesztésének terhe mellett engedelmesen elfogadandók. Ezért itt a szó szoros értelmében vett „dogmák” jobban elkülönülnek olyan más hitbeli tanításoktól, amelyek nem bírnak ily kötelező erővel. A protestáns egyházak dogmái alapjukban véve nem törvények, hanem közösségi vallástételek, és törvény-szerepet nem az üdvösség, hanem csak a közösségi egyetértés és fegyelem szempontjából tölthetnek be. Ezért itt a szorosán vett „dogmák” nem határo-

lódni el annyira más hitbeli meggyőződésektől. Azonban még a római katolikus dogmatika sem szorítkozik a „forma szerinti dogmák” tárgyalására.

3. A dogmatika jogosultságát (s ezzel együtt a tudományos jellegre való igényét) kétségbe vonja mindenki, aki nem áll a keresztyén hit álláspontján. Természetes is: akinek ismeretvilágába nem hatolt bele Isten kijelentése s aki hit által nem jutott el az abból kivilágosodó ismeretekre, annak számára tárgytalan feladat az ilyen ismeretek további feldolgozása. A dogmatika ilyen hit nélküli ellenfeleivel nem is helyes vitába szállni, mert nekik a maguk álláspontjáról igazuk van.

Ellenben szembe kell fordulnunk azokkal, – mert ilyenek is vannak, – akik hívő létükre tanúsítanak a dogmatikával szemben értetlen és elutasító magatartást. Szerintük a hitnek csak kárára válhat az a munka, amelyre a dogmatika vállalkozik. Féltik tőle a hitnek azt a leglényegesebb nem-értelmi alkotóelemét, amelyre „szívbeli bizodalom” címén a Heidelbergi Káté is a fősúlyt helyezi (21. k.) És annyiban csakugyan igazuk is van, hogy a hitbeli ismeret túlbecsülésével valóban együtt jár az a veszély, hogy maga a hit elsorvadhat tőle. „Az ismeret felfuvalkodottá tesz” (I. Kor. 8:1.) De ez nem változtat azon, hogy a hithez elmaradhatatlanul hozzátartozik valamilyen fokú „notitia” is, és ha a hívő résen van és legyőzi a „felfuvalkodás” kísértését, amelyet ez magában rejt, akkor ennek az ismereti elemnek a gyarapodásával, tartalomban és bizonyosságban való fejlődésével csak nyerhet a hit élete.

Nincs is olyan hívő, akinek ne lennének hitbeli ismeretei, amelyeket meggyőzéssel vall. És mivel minden ember – értelmi életének az igényei szerint – többé-kevésbé fel is dolgozza magában ismereteit, közöttük összefüggéseket keresve és rendet teremtve, azért azt mondhatjuk, hogy – laikus színvonalon – minden hívő embernek megvan a talán észrevétlenül kialakított dogmatikája is. Nem lehet tehát a hit nevében kifogást emelni az ellen, ha erre sajátos elhivatással bíró egyes hívők, a többiek javára is, szakszerű tudományossággal is, vagyis a lehető legmagasabb szinten igyekeznek ugyanazt a feladatot megoldani. A „nagy parancsolat” azt is megköveteli: „Szeresd az Urat, a te Istenedet... teljes elmédből...” (Mk. 12:30.) Ha pedig elménket igazán felhasználjuk, akkor megérteni is igyekszünk Isten kijelentését, vagyis összefüggésében igyekszünk felfogni. A középkor egy nagy teológusának, canterburyi Anselmusnak a jeligeszerű mondása szerint éppen ebben rejlik a dogmatika lényege: nem más az, mint „fides quaerens intellectum”: megértésre törekvő hit.

4. Ez a jelige azt is kifejezi, hogy a dogmatikának saját érdeklében is óvakodnia kell minden „felfuvalkodástól”: a törekvés („querens”) magatartását sohasem cserélheti fel a célhoz-érkezetség önelégültségével. „Rendszeressége” nem jelentheti azt, hogy olyasféle mindent átölelő rendszert épít ki, amelyet filozófiában pl. Hegel vélt kiépíthetni. (A filozófia és éppen Hegel filozófiája is a tekintetben nem egyszer hamis vágányokra csábították példájukkal a dogmatikát.) „Rész szerint van bennünk az ismeret”, amint Pál mondja (I. Kor. 13:14.), és ezért eleve alázatosan le kell mondanunk arról, hogy a megismert részekből hiánytalan összefüggésű egészet szerkesszünk. A dogmatikát mozgó „intellectusnak” sokszor el kell magában hallgattatnia a „miért?” kérdést, amely a „megértést”, a magyarázó összefüggést keresné. A „rendszeresség” itt csak azt a töredékes rendszerességet jelentheti, amely legalább annyi összefüggést igyekszik feltárni, amennyi lehetséges. E tekintetben adódhat haladás is az idők folyamán, de nincs célhoz-érkezetség és befejezetség. A dogmatika „theologia viatorum” marad ebben a világban az idők végéig.

5. Alázatosságra készíti a dogmatika munkását az is, hogy sohasem beszélhet csupán a maga nevében. Hiszen a hit is, amelynek ismereteit kifejti, nemcsak az ő egyéni hite, hanem az egyházi közösségé. Viszont ez az egyházi közösség részekre töredezett. A dogmatikusnak tehát, amennyire számíthat a keresztyén hitet vele egy értelemben valló részközösség (felekezeti egyház) egyetértésére, ugyanannyira számítania kell mások ellentmondására is, és

mondanivalóját azzal szemben kell kifejtenie. Ez alól az utóbbi követelmény alól felmentve érezhette magát azokban az elmúlt időkben, amelyekben a keresztyén egyház felekezeti részei egymástól sokkal jobban elszigetelt életet éltek, mint az újabb évtizedekben. Annakidején a rendszeres teológia egy külön ágának, a polemikának lehetett meghagyni azt a feladatot, hogy szembesítse és igazolja a dogmatika tanítását más felekezetekéivel. A felekezeti egyházak mai sűrű szellemi érintkezése mellett (l. ökumenikus mozgalmak), a polemika munkáját mindjárt a dogmatikáéval együtt kell elvégezni. S így a dogmatika munkása állandóan kénytelen érezni, hogy tanítása nem lesz mindenkire nézve meggyőző, aki pedig meggyőződéseiben ugyanolyan, sőt jobb keresztyénnek vallja magát, mint ő.

6. Hasonló a helyzet egy másik teológiai tudományággal: az apologetikát illetően, mely nem régen még jelentős tagja volt a rendszeres teológia tudománycsoportjának. Feladatát abban látta, hogy a keresztyén hit meggyőződéseit megvédje (innen a neve) a vele szemben fellépő ellentmondások támadásai ellen. Külön tudományra evégre addig volt szükség, amíg az ilyen támadások szórványosak voltak. Ez a jellegzetes helyzet a „népegyházi” állapotok mellett, amelyek sokáig jellemezték az európai népeket. Amint azonban egyre jobban előhaladt az élet szekularizálódása és ezzel az egyház és az általános élet kettéválása, világossá vált, hogy akiknek hite nem más, mint a származásukkal együtt járó múltbeli örökség, azokon az apologetika érvelései nem segítenek; viszont azoknak, akik élő hittel valóban benne élnek az egyházban, vajmi kevés szükségük van az apologetika érveire, mert azok nélkül is meg tudnak állni hitükben minden ellenmondás ellenében. (A meggyógyított vak Ján. 9:25-beli vallástétele ennek a paradigmája). Ellentétes meggyőzésekkel való vitatkozás helyett elég, ha eloszlátunk olyan félreértéseket, amelyekből azok esetleg táplálkoznak. Ez pedig olyan – alapjában véve – pozitív jellegű feladat, amelynek a dogmatika úgyis meg kell, hogy feleljen. Így érthető, hogy az újabb kori dogmatika mellett az apologetika vitatkozó tudománya is elsorvadt.

7. Amint feltételezi a dogmatika az Igében való hitet, más szóval: amint csak az egyház talaján sarjadhat életre, ugyanúgy szolgálja is az Igében való hitet tudatossága és tisztasága szempontjából, és ezáltal hathatóan építi az egyház életét. Ez a szolgálata elsősorban az igehirdetéssel kapcsolatban mutatkozik. Dogmatikai jártassága révén óvhatja meg az igehirdetőt a maga szolgálatát egyoldalúságoktól, vagy egyenesen tévelygésektől, és ugyanígy ellenőrizhetik mások is igehirdetésének a tartalmát. Ezért hasonlították a dogmatika szerepét az élelmiszervizsgáló állomásokéhoz (Thurneysen), amelyeknek nem az a feladatuk, hogy éhező embereket tápláljanak, de amelyek mégis felelősek azért, hogy éhező emberek egészséges táplálékhoz jussanak, ne pedig ártalmas hamisítványokhoz. A dogmatikának ebben a kritikai szolgálatában azonban mégis tévedés volna a leglényegesebb egyházi funkcióját látni, mert az nem kritikai, hanem konstruktív jellegű.

8. Ez a konstruktív jellegű szolgálat – az Igének mennél összefüggőbb tartalmi számonvétele – azért is életbevágó fontosságú az egyház számára, mert helyes módon gyakorolva ellene hat a megmerevedés veszélyének, amely az egyház életét szinte állandóan fenyegeti. Az igazi dogmatika ugyanis mindig korszerű: a maga korában benne élve, annak értelmi előrehaladottságának a színvonalán állva, úgy vizsgálja: mi az Ige mondanivalója, amint azt éppen az ő nemzedéke képes felfogni. A dogmatika története nem egy helyben topogást mutat, hanem a nemzedékek és korszakok változásaival való együtt haladást. Ahol ezzel ellentétes jelenségek tűnnek a szemünkbe, ott mindig válságba jutó dogmatikával van dolgunk. A dogmatikának ez a lényegéhez tartozó korszerűsége természetesen nincs ellentétben a szintén lényegéhez tartozó folyamatosságával: múltbeli látásaitól nem kell azért elszakadnia, mert új látások is nyílnak előtte.

2. Isten Igéje.

A dogmatikának tárgya, mint mondtuk, Istennek a Szentírásban foglalt „Igéje”, vagyis kijelentése, kinyilatkoztatása. Minden teológiai tudomány azon alapszik, az teszi lehetségessé és szükségessé, hogy Istennek ez az Igéje valóság. Ezzel a ténnyel és ennek értelmezésével foglalkozni tehát voltaképpen a minden teológiai tudomány bevezetésül szolgáló „teológiai enciklopédia” körében kellene, ahol azok az alapelvek is tisztázandók, amelyekken minden teológiai tudomány felépül. (A németek találó kifejezéssel „Prinzipienlehre” névvel jelölik ezt a vizsgálódást. Didaktikai okokból azonban ajánlatosabb a dogmatika első érdemleges fejezetének feladatául kitűzni azt.

Amikor Istennek „Igóját”, vagy, ami ugyanazt jelenti: „szavát” emlegetjük, természetesen a mi emberi életünkől vett metaforákat használunk. A mi egymásközi viszonylatainkban a szó, a beszéd, a leggyakrabban felhasznált eszköz arra, hogy valamit, ami különben el volna zárva a másik ember elől, ismertté tegyünk előtte is, közöljük vele is. Ilyenkor valamiről, ami különben mintegy lepellel (velum) volna eltakarva, elvonjuk a leplet. Innen a latin szakkifejezés: „revelatio”. (Ugyanez az értelme a megfelelő görög „apokalypsis” szónak is.) Alapjában véve a magyar „kijelentés” és „kinyilatkoztatás” szavak is ugyanazt jelentik.

Hogy Isten részéről ilyen közlés velünk szemben csakugyan történik-e, vagyis, hogy az, amit „Isten Igéjének” nevezhetünk, valóság-e, az nem kérdése sem a dogmatikának, sem általában a teológiának, hanem minden vizsgálódásnak itt már előfeltétele. Akinek nincs bizonyosága afelől, hogy a Szentírásban Isten valóban szól hozzánk, az kívül áll a teológia körén.

Ez a bizonyosság kétoldalú. Magába foglalja egyfelől azt a meggyőződést, hogy Isten a múltban szólt, vagyis valamikor, valahol, amint ez a Szentírásból megtudható, megajándékozta az emberiséget a maga kijelentésével. Ezért is kell azt a régi iratoknak abban a gyűjteményében, amelyet az Ó- és az Újtestamentum magába foglal, keresnünk, és sehol egyebütt. Másfelől a kijelentésnek ez a történeti jellege nem zárja ki annak a jelenben is élő és ható voltát. A Szentírásnak lapjairól voltaképpen távoli hajdankori emberek szólnak hozzánk, hogy bizonyoságot tegyenek arról, amit nekik Isten mondott. De miközben az ő szavukra figyelünk, az Isten az Ójótetszése szerint – „ubi et quando visum est Deo” – bennünk munkálkodó Szentlelke által, a maga szavaként hitelesítheti. Ez a „testimonium internum Spiritus Sancti” táplálja bennünk azt az előbbi bizonyosságot, hogy a történeti kijelentés valóban Istennek kijelentése. Ha ez nem kíséri a Szentírás szavát, akkor az nem is válik számunkra Istennek szavává, hanem megmarad egyszerűen régmúlt idők emberi beszédének. Az lehet ugyan több szempontból is figyelmünkre és tanulmányozásunkra méltó, de nem lehet előttünk olyan feltétlen tekintélye, amely előtt hitünkkel hajolnánk meg, mint Isten szava előtt.

A Szentírásnak ez a Szentlélek által érvényesített „autopistia”-ja (önhitelessége) természetesen tartalmilag is vonatkozik reá. Vagyis a Szentlélek által nemcsak az a tény válik számunkra bizonyossá, hogy a Szentírásban Isten szólt és szól, hanem a lelkünket foglyul ejtő meggyőződés születik meg bennünk annak igazsága felől is, amit Isten a Szentírás bizonyosága szerint a múltban mondott és a Szentírás által most is mond.

Isten kijelentésének tartalmát illetőleg mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy az, alapjában véve Ő maga, élő és személyes valóságában, és csak ennek révén, másodsorban Őreá vonatkozó és Ővele kapcsolatos igazságok, amelyeket személytelen tételekbe lehet foglalni. Rosszul kezeli a Szentírást az, aki azzal kezdi, hogy akármilyen fontos vagy akármennyire igaz tanításokat akar kiolvasni belőle. A Szentírás elsősorban Istennek személyes bemutatkozása. Alaphangja az, amivel a Tízparancsolat is kezdődik: „Én, az Úr vagyok a te

Istened...” (II. Mózes 20, 2.) És amikor mondanivalója Jézus Krisztusban csúcspontjára emelkedik és kiteljesedik, akkor is abban summázható a lényege, hogy: „Az Istent soha senki nem látta; az egyszülött Fiú,... az jelentette ki Őt.” (Ján. 1, 18.) Istennek erre az önkijelentésére, amelyben magát a mi kegyelmes Istenünknek bizonyítja, kell nekünk azzal a személyes hittel válaszolnunk, amely által közösségünk van Ővele. („Fides, qua creditur”, – vagyis az a hit ez, amellyel Őbenne magában hiszünk, teljes bizodalommal Őreá hagyatkozva ez életre és az örökkévalóságra).

Ezzel azután elmaradhatatlanul együtt jár az is, hogy az Igéből megvilágosodnak előttünk bizonyos tények és tanítások is, amelyeknek az igazsága felől hitünk megbizonyosodik. („Fides, quae creditur”, – vagyis így adódik az a hit, amelyet hiszünk.) Ezekről több-kevesebb tudatossággal minden hívő számot tud adni magának. A dogmatikának pedig az a feladata, hogy ezt a számadást a lehető legmagasabb színvonalon végezze el. Haszna azonban az így számonvett bizonyosságokról csak annak van, aki az Igéből előbb Istennek személyes önkijelentését felfogta, amely belőle megszólal, és arra személyes hittel válaszolt. Sem a dogmatika az Igével, sem a dogmatikai ismeret a hittel nem téveszthető össze sohasem. Ha a múltban ez az összetévesztés itt-ott megtörtént (vannak erre példák a római katolikus teológiában és a protestáns ortodoxiában), vagyis dogmatikailag megfogalmazható tételek megismerését és elfogadását már hitnek tekintették, az mindig súlyos károkat okozó eltévelyedés volt, amelyet az „intellektualizmus” nevével lehet jelölni.

Felvethető a kérdés: vajon, ha a Szentírás tételekbe foglalható igazságainak a bizonyosságát a Szentlélek bizonyosítástól tesszük függővé, ezzel nem szolgáltatjuk-e ki az Ige tartalmát az egyéni önkénynek? Hiszen megtörténhet, hogy ki-ki mást-mást olvas ki a Szentírásból, és mindegyikük egyaránt arra hivatkozik, hogy számára a Szentlélek világosította meg azt, amit ő kiolvas. Ezzel a veszéllyel szemben rá kell mutatnunk arra a tényre, hogy az Ige annak idején nem egyénekhez szólva szólalt meg, legfeljebb csak abban az értelemben, hogy üzenetképpen kapták, amelyet tovább kellett adniuk; s a Szentlélek az, aki az Igét megpecsételi, az szintén nem egymástól különálló egyéneknek adatott sohasem. Isten kijelentése egyszer s mindenkorra érvényes történeti formájában is, a Szentlélek által szakadatlanul megújuló élő mivoltában is az Isten egyházának szánt ajándék (az ÓT.-ban Izrael népe alakjában áll még előttünk ez az egyház), és az egyéni hívő csak az egyházzal való közösségben élhet ezzel az ajándékkal legitim módon, de sohasem attól különszakadva. Amit tehát Isten az Ő Igéjében velünk közöl, azt csak „minden szentekkel egyben érthetjük meg” (Ef. 3, 18.), és ha külön utakon járunk a megértésben, akkor máris eltévelyedtünk. Az ókor egy teológusa, Lerinumi Vincentius (450 táján) felállította azt a szabályt, hogy az az Isten kijelentette igazság, „amit mindig, mindenütt, mindenki hitt” (Quod semper, (?) usqueaque et ab omnibus creditum est...). Ha ehhez hozzáértjük azt a lényeges kiegészítést: „a Szentírás alapján”, akkor ez a szabály helytálló és útját állhatja minden egyéni önkényeskedésnek. Bizonyos kérdésekben maradhatnak ugyan nézeteltérések, bizonytalanságok olyan hívők között is, akik egyaránt a Szentírásra hivatkoznak és a Szentlélek szavára igyekeznek figyelni. De az ilyen jelenségek, gyakoriságuk és jelentőségük dolgában egyaránt, elenyésznek „az igaz hit egysége” mellett, amelyben „a Szentlélek és az Ige” által épül az egyház. (Heid. Káté 54. k.) És amilyen mértékben előrehalad az egyházban a Szentírás tanulmányozása és tisztul a Szentlélekre figyelő engedelmesség, oly mértékben fognak eloszlani a hitbeli meggyőződések megegyezésében még meglévő hiányok, habár a tökéletességet e tekintetben sem fogjuk sohasem elérni ebben a világban.

Az Igében mindaz, ami a tartalmának tekinthető s ami, mint mondtuk, belőle részben tételekbe foglaltnak ki is emelhető, szoros egységben jelentkezik kijelentésének a történetével. Amilyenek általában az „ás, – és” képzővel kialakított szavak, úgy a „kijelentés” is elsősorban történetet jelent, és csak másodsorban az abból kialakuló és leszűrődő eredményt. (Pl. „vetés”

a földművesnek egyik tevékenysége és csak azután a belőle előálló eredmény.) Isten kijelentése tehát nemcsak annyiban történeti jellegű, hogy az emberiség története folyamán valamikor régen megadatott, hanem annyiban is, hogy megvan a saját története is, amelynek során Isten véghezviszi a maga munkáját, amely által megajándékozott vele bennünket. A Szentírásból élénk is tárul ez a „kijelentéstörténet”, amellyel azonban behatóbban foglalkozni nem a dogmatika feladata.

Itt elég arra rámutatnunk, hogy ennek a történetnek vannak egyfelől ténybeli elemei. Ezekben Isten úgyszólván tettekben beszél. Lejátszódnak bizonyos események, amelyekből kiviláglik: ki Ő és mit akar? Ezeket az eseményeket megérteni, vagyis a bennük rejlő kijelentést felfogni azután olyasmi, amit külön ajándéknak kell elnyerni. Másfelől hozzátartozik a kijelentés történetéhez éppen ennek az ajándéknak az elnyerése és általában mindaz, ami Istennek szavakba foglalt közlése az emberek számára. Az események is, amelyek által Isten szól, lehetnek rendkívüliek, csodaszzerűek (gondoljunk pl. Izráelnek Egyiptomból való kiszabadulására és a pusztai vándorlására, amelynek történetei telve vannak csodákkal), máskor meg lehetnek az egyének vagy népek életében lejátszódó események rendes módján végbemenők (gondoljunk pl. József történetének nagy részére, vagy Izráel népének a babiloni fogságból a perzsa birodalom felülkerekedése révén bekövetkezett szabadulására). A kijelentés szavakban történő eseteiben is találkozunk rendkívüli formában való közlésekkel (mint álmok, víziók, theofániák, stb. révén adottakra), de másfelől olyanokkal is, amelyek az emberi lélek rendes működésének a során világosodnak ki valakinek a tudatában. (Az utóbbira valószínűleg Pál apostol arábiai tartózkodása szolgálhat példának (Gal. 1, 17.), amely jó alkalmul szolgálhatott neki arra, hogy sok csendes elmélkedésben feldolgozza magában a damaszkuszi úton átélt élményt, és leszűrje belőle mindazt, amit azután Istentől kapott üzenetként hirdethetett.)

Az említettek azonban csak olyan jellegzetesen eltérő esetei a kijelentés történetét alkotó láncolatnak, amelyek között éles határvonalat vonni nem mindig lehet.

Egy további figyelemre méltó különbség az, hogy néha egy-egy egyén részesül a kijelentés valamilyen ajándékában, aminek a megtörténte szinte előttünk megy végbe úgy, hogy az illetővel magával is megismerkedünk, a vele történetet is nyomon követhetjük; máskor pedig kollektívum a kijelentés átvevője, amelyet tovább kell adnia, hogy közkinccsé váljék. Az utóbbi esetben pedig bizonyos, hogy eredetileg szintén egyéni forrása van a kollektíve elnyert kijelentésnek, csak – mint a népköltészet termékeinél, – ez az egy forrás el van rejtve a szemünk előtt. Ez utóbbi esetek tehát csak azt jelentik, hogy a kijelentés története nem ismerhető meg számunkra minden részletében. (Így pl. nem tudhatjuk, hogy Istennek teremtő hatalma, amelyről a Szentírás legelső fejezete tesz bizonyosságot, hogyan világosodott ki Izráel lelkében, hanem már csak kész bizonyosságként jelenik meg előttünk.)

A fentiekhez jegyezzük meg, hogy van a „kijelentés” szónak a Szentírás szóhasználatában egy tágabb körű értelme is, amikor a Szent Léleknek azt a munkáját jelenti, amellyel egyes emberekkel érteti meg és fogadtatja el azt, amit általánosságban már kijelentett. Így kívánja pl. Pál apostol Ef. 1, 17-ben, hogy olvasóinak adassék meg „a bölcsességnek és kijelentésnek. Aki az Isten megismerésében”. Itt nyilván a szónak nem a szorosabb értelemben vett jelentésével van dolgunk, amely szerint addig mindenki előtt elrejtett dolgok felfedését, és így a „történeti kijelentés” munkájának előbbre vitelét jelenti.)

Megfigyelhető, hogy Istennek ebben a kijelentő munkájában is, sőt éppen ebben különösen, a kiválasztás elve uralkodik. A kijelentésnek egész története egyetlen népre szorítkozik, amelyet Isten arra választott ki, hogy éppen az ő körében menjen végbe ez a történet. És ennek a népnek a körében is lépten-nyomon tanúi vagyunk annak: mint választja ki Isten egyénenként az Ő kijelentésének átvételére és továbbadására a maga eszközeit. Ahol pedig a

kijelentés történetében itt-ott mutatkozó hézagok miatt nem ismerkedhetünk meg ezekkel a kiválasztottakkal, akkor is bizonyosak lehetünk afelől, hogy megvoltak.

Nagy tévedésbe esnénk azonban, ha mindazt az ajándékot, amit a kijelentés történetének során Isten adott, úgy fognánk fel, mint külön-külön önmagában véve értékes ajándékot, amelyet a Szentírásban éppen csak egy halomba összegyűjtve találunk meg. A kijelentés műve szerves egységet alkot, amelyben minden részletnek az egészhez való viszonyában becsülhető fel az értéke. Folyik ez már abból is, hogy – amint mondtuk, – Isten kijelentése elsősorban arra irányul, hogy önmagát ismertesse meg velünk. Az Ő ismeretének ez a fénye azonban nem egyformán világol fel számunkra a kijelentés történetének minden részletében. Az egészet kell megértenünk a maga összefüggésében. Vagy még jobban mondva: elsősorban arra a központi mozzanatra kell irányítanunk a figyelmünket, amely az egészet szerves egésszé fogja össze maga körül. Ez a központi mozzanat: Krisztus. Őbenne úgy összefutnak az Igének fénysugarai, amelyek Őelőtte és Őutána felvillannak előttünk, hogy Ő magába foglalja valamennyit. Elérkezve működésének végére és hozzáértve ahhoz küszöbön álló halálát és feltámadását is, Ő ezzel a vallomással állhatott Isten színe elé: „Megjelentettem a te nevedet az embereknek”. (Ján. 17,6.) Bizonyos értelemben tehát Őbenne csúcspontját éri el és befejeződik a kijelentésnek az a hosszú története, amely az Ő megjelenését megelőzte. Így tekint vissza Őreá a Zsid. 1, 1 bizonyágtétele: „Minekutána az Isten sok rendben és sokféleképpen szólott hajdan az atyáknak a próféták által, ez utolsó időkben szólott nekünk Fia által.” Ez után már csak az következhet, hogy az „utolsó idők”, vagyis az apostoli kor, kibontsák a maga teljességében azt, ami Jézus krisztusban, mint kijelentés benne foglaltatott. Így a kijelentés történetében mindaz, ami Őt megelőzte, Őreá mutat előre, akár kifejezetten, akár nem kifejezetten, mint előkészítő ízelítő abból, amit Ő fog hozni, és mindaz, ami utána következik, Őreá mutat vissza, mint bizonyágtétel és értelmezés. És így minden részlet, amely akár az Ótestamentum, akár az Újtestamentum gazdag tárházában található, Őhöz viszonyítva kapja meg igazi értelmét és értékét.

A szónak teljes értelmében „Isten Igéjéről”, mint valóságról, tehát csak azóta lehet szó, amióta az apostoli egyházban már Jézus Krisztusról és a benne található teljességről lehetett beszélni. (Act. 6, 7, stb.) Ezt megelőzőleg ennek a kifejezésnek minden használata voltaképpen „prolepsis”: olyasmiről való beszéd, ami teljes valóságában még csak a jövőben fog megjelenni.

Mindazzal, amit eddig az Igéről elmondtunk, két irányban is elhatároltuk magunkat: egyfelől a bármily formát öltő racionalizmus, másfelől mindennemű miszticizmus felé.

A racionalizmus Isten felől és Ővele kapcsolatos kérdések felől az emberi rációtól várja értékes ismeretek kivívását. Az olyan ún. teológiát, amely az emberi ész képességeire épít, „theologia naturalis”-nak nevezzük, mivel szerinte az emberi természettől fogva meglévő értelmi képességek („lumen naturale”) elegendők – legalábbis bizonyos határokon belül – a teológiai munkára. Lehet ez a racionalizmus teljes is, és ekkor az Igét voltaképpen félreteszi, mint amire nincs szükségünk. Legfeljebb úgy használja a Szentírást, mint klasszikusan megfogalmazott és példázott olyan igazságok gyűjteményét, amelyekre voltaképpen nélküle is rájöhet a gondolkozó ember. És lehet részleges is, amikor is bizonyos kérdések megoldására elégségesnek tartja az emberi észet, de aztán más kérdésekben elismeri a kijelentésre való ráutaltságát. A rációra és a kijelentésre támaszkodó teológiai gondolkodásnak erre a kompromisszumára a legnevezetesebb példa a középkorban a skolasztikában kialakult és máig érvényesnek tartott római katolikus teológia. Ez tehát két részre oszlik: az egyik a „theologia naturalis”, a másik a „theologia revelata”. Ugyanerre a mintára alakult a reformátoroknál megszólaló erőteljes óvások ellenére a XVII. századbeli protestáns ortodoxia teológiája is.

Ezzel szemben az Igére és egyedül az Igére támaszkodnunk teológiai vizsgálódásainkban és így dogmatikánkban is, azt jelenti, hogy ha egyszer Isten kijelentette magát, akkor ebből az Ő kijelentéséből akarjuk megismerni Őt és csak azt tartjuk igaz istenismeretnek, amely Őt, mint magát kijelentő Istent fogja fel. Minden olyan istenismeret, amelyre kerülő úton jutnánk el, hamis istenismeret. Még az a legegyszerűbb igazság is, hogy Ő van, hamissá válik, ha kihagyjuk a számításból azt, hogy Ő úgy van, hogy velünk Igéjében szóba áll. Gondolkodás útján sok ember eljuthat valamiféle isten-eszmére, de azt sohasem szabad összetévesztenünk azzal a valóságos Istennel, aki maga ismerteti meg magát velünk.

A „lumen naturale” jelentős, bár alárendelt szerepet játszhat a teológiai etikában. De a dogmatikában éppen arra irányulhat csak a figyelmünk, mit mond nekünk kijelentésében maga Isten.

Ezzel szemben szoktak utalni a „theologia naturalis” hívei magának a Szentírásnak olyan helyeire, ahol szó van arról, hogy Isten a természetből, a történelem eseményeiből, stb. is megismerhető. Így pl. a Zsoltárok könyve telve van utalásokkal arra, mint tükröződik Istennek hatalma, bölcsessége, stb. az egész teremtettségen. Azonban egy percre sem szabad feledkeznünk arról, hogy ilyenkor mindig arról az Istenről van szó, akinek Isten különleges módon kijelentette magát, tehát a már kijelentéséből ismert Isten dicsőségének a visszatükröződését magasztalják a zsoltárirók az Ő keze minden munkáján. Amikor Jézus is „az ég madaraira” és „a mezők liliomaira” mutat rá, mint amelyeknek sorsáról leolvasható Istennek gondviselése, (Máté 6:26-28.), akkor sem feledkezhünk meg arról, hogy ez a leolvasás csak annál a világosságnál történhet meg, amelyet éppen Ő, a kijelentés teljessége áraszt a valóságra.

Egyébként megvan a jogosultsága annak, hogy az Igében foglalt kijelentés, mint „különös kijelentés” („revelatio specialis”) mellett beszéljünk az Igén kívül minden e világon átfénylő „általános kijelentésről” („revelatio generalis”) is. Isten minden Ő munkájában úgy kifejezi magát, hogy az embernek ebből meg kellene ismernie Őt. De mégsem ismeri meg Őt mindaddig, amíg az Igéből nem ismeri meg. Objektíve valóság a „revelatio generalis”, szubjektíve, az ember életében, legfeljebb felderengő sejtelmek és tapogatózó képzelgések válnak belőle, de nem az az istenismeret, amelynek alapján az ember boldog közösségben állhatna Istennel, és az Ő dicsőségére élhetne. Valahányszor a Szentírás erről az Igén kívüli „általános kijelentésről” beszél, úgy beszél róla, mint az emberre nézve kárba vesztett lehetőségéről, amely csak arra jó, hogy hozzámérve az ember valóságát, annál jobban kitűnjék, milyen vétkesnek bizonyul az ember Isten előtt, és milyen nyomorultul elmarad rendeltetése mögött. (Így beszél Pál Lisztrában arról, hogy állandó gondviselésében Isten „nem hagyta magát tanubizonyosságok nélkül”, tehát nem Őrajta múlt, hogy az ember az Ő ismeretének világosságában éljen. Acta 4, 16-17-ben is lényegében ugyanez a gondolat tér vissza athéni beszédében, Acta 17,27-28, és Róm. 1,20-20-beli megállapításaiban is.)

Az „általános kijelentésből” kiinduló racionalizmusban mindig az ember bűnösségéről való felületes gondolkodás jut kifejezésre. Míg ha az ember bűnösségét abban a vonatkozásban is komolyan fogjuk fel, hogy bűnössége által elvakult Istennek „általános kijelentése” iránt, annál hálásabban vesszük, mint nélkülözhetetlen ajándékot, Istennek azt a „különös kijelentését”, amely által éppen az ember vakságában gyűjt világosságot, és örülünk, hogy éppen ezt a világosságot foghatjuk fel a maga egyedülálló értékében.

Ugyancsak szembefordít bennünket az Igére való támaszkodásunk mindenféle miszticizmusmal. Értendő ez alatt olyan felfogás, amely tisztában van ugyan azzal, hogy ha Isten nem ismerteti meg magát velünk, akkor mi soha el nem juthatunk az Ő ismeretére, de Istennek ezt az ajándékát – legalább is elvileg – minden ember számára közvetlenül hozzáférhetőnek fogja fel. Csak teremtse meg az ember az ehhez megkívánt feltételeket, – ez alatt rendesen a testi-ségtől való aszkétikus elvonatkozás értendő, – és akkor a maga lelke mélységeibe figyelve

onnan meg fogja hallani Istennek őhozza szóló szavát. A történeti múltra visszafigyelnie nem szükséges. Legfeljebb hasznos lehet, de az is csak átmenetileg. Így a Szentírás is szolgálhat sok ösztönzésül a szóban forgó „belső világosságnak” (amint a kvékerek nevezik) a keresésére, és ránevelhet annak felfogására. Igazi hivatását azonban akkor töltötte be, ha segítségével eljutottunk oda, hogy tovább már ne legyen rá szükségünk.

Érthető, ha ez az irányzat a keresztyén egyházban mindig csak burkolt formában jelentkezhetett. Hiszen alapjában véve olyan vallásos életet jelent, amely magában véve lehet nagyon bensőséges és gazdag, de egyházellenes. Benne teljes egyoldalúsággal érvényesül az individualizmus. Az Igére építő gondolkodás és élet, – bár az egyénnek szintén megad minden neki kijáró megbecsülést, – azért egyházformáló, közösségteremtő hatalom, mert a középpontjában ott áll Istennek az egyéntől független, objektív kijelentése, amely maga köré vonzza és egybetömöríti a benne hívő egyéneket.

Az elmondottakból az is érthető, hogy uralomra sohasem juthatott a miszticizmus a keresztyén egyházban, hanem – ha fel-feltűnedeztek is jelenségei, – csak periférikus jelentőségű, kísérő jelenségek lehettek (mint pl. a középkorban a skolasztika mellett, vagy a protestantizmusban a kvékereknél, stb.)

3. Az Ige írott formája: a Szentírás.

Olyan nagyjelentőségű isteni munka, mint az Ő kijelentése, hatásában nem korlátozódhatott azokra, akik térben és időben ott éltek a végbemenetelének a közelében, és így közvetlenül tudomást szerezhettek róla. Sem nem lehetett kiszolgáltatva annak a sokféle megromlásnak és megcsonkulásnak, ami fenyegette volna, ha csak szájról-szájra száll tovább a térben és időben távolabb élők felé. Ha Istennek minden népnek és minden időkre szóló ajándéka volt, – aminthogy az volt, – írott formát kellett öltenie, mert ez az elterjesztésnek és az utókorra áthagyományozásnak biztos módja. Az Ige lényegéből folyik tehát, hogy Szentírássá kellett válnia. Ezzel az írásba foglalással nyerte el az Ige azt a végleges formáját, amelyben betölthette az emberiségben a maga egyetemes rendeltetését. Így magát a Szentírást is joggal nevezzük Isten Igéjének.

Az Igének és a Szentírásnak ez az azonosítása persze nem feledtetheti el velünk, hogy közöttük különbség is van. A Szentírás Isten igéje, de annak bizonyos formájában, amely nem az egyetlen formája. Mindenekelőtt feltételezi ez a forma azt az elsődleges formát, amelyben azokhoz szólt, akik első renden felfogták szavát. Ebből következett az a másodlagos formája, amelyben a felfogott Igét tovább hirdették azok, akik kiválasztott első részesei voltak. Hozzájuk számíthatjuk azokat is, akik tőlük átvéve mintegy másodkézből adták tovább, de még mindig csak élő szóval. És csak az után került sor arra, hogy az Ige írott formát is öltön magára.

Olyan írások írására, amelyek alkalmasak voltak az Ige megörökítésére, természetesen azok voltak hivatva, akik vagy maguk voltak az elsődleges értelemben vett Ige átvevői, mint amikor próféták foglalták írásba azt, ami nekik kijelentettet s amit ők élő szóval is hirdettek, vagy az apostolok tettek írásban is bizonyosságot Jézus Krisztusról, akit ők közvetlenül „hallottak, szemekkel láttak, szemlélték és kezeikkel illeltek” (I. Ján. 1, 1.), s akiről élőszóval is bizonyosságot tenni volt az ő hivatásuk teljes életükben. Hozzájuk számíthatók olyanok is, akik maguk nem voltak ugyan ilyen kiváltságos helyzetben, de ilyenekkel mégis szoros kapcsolatban álltak, tehát – mondhatnánk – egészen közel éltek az Ige forrásaihoz, mint pl. az újtestamentumi Lukács evangélista, vagy a Zsidókhöz írt levél ismeretlen szerzője.

Az Ige mivoltából következik, hogy írásba foglaltatásának ez a folyamata is Isten gondoskodása és irányítása alatt ment végbe, hiszen ez által Ő maga tudatta, ill. juttatta Igéjét abba a formába, amelyben azután az egész emberiség közkincsévé válhatott. Ezért nevezzük a Szentírást „Istentől ihletett írásnak” (I. Tim. 3, 16.), és ezért idézi a Szentírás önmagát (pontosabban az Ú.t. az Ó.t.-ot) gyakran úgy, mint amelynek szavaiból maga Isten, közelebbről a Szentlélek szól (mert hiszen a szóban forgó „ihletés” a Szentlélek munkája). (Pl. Act. 1, 16; Zsid. 3, 7. stb.)

Ez az ihletés természetesen nem tévesztendő össze másfajta írói, pl. költői, vagy általában a művészi ihletéssel. A megfelelő latin szó: „inspiratio”, azt jelenti: rálehelés, ráfuvallás. Használata abból a jelenségből van átvive lelki dolgokra, hogy a láng magasabbra szítható, még a parázs is lángra lobbantható a megfelelő testi ráhatás által. Így mindenféle „ihletés” alatt az ember felfokozódott lelki erői által képes olyan tevékenységre, amelyre különben nem volna. Tartalmilag azután mindig az határozza meg az „ihletést”, hogy milyen tevékenységről van szó. A szentírók „ihletettsége” nyilván azt jelenti, hogy a Szentlélek behatása alatt képekké váltak megfelelni annak a rendkívüli feladatnak, hogy írásaikban az Igét olyan tisztán és olyan erőteljesen örökítették meg, hogy az, írásba foglaltatása által mit se veszítsen eredeti mivoltából, hanem mindenütt és minden időben úgy szólhasson, mint első megszólalásakor.

De ebből világosan kitűnik, hogy a Szentírást alapjában véve nem „ihletettsége” teszi Isten kijelentésévé, csak megőrzi számunkra híven Istennek ezt a már előzőleg megadott ajándékát. A kijelentés és a szentírók „ihletettsége” közötti ennek a különbségtételnek alapján a kettő között éles határvonalat ugyan nem szabad húznunk. Hiszen elgondolható az is, hogy valaki az Istentől elnyert kijelentéssel együtt azonnal elnyerte az indítást annak írásba foglalására is, vagy valaki írás közben nyert olyan kijelentést, amely mindjárt belefoglaltatott írásába is. És „írás” alatt nemcsak szoros értelemben az írás tényleges műveletét kell értenünk, hanem vele együtt minden előzményét is: az írásmű gondolatának megfogalmazásától kezdve az író lelkében való érlelődésén át a végleges formába öntéséig, amely sokszor aztán csakugyan a tényleges leírás közben következik be. Általában véve azonban a Szentírás különbséget tesz az Ige megszólalása, és írásba foglaltatása között. És ha sokszor használ is olyan kifejezéseket, amelyek ennek a megállapításnak ellentmondani látszanak, az könnyen írható az általában használt kifejezésmódok számlájára. (A Szentírást, és a magát kijelentő Istent egybevonó ilyen kifejezésmódokban addig elment az Út.-korabeli zsidóság, hogy nemcsak az „Írás” szavának nevezi azt, ami jóval az „Írás” létrejötte előtt elhangzott, mint Isten szava, – így pl. Róm. 9, 17: „Azt mondja az Írás a Fáraónak...”, ami pontosabban kifejezve nemcsak azt jelenti: „Azt mondja az Írás feljegyzése szerint Isten a Fáraónak...”, hanem valósággal meg is személyesíti az Írást, amint erre a Gal. 3, 8. szolgálhat például: „Előre látván az Írás, hogy Isten hitből fogja megigazítani a pogányokat, eleve hirdette Ábrahámnak, hogy...”, ahol igazában megint nem az Írás az alany, mert akkor még meg sem volt, hanem maga Isten, az Írásnak pedig csak az a fontos köze van az egészhez, hogy utólagos, jóval későbbi feljegyzéseivel tanúsíthatja az egész történetet, Istennek előre látását, és ebből kifolyólag Ábrahámnak adott ígértét.) Isten kijelentése tehát nem a Szentírás íróinak, illetve iratainak az „ihletettsége” révén adatott e világnak, s ha mégis Isten Igéjének nevezzük a Szentírást, akkor az nem megírattatásának különös isteni közrehatásával történt módján, hanem a tartalmán alapszik. S hogy valamely irat megírattatásában közrehatott-e Istennek „ihlető” Lelke, vagy nem, azt az egyház éppen abból állapíthatja meg, hogy ez a bizonyos tartalom: Istennek kijelentése, világosan és hathatósan benne foglaltatik-e, vagy nem.

Amikor az egyház bizonyos iratokat, más tiszteletreméltó és egyébként becses iratoktól különválasztva egybefoglalt a Szentírás gyűjteményébe, akkor ilyen „a posteriori” ítéletet gyakorolt felettük: bennük ismerte fel Isten kijelentésének azt az ajándékát, amelynek megőrzéséért és amellyel való sáfárkodásáért felelősnek érezte magát, és ezért „Istentől ihletett” írásoknak tekintette őket. És nem az történt, hogy előbb valamilyen más forrásból tudomása lett volna arról: melyek az „Istentől ihletett” írások, és azután ennek alapján fogadta volna a bennük foglaltakat Isten kijelentéseként.

Ezzel szembe helyezkedünk a protestáns orthodoxia szentírás-szemléletével, amely a Szentírás „ihlettségére” épített, mint alapra. Az eltérésnek jelentősége kiviláglik, ha számon vesszük a protestáns orthodoxia tanításait „a Szentírás tulajdonságairól” („de attributis vel proprietatibus Sacrae Scripturae”). Ezen a címen a következőket szokták felsorolni a régiek:

1. „Auctoritas Sacrae Scripturae”, ami alatt az az isteni tekintély értendő, amellyel szemben az ember feltétlen hittel kell, hogy meghajoljon. (Ebben különbséget tettek „auctoritas normativa” között, vagyis a tekintély között, amely végérvényes mértéke az emberi gondolatok igazi, vagy tévelygő voltának, és „auctoritas causativa” között, vagyis a Szentírásnak a tekintélye között, amellyel behatol a mi emberi életünkbe, hogy azt a maga uralma alá vonja.

A fentiekből világos, hogy a szóban forgó „auctoritas”, mindkét értelmében, pontosan véve nem a Szentírást, hanem a benne tanúsított és továbbhangzó Igét illeti meg. A szentírók, miközben a maguk feladatát szolgálták, írásaikba az Igén kívül nyilván sok egyebet is kény-

telenek voltak belefoglalni. Isten beszédes tetteit feljegyezve, szólniuk kellett arról a történeti helyzetről, amelybe azok beleszövődtek. Isten közléseit feljegyezve is kénytelenek voltak a maguk korának a gondolatnyelvén beszélni, mint ahogy maga az Ige is azon a nyelven szólalt meg. Így írásaikban, mint az Ige hordozója, belekerült sok olyan elem is, – pl. történeti és földrajzi adatok, nemzetségtáblázatok, természettudományi gondolatok, stb., – amelyek nem foglalhatók az Ige fogalma alá. Mindezek a közönséges emberi megismerésnek a tárgyai. És csak természetes, ha olyan dolgok ismeretében, amelyekben nem szorulunk Istennek a kijelentésére, mert magunkban is módunkban van felőlük vizsgálni, nem egy ponton mi messze előbbre vagyunk a Szentírás íróinak a korához képest. Az orthodoxia már most azon az alapon, hogy ezek az elemek is az „Istentől ihletett” Szentírásban foglaltatnak, számukra is igényelte az Ige tekintélyét, és az Ige által megkövetelt hitet úgy értette, hogy az magában foglalja a Szentírás ilyen természetű elemeinek kételkedés nélkül való elfogadását.

Ebből nem következhetett más, mint sok erőltetett kísérlet a haladottabb korok ismereteinek a Szentírás szavaiba való belemagyarázásába. Végül mégis megszegényüléssel kellett végződnie az ilyen erőfeszítéseknek. (Gondoljunk pl. az újkori csillagászat által kifejtett világkép győzelmére, amely elől meg kellett hátrálniuk azoknak, akik a bibliai világképet is, amelynek kereteiben az Ige megszólal, ugyanolyan tekintéllyel akarták felruházni, mint magát az Igét.) A teológiai alapvétség azonban nem is annyira az ilyen meghátrálásokban tükröződik, mint inkább az Ige sajátos ajándékának meg nem becsülésében, mert hiszen nem ilyen vagy amolyan, emberi képességeinkkel is tisztázható kérdésekben akar minket eligazítani, hanem olyan kérdésekben, amelyekben ha Ő nem nyújt világosságot, mi sötétségben kell, hogy maradjunk.

2. „Infallibilitas Sacrae Scripturae”, a Szentírás tévedhetetlensége voltaképpen az előbb tárgyalt tulajdonságának az objektív alapja. Ezzel is ugyanúgy állunk. Tévedhetetlen igazság a Szentírásban mindaz, ami Ige. Isten, ha magát nekünk kijelenti, és az ebből fakadó kérdéseinkre, amennyire jönnek látja, feleletet ad nekünk, akkor szavát természetesen úgy kell fogadnunk, mint feltétlen igazságot, s a Szentlélek meg is győz minket bensőnkben, hogy valóban az. De ez a „tévedhetetlenség” nem terjed azért ki minden egyébire is, ami a Szentírásban egyszerűen emberi tudomás. Ebből persze helytelen dolog volna átcsapni valamilyen túl kritikus álláspontba, és az alaposabb vizsgálódás nem egyszer megbízhatónak bizonyította a Szentírásban az Igével kapcsolatban megszólaló emberi tudomást is, amelyet a mindent jobban tudni akarók kétségbe vontak. De ez a vizsgálódásnak a dolga, és nem a minden vizsgálódást eleve eltöltő „tévedhetetlenségi” igényé.

3. A Szentírás „autopistia”-járól, vagyis „önhitelességről” már volt szó. Ez is a Szentírásban megszólaló Igének tulajdonsága. Azt tényleg pusztán megszólalásában már hitelesíti is Isten, mint a maga Igéjét, ha úgy tetszik neki. De egyszerűen lelépünk az őszinteség talajáról, ha azt állítjuk, hogy a Szentléleknek ez a munkája elejétől végigkíséri a Szentírást, akármiről is van szó benne.

4. „Necessitas Sacrae Scripturae”. Az a nélkülözhetetlen szükségesség, amelyről ezen a címen szó van, feltétlenül áll a benne megszólaló Igére, de a Szentírásra csak viszonylagosan: nélkülözhetetlen a Szentírás a kijelentés utáni korok nemzedékei számára, de nem az egykorúak, vagy a majdnem egykorúak számára. Az ő életükben elvégezheti munkáját az Ige még íratlan formájában is. A mi számunkra természetesen fennáll a Szentírásnak ez a „necessitas”-a, de alapjában véve nem úgy, mint magának a Szentírásnak a sajátossága, hanem mint annak az időbeli távolságnak a folyománya, amely minket elválaszt az Ige történeti megszólalásától.

5. „Perspicuitas Sacrae Scripturae”, a Szentírás áttetsző világossága, vagy, amint másként nevezték: „semetipsam interpretandi facultas”, vagyis sajátmagát magyarázni képes volta. Ez

a tétel a római egyház tanítása ellen irányult, amely szerint a Szentírásnak szüksége van rajta kívül álló magyarázó tényezőre, t. i. az egyházra, mert ha nem annak magyarázata szerint értjük, akkor az itt-ott mutatkozó homályban eltévelyedünk a megértésével. – Világos mármint, hogy ez a tétel áll az Igére, mint olyanra. Isten kijelentése mivoltánál fogva világos, és önmagából érthető lehet csak. Az természetesen meglehet, sőt valójában úgy is van, hogy ez a „perspicuitas” nem egyforma mértékben található meg minden részletében. Ezért is kell minden részletét az egésznek összefüggésében látnunk. Az Igének ez az összefüggő egységben való szemlélete az, amit „sajátmagával való magyarázása” alatt értünk. Ha marad az Igében homály ennek ellenére is, az azt jelenti, hogy – amint ez az Igének Jézus Krisztusban való összpontosulásából természetesen következik is, – van az Igének olyan perifériája is, ahol világossága nem olyan teljes, mint középpontja körül. Ezért lehet különbséget tenni „articuli fundamentales” és „non fundamentales” között: amazok tekintetében olyan teljes az Ige világossága, hogy nem foroghat fent nézeteltérés az egyházban, míg emezek tekintetében az Ige nem szól olyan határozott egyértelműséggel, hogy ne kellene számolnunk különböző értelmezéseinek az eshetőségeivel. Semmiképpen nem kereshetünk azonban további felvilágosítást az Igén kívüli forrásokból, mert amit határozottan tudtul akart nekünk adni Isten, azt az Igében eléggé világosan tudtul is adta nekünk. – Másképpen állunk azonban a Szentírásnak olyan alkotóelemeivel, amelyek az Igével egybeszővődve benne, mégsem foglalhatók az Ige fogalma alá. Ezek tekintetében, hogy helyesen magyarázhassuk őket, lépten-nyomon szükségünk van a Szentírásról kívüli forrásokból meríthető segítségre, és bárhonnán kapjuk is azt meg, hálásan kell igénybe vennünk, amint azt minden jó exegézis állandóan meg is teszi.

6. Végül meg kell említenünk a „Sufficientis vel perfectio Sacrae Scripturae” elvét, vagyis a Szentírás elégséges voltáról, vagy tökéletességéről szólót. Vonatkoztatható a benne foglalt állítás a szorosán vett Igére is. De akkor nem mondunk vele újat, csak ugyanazt, amit az Ige „perspicuitas”-a címén már hangsúlyoztunk. Ennek az elvnek éppen abban van a jelentősége, hogy vonatkozik a Szentírásra is, mint olyanra: Isten nemcsak olyan Igét adott nekünk, amellyel világos és önmagából érthető voltánál fogva boldogan beérhetjük, hanem gondoskodott ennek az Igének a Szentírásban való olyan megörökítéséről is, hogy sehova máshova nem kell fordulnunk érte, hanem benne elégséges módon megtalálhatjuk.

Ezzel az elvével a reformáció teológiája, és a nyomában járó későbbi teológia is, a római egyháznak (és egyúttal a keleti orthodox egyháznak is) azzal a felfogásával szállt szembe, amely szerint Isten kijelentésének megismeréséhez nem elég a Szentírást használnunk forrásul, hanem a mellett merítenünk kell a szent „hagyományból” („traditio”) is. Arra hivatkozik ez a felfogás, hogy Istennek kijelentése jóval gazdagabb, semhogy mindenestől belekerült volna a szentírók írásműveibe (és így „írott Igévé” – „logos en graphos”-sá vált volna). Elég jelentős elemei sokáig csak élő szóval továbbadva maradtak meg az egyház tulajdonában, mint íratlan Ige („logos agraphos”), és csak később, az egyház története folyamán nyertek írott alakot, ha nyertek egyáltalán. (A római egyház és a keleti orthodox egyház felfogása abban különbözik egymástól ezen a ponton, hogy az utóbbi szerint ez a folyamat az ókorban lezárult, és ezért a „hagyomány” az ókori íróknak, az „apostoli atyáknak”, meg az „egyházi atyáknak” az írásaiból, valamint az ókori „ökumenikus zsinatoknak” a határozataiban keresendő; míg a római egyház szerint mindezeket túl is élt, és ha senki által még meg nem ismert formában, lappangóan máig is él az egyházban olyan „hagyomány”, amely Isten kijelentésének teljesebb megismerésére nyújt alapot, mint a Szentírás. Az 1870-i vatikáni zsinat óta a pápa, mint az egyház legfőbb tanítómestere, egymagában is illetékes arra, hogy ennek, vagy nem is ismert hagyománynak az alapján, mint Isten kijelentéséhez tartozó igazságot, az egyház dogmájaként deklaráljon valamit.)

A felől maga a Szentírás nem hagy bennünket kétségben, hogy Isten kijelentésének a története sokkal gazdagabb, semhogy minden részletével együtt benne foglaltatna a Szentírásban. „maga a világ sem fogadhatná be a könyveket, amelyeket írnának”, ha minden részlet feljegyzésre kerülne, mondja János evangélista csak a maga tárgyköréről, Jézus cselekedeteiről és beszédeiről (Ján. 21, 25.). Természetes, hogy sok minden megíratlanul maradt, és csak szájról-szájra szállt tovább, ugyanúgy, ahogy eleinte a Szentírásban foglaltak nagy része is, így pl. mindaz, amit Jézus Krisztusról mond, csak szájról-szájra terjedt tovább.

De éppen az a tény, hogy az apostolok korában, és a közvetlenül utánuk következő korban az evangéliumokban azt foglalták írásba, ami bennük található, minden egyebet pedig mellőztek, azt bizonyítja, hogy ennyit elegendőnek tartottak ahhoz, hogy Isten kijelentése, amely mindebben foglaltatott, híven meg legyen őrizve. És ugyanígy elégséges számunkra általában a Szentírás ahhoz, hogy belőle szóljon hozzánk Isten kijelentése. Nem a részleteknek mennél nagyobb halmozása tesz valamely írásművet jóvá, és Istennek az az „ihletése”, amely alatt a Szentírás iratai keletkeztek, éppen abban is megmutatkozik, hogy olyan részleteket örökítenek meg, amelyek a cél szempontjából hasznosak és szükségesek, egyéb részleteket pedig mellőznek.

A szentírók által mellőzött ilyen részletekre nézve pedig meg kell állapítanunk, hogy amit a friss emlékezet meg nem rögzít írásban is, hanem több nemzedéken át csak a szájhagyomány ad tovább az utókornak, az ennek a tovább adásnak a során óhatatlanul elváltozik és megromlik. Bizonyosság erre az Ótestamentummal kapcsolatban a zsidóság Talmud-ja, amely szintén a Szentírással egyenlő isteni tekintélyűnek tartott szóbeli hagyományokat tartalmaz, az Újtestamentummal kapcsolatban pedig az ú.n. „apokrifus evangéliumok”, amelyek a legendaképződés idejének az elteltével foglaltak írásba Jézusra vonatkozó állítólagos emlékeket. Mindkét esetben nyilvánvaló, hogy a szóbeli hagyomány révén jelentősen mássá lett az a gondolatvilág, amely a Szentírásban tükröződik.

Hálásaknak kell lennünk érte, mint megbecsülhetetlen ajándékért, hogy Isten az Ő kijelentésének munkáját azzal tette teljessé, hogy a szóhagyomány ilyen elváltoztató hatásaitól még mentes formában hiteles és megbízható írásművekben is gondoskodott Igéjének megörökítéséről, és amit ezekben kapunk, azzal, mint teljesen elégséggel, be kell érünk.

Mivel az „inspiratio” isteni munkáját a fentiekben külön választottuk a „revelatio” munkájától, és úgy jelöltük ki azután az őt megillető helyet amazzal való összefüggésében, a protestáns orthodoxia teológiájának mindazok a tanításai, amelyek az „inspiratio” körül forogtak, más jelentőséget nyernek számunkra. Szoktak beszélni „plenaris inspiratio”-ról. A fentiek értelmében ennek megvan a jogosultsága, ha azt értjük alatta, hogy a szentírók teljes művüknek megírásánál a Szentlélek ihletése alatt álltak. De el kell ejtenünk azt a gondolatot, mintha műveik minden részletében a Szentléleknek „ihletése” nyilvánulna meg. Szoktak beszélni „verbalis inspiratio”-ról is, amely szerint nemcsak az, amit a szentírók mondanak, hanem az is, ahogyan mondják, tehát szavaiknak és kifejezéseiknek a megválogatása is a Szentlélek irányítása alatt történt. (Az 1675-i „Formula Consensus Helvetica” ezt kiterjeszti a héber szöveg mássalhangzóin túl a magánhangzó jelekre is.) Mivel ez azt jelenthette, és egyes esetekben tényleg jelentette is, hogy a szentírókat a Szentlélek olyan eszközeiként kell felfogni, amelyek öntudatlan szerszámokként, mint a Szentlélek kalamusai, töltötték be szerepüket, beszéltek „inspiratio organica”-ról, amivel tehát azt hangsúlyozták, hogy a szentírók nem gépies módon, hanem szervesen, egyéniségük érvényesülésének sértetlensége mellett, és lelki életük teljes tudatosságában végezték el munkájukat.

Mivel olyan „inspiratio”-ról van szó, amely írásművek létrejöttében érvényesült, nem kell idegenkednünk attól a gondolattól, hogy ez az „inspiratio” elhatott egészen a szavak használatáig. Tartalom és szóbeli forma igazi íróembernél nem is választható el egymástól.

Csak arra kell vigyáznunk, hogy a „verbalis inspiratio” dolgát ne kavarjuk össze a „revelatio” ügyével: ne csináljunk belőle „verbalis revelatio”-t. Akkor nem is szükséges külön hangsúlyoznunk azt az igazságot, amelyet az „inspiratio organica” akar megvédeni a rosszul értelmezett „verbalis inspiratio” ellenében, – mert ez az igazság olyan magától értetődő, hogy nem szorul védelemre.

4. Isten megismerhető volta.

Az a kérdés, hogy Isten megismerhető-e vagy sem, nem teológiai kérdés, ha egyszer teológiánk az Igének, Isten kijelentésének az alapján épül fel. Ezzel a kérdéssel foglalkozhatunk vallásfilozófiai vizsgálódásaink során, amelyekben az Igében nem hívő emberekkel is közös alapra helyezkedve igyekszünk tisztázni, mennyire mehetünk Isten megismerésében a magunk értelmi erőinek a segítségével. Ez a vizsgálódás azután alighanem arra az eredményre vezet majd el bennünket, hogy vagy maga Isten jelenti ki magát nekünk, vagy le kell mondanunk arról, hogy az Ő ismeretére eljussunk. Dogmatikai vizsgálódásainkban azonban már eleve túl vagyunk az ilyen „agnoszticizmus” lehetőségén, hiszen abból az előzetes bizonyosságból indulunk már ki, hogy Isten megajándékozott bennünket az Ő ismeretével Igéjében. A hajdani, „theologia naturalis”-szal elegyedett vagy egészen racionalisztikus dogmatikának az az egész vizsgálódása, amelyet a „De cognoscibilitate Dei” cím alá szoktak foglalni, számunkra tárgyaltan.

És mégis maradnak az Ige alapján is mondanivalók, amelyeket ez alá a cím alá lehet foglalni. Csak nem a körül a kérdés körül forognak, vajon megismerhető-e Isten, hanem a körül: milyen megismerés értendő az Isten megismerése alatt? E körül az utóbbi kérdés körül ugyanis felmerülhetnek félreértések, amelyeket el kell oszlatnunk.

Rövidre fogva a dolog lényegét, nyomatékosan hangsúlyoznunk kell az Ige alapján, hogy Isten „revelatio”-ja, a lepelnek az Ő titkairól való elvonása egyáltalán nem jelenti azt, hogy többé ne maradnának előlünk elleplezett titkok Őbenne. Éspedig nem úgy áll a dolog, mintha valamiről félig elvonnák előttünk a leplet úgy, hogy egyik része most már a szemünk elé tárul, a másik részét ellenben még mindig nem látjuk. Hanem az a helyzet, hogy mindazt, amit Isten kinyilatkoztatott előttünk, áthatják azok az Ő titkai, amelyekbe nem enged betekintést továbbra sem. A „Deus revelatus”, a magát kijelentő Isten, nem szűnik meg „Deus absconditus”, „elrejtett Isten” lenni, hanem azt mondhatnánk: még csak inkább azzá lesz. És amennyire hálás ujjongásra készíti az Ige az emberi lelket egyfelől a kijelentésből nyert istenismeretért, ugyanannyira alázatos áhítattal remegteti meg az előtt az Isten előtt, aki vég-eredményben mégis minden emberi ismeretet felülhaladóan megfoghatatlan Istennek ismerteti meg magát.

Az Ótestamentum, azon kívül, hogy szinte tételszerűen is megállapítja ezt a helyzetet, mint az V. Mózes 29, 29-ben: „A titkok az Úréi, a mi Istenünkéi, a kinyilatkoztatott dolgok pedig a mieink és a mi fiainkéi...”, olyan jelképes módon is rámutatnak annak lényegére, hogy pl. a II. Mózes 33, 23. szerint Isten megajándékozta ugyan Mózeszt azzal a kiváltsággal, hogy megjelenik neki, de mégiscsak úgy, hogy Mózes hátulról láthatja Őt, de az arcába nem tekinthet, vagy Ézsaiás 6-ban a prófétának része van ugyan olyan látomásban, amelyben Isten megmutatja magát neki, mint magas trónon ülő Urat, de csak úgy, hogy a templomot betöltő füst ködbe burkolja alakját. Az Újtestamentum pedig, amelynek fő mondanivalója eleitől végig Istennek a Jézus Krisztusban való megjelenése, az Ótestamentummal teljesen egybehangzóan tudja mégis vallani azt is, hogy Isten „megközelíthetetlen világosságban lakik” (I. Tim. 6, 16.). Jól megjegyzendő: nem sötétségben, ahol nem is volna látnivaló, hanem világosságban, de olyan fénylő világosságban, amelyhez az ember nem is férközhet közel, mert elvakulna tőle a látása (phós aprositon).

Az Újtestamentumban gyakran előforduló „mystérion” szónak kettős jelentése van. Jelent egyfelől olyan „titkot”, amely csak addig titok, amíg el nem jön az ideje a megjelentetésének. A kijelentés egész története nem más, mint ilyen titkok sorozatos feltárulása. (lásd pl. Ef. 3, 4-5: „A Krisztus titka.... egyéb időkben meg nem ismertettetett... úgy, ahogy most kijelente-

tett...”). Másfelől pedig jelent ugyanez a szó nem egyszer olyan értelemben vett „titkot”, amely lényegénél fogva titok is kell, hogy maradjon. (lásd pl. „Istennek titkon való bölcsesége...” I. Kor. 2, 7.). A nevezetes azonban a szónak újtestamentumi használatában az, hogy ez a két jelentése rendszeresen összefolyik, vagy amikor Isten nyilvánvalóvá tesz valamit, ami addig elrejtett „titok” volt, ezzel az embert megint csak „titkok” elé állítja. Az embernek ilyenkor biztos tudomása lehet valamiről, amit Isten kijelentése nélkül sohasem tudhatott volna, de annak megértése felülhaladja a képességeit.

Ennek nyilván az a magyarázata, hogy Istennek az Ő élete és munkája a valóságnak megfelelő (adekvát) módon nem ismerhető meg az ember által, amint egy három dimenziójú test nem ábrázolható mindenestől két dimenziójú sík lapon. Az ember sohasem ismerheti meg Istent úgy, ahogy Ő ismeri saját magát. A régiek minden emberi istenismeret és teológia mögött utaltak a „theologia archetypa”-ra, vagyis a teológia tárgyainak arra az ismeretére, amely magának Istennek az örök tudása azokról, s amelyhez képest az emberi ismeret csak „theologia ectypa”, Isten gondolatainak csak fogyatékos és gyarló utánagondolása az emberi lehetőségek korlátai között.

Az mit sem von le az Isten kijelentéséből nyerhető emberi istenismeret igaz voltából. A három dimenziójú test két dimenziójú vetülete azért a maga korlátolt lehetőségei szerint igaz, még ha nem adekvát is. „Tükör által látunk most” – mondja Pál apostol (I. Kor. 13, 12). És a tükörkép tisztán és élesen mutathatja a benne tükröződő tárgyat, ha azok minden oldalról nem láthatók is meg benne.

Abból a helyzetből, hogy Isten az Ő kijelentése által ilyen vetület-szerű, részleges ismeretekkel ajándékoz meg bennünket maga felől, az az alázatosságra készítendő következmény folyik, amelyet az imént idézett helyen Pál apostol így fejez ki: „en ainigmati”, vagyis rejtelemben, titokzatosságtól körülveve látunk. (Fordításunk nem így adja vissza, ami mást jelent.) Ha t.i. valamit, ami minden dimenziójában nem ábrázolható, csak vetületeiben, mégis igaz valóságát mennél jobban megközelítő módon akarunk ábrázolni, csak az az egy módunk van rá, hogy egynél több vetületét rajzoljuk meg. Ezek azután úgy eltérnek egymástól, hogy egymással való összeegyeztetésük csak abban a dimenzióban lehetséges, amely éppen nem áll a rendelkezésünkre. Isten az Ő kijelentésében szintén csak úgy ajándékozhatott meg bennünket az Ő mennél teljesebb ismeretével, hogy emberi értelmünkben különböző módon tükröztette magát. És ezeket a tükörképeket mi is hiába próbáljuk értelmünkkel összeegyeztetni, mert az csak akkor volna lehetséges, ha Isten dolgairól Isten módjára tudnánk gondolkodni. Valami effajta lehetőség, amely magában véve is titokzatos, ígéretképpen ott lebeg előttünk az isten-munkálta Vég látóhatárán, ahol már nem „tükör által”, hanem „színről színre” fogunk látni: „Úgy fogunk ismerni, ahogy mi is ismertetünk.” (I. Kor. 13, 12.). De addig hálásaknak kell lennünk azért a „rész szerinti ismeretért” (u.ott), amellyel Isten jelen életünk korlátai között megajándékoz. És ha ezekből a „részekből” a mi értelmünk most nem képes is összehangzatos egészet összeilleszteni, hanem az Igében sokszor bele kell ütköznie fel nem oldható ellentmondásokba és ki nem tölthető résekbe, ebből is csak annak a bizonyosságunknak kell megerősödnie, hogy az Igében Isten szól hozzánk. Ha csak emberi beszéd volna, jobban kielégítené a mi emberi értelmünk igényeit, és jobban hízelegne értelmi hiúságunknak.

Az nem lephet meg bennünket, hogy az Ige „ainigmatikus” jellegében fokozatokat is lehet megállapítani. Mennél inkább bennünket közvetlenül érintő kérdésekről van szó, annál érthetőbb a szava, és mennél inkább közelgetünk azokhoz a kérdésekhez, amelyek közvetlenül nem érintenek bennünket, hanem inkább csak „elméleti” értékük van számunkra, annál inkább megfoghatatlan titokba burkolózik. Különbséget szoktak tenni a között, amit az Ige „quoad seipsum” (Őreá vonatkozólag magában véve) mond róla. Ez a megkülönböztetés

hamis, ha olyasmit akarnánk érteni alatta, hogy Isten a mi számunkra olyannak jelenti ki magát, amilyenek Őt magában véve nem gondolhatjuk el, és nem ismerhetjük meg. Isten nem ölt magára valamilyen szerepet a mi kedvünkért, amely idegen volna az Ő lényétől. Abban, ahogy reánk vonatkozólag jelenti ki magát, mindig hű marad Önmagához, ahogyan tőlünk eltekintve is éli a maga életét. De jogos a megkülönböztetés annyiban, hogy valahányszor reánk vonatkozólag van Istennek mondanivalója az Igében, az mindig félreérthetetlenül világos, még ha mélységesen rejtelmes is; viszont mindabban, amit tőlünk elvonatkoztatva mond saját magáról, abban mindig több a rejtelem, mint a kijelentés, úgyhogy emberi gondolatainkkal és szavainkkal csak mintegy dadogva tudunk számot adni róla. Amit ilyenkor az Igéből kiolvasunk, arra áll Augustinus alázatos megállapítása: „Dicitur non ut diceretur, sed ne taceretur.” (Inkább csak azért mondjuk, mert hallgatni róla, ha egyszer Isten valamelyes betekintést adott nekünk bele, nagyobb hiba volna, mint akármilyen gyarló módon is, de szólni róla.) Úgy vagyunk Isten kijelentésével e tekintetben, mint Jákób azzal a lajtorjával, amely álmában megjelenve neki, lenyúlt hozzá a mennyből; annak a földre leérő vége bizonyára világosan kirajzolódott előtte, míg a mennyei vége bizonyára beleveszett abba a fényességbe, amelybe szem nem tekinthetett jól bele.

Mindezt összefoglalva azt kell tehát mondanunk, hogy Istennek kijelentéséből megismerhetjük ugyan Őt, de éppen olyannak ismerjük meg, hogy le kell borulnunk az Ő, minden megismerő képességünket meghaladó nagyságától és fel kell kiáltanunk: „Mely igen kikutathatatlanok (anekeraynéta) az Ő ítéletei, és kinyomozhatatlanok (aneyichniastoi) az Ő útai!” (Róm. 11, 33.)

5. A Szentháromságról.

Mondtuk, hogy az Igének, bármily gazdag tárgykört öleljen is fel, végeredményben az a célja, hogy Isten ismeretével ajándékozzon meg bennünket. A dogmatikában azt az utat szokás követni, hogy ebből a végső eredményből mintegy visszafelé haladunk mindazokon a részleteken át, amelyekből a szóban forgó Isten-ismeret kiviláglik. Így kerül a dogmatika részletesebb tárgyalásának az élére az, amit a szó szorosabb értelmében vett „teológiá”-nak, vagyis az Istenről szóló tanításnak nevezünk.

Itt is ajánlatos mindenekelőtt azzal a tanítással foglalkoznunk, amely voltaképpen végső összefoglalása mindannak, amit Istenről az Ige mond: a Szentháromságról szólni. Ha valakit be akarunk vezetni az Ige világába, aki abban még járatlan, akkor jobb a Szentháromságról szóló tanítást munkánknak a végére hagynunk, mint amelyben majd summázhatjuk az előzőekből leszűrődő eredményt. De a dogmatika már feltételezi az Ige ismeretét, és csak az a dolga, hogy elrendezett formában adja elő annak tartalmát. Ezért jobb a Szentháromságról szóló tanítással kezdenie a dolgát, hogy aztán minden egyéb, amiről szó van, már úgy értődjék, mint ezen a fundamentumon felépülő.

A „Szentháromság” elnevezés csakúgy, mint a neki megfelelő latin „Trinitas” is, félreértésekre adhat alkalmat. Pontosabban „Szentháromságegység”-ről, latinul „Triunitas”-ról kellene beszélnünk, mert bár azt valljuk meg ebben a tanításban, hogy Istent az Igéből úgy ismertük meg, mint akiben megvan az Atya, a Fiú és a Szentlélek titokzatos hármassága, ugyanolyan nyomatékossággal valljuk meg egyben azt is, hogy ez a hármasság egy hajszálnyira sincsen rovására az Ő egységének, hanem mindig csak annak a feltételével, és azon belül értendő. (Az Apostoli hitvallás is, noha egész szerkezetével elárulja, hogy a Szentháromság tanítását vallja, mégis azzal a nyomatékos kijelentéssel kezdődik: „Hiszek egy Istenben...”).

Két oldala van tehát ennek a tanításnak: egyfelől arról szól, hogy Isten hármasságban él, mint Atya, Fiú és Szentlélek, másfelől azt vallja, hogy ez a hármasság élő Isten az az egyetlen Isten, akin kívül nincs több. (Lásd a Heidelbergi Káté 25. feleletét: „Isten úgy jelentette ki magát Igéjében, hogy ez a három megkülönböztetett személy az egy, igaz, örök Isten.”)

Érthető, hogy a miatt a logikailag feloldhatatlan titok miatt, amely ebben rejlik, hol az egyik, hol a másik irányban mutatkoztak elhajlások, míg végül az egyház állásfoglalása nyugvópont-ra jutott. Így már az egyház legrégebbi korszakaiban (már Kr. u. 200 előtt) voltak olyanok, akik az egyistenhit érdekében tompítani igyekeztek a „háromság” jelentőségét. (Az ún. „monarchianusok” – vagy, mivel szerintük az egy Isten életének csak különböző megnyilvánulási módjairól van szó, ahogyan mi emberek is más-más viszonylatokban másképpen „módosulunk” magatartásunkban, – „modalistáknak” is nevezték őket, legfőbb képviselőjükről, Sabelliusról pedig „sabellianusoknak”.) Viszont voltak olyanok, – ezek ellen irányult éppen az előbbi irányzat, – akik a háromságot ennél mélyrehatóbban fogva fel, Isten dolgában tévelyedtek el a körülöttük uralkodó pogányság irányába, a „tritheizmus” valamilyen, bárha leplezett formájában. Az ókori keresztyén egyház első nagy dogmai állásfoglalása, amelyre a 325.-i niceaei, majd az ennek határozatát kiegészítő 381.-i konstantinápolyi zsinaton került sor, – úgy igyekezett az Igéből kivilágoló igazságot megfogalmazni, hogy mindkét irányban gátat vessen az eltévelyedéseknek.

Közvetlenül az adott okot a niceaei zsinat állásfoglalására, hogy Arius, alexandriai presbiter vezetésével kialakult egy irányzat, amely szerint a Fiú magasabb rendű valóság ugyan minden más teremtménynél, mert az Ő teremtésén alapszik és abból ered minden más létező valóság teremtése; így tehát a létezők rendjében mindjárt Isten után következik; vele rokon mivoltú,

„használó-lényegű”: „homoiusios”, de mégis úgy viszonylik Őhöz, mint teremtmény a Teremtőhöz, tehát nem „azonos-lényegű”, nem „homousios” Ővele. (Amint látható, egyetlenegy betű a különbség a két kifejezés között, de aki a betűk mögött a szavak jelentését nézi, azt ez nem vezetheti félre. Két egymástól lényegesen különböző felfogás rejlik ez „i”-betűnyi eltérés mögött.) A zsinaton Arius ellen a „homousios” álláspontja győzött, és ennek révén a Fiúval együtt a Szentlélek is az Atyával azonos-lényegűnek ismertetett el. Ennek az álláspontnak, már a zsinaton kivívott győzelem után, Athanasius alexandriai püspök volt aztán a legharcosabb képviselője. Ez a magyarázata annak, hogy egy jóval később keletkezett hitvallási formula (szövege csak a VII. században bukkan fel, és pedig az egyház nyugati részében), amely ugyanezt az álláspontot képviseli, úgy szerepelt az egyházi tudatban, mint „Athanasiusi Hitvallás” – „Symbolum Athanasianum” – kezdőszaváról egyébként így is nevezték. „Symbolum quicunque”.)

Így nemcsak a Szentháromságról szóló tanítás jutott maradandó uralomra az egyetemes keresztyénségben úgy, hogy tőle való elhajlások mindig csak „heterodox” jelenségekként tűnhettek fel átmenetileg az egyházban, hanem maradandóan meggyökerezett az a terminológia is, amelyben annakidején kifejezést nyert. Isten egy voltát az „ousin”, latinul az „essentia”, azt pedig, ami benne három, a „hypostasis”, latinul a „persona” szavak jelölik e szerint. A hagyományos magyar kifejezések szerint: Isten „lényegében” egy, „személyében” három. Ez a terminológia azonban csak addig jó, amíg tudatában vagyunk annak, hogy mennyire nem jó. Már az eredeti görög kifejezések jelentése sem világlik ki magukból a kifejezésekből. (Nicaea előtt össze is mosódott a jelentésük.) A latin „persona” pedig, valamint nyomában a magyar „személy” is, meg egyenesen félreérthető. Nyilvánvaló, hogy a Szentháromság tanítása olyasmiről akar az Ige alapján beszámolni, amire nincsenek megfelelő szavaink, és csak szükségből használunk mégis olyan szavakat, amelyeknek a jelentését külön meg kell magyaráznunk az Ige alapján. Valamivel közelebb jutunk a célhoz, ha az „ousia” – „essentia” értelmét magyarul a „lényeg” szó helyett így adjuk vissza: „lény”. Ezzel érthetőbbé tesszük azt, hogy a Szentháromságról szólva mindig ugyanarról az egy és egyetlen isteni „lényről” beszélünk, akár az Atya, akár a Fiú, akár a Szentlélek nevéen nevezzük is. A „hypostasis” – „persona” szándékolt jelentését pedig legjobban a „létforma” fogalmával adhatjuk vissza magyarul, mindig hozzáértve azonban azt, hogy amikor máskor egyugyanazon „lény” különböző „létformáiról” beszélünk, akkor azokat csak mint egymást váltogatókat foghatjuk fel, vagyis mindig arról van szó, hogy egyik „létformából” valamely másikba megy át az illető valóság, míg ellenben, amikor Istenre vonatkozólag használjuk ezt a kifejezést, akkor azt értjük alatta, hogy öröktől fogva mindörökké a maga életét egyszerre fejt ki az Atya, a Fiú és a Szentlélek három „létformájában”.

Ilyesmire példát sehol sem találunk a létezők világában. Ezért is, de egyébként is le kell mondanunk arról, hogy bárhonnan vett analógiák módjára gondoljuk el, és így érthetőbbé tegyük a magunk számára a Szentháromság titkát. Mint legmagasabb rendű analógiát, amellyel a teológiai gondolkodás próbálkozott, megemlíthetjük az Augustinusnál található, aki az emberi személyiség hármasság-egy mivoltában látta tükröződni Istennek Szentháromság voltát. E szerint az ember, mint létező valóság is jelentős, mint tudatos valóság ezenkívül megismeri a valóságot magában és magán kívül, és végül, mint akaró lény cselekszik a többi valóság között. És az „esse, nesse, velle”, e hármasság ellenére megmarad egységesnek. Azok a további érdekes gondolatok, amelyeket Augustinus erre az analógiára alapozva kifejt a Szentháromságra vonatkozólag, lehetnek ugyan részleteikben figyelemre méltóak, de nem menthetik meg magát ezt az analógiát attól az alapvető hibától, hogy benne – legalábbis a második és harmadik tagjában – az emberi személyiségnek csak részleges megnyilvánulásairól van szó, amelyeknek egyikében sincsen úgy benne az ember a maga teljességében, ahogy Isten a maga teljességében benne él mindegyik létformájában.

Akármilyen terminusokat használunk is a Szentháromság tanának megszövegezésére, mindenképpen tudnunk kell, hogy azoknak használatával túlmegyünk a Szentírás szóhasználatán. A Szentírásban nem szabad keresnünk ennek a tannak valamilyen pontos megfogalmazását. Ez a tan emberi próbálkozás annak összegzésére, amilyenek Isten az Ő Igéjében kijelenti magát. És csak az a kérdés: valóban az Igéből meríti-e mondanivalóját, és akármilyen kifejezésekbe foglalja is, híven adja-e ezzel vissza azt, amit maga az Ige mond. Erre a kérdésre csak „igen”-nel válaszolhatunk, és ezért azt kell mondanunk: a nicea-konstantinápolyi dogma kimondásával az ókori egyház maradandó szolgálatot tett a mindenkori egyháznak. A magáénak vallotta azt ezért a reformáció is, amikor az Ige mértékével az előző korok minden egyházi tanítását újravizsgálta. Sok egyébnek az elvetésére elvezetett ez az újravizsgálás, de a Szentháromságról szóló tan az Ige alapján kiállta a próbát.

Az Igét persze a maga szerves egységében kell vennünk, hogy belőle a Szentháromság igazsága kivilágoljon, nem pedig részleteiben. Így pl. az egész Ótestamentum sokkal inkább el van foglalva Isten egy-voltának a hirdetésével és megbizonyításával mindenféle sokistenhit ellenében, semhogy benne szóhoz juthatna az Istenben meglévő hármasság igazsága. Ennek az utóbbinak a kijelentése egyelőre csak zavarta volna annak félreérthetetlen tisztázását, hogy az az Isten, aki Izrael népéhez szól, a mindenségnek egyetlen teremtő és kormányzó Ura, akin kívül más népeknek ú.n. „istenei” mind „semmitől vannak”. (Ézs. 4, 24.) Igaz ugyan, hogy mivel az az egy Isten, akiről az ÓT. szól, egyáltalán nem hasonlít ahhoz az elvont, üres és mozdulatlan „Egyhez”, amely a filozófusok gondolatvilágából ismerős előttünk, hanem munkálkodó erők eleven és gazdag teljessége, az Ótestamentum gyakran úgy beszél róla, hogy az Ő egy voltának a sérelme nélkül azon belül megkülönböztetéseket tesz Őbenne. Így beszél az Isten „arcáról” (pl. II. Móz. 33, 14; az jár Izrael népe előtt a pusztában) – nyilván magát Istent értve ez alatt. Ugyanígy beszél Isten „nevéről” (pl. II. Sám. 7, 13; annak fog házat építeni Dávid király fia), vagy Isten „dicsőségéről” (pl. II. Móz. 24, 16; az száll le a törvényadás hegyére); vagy Isten „Lelkéről” (pl. I. Móz. 1, 2; az lebegett a teremtéskor a vizek felett), stb. Legfeltűnőbb jelenség e tekintetben az Ótestamentumban „Jahveh angyalának” („mal’ak JHVH”) az a meg- megjelenő alakja, aki lényegesen különbözik az Ő „angyalainak” sokaságától annyiban, hogy Isten nevében úgy beszél, mint az Ő „alteregója”. (Nem egyszer azzal kezdődik a történet, hogy ez a titokzatos mennyei valóság jelenik meg, de a továbbiak folyamán helyette már maga Jahveh szerepel. Pl. II. Móz. 3,1 skk.) A „bölcesség” is, ami alatt legfőképpen Isten bölcsessége értendő, úgy jelenik meg előttünk a Példabeszédek könyvében (különösen 8, 24 – 31.), hogy már-már nem is tekintjük egyszerű költői megszemélyesítésnek, hanem olyan személyes valóságnak tűnik fel előttünk, amelynek öröktől fogva része van Isten életében. Mindezeket azonban csak úgy lehet a Szentháromság értelmében vennünk, ha annak igazságáról már egyébként is meg vagyunk győződve, de ezekre felépítenünk ezt a meggyőződésünket nem lehet. (Még kevésbé lehet kiolvasni ezt az igazságot abból, hogy az ÓT. a többes számú formulát mutató „előhim”-ot használja az Isten-fogalom jelzésére, vagy – mint pl. a teremtés történetében – a „pluralis majestaticus” módján a többes számban beszélteti Istent saját magáról („Teremtsünk embert....!” – I. Móz. 1, 26.), vagy hogy az Ézsaiás elhívatási látomásában a szeráfok „háromszor szentnek” magasztalják Istent (Ézs. 6, 3.).

A Szentháromság valóságának a kivilágosodását az Újtestamentumban kell keresnünk. Még pontosabban, azt kell mondanunk, hogy a Szentháromság valósága annak tekintete előtt tárul ki, aki Jézus Krisztuson át, és Őfelőle vizsgálja. Amint láttuk: a Szentháromság dogmája is az Ő személyének titka körül lejátszódott vitákból szűrődött le. Ezért némileg elébe kell vágnunk a későbbieknek, amelyeknek során a „krisztológia” kérdéseivel fogunk foglalkozni, és – hogy az Igének a Szentháromságról szóló bizonyágtételét megértsük, – már itt számon kell vennünk azt, amit Jézus Krisztus „istenségéről” mond.

Azt, hogy Isten az Ő üdvösséges terveit egy erre kiválasztott és felhatalmazott személyiség által fogja végrehajtani, már az Ótestamentum sok-sok ígérete is hirdette. De a „Messiásnak” ez a személyisége az ÓT. lapjain még csak úgy tűnik fel, mint emberi személyiség, habár mind a többi embernek fölébe emelkedő. Az Újtestamentum által hozott meglepetés volt az, hogy amikor Istennek ez a „felkent” embere megjelent, akkor benne voltaképpen maga Isten jelent meg. Jézus Krisztus személyének legmélyebb titka az, hogy Ő Istennek Fia. (lásd Péternek hitvallását, Mt. 16, 16.). Ez a kifejezés: „Istennek Fia”, többértéű jelentéssel bír, és esetről esetre kell tisztáznunk: milyen értelemben használtatik. Nem kétséges azonban, hogy Jézus Krisztusra vonatkoztatva, – akár ebben a rövidebb formájában is: „a Fiú” (pl. Mt. 11, 24.) – az Ő Istenhez való olyan viszonyát jelenti, amely egyedülálló. Ő Isten életének olyan részese, mint senki más, mert Ő Isten életének a teljességében osztozik úgy, hogy azt a magáénak tekintheti, és mások is Őáltala ismerhetik azt meg.

Az Ige bizonyossága szerint ennek a bizonyossága jellemezte az Ő öntudatát munkássága közben. Az emberek és Isten közötti viszony vonalán úgy helyezkedett el, hogy Isten oldaláról nézett szembe az emberekkel, és ebben az értelemben szólt hozzájuk. Úgy lépett fel az emberek között, hogy nem hagyott kétséget a felől: az Ővele szemben tanúsított magatartásukban voltaképpen az Istennel szemben való magatartásuk dől el, mert ez a kettő egy és ugyanaz. Abban a tudatban hívogatta magához az embereket, hogy meg tudja adni nekik azt a teljes kielégülést, amelyet csak Istentől várhat az emberi szív: „Jöjjetek énhozzám mindnyájan... és én megnyugosztalak titeket...” (Máté 11, 28.), és igényt tartott az emberektől arra a feltétlen és teljes odaadására, amelyet csak Isten követelhet meg az embertől: „Aki inkább szereti atyját és anyját... fiát és lányát, hogynem engemet, nem méltó énhozzám...” (Máté 10, 37.). Ennek az Ő egész működését átható öntudatnak teljesen megfelel az, hogy hívei később úgy éltek, mint az Ő személye körül tömörülő kultuszközösség. „Az Úr Jézus Krisztus nevét hívták segítségül” (I. Kor. 1, 2.), és alapvető hitvallásuk az volt, hogy „Úrnak mondták Jézust” (I. Kor. 12, 2.), vagyis a zsidóknál a Jahveh nevet pótoló „Adonáj” címmel illették. Ez a magatartás az Újtestamentumban olykor ilyen explicit módon is kifejezésre jut, mint Tamásnak a feltámadott Jézus előtt való vallástételében: „Én Uram, és én Istenem!” (Ján. 20, 28.), és mennél jobban öntudatosodott az apostoli kor egyházában Jézus személyének a sajátos és egyedülálló jelentősége, annál inkább felmagasztalták Őt minden teremtmény fölé, mint akinek élete nem e világra való megszületésével kezdődött, hanem öröktől fogva benne foglaltatott már Istennek életében. Benne azt az „Igét” látták, aki már „kezdetben...Istennél volt és Isten volt” (Ján. 1, 1 – 2.), s akinek egész emberi élete úgy magyarázandó csak, hogy Őbenne „Isten megjelent testben” (I. Tim. 3, 16.).

A Szentháromság tanát elvető minden felfogás csak úgy boldogul, ha megtagadja az Újtestamentum krisztológiáját, és azt Jézus rajongó hívei különböző eredetű szálakból szőtt utólagos spekulációjának vagy képzelődésének tulajdonítja. Ehhez azonban kíméletlen erőszakot kell elkövetnie az egész Ú.T. bizonyágtételén. És még így sem éri el célját. Pl. egy századunk eleji újtestamentumi tudós, Schmiedel Pál Vilmos, azt a kánont állította fel, hogy mivel az egész Újtestamentumot s így már az evangéliumokat is, mindenestől áthatja az az imádatteljes magatartás, amely Jézus személyét fölébe magasztatja az emberi színvonalnak, csak azok a róla szóló feljegyzések fogadhatók el hiteleseknek, amelyek kifejezetten leszállítják Őt arról az isteni szintről, amelyen különösen szerepel. Ilyen pl. az a nyilatkozata, amely szerint azt a kiváltságot, hogy a végső ítéletre és a világ feletti uralomra való eljövételkor ki „üljön az Ő jobb keze és bal keze felől”, „nem az Ő dolga megadni, hanem azoké lesz, akiknek az Ő Atyja elkészítette” (Máté 12, 31 – 32.) De ebből ugyanakkor világosan kitűnik, hogy a felől semmi kétséget nem hagyott fennforogni, hogy az egész embervilág fölé felmagasztalt ítélőszékben és királyi székben Ő maga fog ülni. Ugyanilyen az a feljegyzés is, amely szerint kijelentette, hogy „minden bűn és káromlás megbocsáttatik az embernek”, még az is, amelyet Őellene

szólnak, csak a „Lélek elleni káromlás nem bocsáttatik meg” (Máté 12, 31 – 32.) Ezzel is voltaképpen egészen különálló méltóságra emeli ki a maga személyét az egész embervilág fölé. Vagy amikor arról beszél, hogy „ama napról és óráról”, amely meg fogja hozni Isten minden ígéretének a végső beteljesedését, „senki sem tud, sem az égben az angyalok, sem a Fiú, hanem csak az Atya”, valójában fölébe helyezi magát még az égi angyaloknak is (Márk 13, 32.) Az alázatosságnak a hangjai, amelyek ilyenkor megszólalnak szavaiban és egyébként is mindig jellemzik magatartását, jól megérthetők abból, hogy ember volt, mint mi. És erről a továbbiak során lesz okunk majd külön is megemlékezni. De ezeken a hangokon mindig átcsendül annak a fenségnek a tudata, amely már nem emberé, s amelynek fényében mutatja Őt be az egész Újtestamentum. Ahogy Pál apostol szavai összegzik a dolgot, előbb „Istennek formájában volt”, mint „Istennel egyenlő”, és ebből a magasságból jött alá a mi „szolgai formánkba”, amelyben „olyannak találtatott, mint ember”, hogy azután megint felmagasztaltassék a mindenség fölé (Fil. 2, 6 skk.) Vagy ahogy Ő maga mondta halála előtti imádságában: azt kérhette mennyei Atyjától, hogy „dicsőítse meg Őt magánál azzal a dicsőséggel, amellyel bírt Őnála e világ létele előtt.” (Ján. 17, 5.)

Míndez nem jelenthette azt, hogy az Őbenne hívők az Atya Isten mellett még egy második Istenben is hisznek, hanem csak azt, hogy az egyetlen Isten örökkévaló lényében kivilágosodott előttük annak a titoknak a valósága, amelyet az Atya és a Fiú közötti viszony jelent.

Ez a kettősség teljesedett ki hármassággá, amikor a Szentlélek valósága is ismeretessé vált előttünk. Erről már az Ótestamentum is tudott, de amint a Messiás személyes volta mellett még homályban volt előtte annak istensége, ugyanúgy a Szentlélek istensége mellett homályban volt előtte az Ő személyes volta. Inkább úgy szerepelt csak, mint valami erő vagy tulajdonság, amelyben Isten kifejti magát. De most eloszlott a kétség afelől, hogy amikor Isten az Ő Lelkét adja, akkor egészen személyesen Önmagát adja úgy, hogy a Lélek, mint „más Vigasztaló”, pótolhatja Jézus hívei számára az Ő eltávozását, és tovább folytathatja azt a munkát, amit Ő végzett, míg közöttük volt. (Ján. 14, 16.) A Szentlélek „bizonyoságot tesz” bennünk (Róm. 8, 18.), „esedezik miérettünk” (Róm. 8, 26.); olyan személyes viszonyban van velünk, hogy engedetlenségünkkel „megszomoríthatjuk” (Ef. 4, 30.), stb. Megint nem értheti ezeket az újtestamentumi helyeket senki sem úgy, mintha itt egy harmadik Istenről volna szó, hanem az egyetlen Isten életében rejlő titokzatos hármasság bontakozik csak ki előttünk ilyenkor, ha természetesen távolról sem abban az elméleti fogalmazásban, amelyet a hármasság valóságának később az egyházi dogma adott.

De nem csodálkozhatunk ezek után azon sem, hogy az Újtestamentum nem egy helyén ez a hármasság az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek olyan hármasság felsorolásaiban is megjelenik előttünk, amely szinte kényszerít bennünket az Isten élete e titkának a dogma módjára való pontos és szabatos megfogalmazására. Ilyen pl. a Jézus missziói parancsához fűződő keresztelési formula: „...az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevére” (Mt. 28, 19.). Vagy ilyen pl. Pál apostolnak a „kegyelmi ajándékok” és a hozzájuk fűződő „szolgálatok” és „cselekedetek” sokfélesége ellenére is közöttük fennálló egységről szóló szakasza: „ugyanaz a Lélek,... ugyanaz az Úr (t.i. Jézus Krisztus Isten Fia, ugyanaz az Isten (t.i. Jézus Krisztus Atyja és a Lélek adója)” (I. Kor. 12, 4 – 6) stb. (Az I. Ján. 5, 7-ben felsorolt három mennyei bizonyoságtévő – „az Atya, az Ige és a Szentlélek” – példáját mellőznünk kell, mert ez a „comma Johannaicum”, vagyis „jánosi szakasz”, a szövegkritika világánál későbbi betoldásnak bizonyul. Mindenesetre világosan mutatja ez is az egyház életének legrégebb korszakaiba visszanyúló trinitárius gondolkodást.)

Az idézett, és a még rajtuk kívül idézhető helyek magukban véve azonban nem szolgáltatnak elegendő alapot a Szentháromság tana számára. Külön-külön mindegyiknek adható attól eltérő exegézis is. Csak az Ige egészének összefüggésében van a Szentháromság tanának megfelelő jelentésük.

Viszont az Ige a maga összefüggő egységében ilyen „dicta probantia” nélkül is mindenestől fogva a Szentháromságban egy Istenről tesz bizonyosságot. Középpontjában úgy jelenik meg előttünk Jézus Krisztus, Istennek emberré lett Fia, „testté lett Igéje”, mint akiben Isten hozzánk aláhajolva megjelentette magát nekünk. És ez azért történt az Ige szerint, hogy Istennek velünk, Őtöle elszakadt gyermekeivel megint legyen olyan közössége, amelyben Szent Lelke által bennünk élhet, és általunk véghez viheti terveit. Az Igéből a maga egészében olyan Istent ismerünk meg, aki egyetlenségében mégis háromféleképpen van: van úgy, mint számunkra a magunk erején soha el nem érhető magasságban élő Isten, – és ha csak így volna, akkor semmi közünk nem lehetne Őhozzá, – de van úgy is, mint ebből a nagy távolságból hozzánk közelgő, és magát nekünk adó Isten, és van úgy is, – ebből tűnik ki, milyen komoly valóság az előbbi, – mint bennünk lakozó, és az életünket belülről alakító Isten.

Amint látható: amikor az egyház az Igének ezt a bizonyágtételét körülbástyázta a maga dogmai formulázásával, hogy semmi belőle kárba ne veszhessen, nem elméleti szörszálhasogatással foglalkozott, hanem hitének legéletbevágóbb érdekeit védte. Közelebből, amikor az ariánizmus „homoiousios” tanáról volt szó, kockán forgott voltaképpen az egyháznak a belső lényege. Mert ha igaz lett volna az, amit Ariusék tanítottak, hogy Jézus Krisztus minden teremtmény fölött úgy az első, hogy maga is csak teremtmény, ez azt jelentette volna, hogy Isten között és miközöttünk áthidalhatatlan szakadék marad. Istennek nagyon magasrendű követét, Őhozzá „hasonló lényegűt” üdvözölhetnénk Jézus Krisztusban, de nem Őt magát. Így elesnénk természetesen attól is, hogy Szentlelke által Őt magát fogadhassuk be életünkbe. Pedig az egyház annak az örömhírnék a hirdetéséből él, hogy Isten úgy aláereszkedik hozzánk, hogy közösségre lép velünk, és ezzel minket úgy felemel magához, hogy mi közösségben élhetünk Ővele.

Ha az „antitrinitárius” tanítás olykor ki is újult az egyház életében (mint különösen a reformáció korában itt-ott elterjedt „socinianizmusban”, amelynek szellemei leszármazottai a mai „unitáriusok” is), és termett is a történelem folyamán tiszteletreméltó gyümölcsöket, erejét a trinitárius alapon álló egyházi élet kisugárzó és továbbható erőinek köszönhetette. Hiányzott belőle magából az Igének központi mondanivalója, mint a mindig megújuló életnek a forrása.

Ahhoz azonban, amit a Szentháromság-tannak a jelentőségéről az imént mondtunk, hozzá kell tennünk egy fontos kiegészítést. Úgy szemléltük az Istenben rejlő hármasságot, amint az az Igében „quoad nos” bontakozott ki előttünk. Vannak teológusok, akik ezzel be is érnék. Az olyasféle elgondolást, amilyen az ő tanításukban foglaltatik, „Trinitas oeconomica” névvel szokták jelölni a régiek. E szerint Isten az Ő terveinek a megvalósításában (az Ő „ökonómiájában”) a mi számunkra bontakozik ki Szentháromság-egy-Istennek a vázolt módon. Azonban lehetetlen fel nem vetnünk azt a kérdést: hogyan áll a dolog magában Istenben, „quoad seipsum”? Hiszen a mi számunkra kibontakozó Szentháromságnak csak akkor van értéke a mi számunkra is, ha Isten benne olyannak jelenti ki magát, amilyen Ő magában véve is öröktől fogva mindörökké, a mihozzánk való viszonyától eltekintve is. Ezért az Ige bizonyágtételéből „Trinitas essentialis”-t kell kiolvasnunk, vagyis alázatos hittel tudomásul kell vennünk, hogy nekünk is azért Szentháromság-Isten az Isten, mert lényegénél fogva olyan Isten, aki három személyben éli az Ő életét.

Az, hogy egyesek tartózkodnak a „Trinitas oeconomica” területére is továbbhatolni, nagyon érthető abból, hogy ez is olyan terület, amint általában Istennek „quoad seipsum” való életének a területe, amelyen – mint mondtuk – megfoghatatlan titkok között járunk. Arra a kérdés-

re, hogy Isten saját életén belül mit jelent a Szentháromság, csak dadogó szavakkal tudunk felelni, amelyek inkább arra jók, hogy félreértéseknek emeljenek gátat, mintsem arra, hogy pozitíve kifejezzenek valamit. Így beszélnek az ókori dogmák és teológusok arról, hogy „az Atya örökkévaló módon nemzi a Fiút”, a Fiú pedig „örökkévaló módon nemzetik” az Atyától, mindkettőből pedig hasonló örökkévaló módon „származik” („spiratur”) a Szentlélek. Ezért nevezhető az Atya annak a „forrásnak”, amelyből Isten teljes élete buzog („fons Deitatis”) a nélkül azonban, hogy ezzel a Fiúnak és Szentléleknek az Isten voltát valamilyen másod- vagy harmadrendű szintre szállítanánk alá. De hogy mit jelent a szóbanforgó „generatio aeterna” (az Atya esetében aktív, a Fiú esetében passzív értelemben), meg az említett „spirato”, ezekre a kérdésekre nem tudunk felelni. (Mellesleg megjegyezhetjük, hogy a Szentlélek „származását” illetőleg szemben áll egymással a nyugati és a keleti keresztyénség. A nicea-konstantinápolyi hitvallás szövegében eredetileg ez volt: „származik az Atyától”. Nyugaton ezt – az „a Patro” után betoldva a „Filioque” kifejezést – így változtatták meg: „származik az Atyától és Fiútól”. Ez ellen a keletiek tiltakoztak, és lelki leszármazottaik, a keleti orthodox egyház teológusai mindmáig tiltakoznak. A vékony exegetikai alap, melyre támaszkodnak, hogy t.i. Jézus búcsúbeszédeiben többször úgy van szó a Szentlélekről, mint akit az Ő kérésére vagy az Ő nevében az Atya fog küldeni (pl. János 14, 16), amivel szemben könnyű a „Filioque” toldaléknak is megadni a bibliai megalapozását, világosan mutatja, hogy alapjában véve nem dogmatikai okokból született meg az ellentét, hanem egyházkormányzati okokból. A keletieket ebben a kérdésben nem kérdezték meg annakidején, hanem befejezett tények elé állították, ők pedig ezt a rájuk szabott függő helyzetet nem vállalták a nyugatiakkal szemben.

A „Trinitas essentialis” áthatolhatatlan titkaiból annyi mindenestre kiviláglik számunkra, hogy Istennek örökkévaló élete a világ és benne az ember teremtése nélkül nem volt valami merev és tartalmatlan lét, hanem **élet** volt a szónak leggazdagabb értelmében: a **szeregetnek az élete**. Az az újtestamentumi meghatározás, amely szerint „Isten szeretet”, (1. Ján. 4,8.), érvényes tehát Istenre „quoad seipsum” is. Az Atyának öröktől fogva volt kit szeretnie a Fiúban, akiben mint „az Ő dicsőségének visszatükröződésében és valóságának képmásában” (Zsid. 1,3.) a maga számára is tökéletesen kivetítette lényét, még amikor nem voltak is teremtményei, akik elé azt felragyogtathatta volna. A Fiú is öröktől fogva való szeretettel sugározta vissza az Atya felé az Ő dicsőségét. És az Atyának és a Fiúnak ezt a szeretetben való közösségét a Szentlélek ölelte egybe öröktől fogva. Aki azonban mindennek világosabb értelmezésével tovább akarna haladni, annak meg kell fogadnia Augusztinus szavát: ez a „mysterium” – úgymond – „magis adorandum quam investigandum”: imádat illeti azt meg inkább, semmint vizsgálódásunk.

Az Ige alapján még annyit tehetünk hozzá az elmondottakhoz, hogy Istennek különböző munkásságaiban hol az Atya, hol a Fiú, hol pedig a Szentlélek áll előtérben, mint alany. Ennélfogva – viszonylagos értelemben – beszélhetünk az Atya, vagy a Fiú, vagy a Szentlélek munkálkodásáról. De csak viszonylagos értelemben, mert ha az előtérbe ez vagy amaz a „személy” áll is, a háttérben mindig ott van a másik kettő is, úgyhogy Isten minden munkásságát igazában mint Szentháromság végzi. A „személyek” mindig kölcsönösen átfogják és áthatják egymást minden munkálkodásukban, amint ezt a „perichoresis hypostatica” nagyon elvontnak látszó, de alapjában véve nagyon egyszerű igazságot kifejező tanítása mondja. Azt jelenti, hogy nem oszlik három részre, amelyek közül hol az egyik, hol a másik, hol a harmadik fejt ki tevékenységét, amíg a másik két rész ugyanakkor érdektelen abban. Vagyis arra emlékeztet bennünket, hogy a Szentháromság Isten nem szűnik meg soha egy Istennek lenni.

6. Isten „tulajdonságai”.

Igéből úgy ismerjük Istent, mint aki bizonyos munkásságaiban fejt ki magát, és így állít bennünket az elé a döntő kérdés elé: milyen magatartást tanúsítsunk azokkal szemben. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy ki ne emeljünk munkásságaiból bizonyos, Istenre nézve jellemző vonásokat, mint az Ő „tulajdonságait”. „Attributa Dei” néven vált szokássá ezeknek a megjelölése. (A hasonló jelentésű „proprietas Dei” kifejezéssel azokat a „sajátosságokat” szokás megjelölni, amelyek a Szentháromság személyeit jellemzik, és különböztetik meg egymástól, mint pl. a „filitatio activa” az Atyát, stb. Az „attributa Dei” tehát quoad essentiam Dei” értendők, és nem „quoad personas”, vagyis olyan isteni tulajdonságok, amelyek egyaránt jellemzik az Atyát, a Fiút, és a Szentlelket.) Csak attól a kísértéstől kell óvakodnunk, hogy közben elvonatkoztatassunk Istennek azoktól a munkásságaitól, amelyekben a „tulajdonságait” kifejti, vagyis valamilyen statikus módon elgondolt Istent akarjunk velük jellemezni.

Ettől a kísértéstől az óvhat meg bennünket, ha megmaradunk az Ige alapján, és arról nem siklunk le a „theologia naturalis” területére. Mert ha a „lumen naturale” képességeivel akar valaki eljutni Istenhez, – aki Pascal szerint persze „a filozófusok Istene, nem pedig az Ábrahám, Izsák és Jákób Istene” lesz, akkor ezzel együtt jár az is, hogy Isten „tulajdonságaira” vonatkozólag is ki akar okoskodni sok mindent. A „theologia naturalis” híveinek mindig kedves foglalatossága volt az „attributa Dei” fejtegetése. Három utat jártak ebben: a „via negativa” alatt értették azt a módszert, amely Isten bizonyos „tulajdonságait” úgy igyekezett megállapítani, hogy a teremtmények bizonyos tulajdonságait megtagadta Őtől. A „via omissiva” viszont a teremtményekben megtalálható bizonyos tulajdonságokat az abszolút mértékre felfokozva tulajdonította Istennek. És végül a „via causalitas” azon a nyomon haladt, hogy ha bizonyos tulajdonságok megvannak a teremtményekben, akkor meg kell, hogy legyenek Istenben is, aki létrehívta őket.

Ezek helyett a spekulatív módszerek helyett nekünk csak egy dolgunk lehet: számon venni azt, hogy Igéjében Isten milyen Istennek jelenti ki magát, vagy más szóval: abban a munkásságban, amely Jézus Krisztusban csúcsosodik ki, milyen „tulajdonságokat” fejt ki Isten. Eközben annyira látjuk hasznát a „theologia naturalis” idevonatkozó munkásságának, hogy bizonyos kialakult distinkciói és definíciói – kellő óvatossággal és megfelelő értelmezéssel –, használható szerszámaink lehetnek nekünk is.

Igen érdemes figyelni arra az osztályozásra is, amelyet – bár helytelen alapra építve – egyben-másban mégis helyesen épített ki a „theologia naturalis”, Isten „tulajdonságai” dolgában. Megkülönböztettek pl. „attributa absoluta” és „attributa relativa” között, az előbbieket alatt értve az Istent önmagában jellemző „tulajdonságokat”, az utóbbiak alatt pedig azokat, amelyek teremtményeihez való viszonyaiban jellemzik Őt. Megkülönböztettek azután „attributa affirmativa” között, melyekben pozitíve állítunk valamit Istenről, és „attributa negativa” között, amelyekben valaminek a tagadásával jellemezzük Őt. Végül megkülönböztettek „attributa incommunicabilia” között, vagyis Istennek olyan tulajdonságai között, amelyek az Ő kizárólagos („közölhetetlen”) tulajdonai, és „attributa communicabilia” között, amelyekből legalább valamicske az Ő teremtményeire is áthárulhat. Lényegében véve már nem újabb megkülönböztetés, hanem az előbbit egybeeső, amely „attributa naturalia” címen az Isten Isten voltához („természetéhez”) kötött „tulajdonságokat”, amelyek éppen ezért „közölhetetlenek”, vagy más kifejezéssel a „metafizikai attributumokat” szembe állítja az „attributa moralis” csoportjába tartozókkal (ezekben lehet, és kell is részt vennie az embernek is).

1. Mindenekelőtt azt az igazságot kell hangsúlyoznunk, amely Isten „egyszerűségének” („simplicitas Dei”) az „attributumában” jut kifejezésre. Ez nem is jelent külön „attributumot”

a többiek mellett, hanem valamennyinek a helyes értelmezéséhez adja meg a kulcsot. Azt jelenti, hogy míg bennünk, teremtményekben, úgy vannak meg a különböző tulajdonságok, hogy el is választhatók tőlünk magunktól, addig Isten nem ilyen összetétele különböző „tulajdonságainak”, hanem azoknak mindegyikében az Ő oszthatatlan valósága érvényesül mind a többi „tulajdonságával” együtt. Augusztinusz tétele: „Quidquid de Deo dogne dicitur, non qualitas est, sed essentia”, erős (platonikus) filozófiai hatások alatt is született meg, de érvényes valójában az Ige Istenére is. Bármilyen „tulajdonsága” ragyog is fel előttünk, abban mindig az Ő részekre nem bontható, teljes valóságával, Ővele magával van dolgunk.

2. „Omnipotentia Dei.” Teológiailag Isten mindenhatósága nem az az absztrakt mindenhatóság, amely szerint Ő mindent megtehet. Az így felfogott mindenhatósággal szemben szokták felvetni az olyan játékos és hiábavaló kérdéseket, hogy pl. megteheti-e azt is, hogy meg nem történtté váljék az, ami megtörtént? „Istennél minden lehetséges” (Máté 19,26.) – ez a tétel az Ige összefüggésében azt jelenti, hogy „a mi Istenünk.... amit akar, azt mind megcselekszi” (Zsolt. 115,3.) Semmi sem állhatja útját annak, hogy elvégzett akaratát véghez ne vigye. Sőt, még ezen túlmenően: semmihez sem kénytelen igazodni és alkalmazkodni már abban sem, hogy mi legyen az Ő elvégzett akarat. Egyedül az Ő szabad „jótetszéséből” (eydokia – Ef. 1,5.) határoz minden cselekvése felől. Amint látható: tagadó mondatokban tudunk Istennek erről az „attributumáról” a legvilágosabban beszélni. Ennyiben az „attributa negativa” csoportjába volna sorolandó. Azt jelenti, hogy míg mi, teremtmények, állandóan függünk százféle körülménytől – (ezért is illik emberi életünkre az a jellemzés, hogy „szolgai formában” való élet (Fil. 2,7.) –, és lépten-nyomon korlátokba ütközünk, vagy alkalmazkodnunk kell számunkra megváltozhatatlan feltételekhez, addig Isten számára nincs ilyen függés, mert minden Őtőle függ. Ebben az utóbbi megállapításban, hogy t.i. minden Istentől függ, mint teremtmény a Teremtőtől, rejlik az a pozitívum, amit Isten mindenhatóságának a gondolata kifejt. És így kétségessé válik ezen a ponton az „attributa negativa – affirmativa” megkülönböztetésének a jelentősége. Az utóbbiak közé éppúgy odasorolandó az „omnipotentia”, mint az előbbiek közé. Csak annyi a különbség, hogy amikor erről a pozitív oldaláról vesszük szemügyre Istennek mindenekfelett való szuverén hatalmát, erről nem számolhatunk be olyan világos gondolatokkal, mert titkok ködébe tekintettünk bele. Különösen titkozattá teszi a helyzetet az, hogy Isten az Ő teremtményeinek világban bizonyos rendet szabott, amelyet fent is tartania egyik soha nem szűnő munkássága, másfelől minket, embereket, a személyes lét önelhatározó képességének a méltóságával is felruházott. Mindezzel, úgy tünne fel, Őnmaga számára is korlátokat állított fel Isten. Az Ige mégis úgy tesz bizonyosságot az Ő mindenhatóságáról, mint amely nem ismer ilyen korlátokat sem. A teremtettségben Isten által megszabott és fenntartott rend sem válhat az ő börtönévé, amely szabadságában korlátozná. Ezért vannak csodák is az Ő munkásságában, ha céljai úgy kívánják- És az ember szabad és felelős volta sem jelenti azt, hogy Istennek munkássága bármikor is függőben maradna, vagy meghíusulna, mert útjában áll az ember a maga ellenkezésével. Annak ellenére is véghezviszi – előttünk megfoghatatlan módon – az Ő akaratát.

Mivel pedig Igéjéből mindenekfelett az világlik ki, hogy mit akar Ő az Ő teremtettségével és benne az emberrel, – amint ezt mindenekfelett Jézus Krisztusban jelentette ki, – ezért Isten mindenhatósága erről a pozitív oldaláról nézve, megtelik számunkra azzal a konkrét tartalommal, amelyről a Heid. Káté 26. felelete tesz vallást: mindazt, amit Isten velünk „meg akar cselekedni, mint hűséges Atya”, „megcselekedheti, mint mindenható Isten”. Vagy, ahogy Jézus mondta az Őbenne hívőkről: „Az én Atyám, aki azokat adta nekem, nagyobb mindeknél, és senki sem ragadhatja ki azokat az én Atyámnak kezéből.” (Ján. 10,20.) Látható, mennyire nem elméleti spekulációnak tárgya Isten mindenhatósága, hanem a hitnek egyik alappillére, amely nélkül összeomlana mindenestől.

Annyiban is szoros köze van Isten mindenhatóságához a hitünknek, hogy csak hit által van felőle bizonyosságunk, egyébként el van előlünk rejtve. Csak Isten cselekedeteiben nyilvánul meg számunkra. Ezekről vagy úgy van tudomásunk, mint amelyek már megtörténtek, és akkor imádatlással szemléljük benne Isten mindenhatóságának a jeleit, vagy pedig még előttünk vannak a jövőben, és várjuk bennük Isten mindenhatóságának a megnyilvánulását. (Ez utóbbi esetben hitünkkel együtt reménységünknek is tárgya az.) Közben pedig sokszor, és néha sokáig is, úgy el van rejtve előlünk Isten mindenhatósága, hogy egyenesen a maga ellentétének: a tehetetlenségnek a leplébe öltözik. Legfőbb példája ennek Istennek a megfeszített Krisztus tényében való jelenléte. Ez a tény minden látszat szerint azt jelenti, hogy az emberi életnek ellene törő erői csúfos vereséget mértek rá. Csak a hitnek van meg az a bizonyossága, hogy „Istennek erőtlensége”, amely itt mutatkozik, „erősebb az embereknél” (I. Kor. 1,25), és hogy ebben a tényben Isten voltaképpen a döntő győzelmet aratta minden emberi akadály felett, amely céljainak az útjában állt.

3.-4. Isten „omnipraesentia”-ját és „aeternitas”-át, vagyis mindenütt jelenvalóságát és örökkévalóságát együtt tárgyalhatjuk, mert mindkét „attributum” jelentősége az, hogy Isten élete nincs alávetve az olyan keretek korlátozásainak, amilyenek között mi élünk: a térbelieknek és időbelieknek. Látható: ebben is az Ő mindenhatósága érvényesül, mert hiszen akár térbeli, akár időbeli keretek általában is korlátozottságot jelentenek az Ő élete kifejtése számára.

A térbeli korlátatlanság azonban többet jelent térbeli határtalanságnál. Inkább térfölöttiséget kell alatta értenünk. Ez egyfelől azt jelenti, hogy „az Isten Lélek” (Ján. 4,24.). Sokszor Istennek egyik „attributum”-aként a többiek mellett felsorolták az Ő „incorporeitas”-át is, amely szerint semmi testi nem tapad az Ő valóságához. Ezzel azonban nem szükséges külön témaként foglalkoznunk, mert ez nem egyéb, mint az Ő mindenütt jelenvalóságának egyik implicit vonása. Ami testi, az térbeli, és pedig úgy van bizonyos térhez kötve, hogy annak a térnek a határait betölti. De a mi teremtményi mivoltunkban még lelki életünk is térhez van kötve, ha nem is olyan módon, hogy bizonyos térbeli határokat tölt be. (A régi megkülönböztetés szerint az előbbi fajta térbeliség a „locus circumscriptivus”, az utóbbi pedig a „locus definitivus” esete.) A testi-fajta térbeliség áll a legmesszebb Istentől. Ezért, ha mondunk is róla olyat, hogy „mindeneket betölt” (Ef. 1,23), vagy hogy „Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” (Ap. Csel. 17, 28), az ilyen állításainktól távol kell tartanunk mindenféle fizikai analógiának még az árnyékát is. Testi módra gondolva, az ilyen kifejezések azt jelentenek, hogy Isten valahogyan úgy árad szét ebben a világban, és úgy vesz körül bennünket állandóan, hogy a térnek minden részébe jut egy-egy rész Őbelőle. Holott az Ő mindenütt jelenvalósága azt jelenti, hogy az Ő lénye teljességében van jelen a térnek minden pontján. Még inkább szolgálhat ennek valamelyes gyarló analógiájául lelkünknek élete, amely (a „locus definitivus” módján) térhez van ugyan kötve, de úgy, hogy bizonyos térbeli korlátok között minden ponton a maga teljes valójában jelentkezik. Csak annyiban mond teljesen csődöt ez az analógia is, hogy ez a „bizonyos korlátok között” nem vihető át Istenre.

Még csak úgy sem képzelendő el Isten mindenütt jelenvalósága, hogy jelenléte az egész mindenség korlátait túllépi, tehát ezen a téren kívül is, amelyet mi ismerünk, mintegy („extra mundum”) külön terei volnának, amelyekre éppúgy kiterjed az Ő jelenléte. A Szentírás használ ugyan olyan kifejezéseket, amelyek szerint Isten mintegy nem fér bele ebbe a világba, és mintegy túlcsoportul annak peremén. Pl.: „Az ég, és az egeknek egei be nem fogadhatnak téged...” (I. Kir. 8,27.) De ezek csak költői kifejezések, amelyek a mi térhez kötött gondolkodásunk nyelvén próbálják kifejezni azt, amit a valóságnak megfelelően mi sem elgondolni, sem kifejezni nem tudunk.

Istennek ez a térfölöttisége azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne volna köze a térhez. Hiszen maga a „mindenütt jelenvalóság” kifejezése sem azt mondja, hogy sehol sincs jelen. Sehol sincs jelen úgy, mint a teremtett valóságok, vagyis korlátozva a térben, de jelen van teremttségében mindenütt az Ő korlátozatlan valóságában. Sőt, mivel ebben a térbeli világban, közelebből a mi emberi világunkban munkálkodik terveinek a megvalósításán, még sajátosabb értelemben is szó lehet arról, hogy itt vagy amott jelen van úgy, ahogy másutt nincs jelen. És ebben a jelenlétében fokozatok is lehetnek, úgyhogy lehet beszélünk az Ő közeledéséről és távozásáról, eljövételéről és visszahúzódásáról, amint ilyen kifejezésekkel lépten-nyomon él is az Ige nyelve. Nyilvánvaló, hogy ilyenkor valójában arról van szó, hogy Isten, aki mindenütt jelen van, ezt a jelenlétét nem egyformán, hanem kisebb vagy nagyobb mértékben bizonyítja meg, erejét hol kevésbé, hol teljesebben fejti ki. Így az az ígélet, amelyet Izrael népe kapott: „Hajlékomat közétek helyezem”, nem valami földi szentély határai közé szorítható Istennek az ígérete volt. A szóban forgó hajlék, a „szövetség sátra”, csak jelképe volt annak, amit az idézett ígélet folytatása így fejez ki: „Közöttetek járok...” (III. Móz. 26:11-12.) És az ÚT népe, Jézus Krisztus egyháza is ebben az értelemben kapta azt az ígéletet: „Ímé, én tiveletek vagyok minden napon...” (Mt. 28, 20.). Ezért beszél az Ige a mennyei világról úgy, mint Istennek sajátos értelemben vett lakóhelyéről. „A mi Istenünk az égben van...” (Zsolt. 115, 3.). „Mi Atyánk, ki a mennyekben vagy...” (Mt. 6, 9.) Ott valahogyan másképpen is jelen van Isten, mint a mi világunkban, t. i. hatalmának és dicsőségének teljes érvényesülésével. Ennek „megjelenését” („parousia”) onnan kell várunk. Ha majd „eljön”, akkor elmondható lesz, hogy: „Ímé, az Isten sátora az emberekkel van és velük lakozik...” (Jel. 21, 3.)

Hasonlóképpen vagyunk Isten „aeternitas”-ával, vagyis életének időfelettségével. Mi és velünk együtt minden teremtmény az idő rendjén egymás után következő részletekben fejtjük ki létünket. Ezért is van tele az életünk változásokkal. Van múltunk, amelyen már túljutottunk, és van jövőnk, amely felé haladunk. Az előbbi, néhány kiemelkedő részletétől eltekintve, el is sülyedt a feledés tengerébe, az utóbbi pedig csak néhány bizonytalan körvonalában rajzolódik ki előttünk. Életünknek valójában mindig csak kicsiny részleteit éljük a folyton változó jelenben. Isten élete fölötté áll a mi ebbeli korlátozottságunknak is. Ezért nincs Őnala „változás, vagy változásnak árnyéka” (Jak. 1, 17.), és ha akarnánk, külön „attributum”-ként odasorolhatnánk a többi mellé az Ő „változhatatlanságát” („immutabilitas Dei”), amit csak azért nem teszünk meg, mert valójában már benne foglaltatik az Ő időfölöttiségében.

Ez az időfölöttiség azonban más, mint a platoni ideák időellenes időfölöttisége. Istennek, időfölöttisége ellenére is, pozitív viszonya van az időhöz. Teremttségével együtt Ő szabta meg annak számára az időbeliség rendjét is, és az embervilágban is az idők rendjén viszi véghez céljainak megvalósítását. Ezért esik munkásságának az a központi jelentőségű ténye, amely Jézus Krisztusban áll előttünk, „az idők teljességére” (Gal. 4, 4.), és ezért mondhatjuk mindnyájan, hogy „az Ő kezében van életünk ideje”. (Zsolt. 31, 16.),

Örökkévaló életét tehát mintegy beleönti Isten az időbe is, és a mi gyarló mivoltunkban azért nem is tudunk Őróla másként beszélni, csak úgy, mintha Őneki is volna múltja, jelene és jövője. Sőt, amikor azt akarjuk kifejezni, hogy Ő nem fér bele a mi idői életformáinkba, mert örökkévaló, még ezt is kénytelenek vagyunk az idő nyelvén kifejezni. Ezért beszélünk Őróla úgy, mint aki már „a világ létele előtt” (Ján. 17, 5), „a világ megalapítása előtt” (I. Pét. 1, 20.), stb. élt, és ugyanígy élni fog majd, ha „az ég és a föld elmúlnak” (Luk. 21, 33.). Pedig igazában nem arról van szó, hogy Istennek a múltja visszanyúlik a teremttség múltja mögé, mert amikor azt olvassuk, hogy „kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (I. Móz. 1, 1), az azt az abszolút „kezdetet” jelenti, amely az időnek is kezdete; sem nem arról van szó, hogy Isten időben túléli az egész teremttséget, mert annak végével az idő is véget ér. Istennek ez az időtlen volta, amely kezdetet és véget így átölel, a mi számunkra megfoghatatlan, és ezért

nem tehetünk mást, minthogy az Ige nyomán mi is úgy beszélünk, mintha Isten örökkévalósága végtelen múltként és végtelen jövőként ölelné át a mi időbeli világunkat. Csak, miközben ezt tesszük, sohasem szabad elfelejtenünk, hogy Isten nemcsak előlről és hátulról fogja át a mi világunkat, hanem mindenestől úgy át is hatja, hogy a mindenkori jelenünk minden pillanatában is jelen van az Ő valóságának teljességével.

Ha nem így volna, akkor olyan mozdulatlan fenségben lebegne a mi világunk felett, hogy vajmi kevés közünk lehetne hozzá. Ez ellen a gondolat ellen állandó tiltakozás az, amikor az Ige olyan gyakran emlegeti az „élő Istent”: csak Ő jelenthet számunkra olyan valóságot, amely megelégti „szomjúhozó lelkünket” (Zsolt. 42, 3.). Mivel Isten, időfelettségének ellenére is valahogyan érdekelve van a mi időbeli életünkben, és pedig annak minden mozzanatában, azért jelenti ki magát Igéjében úgy, hogy gyakori antropomorfizmussal úgy beszél magáról, mintha hozzánk hasonlatosan Ő is időbeli életet élne annak mindenféle változásával egyetemben. Ezért vannak „feltételes ígéretei” („promissiones conditionalis”), pl. az imádság meghallgatására vonatkozó összes ígéret, – amelyek azt a látszatot keltik, mintha Isten megvárná: milyen lesz a mi magatartásunk, hogy aztán ahhoz szabja Ő is a magáét. (Pl. Mt. 6, 14-15.). És ezért van szó nem egyszer arról, hogy Isten „megbánt” valamit, amit cselekedett (pl. hogy „embereket teremtett” – I. Móz. 6, 7; 15, 29.). Nyilvánvaló, hogy ilyenkor nem Istenben magában van „megbánás”, vagy valamire való várakozás, hanem csak az Ő hozzánk való viszonyában. A mi sokféle emberi magatartásunkkal kapcsolatban érvényesül Isten változhatatlan életének hol ez, hol az a megnyilvánulása, mindegyik a maga idejében. (Tehát az ilyen megállapítások mindig csak „quoad nos” értendők.)

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Isten mind tér-, mind időfölöttisége sok mindent kétesértékűnek bizonyít az Ő „attributum”-ainak hagyományos osztályozásában. Az kétségtelen, hogy mindkettő „attributum incommunicabile”, – Istennek olyan sajátossága, amely éppen megkülönbözteti Őt minden teremtményétől. De arra a kérdésre, hogy vajon az „attributa affirmativa” vagy az „attributa negativa” csoportjába soroljuk-e őket, azt kell mondanunk: mindkettőnek a jellege megvan bennük. Tagadjuk bennük Istennek minden térbeli és időbeli megkötöttségét. Másfelől nyomatékosan állítjuk ezzel azt, hogy minden térbeli és időbeli korlátozottság felett szabad Úr. Ezzel az utóbbival persze olyasmit állítunk, amit felfogni nem tudunk, míg az előbbi tagadásunknak, mint tagadásnak az értelme világos előttünk, mert hiszen olyasminek magasztaljuk fölébe Istent, amit a magunk életéből jól ismerünk. Ugyanígy ráillik Istennek erre a két „attributum”-ára mind az „attributum absolutum”, mind az „attributum relativum” elnevezése. Önmagában is az jellemzi Őt, hogy nincs sem térbeli, sem időbeli meghatározottsága az Ő életének, másfelől pedig hozzánk való viszonyában is, akik ezeknek a korlátozottságoknak alá vagyunk ugyan vetve, de Ő nincs alávetve azoknak.

5. Isten „mindentudó” voltában („omniscientis”, vagy egyszerűen így is: „scientis Dei”), valamint az ez után tárgyalandó „attributum”-ban: Isten „akarata”-ban együttvéve az jut kifejezésre, amit Isten „személyes volta”-nak szoktunk kifejezni. Ezekben azt, amit a magunk emberi személyes volta lényegének ismerünk, állítjuk az Ige alapján Istenről – a „via eminentise” értelmében – tökéletes fokon. Bizonyos szempontokból tehát „közölhető tulajdonságok”-ról van itt szó, mert hiszen Isten éppen azáltal „teremtette az embert az Ő képére” (I. Móz. 1, 27.), hogy ezekben az Ő tulajdonságaiban adott neki is valamelyes részt. Másfelől viszont abban az értelemben, ahogy Istent illetik meg ezek a tulajdonságok (pl. a „scientia”, mint „omniscientis”), természetesen csak Őt illetik meg, tehát „közölhetetlenek”. Ha a „személyes” – „personalis” jelzőt eleve lefoglaljuk a magunk teremtményi és véges mivoltának a jellemzésére, akkor természetesen nem illik rá Istenre, hanem Őt „személyesség-fölöttien személyes”-nek – „suprapersonalis”-nak kell mondanunk. De amíg szem előtt tartjuk azt a

lényeges különbséget, amely Isten között és miközöttünk van, nem szükséges így komplikálnunk terminológiánkat.

Különbséget szoktak tenni Istenben az Ő „scientis naturalis”-a, vagyis természetéből folyó mindentudósága, vagy más néven „scientia necessaria”-ja, mert hiszen természetéből folyólag szükségképpen; és az Ő „scientis libera”-ja között, amelybe belejátszik az Ő szabad jótetszése is. Az előbbi alatt értik Istennek azt az ismeretét, amellyel önmagát és minden lehetséges dolgot ismer. Az utóbbi pedig jelenti Istennek azt az ismeretét, amellyel ismeri mindazt a múltban, a jelenben, a jövőben, ami nemcsak lehetőség, hanem az Ő akaratából valóság is. Ha Istennek önismeretétől eltekintünk, akkor az előbbi megkülönböztetésnek lényegében véve megfelel az a másik, amely szerint van Istenben „scientis simplici intelligentiae”, és van „scientis visionis”, vagy „scientis intuitiva”. Az előbbi szerint Isten tudata felölel mindent, eltekintve attól, hogy valóság vagy nem valóság, vagy nem is volt soha az, és nem is lesz soha. Látható: ez a gondolat Istennek azt a szabadságát akarja kiemelni, amely szerint semmi sem kötötte Őt, amikor éppen azt a világot hívta létre és kormányozza céljai felé, amely a mi valóságos világunk. Más világok lehetőségeinek a végtelen sokaságából választotta ki Ő ezt. De ezt aztán másképpen is ismeri: éppen valóságában, jobban mondva: valósága szerint, mert hiszen „in se”, ismeri ezt a világot már, mielőtt megvalósulna, ismeri minden részletét „in causis” is, vagyis, amint még az előzményekben csírázik az, ami majd valósággá bontakozik ki, és ismeri a dolgokat „in semet ipsis”, vagyis megvalósult voltukban.

Ezekben a régi megkülönböztetésekből Isten szabad jótetszésének a már kiemelt gondolatán kívül az bír különös fontossággal számunkra, amit külön kifejezéssel kell kiemelnünk belőle, hogy t. i. Istennek a valóságra vonatkozó ismerete „praescientia”, vagyis előtte is jár a dolgok megvalósulásának. A mi tudásunk a valóságon alapszik, és ezért csak utólagos. Isten ismerete olyan, hogy azon alapszik a dolgok valósága, tehát nyitott könyv előtte a jövőendő is.

Később tárgyalandó kérdésekkel függ össze, de említsük meg már itt, hogy a jezsuiták teológiája bevezette a „scientia media” fogalmát. Istennek olyasféle ismeretét értették alatta, amely szerint a jövőendőnek bizonyos alakulásait – előre ismeri ugyan, de csak feltételesen. Mintha tehát az ember magatartását, amelytől függ sorsának alakulása, nem ismerné előre ugyanúgy, mint a jövőendőnek minden más alakulását.

Mármost az Ige gyakran hangsúlyozza Istennek ezt a minden emberi tudástól különböző, mert mindenre kiterjedő tudását azért, hogy ezzel kiemelje azt a különbséget, amely Ő közötté és mi közöttünk van, így Őt felmagasztalja előttünk, és minket megalázkodásra késztesen Őelőtte, egyben bizalmunkat is növelje iránta. Így pl. a Jób könyve nem egyszer szembeállítja az ember tudatlanságát: – „Tudod-e, hogy miként lebegnek a felhők, vagy a tökéletes tudásnak titkait érted-e?” (Jób. 37, 15. stb.) – Isten tudásával, amely előtt nincsenek titkok. Jézus tanítása szerint „még a fejünk hajszálai is mind számon vannak” Istennél (Mt. 10, 30.) És így tovább. Legfőbb jelentőségét azonban Isten mindentudó, közelebből mindent előre tudó voltának az Ő megváltó munkájával kapcsolatban tulajdonít az Ige. Azoknak, akiket közösségre vonz magával, „mind be voltak írva az Ő könyvébe napjaik”, amikor „holott egy sem volt még meg közülük” (Zsolt. 139, 16.) Minden imádságukban azzal a bizonyossággal közeledhetnek Istenhez, hogy „az ő Atyjuk tudja, mire van szükségük, mielőtt kérnék tőle” (Mt. 6, 8.). Az tehát, hogy „tudja az Úr az igazak útját” (Zsolt. 1, 6.), sokkal többet jelent az ő számukra valamilyen elvont értelemben vett isteni mindentudóságnál. (V. ö. II. Tim. 2, 19: „Ismeri az Úr az övéit”, – és ennek visszaját az utolsó ítéletben (Mt. 25, 12): „Nem ismerlek titeket!”)

Ebben a pregnáns értelemben Isten tudása vagy ismerete voltaképpen egyet jelent az Ő kiválasztó kegyelmével. Ezért értelemszerű fordítása Ám. 3, 2-nek ez: „Csak titeket választottalak magamnak...”, ahogy a Róm. 8, 28-29-beli láncolat ezzel a taggal: „Akiket eleve ismert...” hogy aztán azzal végződjék: „azokat meg is dicsőítette”.

6. Az Isten személyes voltát kitevő másik „attributum”, amely ugyanabban az értelemben, mint „scientia”-ja, szintén „közölhető” az Ő személyes teremtményeivel, az Ő akarata: „voluntas Dei”. Bár előttünk ez az isteni akarat a történésnek beláthatatlan sokaságában nyilvánul meg, jó emlékezetünkbe idéznünk azt, amit Isten „simplicitas”-ával kapcsolatban mondtunk: Istenben ez a sokaság egy, és pedig maga Isten. Ezért voltaképpen egy az Ő akarata az Ő tudásával is, vagy pozitív vagy negatív értelemben. Ami rajta kívül valósággá válik, arról Ő úgy tud, hogy pozitíve akarja, ami pedig nem válik valósággá, arról úgy tud, mint pusztán lehetőségről, amelyről nem akarja, hogy valósággá váljék.

Különbséget szoktak tenni a dogmatikusok Istenben „voluntas necessaria” és „voluntas contingens” között. Az előbbi az Ő lényéből szükségszerűen folyó az az akarat, amellyel Isten önmagát akarja, az utóbbi az Ő teremtményeinek léte és a bennük végbemenő történésekre vonatkozó akarata, amely szabad jótetszésétől függ. Ennél sokkal jelentősebb gyakorlati szempontból az a megkülönböztetés, amely a „voluntas beneplaciti” és a „voluntas signi” különbségét mutatja fel. Az előbbivel azonos a más néven ú.n. „voluntas arcana”, Isten titkos akarata, – az utóbbival pedig a „voluntas revelata”, Isten kijelentett akarata. Az előbbit „voluntas discernens” névvel is jelölik. Istennek a dolgok és történések felől önmagában az Ő jótetszése szerint (ezért „voluntas beneplaciti”) is előlünk – legalább általánosságban – „elrejtett” akarata ez (ezért „voluntas arcana”). Számunkra ez csak akkor válik ismeretessé, ha már megvalósult és a tényekből kiolvasható, vagy ha – kivételes esetekben – Isten beavat bennünket terveibe, amelyek a jövőben fognak megvalósulni. Ebben a „rendelkező akaratban” fontos különbséget kell tennünk aszerint, amint Isten a maga erejének a munkálkodásával akar valamit valóságra váltani, vagy pedig csak teret enged teremtettségében Ővele ellentétes erők munkálkodásának. Az előbbi esetben „voluntas efficax”-ról, vagyis Istennek hatékony akaratáról, az utóbbi esetben ellenben csak „voluntas permittens”-ről, vagyis Istennek megengedő akaratáról beszélünk. A valóságban ez a két utóbbi szorosan egybefonódik néha. Ugyanaz a történés ugyanis az egyik oldaláról nézve lehet bűnös erők aktivitásának a munkája, – ennyiben a „voluntas permittens” szempontja alá tartozik, és lehet a másik oldaláról nézve – és sokszor ez adja meg az igazi jelentőségét – az ilyen történések áldozatainak a hősies és hűséges helytállása, amihez Isten adja az erőt nekik – ennyiben tehát a „voluntas efficax” szempontjából szemlélendő. Példákat erre bőszégesen szolgáltat a Szentírás.

Gondosan megkülönböztetendő „Isten akaratának” ettől az értelmétől, amely szerint mindenképpen végbe is megy az, ami az Ő „voluntas discernens”-ében foglaltatik, az a másik, amely ezzel szemben a „voluntas praecipiens” nevével jelölhető. Természetes, hogy ez is az Ő „jótetszésétől” függ, de a „voluntas beneplaciti”-tól annyiban különbözik, hogy Isten kifejezésre is juttatja számunkra, mint „parancsoló akaratát”. (Ezért „voluntas signi” is, és nem „arcana”, hanem „revelata”.) Ebben az értelemben „Isten akaratát” vagy megvalósul, vagy nem, aszerint, hogy engedelmeskedünk neki, vagy szembefordulunk vele. Itt nyílik meg a tere az ember vétkezésének is. Isten „parancsoló akaratát” ellen fel is lázadhat. De akkor is csak Isten „megengedő akaratának” az uralma alatt maradva. Bűn is csak azért lehetséges, mert Isten az Ő titokzatos rendelkező akaratát szerint helyet engedett neki terveiben, hogy ez által is megvalósítsa céljait e világban.

Értelmünket rejtélyek elé állítja az, hogy Isten az Ő „rendelkező akaratát” hogyan valósítja meg az Ő „parancsoló akaratával” ellenkező történések ellenére, sőt sokszor éppen azoknak a felhasználásával. De itt sem az a dolgunk, hogy kíváncsian feszegezzünk számunkra úgy sem

megnyíló titkokat, hanem az, hogy alázatosan tudomásul vegyük a tényeket. Magával az Ige központi tényével: Jézus Krisztus kereszthalálával szemben állva is így kell elhallgattatnunk hiábavaló kérdéseinket. Az bizonyos, hogy – amint pütkösi beszédében Péter mondja –: „gonosz kezekkel ölték meg Őt, keresztfára feszítve”. „Parancsoló akaratával” Isten senkit sem készített erre. Ellenkezőleg: ez a cselekedet a legkiáltóbb ellentétben állt mindazzal, amit Isten Jézus Krisztus által az emberektől kívánt. És ugyanakkor – amit szinte ugyanazzal a lélegzettel mond Péter – „Istennek elvégzett tanácsából és rendeléséből”, tehát Isten elrejtett, és csak a tényből magából kivilágító „rendelkező akarata” szerint történt minden. (Ap. Csel. 2, 23.) Az ÓT. Sok példája közül talán a legszebbet a József történetében láthatjuk, aki vétkes testvéreinek ellene és Isten ellen elkövetett vétkét, amely őt Egyiptomba juttatta, semmiben sem szépitve, végül mégis azt mondta nekik: „Isten küldött el engem tielőttetek...” (I. Móz. 45, 7.)

7. Voltaképpen a két legutóbb tárgyalt „attributum” kapcsolódásából adódik, de jelentőségére való tekintettel külön is megemlítést érdemel Istennek „bölcssége”: „sapientis Dei”. Lényegében azt jelenti, hogy Isten mindannak, amit akarata felőlel, a megvalósítására mindig megtalálja mindentudó volta folytán a legjobb utakat és módokat. Hogy ez az attributum mennyire „közölhető”, vagyis Isten „bölcsségének” mennyire lehet és kell is tükröződnie a mi teremtményi életünkben, az abból is látható, hogy az ÓT iratainak egy külön csoportja, a „Bölcsség-irodalom” szolgál ennek felmagasztalására, de úgy, hogy sokszor nem is lehet eldönteni: az Isten munkáiban megnyilatkozó, vagy az embertől az ő cselekvésében megkövetelt „bölcsségről” van-e szó. Az ÚT mindenekfelett a megváltás munkájában mutatja fel Isten bölcsségét, mint amely Jézus Krisztus halálában megtalálta a mi bűnös voltunkban rejlő kérdésnek olyan megoldását, amelyet mi magunk soha nem gondolhattunk volna ki. Így hát Jézus Krisztus „lett nekünk Istentől bölcsségül”, amennyiben „igazságul, szentségül és váltságul lett” (I. Kor. 1, 30.).

Sokszor kiviláglik előttünk Isten bölcssége az Ő munkáiból. Amint erre különösen az ÓT nem egy helye rámutat: a világon meglátszik, hogy ennek a bölcsségnek köszönheti rendjét, és annak a kormányzása alatt járja útját. Máskor azonban úgy elrejtőzik szemünk elől, hogy teljességgel „kikutathatatlanok az Ő ítéletei, és kinyomozhatatlanok az Ő útjai” számunkra (Róm. 11, 33.). Ezért állandó kísértésünk az, hogy felül akarjuk bírálni Isten cselekedeteit, mintha mi jobban, ill. jobbat tanácsolhatnánk neki. Pedig a hiba ilyenkor mindig bennünk van, sohasem Őbenne, akiben nagyobb „az Ő bölcsségének és tudományának mélysége”, semhogy mi megérthetnénk annak titkait. (u.ott). „Nem az én gondolataim a ti gondolataitok, és nem a ti utaitok az én utaim...” (Ézs. 55, 8.).

Éppen ott, ahol a legmagasabb fokon érvényesül Isten „bölcssége”, a Jézus Krisztus váltságahalálában, rejtőzik el a közönséges emberi tekintet elől a legsűrűbb homályba, úgyhogy egyenesen „bolondságnak” tűnik fel, és csak a hit szeme előtt világosodik ki, hogy „Istennek bolondsága bölcsebb az embereknél”. (I. Kor. 1, 25.)

8. Az Isten akaratának a közelebbi jellemzésére szolgálnak az Ő ú.n. „erkölcsi tulajdonságai”. Ezek szintén „közölhető”, sőt nekünk embereknek, egyenesen az a kötelességünk, hogy ezekben igyekezzünk a magunk véges lehetőségei szerint mennél inkább hasonlatosakká válni Őhöz, mintegy az Ő példáját követve. Ezekre vonatkozik a Hegyi-beszéd felhívása: „Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes” (Máté 5, 48.), vagy Pál buzdítása: „Legyetek követői” – pontosabban: „utánzó” (mimétai) – „az Istennek, mint szeretett gyermekek” (Ef. 5, 1.). Mivel Istennek ezek az „attributumai” az Ő teremtményei iránt tanúsított magatartásában nyilvánulnak meg, az „attributa relativa” csoportjába sorolandók. Jelentésüknél fogva pedig az „attributa affirmativa” jellegével bírnak, amelynek azonban közvetve természetesen megvan a negatív oldala is.

Ilyen Istennek igazságos vagy igaz volta: „iustitia Dei”. Mind az ót-i „cedek”, mind az út-i „dikaios”, amely szavakban Istennek ez a tulajdonsága kifejezésre jut, nagyon gazdag és sok árnyalatú fogalmat jelölnek. Innen van, Hogy Istennek ez az „igaz”-volta lehet az ember számára a félelem tárgya is, ti. amennyiben bűnös ember. Pl.: „Isten igaz bíró és olyan Isten, aki mindennap haragszik.” (Zsolt. 7, 12.). De másfelől lehet örvendező bizakodás tárgya is, ti. amennyiben az ember a szövetség viszonyában áll Istennel. Pl.: „Örülj nagyon Sionnak leánya... igaz és szabadító Ő...” (Zak. 9, 9.) Ez az ellentét e szavaknak abban az alapjelentésében oldódik fel, amely szerint Isten mindig hű önmagához, és következetes az Ő útjaiban. Azt mondhatnánk: Istennek ebben az attributumában az Ő „immutabilitas”-a jelenik meg előttünk újra, de most hangsúlyozottan erkölcsi értelemben.

Meg szoktak különböztetni „iustitia rectoralis”-t, amely szerint Isten az Ő világkormányzásában mindig úgy jár el, hogy hiba nélkül megtartja a maga elé tűzött irányt, továbbá „iustitia distributiva”-t, amely szerint jótéteményeinek és csapásainak osztogatásában semmiféle személyválogatástól vagy egyéb szempontoktól nem engedi eltéríteni magát attól, amit Ő maga megszabott és ami azért helyes, – és „iustitia iudicatoria”-t (vagy „fonensis”-t), amelynél fogva Ő az Ő bírói ítéleteiben is mindig „igaz”, még ha ez előttünk el is van rejtve (minthogy nem is dolgunk nekünk az, hogy felülbíráljuk az Ő ítélezését). Az ún. „iustitia retributiva”, Istennek büntető igazságossága, nyilván csak egyik oldala annak a bírói igazságosságnak, amely egyaránt érvényesül, akár elmarasztaló, akár felmentő az ítélete. (A második helyen említett „iustitia distributiva” nyilván csak egyik megnyilvánulása a „iustitia rectoralis”-nak, voltaképpen ugyanaz, csak egy bizonyos szempontból nézve. Ezért vele külön foglalkoznunk nem szükséges.)

Isten „ítélő igazsága” az, amely bűnös voltunkban félelemmel tölthet el bennünket. Hiszen azt jelenti, hogy ha Isten tudunkra adta az Ő akaratát és annak megtartásához fűzte áldásainak ígéreteit, akkor szavát állja is, és akaratának a megszegése, amely a mi életünket jellemzi, nem maradhat büntető következmények nélkül. Ebből a szempontból az Ő igaz volta nem jelenthet mást, mint amit az Ige antropomorf módon az Isten „haragjának” nevez, s amit gondosan meg kell különböztetni az emberi lélekben legtöbbször bűnös módon felgerjedő haragtól, mert nem más az, mint Istennek következetes szembenállása mindennel, ami szembe áll az Ő akaratával. És ennek a „haragnak” az ítéletei alól nem lehet olyan kibúvókat találni, amilyeneket az emberi ítélkezés, részrehajló és megvesztegethető voltánál fogva gyakran nyit számunkra. Isten „személyválogatás nélkül ítél, kinek-kinek cselekedetei szerint...” (I. Pét. 1, 17.) Ezen alapszik a komoly intés: „Ne tévelyegjete, Isten nem csúfoltatik meg, mert amit vet az ember, azt aratja is...” (Gal. 6, 7.)

Istennek ez a „bírói igazságossága”, vagy „büntető igazságossága” már akkor is érvényesül, sőt akkor éppen a legfélelmetesebben, amikor a mi bűneinkből és azok által a fejünkre vont ítéletétől való szabadulásunkat munkálja Jézus Krisztusban. Csak úgy hárulhat el mirőlünk az igazságos kárhoztatás terhe, hogy azt helyettünk magára veszi a Megváltó, – „a mi bűneinket maga vitte fel testében a fára” (I. Pét. 2, 24.) – és Isten Őrajta tölti ki az Ő igazságossága ítéletét. Csak így lehetséges az, hogy. „igaz legyen Ő, és megigazítsa azt, aki Jézus hitéből való...” (Róm. 3, 26.). Ezért méltathatja Pál apostol Istennek Krisztusban elvégzett munkáját úgy, mint az Ő „igaz voltának” a megnyilvánulását. Szerinte itt Isten igazsága, vagyis igaz-volta „jelent meg”, persze olyan új módon, ahogy mi emberek azt soha el nem képzelhettük volna. (Róm. 3, 21.).

Így már elveszti számunkra félelmetes voltát Isten „igazságossága”, mert már nem vádlottaként állunk szemben Ővele, mint Bíránkkal, hanem gyermekeiként élünk az Ő atyai kegyelmében. Isten „igazságossága” azok számára, akik ebben a viszonyban állnak Ővele, már főképpen a „iustitia rectoralis” értelmében válik fontossá, és pedig úgy, mint életük fő vigasz-

talása. Mert ha Isten állja az Ő szavát, akkor ez azt jelenti, hogy bűnbocsánatot hirdető ígéretei is megállnak, és soha meg nem rendülhetnek. Erről az oldaláról nézve a dolgot, Isten hűségéről beszélhetünk, amint az Ige is gyakran beszél róla: „Hű az Isten, aki elhívott titeket az ő Fiával... való közösségre” (I. Kor. 1, 9.). Mivel ebben az életben Isten megváltó munkájának csak a kezdetei mennek végbe bennünk, minden azon fordul meg: bizonyosak lehetünk-e afelől, hogy: „aki elkezdte bennünk a jó dolgot, el is végzi-e a Krisztus Jézus napjáig”? (Fil. 1, 6.). Erre a kérdésre a megnyugtató felelet Isten „igaz voltában” rejlik, aki nem játszik, hanem abszolút komolysággal veszi a maga dolgát. Istennek az Ő népével kötött szövetsége ugyanolyan szilárdan megáll, amíg a világ világ lesz, mint a „nappal és az éjszakával való szövetsége”, és „az égnek és a földnek szabott törvényei” (Jer. 33, 25.). Az ÚT nyelvén is, mint a miénken, korrelátumai egymásnak a „hűség” és a „hit” fogalmai, sőt ugyanaz a kifejezés: „pistis”, jelöli mindkettőt. Ebből látható, milyen jelentősége van az Istenre hagyatkozó hit számára Isten „hűségének”, illetve az azt magába foglaló „igaz-voltának”.

Az elmondottakból az is kiviláglik, hogy Istennek ez az attribútuma magába foglalja azt, amit az Ő „igazmondó voltának” („veracitas Dei”) nevezhetünk, amiért is ez utóbbival nem kell foglalkoznunk.

9. Istennek akaratát „igazságos”-volta mellett jellemzi tökéletesen „jó”-volta („bonitas Dei”). Ez tölti meg tartalommal az Ő „igaz”-voltát is, amiért nemcsak félelmetes lehet számunkra, hanem az Ő örömteli magasztalására is okot adhat nekünk. Azt jelenti Istennek ez a „jósága”, hogy mindaz, amit cselekszik, teremtményeinek javára történik. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy mindig az ő egyéni kívánságaik szerint bánik velük, mert azokat sokszor teljesítetlenül hagyja, sőt azokkal ellenkező irányba vezeti sorsukat. De ilyenkor is a javukat munkálja, – nagyobb javukat, mint amelyet ők kívántak maguknak, és rajtuk múlik, hogy ezt hálásan felismerjék: „Akik Istent szeretik, minden javukra van.” (Róm. 8, 28.)

Istennek ez a tulajdonsága alapján véve „attributum absolutum”. Mert bár minket főképpen azért érdekel, mert velünk, teremtményeivel szemben érvényesül, tehát „attributum relativum”, mint ilyen, csak folyománya annak, hogy Isten tulajdon életében is uralkodik. Ha más nevén úgy nevezzük: „Isten szeretete”, akkor nem felejtethjük el, hogy az felénk azért irányulhat Istenből, mert neki magának lényege. „Az Isten szeretet” (I. Ján. 4, 8.). A Szentháromság titokzatos belső életében érvényesül ez a szeretet öröktől fogva mindörökké, és ennek a szeretetnek a túlcordulása az, amelyben nekünk részünk van. Mivel ennek köszönhetjük magát azt a tényt is, hogy Igéjében szól hozzánk, valamint Igéjének egész tartalmát is, mindabban, amiről a továbbiakban lesz szó, Istennek ez a jóságos volta fog bennünket foglalkoztatni főképpen. Ezért most külön nem kell bővebben foglalkoznunk vele.

Csak azt állapítsuk meg, hogy erre céloz mindaz, amit az Ige Isten „kegyelmessége” („gratia Dei”) alatt ért, amely fogalomban az Isten közt és miközöttünk fennforgó nagy különbség, sőt ellentét jut kifejezésre, amelynek ellenére bizonyítja meg hozzánk való jóságát, végtelen nagyságából megtekintve a mi parányi életünk szükségseit, és a mi bűnös voltunk miatt sem fordulva el tőlünk. Isten „hosszútűrő”, vagy „türelmes”-volta („patientia Dei”) is ugyanennek a tulajdonságának egyik külön kidomborodó volta, valamint az Ő „irgalmassága” vagy „könyörületesége” is („misericordia Dei”). Amaz azt jelenti, hogy ítéleteiben nem talál örömet, és ezért nem siet velük, hanem ameddig csak lehet, halogatja. Emez pedig a mi életünk külső és belső nyomorúságainak az irányába élezi ki az Ő jóvoltát. Együtt magasztalja ezeket pl. a 103. zsoltár 8. verse, amint együvé is tartoznak, mint ugyanannak a valóságnak különböző oldalai: „Könyörülő és irgalmas az Úr, késedelmes a haragra és nagy kegyelmű”.

10. Ezek után ki kell emelnünk az Igéből Istennek még két olyan „attributumát”, amely voltaképpen átfogja mind az eddig tárgyaltakat, és így alkalmas arra, hogy eszünkbe juttassa: valamennyiben magáról Istenről volt szó az Ő oszthatatlan egységében. Az egyik Isten

„szentsége” (sanctitas Dei). Azt fejezi ez ki, hogy Isten nemcsak ebből vagy abból a szempontból, – amint az egyes „attributumaiban” kifejezésre jut, – hanem mindenestől fogva különbözik tőlünk, emberektől, és minden teremtményétől. A fogalom jelzésére használt bibliai szavak (az ót-i „kádós”, és az Út.-ban a leggyakrabban szereplő „hagios”) egyaránt olyan gyökerekre nyúlnak vissza, amelyek „elvágas”-t, és így „elkülönítés”-t jelentenek. A „szent” Isten tehát a maga egyedülálló mivoltában szemben áll minden egyébvel, éppen – mint: Isten. Amikor Pál apostol Istennek „örökkévaló hatalmáról és istenségéről” („theiotés”, tehát pontosabban: „isteni voltáról”) beszél, amelyeket az ember fel kellene, hogy fogjon a teremtés művéből, akkor az utóbbi (vagyis Istennek „isteni volta”) alatt voltaképpen ugyanazt érti, amit az Ő „szentsége” címén szoktunk emlegetni az Ige nyomán.

Érthető, ha különösen az ÓT. helyez nagy súlyt Isten e „szent”-voltának a kidomborítására. Pogány világ környezetéből és annak hatásai alatt kellett akkor kibontakoznia Isten igaz ismeretének. A pogányságot pedig mindig az jellemzi, hogy isteneit csak elmosódó határok választják el más lényektől, sőt gyakran egészen beleolvadnak azoknak világába. Az ÓT. népének állandó leckét kellett kapnia abból, hogy az ő Istene „egészen más”, mint bármi ezen a világon. Ezért gyakran szerepel ezen a néven: „Izraelnek szentje” (pl. II. Kir. 19, 22.). Az ÚT.-ban inkább csak visszhangzik aztán ez az út.-i tanítás, amely már ismertnek feltételezhető. De halála előtti estéjén elhangzott imádságában Jézus is használja ezt a megszólítást: „Szent Atyám!” (Ján. 17, 19.), és a Szent Léleknek már a nevében sűrűsödve fordul elő ez a jelző, és maga a gondolat, amelyet kifejez, áthatja az egész ÚT.-ot.

Istennek „szentsége” alkalmas arra, hogy az embert már teremtményi mivoltában is, de különösen bűnös voltában, zavarba hozza és megremegtesse. Legmegkapóbb példája ennek az Ézsaiás felkiáltása, amikor Istennel a szeráfok éneke által felmagasztalt „szent, szent, szent” valóságában érezte szemben magát. „Jaj nekem, el kell vesznem...” (Ézs. 6, 5.). De amikor az ember megtudja, hogy Isten a nagy szakadékon át, amely Őtöle az embert elválasztja, a maga közelségébe akarja vonni az embert, elmúlik a félelem, és egyenesen vonzóvá válik az ember számára Isten „szentsége”. „Magasságban és szentségben lakozom, de a megrontottal és alázatos szívűvel is, hogy megelevenítsem az alázatosak lelkét...” (Ézs. 57, 15.). És az Istentől menekülni akaró félelemből, csak az Ő odaadó szolgálatáért való remegő felelősségérzet marad meg. Erre vonatkozik az a felhívás, amely mind az Ó-, mint az Újtestamentumban felhangzik: „Szentek legyetek, mert én az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok!” (III. Móz. 19, 2. – I. Pét. 1, 16.) Így válik Istennek ez az „attributuma”, amelyben az Ő abszolút más-volta jut kifejezésre, mégis „attributum communicabile” ajándékává és parancsává.

11. Ugyancsak Istennek minden más tulajdonságát átfogó tulajdonsága az Ő „dicsősége” („gloria Dei”). A megfelelő ót-i szó: „kábód”, eredetileg „súly”-t, azután valakinek a „tekintély”-ét, elismert „kiválóság”-át jelentette: az út.-i „doxa” pedig sok egyéb jelentésén keresztül odajutott, hogy „tündöklés”-t, „ragyogás”-t jelentsen, amit latin fordítása: a „glória” szó ad vissza. Mindezek arra vallanak, hogy Istennek olyan „dicsőség”-éről van szó, amelyet teremtményeinek, közelebbről az embernek a szeme előtt mutat meg, hogy elnyerje az Őt megillető hódolatot. De amikor Jézus, mint Isten Fia, olyan „dicsőség”-ről beszél, „amellyel bírt Istennél a világ létele előtt” (Ján. 17, 5.), ebből megérthetjük, hogy Istennek olyan „tulajdonságáról” van szó, amely nemcsak teremtményeihez való viszonyában érvényesül, hanem a Szentháromság életén belül is. Az Atya a maga lényének tükörképében, a Fiúban, öröktől fogva szemlélhette a maga „dicsőségét”, és a Fiúnak éppen az volt öröktől fogva a „dicsősége”, hogy azt tökéletesen visszatükröztette. Ilyesminek a gondolata rejthet Pál apostolnak a mögött a kifejezése mögött, amellyel nem is egyszer „boldog Isten”-nek nevezi Istent. (pl. I. Tim. 1, 11.). De érthető, ha az Ige főképpen úgy beszél Isten „dicsőségéről”, mint amelynek szemlélői az Ő teremtményei, – legalábbis hivatásuk és rendeltetésük szerint.

Mert sokszor ez is el van rejtve szemeink előtt. Hogy „teljes mind a széles föld az Ő dicsőségével”, azt a hitnek kivilágosodott szemével láthatjuk ugyan (Ézs. 6, 3.), és pl. a zsoltárok telve vannak Isten „dicsőségének” magasztalásával, amint az minden Ő munkáján visszfénylik, a teremtettségben és a történelemben egyaránt. Igazában azonban úgy szerepel Isten „dicsősége” az Igében, mint eschatologikus fogalom. Ha Isten mindent az Ő „dicsőségére” cselekszik, akkor az természetesen minden munkájának a befejezésekor fog felragyogni. Teljes valójában tehát – a mi szempontunkból – „megjelenendő dicsőség” (I. Pét. 5, 1.) az, amiről szó van. Addig pedig sokszor be kell érünk azzal, hogy „Jézus Krisztus arcán világol az Isten dicsőségének ismerete” számunkra (II. Kor. 4, 6.) Mert ott állandóan világol azoknak, akiknek megadatott látni.

És amilyen mértékben ott látja az ember – a bűnös ember, akinek erre semmi reménysége nem lehetne – oly mértékben át is ragad abból valami az ő életére. „Az Úrnak dicsőségét szemlélvén, ugyanazon ábrázatra átváltozunk dicsőségről dicsőségre...” (II. Kor. 3, 18.). De ez csak halvány ízeltő abból a teljességből, amelyről a jövő ígéretei szólnak, amikor is a „megjelenendő dicsőségnek részesei” leszünk a váltság végső kiteljesedésében, a mi „megdicsőülésünkben” (I. Pét. 5, 1.) Úgyhogy elmondhatjuk, hogy Isten ezt az Ő senki más meg nem illető „attributumát” is meg akarja osztani velünk. „Közölhetetlen tulajdonsága” volna, de megváltó munkája által mégis „közölhetővé” is válik.

7. Isten munkásságairól és végzéseiről.

Istennek az előzőekben tárgyalt „attributumai” általában az Ő önkijelentéséből, közelebről az Ő tetteiben foglalt önkijelentéséből tűnnek elénk. Főképpen azért bírnak fontossággal számunkra, mert jellemzik minden Ő munkásságát, amelyet világunkban végez, s amellyel szemben nemcsak azt kívánja tőlünk, hogy tudomásul vegyük, hanem azt is, hogy beleillesszük magatartásunkkal.

Istennek minden munkásságát („operationes Dei”) azonban az Ige megtanít nemcsak a magunk szempontjából nézni, hanem Isten tulajdon szempontjából is. Az Ő szempontjából pedig mindaz, ami előttünk az időben megy végbe, az Ő időfeletti valóságához is tartozik. Mivel mi azt is csak az idő nyelvén tudjuk kifejezni, azt kell mondanunk, hogy mindaz, amit Isten cselekszik, már előbb el volt tervezve és határozva öröktől fogva Őbenne magában. Ez nyilvánvalóan antropomorf kifejezésmód, és annak az emberi tényállásnak az analógiáját követi, amely szerint mi előbb tervezünk vagy határozunk, és csak azután cselekszünk. Istennek örök végzései nem így előzik meg az Ő cselekedeteit, hanem úgy, hogy mindenfelől átfogják azokat, és felettük lebegnek, hogy bennük valósággá váljanak a mi számunkra is. De ezt a kifejezésmódot maga az Ige adja az ajkunkra, amikor arról beszél, hogy Isten: „eleve elvégezte” a történendőket (pl. Ef. 1, 5 a „proorizein” igével), vagy hogy: „örök eleveelvégzést cselekedett a Jézus Krisztusban” (Ef. 3, 11 „prothesis tón aiónón”), vagy hogy Istennek „eleve elvégzett” tanácsa szerint történt Jézus Krisztus halála (Ap. Csal. 4, 28) „boulé”), stb. Mindaz, amit Isten az örökkévalóságban, tehát a mi szempontunkból nézve és kifejezve „öröktől fogva” (I. Kor. 2, 7) („pro tón aiónón”, „az idők előtt”) az Ő terveibe foglalt, azt viszi véghez az Ő „munkásságaiban” ebben a világban.

Istennek ezeket az örök végzéseit is úgy tekinthetjük már, mint bizonyos értelemben az Ő „munkásságait”, amelyek azonban az Ő tulajdon életében mennek végbe, hogy aztán a maguk rendjén nyilvánvalókká váljanak evilági megvalósulásukban. Sőt, mivel Isten az Ő teremtett világtól eltekintve sem él üres és mozdulatlan életet, hanem magában is, sőt elsősorban magában, örökkévaló módon „Deus sctuosus” a Szentháromság belső viszonylataiban, megvan az értelme annak, hogy az Ő életének ezt a számunkra titokzatos kifejtését is az Ő „munkásságainak” a fogalma alá foglaljuk.

Így teszünk különbséget először is Istennek „külső” és „belső” munkásságai között („operationes Dei internae” és „externae”). Az előbbieket Őbenne magában történnek, az utóbbiakat a teremtett világgal vagy annak színterén viszi véghez. „Belső munkásságai” közül továbbá megkülönböztetjük azokat, amelyek Őreá magára vonatkoznak („operationes internae ad intera”), s amelyek nem egyebek, mint a Szentháromság személyeinek „proprietas”-ai (hogy az Atya „nemzi” a Fiút, az Atya és a Fiú „származtatja” magából a Szentlelket”, stb.), másfelől azokat, amelyek Istenben magában mennek ugyan végbe, de már nem Őreá magára, hanem teremtményeire vonatkoznak (operationes internae ad extra). Ez utóbbiak nem egyebek, mint Istennek örök végzései, „decretum”-ai.

Bennünket természetesen legfőképpen az utóbbiak érdekelnek Isten „belső munkásságai”-ból, mert „külső munkásságai”-ban ezeket váltja valóra a mi világunkban. Behatóbban mégsem kell velük foglalkozni, mert hiszen a mondottak értelmében tartalmilag semmiben sem különböznek Istennek „külső munkásságai”-tól, amelyekkel a továbbiakban foglalkoznunk kell. Az Ige is úgy beszél róluk, mint az idők rendjén már beteljesültekről, hiszen Istennek éppen azokról a „külső”, a mi világunkban végbement cselekedeteiről tesz bizonyosságot, amelyekből Őt megismerhetjük. Csak közben újra utal arra az Isten örökkévaló valóságában rejlő háttérre, amelyből ezek a „külső” munkásságai folynak, vagyis azokra az örök „decretum”-

okra, amelyek bennük beteljesednek. Ezek a megállapítások csak egyre nem vonatkoznak: arra a jövőre, amelyben Istennek „külső”, vagyis a mi világunkban folyó minden munkássága el fog érkezni beteljesedéséhez. Eschatológiai vonatkozásban az Ige csak Isten „belső munkásságáról”, az Ő „decretumai”-ról tesz bizonyosságot, amelyeket éppúgy véghez fog vinni, mint a már eddig véghezvitteket. Ezek a „decretumai” még nem munkásságainak a tényeiben, hanem ígéreteiben jelennek meg számunkra, de szoros kapcsolatban a már valósággá lett tényekkel. Jézus Krisztusnak győzelmes és dicsőséges újramegjelenése felől azért szólnak ezek az ígérek, mert az Ige bizonyosságot tehet arról, hogy az Ő hajdani megjelenésében és az általa elvégzett váltságban Isten már döntő jelentőségű munkáját elvégezte világunkban.

A múltbeli orthodox teológia nagy előszeretettel foglalkozott Isten „decretum”-ainak elemzésével, osztályozásával, és egymás közötti összefüggésével. Maradandó jelentőségű elem mindebben először az a különbségtétel, amely a „decretum generale”-val szembeállította a „decretum speciale”-t, vagyis Istennek világteremtő és világkormányzó örök tervével a megváltás munkájára vonatkozó tervét. Ez utóbbi az, amelynek megvalósulásáról elsősorban bizonyosságot tesz az Ige. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy e mellől nem maradhat el az előbbiről szóló bizonyoságtétele sem. Az, hogy Isten öröktől fogva eltervezte a megváltás munkáját, már feltételezi, hogy eltervezte a világ megteremtését, és minden egyéb vonatkozásban is a kormányzását. Ugyancsak magunkévá tehetjük a régieknek azt a tanítását, hogy a bűn valóságának az embervilágban való megjelenése sem volt meglepetés Isten számára, hanem csak azért kerülhetett sor rá, mert szintén bele volt foglalva – az ő „megengedő akarata” szerint – örök terveibe. Hogy erre vonatkozó „decretum”-a hogyan rendezendő bele az „ordo decretorum” összefüggéseibe, arra nézve magunknak a régieknek is megoszlott a véleményük, vagy nem tudtak az Ige alapján egységes álláspontot elfoglalni. Az egyik vélemény szerint, amelyet „supralapsarius” felfogásnak neveztek, Istennek az a végzése, hogy megengedi az ember bűnbeesését, már feltételezi azt, hogy megvolt a végzése az emberiség (ill. annak erre kiválasztott része) üdvözítése felől, ez az utóbbi végzése tehát még nem a „homo lapsus”-ra, hanem csak a „homo lapsutus”-ra vonatkozik. Ezzel szemben az „infralapsarius”-nak nevezett felfogás szerint az ember megváltására vonatkozó „decretum” feltételezi, hogy Isten, terveiben már a „homo lapsus”-sal számolt ama másik „decretum”-a alapján, amely a bűnesetet lehetségessé tette. A két felfogás közötti eldöntetlenül maradt vita világosan mutatja, hogy e körül a kérdés körül olyan elméleti spekulációkba tévelyedett a hajdankor, amelyeknek a területére nem követhetjük őket, mert nincs a lábunk alatt az Ige biztos talaja.

Ellenben – éppen az ilyen teológiai túlkapások ellen jó intésképpen – igazuk volt a régieknek abban, hogy bármilyen „ordo decretum” világosodjék is ki előttünk, vagy ne világosodjék is ki, az egész kérdés csak „quoad nos” bír jelentőséggel. Istenben magában nem oszlik részlet-mozzanatokra mindaz, amit e világ felől elvégzett, hanem oszthatatlan egységet jelent.

Ha pedig, a mi szempontunkból nézve a dolgot, ez az egység alkotóelemekre bomlik fel, amelyek között szeretnénk bizonyos rendet is megállapítani, akkor abban az egyben megint csak igazat adhatunk a régieknek, hogy Istennek minden „decretuma”, akárhogy rendeződik is el különben előttünk, mind alá van vetve annak a célnak, hogy teremtett világában végzett minden munkájával megdicsőítse magát. A „decretum gloriae” tehát a minden egyebet átölelő „decretum”.

Emlékezzünk még meg arról, hogy valahányszor Isten örök végzéseinek a témájával foglalkozott a teológia, mindig abban a kísértésben volt, hogy platonikus, neoplatonikus hatásoknak engedjen teret a maga gondolatvilágában. Ez a nagy hatású ókori filozófiai irányzat tanított olyasfélét, hogy ebben a világban minden egy örök világ mintájára alakul. És ezt az örök világot nem egyszer úgy fogták fel, mint annak a „logosz”-nak a tartalmát, amelynek már a neve is emlékeztethet az újtestamentumi „logosz”-ra, Isten Fiára. Innen siklott ki Augustinus

abba a gondolatba, hogy a Szentháromságban a Fiú az az isteni „intelligentia”, amelyben örökkévaló módon eleve él az egész világ, mint „mundus intelligibilis”, és így a világbeli valóságoknak és történéseknek is azok az ősképei („causae exemplares”), amelyek azonosíthatók Istennek az Igében elénk tűnő „decretum”-aival. A Szentháromságon belül a Fiúnak ilyen különleges szerepéről Isten „decretumai”-nak a dolgában az Ige mitsem tud, és az egész elgondolás nem teológiai, hanem filozófiai. Ha az Igében keressük a Szentháromság valamelyik személyének az előtérben állást ezen a ponton, akkor kétségtelenül az Atya az, akinek elsősorban tulajdonítanak az örök tanácsok és végzések. A Fiúnak a főszerepe abban mutatkozik ezzel kapcsolatban, hogy Őáltala válnak a „decretum”-ok számunkra is ismeretessé. A Szentlélek dolga pedig főképpen abban áll, hogy Őáltala válnak az örök „decretum”-ok evilági valósággá.

8. Isten teremtő munkája.

1. Az Apostoli Hitvallás első cikkelye, amikor még nem alakult ki véglegesen a szövege, csak ennyit mondott: „Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában”. Isten így megvallott „mindenható” („pantokratór”) voltának az értelmezéseként járult aztán hozzá ehhez a mai kiegészítés: „Mennynek és földnek a Teremtőjében”. Azt jelenti ez, hogy Istennek mindennel szemben, ami rajta kívül van, abban gyökerezik feltétlenül szuverén hatalma, hogy egyáltalán van, vagyis Ő a Teremtő, minden egyéb az Ő teremtménye. Ez az Ő szuverenitása ragyog fel mindenekfelett a Jézus Krisztusban kiteljesedésre jutott kijelentésében. Itt ugyan azon van a hangsúly, hogy Isten a bűnében ellene fellázadt embervilágot is újra a maga uralma alá hajtja megváltó szeretetének hatalma által. De ez a gondolat feltételezi azt, hogy a megváltástól eltekintve is Ő a feltétlen Úr, aki csak azt az uralmat érvényesíti megváltó munkája által, amely amúgy is megillette Őt teremtményei felett már az Ő teremtő munkája alapján.

Érthető, ha erről az utóbbiról több szó esik az Ó-, mint az Újtestamentumban. Az ÓT pogány környezetével és annak behatásaival szemben a kijelentés Isten egyetlen és szuverén Úr-voltát kellett, hogy kidomborítsa, s arra éppen az Ő Teremtő-voltának hirdetése volt alkalmas. Az ÚT erre az igazságra, mint már feltételezhetőre építhet, amikor Isten megváltó munkájáról tesz bizonyosságot. Ez nem jelenti azt, hogy az ÓT-ot is főképpen ne ez az utóbbi érdekelné, ha még legtöbbször csak abban a formában, amint az már Jézus Krisztus előtt is végbement Istennek az Izrael népével való szövetségének keretei között. De itt, az ÓT-ban, még külön nyomatékkal kellett annak is szóhoz jutnia, hogy Izrael Istene a mindenség teremtő Ura.

Az is érthető, ha az ót-i Szentírásnak éppen a legelején találkozunk Isten teremtő munkájának olyan meghirdetésével, amely éppen csak erről szól (I. Móz. 1-2). De ezek a „teremtéstörténetek” is az egész ÓT-mal való összefüggésükben értendők, nem pedig abból kiszakítva. Abban a legelső mondatban, amely szerint „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (I. Móz. 1, 1.), a legelső szón van a hangsúly. Vagyis ez a mondat nem arra a kérdésre akar felelni, hogyan állt elő a mindenség. Nem elméleti kozmogóniai érdeklődést akar a szentíró kielégíteni. Arra akar felelni, hogyan kezdte el Isten azt az Ő munkáját, amelynek folytatásáról szólnak azután a következő fejezetek és könyvek. Visszanyúlik Istennek az az egész munkája, amelyről az ÓT bizonyosságot tesz, egészen a világ teremtéséig, mondja a szentíró, és mindvégig ugyanazzal az Istennel van benne dolgunk, aki mindennek teremtő Ura eleitől fogva. Gyakorlatilag másképpen viszonyul Istennek minden munkájához az, aki bennük a mindenség teremtő Urával érzi szemben magát.

2. Istennek erről a feltétlen szuverenitásáról, amely Teremtő-voltában gyökerezik, a Szentírás elején úgy tesz bizonyosságot az Ige, hogy kozmogóniai elbeszélésekbe öltözteti mondani-valóját. És mi sem természetesebb, mint az, hogy erre a célra nem a mi jelenkori tudományosságunk által előadott kozmogóniát használja fel, hanem úgy mondja el a világ teremtésének folyamatát, amint azt annak idején ismerték, amikor megszólalt az Ige (I. Móz. 1. 2, 3). A kijelentésről való helytelen gondolkodás folytán sokáig magát ezt a köntöst is, amelybe beleöltözöttek jelenik itt meg az Ige, a szó legszorosabb értelmében Igének tekintették. Mintha Isten maga akarná itt tudtunkra adni a dolgok előállításának történetét. Holott ennek a történetnek a tisztázása egyre nagyobb mértékben lehetséges a fejlődő emberi tudományosság számára is, és a kijelentés nem arra való, hogy megtakarítsa számunkra a magunk erején való vizsgálódás fáradságait. Méltatható a „hétnapos” teremtési történet (a „heptaémeron”) esztétikai szempontból: a világirodalom gyöngyszemei közé emeli nem egy tulajdonsága. Méltatható még abból a szempontból is, hogy a maga tudományelőtti álláspontja is egészséges érzékkel tapint rá egy-egy tudományosan is igazolódott igazságra (pl. a növények, állatok,

ember sorrendjét illetően). De nem tekintendő isteni tekintélyű, csatlakozhatatlan kozmogóniai igazságnak. Isteni tekintélye annak van benne – az az Ige benne –, ami Istennek teremtő hatalmáról szóló bizonyoságtétel. Ez az, amit a magunk vizsgálódásaival sohasem tisztázhatnánk. Erről csak azért beszélhet és tudhat a Szentírás, mert ezt maga Isten adta tudtul nekünk, embereknek, hogy erre az Ő önkijelentésére felelhessünk a mi hitünkkel. Nincs tehát szükség afféle „apologetikus” erőfeszítésekre, amelyekkel azt akarnánk kimutatni, hogy a „heptaémeron”-ban valahogyan benne rejlik mindaz, amit a jelenkori tudomány mond a világ előállításának módjáról. Sőt, az ilyen „apologetikával”, amely mai tudományos felfogásokat bele akar magyarázni a Szentírás szavaiba, csak ártunk az Ige ügyének, mert eltereljük a figyelmet arról, ami valóban Ige, és így felette áll minden változásnak, amely a világ megismerésének, és így előállása módjának tekintetében a Biblia napjai óta máig végbement.

Arra jó rámutatnunk, hogy a bibliai teremtéstörténet annál fogva, hogy az Ige hordozójává lett, egyben mint régi kozmogóniai elgondolás is, mennyire fölébe emelkedett más ókori kozmogóniai elgondolásoknak, amelyekben a pogány mítoszképző fantázia tobzódásait szemlélhetjük. Legtanulságosabb e tekintetben a bibliai teremtéstörténetet a babiloniak teremtéstörténetével egybevetni. Izrael népe és a babiloni nép rokonságánál fogva teremtéstörténeteik is bizonyára közös gyökerekre nyúlnak vissza. Így nem véletlen, hogy két nyelvészeti rokon szó fordul elő bennük: „tiámat” a babilonai „héttáblás eposzban”, és „töhöm” a bibliai teremtéstörténetben. De milyen óriási a különbség a jelentésükben! „Tiámat”, a babilonai egyik ősisetség, akit az elszaporodó istenek nevében Marduk isten megöl, és úgy kettévág, hogy két feléből formálja azután az eget és a földet. A bibliai teremtéstörténetben ez a fantasztikus őslény „töhöm” néven azzá a „mélységgé” szelídül és tisztul, amely mint valami ős-chaos, kiindulópontjává válik a teremtés további munkájának. Ha a bibliai teremtéstörténet az Izrael népében kialakult ókori kozmogóniát tárja is elénk, amely mint ilyen, számunkra isteni tekintéllyel nem bír, mégis meglátszik rajta, hogy annak az Igének a világosságánál, amelynek hordozója számunkra mindmáig, eltűnt belőle minden pogányos fantasztikum.

Már több szerepet játszik a meseszöveg képzelet abban a második teremtéstörténetben, amelyet a „heptaémeron” után olvasunk (I. Móz. 2:4-15). Mert bár ez nem mozog olyan kozmikus keretek között, mint az előbbi, ezt is teremtéstörténetnek tekinthetjük. Amaz az „ég és föld” teremtéséből indul ki, és úgy érkezik el az ember teremtéséhez, emez viszont éppen ezt teszi fő témájává, és erről tér át a növény- és állatvilág teremtésére, amelynek környezetébe belehelyezte Isten az embert. De gyermeket, költői üdeségével ez a történet is egészen más levegőt lehel, mint a megfelelő pogány mítoszok. Egyébként az ÓT költői részeiben találkozunk a világ szerkezetéről és így létrejöttéről szóló még további olyan gondolatokkal is, amelyek a teremtés történetének egyikében sem találhatók meg, s amelyek aligha őrzik a már levetett hajdani pogány elgondolásoknak is bizonyos maradványait, ahogy a mi mai költészetünk is sokszor használ olyan kifejezési eszközöket, amelyeket senki nem vesz már hajdani komoly értelmükben. Ilyen maradvány pl. a „Leviathán”-nak képzete, azé az ősszörnyetegé, akit Isten „megrontott” (Zsolt. 74, 16.), és ezzel előbbre vitte teremtő munkáját. Vagy ilyen a „Rácháb” néven említett szörnyeteg, alighanem a mítikus arányokra megnagyobbított krokodilus, amelyet Isten „átdöfött” teremtő munkája során (Zsolt. 89, 11 skk). Fordításunk így „Egyiptom”-mal adja vissza, ami azonban már átértelmezés, és ha az ÓT más helyein indokolt is, itt, a kontextus szerint helytelen. (Van szó arról, hogy Isten „a föld kerekességét... a tengereken alapította” (Zsolt. 104, 5. stb.) Mindez arra vall, hogy magának az ÓT népének és korának a lelkében sem élt a „heptaémeron”-ban tükröződő kozmogónia úgy, mint merev lezárt tanítás, hanem körülötte a keleti népeket jellemző élénk fantázia játékának is megvolt – ha csak bizonyos korlátok között is – a szabad tere. Annál kevésbé bírhat számunkra dogmatikai jelentőséggel.

3. Isten teremtő munkája dogmatikai szempontból elsősorban úgy érdekel bennünket, mint „semmiből való teremtés” („creatio ex nihilo”). Ez a kifejezés a Szentírásban nem fordul ugyan elő, de nyilvánvaló, hogy amikor Isten teremtő hatalmáról bizonyosságot tesz, elsősorban ezt érti alatta. Ha nem így volna, akkor az azt jelentené, hogy Isten a szó szoros értelmében nem is Teremtője a világnak és a benne levőknek, hanem csak Alakítója, aki mindig csak már meglévő valóságnak ad új formát. Pogány vallásokban és filozófiai elgondolásokban találkozunk ilyesféle ú.n. „teremtővel”, akit pontosabban lehet azonban a „demiurgos” („világépítő”) névvel illetni. Ez azt jelentené, hogy Isten nem egyedülvaló az Ő örökkévalóságában és nem korlátlan az Ő hatalmában, hanem a világot csak formálta valamilyen ősanyszerű valóságból, amelyet készen talált, s amely így éppen annyira örökkévaló, mint Ő maga, s amely az Ő akaratától függetlenül létezvén, korlátozását jelentette az Ő hatalmának is. Az ilyen gondolatok szöges ellentétben állnak azzal, amit az Ige mond Óróla. Az Ige arról tesz bizonyosságot, hogy minden, ami van, Isten szuverén jótetszésének köszönheti, hogy van. Ezt a gondolatot fejezi ki a „semmiből való teremtés”.

Ezzel persze nem merül ki az Igének Isten teremtő munkájáról szóló bizonyágtétele. A Biblia legelső lapjain olvasható történetekben is találkozunk olyan mozzanatokkal, – éspedig az egyikkel a másik után, – amelyekben Isten a már megteremtett valóságot, – hogy úgy mondjuk: – „teremti tovább”. Mi sem áll távolabb az Ige teremtés-gondolatától, mint az olyan képtelenség, mintha a semmiből varázsütés módjára állt volna elő Isten parancsára minden, ami van. Nem is kellett az emberi tudománynak odafejlődnie, ahol ma van, amikor is a mindenségben minden létezőt egymástól való folytonos kifejlésnek („evolúciónak”) a módjára igyekszik megérteni. A legfejlettebb ókori valóságszemlélet előtt is nyilvánvaló volt, hogy van a dolgok létében eredet és leszármazás, más valóságból való kifejlés és kialakulás. Mindezt azonban az Ige szintén beleérti Isten teremtő munkásságába. Ennek alapján kell magunkat egyenként is az Ő teremtményeinek tekintenünk, noha jól tudjuk, hogy atyánktól nemzettünk és anyánk méhében fogantattunk és formálódtunk (Zsolt. 129. 16: „Titokban formáltattam és idomítottam, mintegy a föld mélyében”). Hiszen az emberi alkotómunkát jellemzi éppen az, hogy bármennyire újat hoz is létre, – még ú.n. „teremtő” gondolatainak a megvalósításához is –, mindig már valamilyen adott valóságot kell felhasználnia. Ennek módjára szól az Ige is sokszor arról, hogy Isten „formál”, „szerez”, „épít”, „fundál”, valamit, stb.

Megkülönböztethetünk tehát a teremtés gondolatában két alkotóelemet. Az egyik a „creatio prima”, az „elsődleges teremtés”, a másik a „creatio secunda”, a „másodlagos teremtés”. Az előbbi azonos a „semmiből való teremtéssel”. Az utóbbi Istennek „továbbteremtő” munkája a már létező világban, amely által új létezőkkel gyarapítja teremtett világát. (Ebben aztán megint lehet különbséget tenni, mert hiszen az „új”-nak fogalma viszonylagos. Más értelemben „új” minden egyes egyén, aki embernek születik, és más értelemben volt „új” az ember, amikor először jelent meg e földön.) Istennek ezt a „továbbteremtő” munkáját néha „creatio continus” – „folytatólagos teremtés” név alá is foglalják. Ennek a kifejezésnek azonban, amint a következő fejezetben látni fogjuk, más értelme is lehet, éspedig olyasmi érthető alatta, amit nem is helyeselhetünk. Ezért jobb nem használnunk itt sem.

Istennek „másodlagos” teremtő munkájában van valami „szemléletes”, mert hiszen a lefolyása a szemünk előtt megy végbe, ha a jelenben történik; vagy legalább a képzeletünk szemei előtt játszódhat le, ha a múltban ment végbe, és így szemtanúi nem lehetünk. Nem szemléletes benne csak maga Isten, aki a maga akaratát valósítja meg benne. Hogy a szemünk előtt lejátszódó, vagy legalábbis elvileg a szemünk előtt lejátszódható ilyen folyamatok mögött, amelyekből új valóság áll elő, ott rejtőzik Ő, mint Teremtő, azt az Ő Igéjéből tudjuk, és hitünk által az értelmünk számára titok az ilyen folyamatokban is, még ha egyébként vizsgálódásaink számára megközelíthetők is, és számunkra érthetőkké válnak is.

Minden effajta „másodlagos” teremtés azonban az „elsődleges” alapszik. Új mozzanatokkal azért gyarapodhat a létező világ, mert egyáltalán van létező világ. Az az elsődleges teremtés, amelynek ezt köszönhetjük, mármint mindenestől fogva nem szemléletes dolog, és értelmünk számára megfoghatatlan. Amikor magát a létezést Isten teremtő akaratának tulajdonítjuk, ez a gondolat olyan titkot rejt magában, amely értelmünk számára megoldhatatlan marad. Hiszen úgy áll a dolog, hogy azt a lépést, amely a semmiből a létező valóság világába vezet át, nem tudja megtenni a gondolkodásunk. Ezért minden olyan teológia, amely „theologia naturalis” akart lenni, vagy legalább annak is helyet engedett a maga keretei között (mint pl. a középkori skolasztika), mindig hajlandó volt kacérkodni a „creatio aeterna”, vagyis az örökkévalóságba visszanyúló teremtés gondolatával.

Ez az ész igényeinek megfelelő gondolat. Amint nem tudunk elgondolni olyan egyenest, amely ne volna a végtelenségig meghosszabbítható, úgy nem tudunk elgondolni a létező világfolyamatban sem olyan kezdeti pontot, amelyet – ha más formában is – meg ne előzne a végtelenségig meghosszabbítva a létező világnak valamilyen állapota. Az egyenes vonal végtelenségét csak az vágja el, ha rajta kívül álló dimenzióból érkezik valamilyen metszővonal. És ugyanígy a szó komoly értelmében vett világkezdetről is csak akkor lehet szó, ha azokon a dimenziókon, amelyekben a mi természetes gondolataink mozognak, kívülről jön ennek a kezdetnek a megszabása. Tehát csak Isten az Ő kijelentésében adhatja meg a világfolyamatnak ezt a kezdeténél való elhatárolását, aminthogy a végénél is csak Ő határolhatja el az Ő Igéjében megszólaló ígéretei szerint. S így csak az Igére felelő hit képes a világot Istentől „semmiből teremtettnek” felfogni. „Hit által értjük meg, hogy a világ Isten beszéde által teremtett...” (Zsid. 11, 3.)

Lényegében véve ugyancsak a körül a kérdés körül forog az a régi teológiai tétel is, hogy Istennek „elsődleges teremtése” nem „creatio in tempore”, vagyis az időben való teremtés volt, hanem „creatio sum tempore”, vagyis olyan teremtés, amely egyúttal az idő folyamát is elindította. (Eszerint tehát tárgytalanná válnak az olyan problémák, hogy mivel „töltötte Isten az időt” a teremtés előtt, mert a teremtés előtt idő sem volt.) Az értelmünk számára nem végiggondolható gondolat az sem, hogy az időnek lett volna olyan kezdete, amelynek ne lettek volna időbeli előzményei. Ilyen kezdeti határként csak az örökkévaló Isten szerepelhet az Ő világteremtő akaratával, amint erről az ő Igéjében szól hozzánk. Az Igében van csak abszolút értelme annak a szónak, amellyel a Szentírás kezdődik: „Kezdetben...” (I. Móz. 1, 1.)

4. Az Igének Isten teremtő munkájáról szóló ez a gondolata egyben az Ő abszolút szabadságát is kifejezi, szemben minden olyan gondolattal, amely szerint Isten teremtő munkája bármilyen szükségességből folyt volna. Az Igétől idegen felfogások hatása alatt fel-felbukkant az a gondolat, hogy a teremtés Isten életének mintegy túlcsoordulása volt, mert Ő a létnek olyan bősége, amely megkívánja, hogy belőle a teremtettség léte is „kifolyjék. Neoplatonikus filozófiai spekulációk alap gondolata volt a teremtettségnek Istenből való „emanációja”. De mennél jellegzetesebben jelentkezett ez a gondolat, annál inkább elzárkózott előle az egyháznak az a helyes ösztöne, amely az Igén nevelkedett. Nagy népszerűségnek örvendtek pl. az ókorban az Aeropagita Presudodionys (500 körül) tanításai, amelyeket a középkorban Scotus Eriugena (810-877) újíttott fel „De divisione naturae” c. munkájában. Ez a cím azt jelenti, hogy megkülönböztethetünk négyféle „natura”-t. A „natura non creata creans” maga Isten; a „natura creata creans” az Istenből kiáradó „Logos”; a „natura creata non creans” a teremtett világ; a „natura non creata non creans” pedig megint Isten, akibe a teremtettség visszatérve, nyugvópontra jut az egész teremtési folyamat. Az egész elgondolás annyira magán viseli a panteizmus bélyegét, hogy csak „eretnkségként” szerepelhetett az egyház történetében.

De nem tulajdonítható Isten teremtő munkája az ellenkező jellegű szükségességnek: valamilyen, Istenben megvolt hiányérzetnek sem. Az életnek tökéletes teljességét élte Ő öröktől

fogva önmagában is, mint a Szentháromság egységében a szeretetnek „boldog Istene” (I. Tim. 1, 11.) Teljesen szabad „jótetszéséből” született meg benne az a „decretum”, hogy a maga életének a köréből kilépve világot teremt, és azzal való viszonyában is úgy munkálkodik, hogy abban megdicsőíti magát. Előttünk érthetetlen, mert semmilyen szükségesség által nem indokolt módon akarta, hogy legyenek teremtményei is, amelyek felett uralkodhassék s amelyeket szerethessen. Ez jut kifejezésre a teremtéstörténet során elhangzó szuverén parancsszavakban: az isteni „Legyen!” szavaiban, amelyekből a teremtmények léte következik.

Isten teremtő munkájának ezen a szabadságán alapszik voltaképpen az, hogy a teremtmények létezése komolyan veendő létezés. Az „emanációs” elgondolás szerint az egész teremtettségben voltaképpen Istennek a léte nyilvánul meg, ha egy vagy más értelemben lefokozott vagy korlátolt mértékben is. Létezésük, mint külön-külön teremtményeké, voltaképpen felületes látszat. Aki mélyebbre hatol, megtalálja bennük Istent magát. Az Ige teremtés-gondolata szerint ezzel szemben Isten valóságos saját létezással ajándékozta meg teremtményeit. Ez a létezés természetesen más, mint Istené. Őneki „élete van önmagában” (Ján. 5, 26.) A teremtményeknek csak az Őtőle való függésben, az Ő akaratából és ajándékaképpen. De ez a teremtményi lét, amely sohasem téveszthető össze Istennek teremtői létével, mégis valóságos lét. Mindenféle panteisztikus teremtési elgondolás illuzionizmusával ellentétben az Ige teremtési gondolata a legkomolyabb realizmusnak szolgál alapjául.

Isten létének minden teremtmény lététől való különbségét fejezi ki az ő „aseitás”-ának, Önmagától való létének a gondolata, amellyel a régebbi teológia az Ő „attributumai”-nak során szokott foglalkozni. Az ezekről szóló fentebbi fejezetben mi ezzel nem foglalkoztunk, mert magától értetődő dolog. Nem is mondott neki ellene, sem kétségbe nem vonta senki a teológia története során.

5. Isten teremtő munkája, amelyről az Ige beszél, az ember teremtésében csúcsosodik ki. Voltaképpen az ember az a teremtménye, amelyikért a teremtés egész műve végbement. Az ember életében akarja véghezvinni azt a munkásságát, amelynek kedvéért a maga örökkévalóságának köréből kilépett, hogy megdicsőítse magát. Ezért minden egyéb teremtménye csak egy-egy állomás az ember teremtése felé, és eszköz, amely ennek a célnak a szolgálatában áll. Ez a gondolat világosan kifejezésre jut a teremtéstörténetekben is, amelyek a Szentírás elején olvashatók. Az egyik úgy tünteti fel az ember teremtését, mint amellyel befejezéséhez jut Isten teremtő munkája („a hatodik napon”), s amelynek véghezviteléhez Isten olyan nyomatékos elhatározással fogott hozzá, mint egyetlen más teremtményéhez sem. (I. Móz. 1, 26-27). Az ezután következő történet pedig mindjárt az ember teremtésére irányítja figyelmünket, s miután azt különös szemléletességgel elmondta, csak aztán mondja el, mint került sor az addig még szinte nyers állapotban levő természetnek a növény- és az állatvilággal való olyan teljesebb kidolgozására, amelynél fogva alkalmassá vált arra, hogy az ember élhessen benne (II. Móz. 2, 4-8.) De az embernek az egész teremtettségben elfoglalt ez a rendkívüli helyzete olyan gondolat, amely azután az Ige egyik alapigazságaként mindenütt feltételeztetik a Szentírásban. Az Igének ez az igazsága is Jézus Krisztusban világol ki teljes fényében. Mert Őbenne az Ige szerint az a megfoghatatlan csoda áll előttünk, hogy Isten „megjelent testben” (I. Tim. 3, 16.), vagyis emberré lett maga is. Mindenekfelett Istennek az emberhez való ez a kitüntető aláhajlása az, ami minden más teremtmény fölé emeli az embert.

Az embernek erre a sajátos méltóságára való tekintettel, mint aki körül Istennek teremtő és minden egyéb végzései és munkásságai forognak, a további fejezetek során vissza is kell majd térnünk arra, hogy az Igének az emberről szóló kijelentésével külön is foglalkozzunk. Itt a teremtésről szóló általános igazságokkal kapcsolatban is ki kellett azonban emelnünk az ember teremtésére vonatkozó ezt a különleges igazságot, mert ennek világánál értjük meg,

miért beszél az Ige Isten teremtő munkájáról úgy, mint befejezetről. Mert nyomatékosan úgy beszél róla, mint a múltban történtől. A Szentírás lelegején olvasható teremtéstörténet úgy fejezi ki ezt a maga gyermek nyelvén, hogy Isten „hat napon át” munkálkodván a teremtésben, „a hetedik napon megszűnék minden munkájától, amelyet alkotott” (I. Móz. 2, 3.). A teremtésnek ez a befejezettsége az emberhez viszonyítva értendő. Az egész teremtettség készen állt már arra, hogy benne megjelenhessék az ember, és végül az ember meg is jelent. Így hát elindulhatott Isten teremtettségében mindaz, amit az ember felől tervezett, s amiért egyáltalán világot teremtett.

Ez nem zárja ki azt, hogy Istennek az a teremtő munkája, amelyet fentebb „másodlagos teremtés”-nek nevezünk, ne folytatódjék. Szakadatlanul folytatódik is a szemünk láttára. Igaz, hogy azokat a már megteremtett világban lejátszódó folyamatokat, amelyek által Isten „tovább teremti” világát, az Ő világfenntartó és világkormányzó munkája szempontjából is nézhetjük, amelyről legközelebb fogunk számot adni. De ez csak arra figyelmeztet bennünket: mennyire egybeszövődnek egymással Istennek különböző munkásságai. Világfenntartó és világkormányzó munkássága során tagadhatatlanul állandóan új mozzanatokkal is gyarapszik a teremtettség, és ezért helytelen volna megjelenésükben nem látni Isten teremtő munkájának újabb bizonyosságait. Azonban az a körülmény, hogy ma is keletkezőben vannak naprendszerek, vagy – esetleg magának az embernek a közreműködése révén – kialakulóban vannak új növény- és állatfajok, vagy akár ma is támadhatnak új tengerek és új szárazföldek, nem változtatott azon, hogy az emberi élet és az emberi történet szempontjából Isten teremtő munkája elérkezett a szükséges befejezettséghez. A színpad, amelyen Istennek az emberrel való ügye lejátszódhat, kész, és a szereplő: az ember is megjelent rajta. Ugyanakkor arra is megnyitja szemünket az Ige, hogy az embertől eltekintve is meglássuk Isten teremtő munkájában az Ő hatalmát, bölcsességét, gazdagságát, és ezért megtanít bennünket az Ő magasztalására magáért a teremtett világért is. Bár a teremtés munkája magában véve csak állványozás, amely még nem maga a tulajdonképpen eltervezett mű, azért mint ilyen is lehet remekmű, amely dicséri Mesterét, – sőt egyben formázza valamennyire a tulajdonképpeni művet is, amelynek érdekében készült, és ezen a réven is okot adhat arra, hogy Alkotóját dicsőítsük. Különösen a Zsoltárok könyve bővelkedik Istennek, mint a természeti világ fölött is uralkodó Teremtőnek a magasztalásával. És nem egyszer visszhangozza ezt a magasztalást az Újtestamentum is: „Méltó vagy, Uram, hogy végy dicsőséget, tisztességet és erőt, mert te teremtettél mindent, és a Te akaratedért vannak és teremtettek.” (Jel. 4, 11.).

6. Amint az Apostoli Hitvallás első cikkelyéből is kitűnik, Isten teremtő munkájában – valamint az ezután tárgyalandó fenntartó és kormányzó munkájában is, mint a teremtetssel szorosan összefüggőkben –, a Szentháromság személyei közül az Atya áll az előtérben. Bár az „epichorésis hypostatica” értelmében részt vesz benne a Fiú és a Szent Lélek is, az Atya a teremtés munkájának a sajátos alanya. Ez azzal is összefügg, hogy magának a Szentháromságnak a belső életkeringése is az Atyából indul ki, mint „fons Deitatis”-ből. De ezért is érthető, hogy az Ige minden teremtményi létet is az Atyának a teremtő munkájára vezet vissza, mert a teremtés munkája – főképpen a „semmiből való teremtés” értelmében véve – teljességgel megfoghatatlan számunkra. Az Atya Isten azoknak a titkoknak a sajátos teljessége, amelyekből a Fiú a nekünk szükségeseket megjeleníti, s amelyeknek igazságáról a Szent Lélek megbizonyosít bennünket.

Ez azt is jelenti, hogy a teremtő Atya Isten titkaiba nekünk hiábavaló dolog, és nem is szabad belekíváncsiskodnunk, hanem e helyett arra kell figyelmünket összpontosítanunk, amit belőlük a Fiú nekünk kijelentett. Mert arra nagy súlyt helyez az Ige, hogy bármilyen megfoghatatlan titkok ködébe vész is előlünk Istennek teremtő munkája, azért az ne maradjon előttünk értelmetlen dolog. És ez az értelem éppen a Fiúban világosodik ki előttünk, közelebbről úgy, mint Jézus Krisztusban testet-öltött Fiúban. Az ÚT. ugyanolyan hangsúllyal,

amellyel az Atyát ruházza fel a teremtés munkájában a cselekvő személy szerepével, azt is vallja, hogy az Atya a Fiú által végezte el ezt az Ő munkáját. „Kezdetben volt az Ige... Minden Ő általa lett, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett...” (Ján. 1, 1-3.). A mi gyarló emberi megszövegezésünkben ez azt jelenti, hogy az egész teremtettség azért jött létre, mert Isten el akarta végezni az embervilágban azt a munkát, amelyet Jézus Krisztusban végzett el. Amint egy teljesebb kifejezés mondja: „Mindenek Ő általa és Ő reá nézve teremttettek” (Kol. 1, 16.). A teremtés munkájának az értelme tehát Jézus Krisztusban található meg. Aki ezzel a kulccsal fog hozzá rejtelseinek a zárjához, annak számára sem nyílik az meg úgy, hogy értelmével felfoghatná, de eléggé megnyílik ahhoz, hogy beelásson a legmélyére titkainak, és dicsőítse érte Istent.

A Szent Léleknek a teremtésben való szerepe a háttér homályában marad. A teremtéstörténet elején olvasunk ugyan arról, hogy: „Isten Lelke lebegett a vizek felett” (I. Móz. 1, 2.), de ez csak éppen ahhoz elég, hogy a teremtés munkájának az elgondolásából ki ne felejtjük a Szent Lelket, mint benne szintén résztvevőt. Csak Istennek más munkásságaiban látjuk majd – különösen az ÚT. világánál – jobban előlépni a Szent Lelket. Ezért jobb, ha tartózkodunk minden spekulációtól, amely a teremtés munkájában való részesedéséről többet akarna tudni.

9. Isten világfenntartó és világkormányzó munkája.

Istennek ez a két „kifelé” irányuló munkája szorosan kapcsolódik világteremtő munkájához. Sokszor egyazon név alá foglalva „providentia Dei” név alatt emlegetik. Ennek annyiban van jogosultsága, hogy mindkettőben az jut kifejezésre, hogy Istennek gondja van a világra azon túl is, hogy létrehívta, tehát mindkettőnek megvallásával szembehelyezkedünk a „deizmus” néven ismert felfogással, amely szerint Istennek csak annyiban van köze a világhoz, amennyiben mint Teremtője, létrehívta, de a már egyszer létrehívott világ Őtől függetlenül járja a maga útját, és Ő sem foglalkozik többé vele. Ez, a filozófiai gyökerekből táplálkozó felfogás teljesen ellentétes az Ige bizonyágtételével, amelyet – mondtuk – Isten teremtő munkája is elsősorban abból a szempontból érdekel, hogy a létet is Isten akaratából elnyert világ mindenképpen az Ő uralma alatt, és az Ő céljának a szolgálatában áll. Az Ige történetéből érthető, hogy – mivel Istennek ez a munkája, amellyel a teremtettséget állandóan függésben tartja a maga hatalmától, voltaképpen az Ő teremtő hatalmának a folyománya; az pedig az Ő egyetlen, abszolút Úr-voltának a megnyilvánulása, – elsősorban az ŐT. helyez súlyt a hangoztatására. Az ÚT.-ot inkább már úgy hatja át annak gondolata, mint amelynek ismerete előfeltételezhető. A teremtettségnek Isten hatalmától való e függésében mégis ajánlatos különbséget tennünk két dolog között: egyfelől a között, hogy a teremtés által létrehívott teremtményeit létezésükben Isten tartja meg továbbra is, és a között, hogy a rajtuk és köztük végbemenő történéseket is Ő igazgatja. Az előbbit nevezzük „fenntartó” munkájának („conservatio” vagy „praeservatio mundi”), az utóbbit „kormányzó” munkájának (ez utóbbira illik sajátosan a „providentia” név, vagy másképpen „gubernatio mundi”).

Az előbbiről is nem egyszer nyomatékosan bizonyágot tesz az Ige, pl. Act. 17, 28-ban: „Őbenne élünk, vagyunk és mozgunk”, s a Zsoltárok számos helyén. A Fiúnak a teremtésben játszott szerepének megfelelően krisztocentrikusan is: Kol. 1, 17.: „Minden Őbenne áll fent”. Zsid. 1, 13.: „Hatalma szavával fenntartja a mindenséget”, stb. Behatóbban még sincs okunk ezzel az isteni munkássággal foglalkozni, hanem beleérthetjük azt Istennek helyesen értelmezett teremtő munkásságába. Ha pl. a múltban nem egyszer „creatio continua” néven emlegették a világ fenntartását, azt értve ez alatt, hogy fennállását annak köszönheti, hogy Isten pillanatról-pillanatra újra megajándékozza a léttel, ezzel annak jelét adták, hogy helytelenül értették a teremtést, – mintha az éppen csak pillanatnyi léttel ajándékozta volna meg Isten, teremtményeit, amelyből visszahullanának a megsemmisülésbe, ha a szakadatlanul megújuló teremtő aktus ettől meg nem mentené őket. Ha a teremtést abban a helyes dinamikus értelemben fogjuk fel, amely szerint a lét, amellyel Isten megajándékozza teremtményeit, egy bizonyos funkció, amelyet be kell tölteniük, akkor világos, hogy létezésük a teremtő Isten akaratából kifolyólag mindaddig folyamatosan tart is, amíg funkciójukat be nem töltötték.

Ezek a funkciók lehetnek nagyon különbözők s ezért a teremtő Isten fenntartó munkája is nagyon sokféleképpen nyilvánulhat meg. Vannak teremtményei, pl. az élőlények, amelyeket úgy teremtett és úgy tart fent, hogy felruhazza őket olyan képességekkel és azokat ébren is tartja bennük, amelyeknek felhasználásával ők maguk is részt vesznek önnön fenntartásukban. Teológiailag az érdekel bennünket ilyenkor is, hogy fennmaradásuk végső oka teremtő Istenüknek fenntartó okában rejlik.

Nyilvánvaló, hogy ezen a ponton áthajlik Isten fenntartó munkája az Ő világkormányzó munkájába, mert hiszen valamely teremtménynek, amely az önfenntartás képességeivel is bír, fennmaradásának a lehetőségei és a határai attól függenek: milyen történések játszódnak le a világban, amelyek kihatással vannak sorsára. Ezek pedig Isten kormányzása alatt állnak.

Az Isten világhoz tartozó munkájáról szóló tételt régebben „mixtus articulus”-nak, „vegyes jellegű tétel”-nek szokták nevezni, mivel bizonyos vonatkozásokban az Ige nélkül is rájöhet az igazságára az emberi ész. De ha Isten alatt nem „valamiféle Istent”, hanem az Igében magát kijelentő Urat értjük, azonnal beláthatjuk ennek a felfogásnak teljes helytelenségét. Nem arról van ugyanis szó, hogy a világbeli történesekben, szeszély és zűrzavar helyett valamilyen rend uralkodik, hanem arról, hogy minden evilági történeben „az Úr uralkodik” (99. Zsolt. 1.), aki Jézus Krisztusban akarja megdicsőíteni magát.

Különbséget lehet ugyan tenni „providentia generalis” között, amely az egész teremtettségre és benne az egész emberiség életére kiterjed, és „providentia specialis” között, amelynek sajátos tárgyköre Istennek a Jézus Krisztussal közvetlenül összefüggő munkája (az egyház). De nyilvánvaló, hogy a kettő olyan szorosan összefügg, hogy csak együttesen van igazán értelmük. Aki a „providentia specialis”-ra való tekintet nélkül szemléli a „providentia generalis”-t, az mást lát abban, mint amit az Ige mutat fel Isten világhoz tartozó munkájában, még ha „isteni gondviselés”-nek nevezi is.

A „providentia specialis” körén belül „providentia specialissima”-nak szokták nevezni Istennek azt a munkáját, amely Jézus Krisztuson át az egyes emberre irányul, és annak életében igazgat minden történetet. Nyilvánvaló, hogy „providentia specialis” és „providentia specialissima” kölcsönösen feltételezik egymást. Találkozunk ugyan az emberek között azzal az eltorzult felfogással is, amely elismeri Istennek kormányzó kezét nagy közösségnek, így az egyháznak a sorsában is, de nem terjeszti ki annak uralmát az egyéni életre, mintha Istenhez méltatlan dolog volna ilyen csekélységekkel törődni. Nem más ez, mint Istennek a pogány antropomorfizmus módjára való szemlélete. („Magna dei curant; parva negligant.”) Az ember, korlátolt képességei folytán, kénytelen a gondjai alatt lévő dolgokban „kicsire nem nézni”. De Istennél, aki előtt nincs különbség nagy és kicsi dolog között, „még a fejünk hajszálai is mind számon vannak.” (Máté 10, 30.)

Az, hogy a teremtettségben minden történetet Isten igazgat a maga céljai szerint, egyáltalán nem azt jelenti, hogy szakadatlan beavatkozásaival közvetlenül Ő maga idéz elő minden történetet. Minden történetnek Ő az „elsődleges oka” („causa prima”), vagy végeredményben minden történet az Ő akaratára vezethető vissza. Emellett azonban szerepelnek „másodlagos okok” („causae secundae”) is, amelyeknek a köznapi életben, mint egyszerű okoknak szoktuk tulajdonítani a történeteket. Isten világhoz tartozó munkájának a világánál ezek úgy tűnnek fel előttünk, mint Istennek eszközei, amelyek által Ő munkálkodik. Így minden jóért, ami akár emberek szolgálataiból, akár a természet erőinek működése folytán ér bennünket, végső fokon Istent illeti meg a hálaadásunk. Sőt, még minden rosszat is, amiben osztályrészünk van, végeredményben az Ő kezéből kell vennünk. („Vajon lehet-e baj a városban, amit nem az Úr szerezne?” – Ámos 3, 6.)

Azonban, amilyen hiba volna az Ige szerint Istennek mindent igazgató kezét hálásan és hódolattal el nem ismerni az általa felhasznált „másodlagos okok” mögött, ugyanolyan eltévelyedés volna minden történetért egyszerűen csak Istent okolni, és nem venni komolyan a „másodlagos okokat”, amelyek az Ő kormányzó munkájában szerepelnek. Hiszen ilyen „másodlagos okok” lehetünk mi magunk is, és egyenesen az a hivatásunk, hogy mennél nagyobb mértékben váljunk is Istennek olyan eszközeivé, amelyek által kormányzó munkáját folytatja. Ez a mérték egyfelől attól függ, mennyire szenteljük oda magunkat arra, hogy Istennek ilyen eszközeivé váljunk. Ez az imádság dolga, amelynek – ha igazi imádság – az a lényege, hogy Isten akaratával azonosítjuk magunkat. „Legyen meg a te akaratod...” (Máté 6, 10.). Másfelől pedig döntő kérdés az: mennyire ismerjük általában azokat a „másodlagos okokat”, amelyeket Isten fel szokott használni, hogy azoknak a felhasználásával céltudatosan működünk közre az Ő kormányzó munkájában. Az imádság-nyújtotta lehetőségek meg-

ragadása nélkül, és a világban érvényesülő oksági összefüggések értelmes felhasználása nélkül maga az a gondolat, hogy minden történést Isten igazgat, egyszerűen fatalistákká tenne bennünket. Mi sem áll távolabb az Igétől, mint az, hogy mindenben, ami a magunk vagy mások sorsában történt, Isten kormányzó kezét lássuk, aki az Ő örök dekrétumai szerint igazgatja a dolgok folyását. De más kérdés az: mi történjen ennek utána? Háttha azért alakított ki számunkra Isten egy bizonyos helyzetet, hogy feladja nekünk a leckét: birkózzunk meg vele, és vessünk véget neki? (L. Jézusnak a vakon született ember esetéről adott értelmezését: azért jutott neki osztályrészül szomorú sorsa, „hogy nyilvánvalóvá legyenek benne az Isten dolgai”, – t. i. sorsának gyökeres jóra fordulása révén. (Ján. 9, 3.)

A fentiekben már történt célzás arra, hogy a „másodlagos okok” felhasználása tekintetében Isten kormányzásában bizonyos rend érvényesül. Isten uralmát magasztalva, az ÓT. sokszor emlegeti az Ő „rendeléseit” („chukkáh”). Amit mi ma „természeti törvény”-nek nevezünk, az lényegében nem más. A különbség csak annyi, hogy mi sokkal szélesebb területen látjuk érvényesülni, és ismerjük a benne megnyilvánuló pontos matematikai viszonylatokat is. Főképpen pedig az különbözteti meg az Igének bizonyágtételét, amikor a dolgok folyásában felismerhető rendről beszél, hogy abban Isten uralmának a bizonyágát látja, nem pedig olyasmit, ami Isten kezét megköti. Az Ige szerint Isten, ha céljainak érdekében jónak és szükségesnek látja, el is térhet attól a rendtől, amely alá a dolgok menetét vetette. Ezzel nem borítja fel a sajátmaga szabta rendet. S az továbbra is érvényben marad, – csak úgy irányítja annak érvényesülését, hogy kivételes jellegű események játszódhatnak le. Hiszen az ember is beleavatkozhat úgy a dolgok folyásába, hogy a természeti törvények változatlan uralma ellenére is más történik, mint ami különben történe. Isten kormányzó munkájának az ilyen kivételes eseteit nevezzük csodáknak. A tudomány ilyen kivételeket nem ismer, csak törvényeket. Ez így folyik a természetből. A csodák valóságával is számolni a hitnek dolga, a múltban is az volt, mindig is az lesz. Ennek alapján teszünk különbséget „providentia ordinaria”, között, amely szerint Isten az Ő megszabott törvényeinek útján, és „providentia extraordinaria” között, amely szerint Isten csodák közbejöttével kormányozza az eseményeket.

A csodákkal kapcsolatban felmerülő kérdésekkel, különösen üdvtörténeti jelentőségükkel majd más helyen fogunk foglalkozni. Itt elég arra rámutatnunk, hogy azok annak bizonyágai: milyen szuverén szabadsággal gyakorolja Isten az Ő hatalmát az eseményeket kormányzó munkájában.

A „másodlagos okok” felhasználása Isten kormányzó munkájában azt jelenti, hogy a dolgok folyásában Istentől a teremtésben kapott erőik azzal a relatív önállósággal érvényesülnek, amellyel, mint teremtmények bírnak. Isten úgy hat általuk, hogy ők maguk hatnak. Ebből adódik a „concurus”-nak, az isteni és a teremtményi tényező összeműködésének a kérdése, amely a múltban sokat foglalkoztatta a protestáns ortodoxiát. Általában a lutheránusok pozitív, a kálvinisták negatív álláspontot képviseltek ebben a kérdésben. Az utóbbiak ugyanis Isten kegyelmének a szuverén jellegét akarták kidomborítani azzal, hogy az ember részéről kizárták minden teremtményi közreműködést. De mivel az emberről igazában ők sem akarták egyáltalán levenni a felelősséget, a kérdés nem intézhető el egyszerűen igennel vagy nemmel. Nem okoz nehézséget az, amit a régiak „concurus physicus” névvel jelöltek, vagyis a felelősséggel nem bíró teremtmények történeiseiben előttünk álló helyzet. A természet tárgyait megkérdezésük nélkül úgy igazgatja Isten, hogy működteti a beléjük teremtett erőket a számukra megszabott rend szerint. Az embert azonban – legalábbis sokszor – úgy használja fel Isten a maga eszközéül, hogy erre Őt felszólítja, és neki engedelmességgel kell válaszolnia. Erre az esetre illik a „concurus moralis” elnevezés. Ebben jut érvényre az ember felelős volta. Ilyen „concurus” sem kell hogy elhomályosítsa előttünk Isten szuverén kormányzását. Csak azt kell megértenünk, hogy az Ige szerint akkor is, amikor az ember „félelemmel és

rettegással” viseli a maga felelősségének terhét, valahogyan akkor is „Isten munkál” benne és általa mindent (Fil. 2, 12-13.). Ez a logikai ellentmondásából az értelem által ki nem vetköztethető helyzet, amely az Ige világánál mégis a valóságos helyzetnek bizonyul, adott alkalmat a „concurus hyperphysicus” elnevezés alkalmazására.

A „concurus hyperphysicus” rejtelmes valóságával állít szembe bennünket az Ige akkor is, amikor Isten (az Ő „voluntas decernens”-éből kifolyólag) belefoglalja terveibe az emberi bűnt is (tehát azt, ami az Ő „voluntas praecipiens”-ével ellenkezik). Az ember felelőssége nem szűnik meg azért, hogy Isten ellen vétkezik, de előttről a vétkezése fölött is Isten uralkodik. Sokszor abban mutatkozik ilyenkor Istennek uralma, hogy útját állja az emberi bűn véghezvitelének („inhibitio”), de máskor szabad folyást enged neki („permissio”). Azonban az utóbbi esetben is Őtől függ: meddig mehet el az emberi bűn, és hol ütközik áthághatatlan határokba („determinatio”). Úgyszintén ilyenkor is Isten hatalmában áll úgy irányítani az ember bűnös cselekedeteit, hogy azok végeredményben az Ő céljait szolgálják („directio”). A legfőbb példája mindennek Jézus Krisztus kereszthalála, amely emberek „gonosz kezének” műve volt, amely által mégis Isten vitte véghez megváltásunkat az Ő „elvégzett tanácsa és rendelése” szerint (Act. 2, 23.). Az Igében elének táruló sok más példa közül a legszemléletesebb egyébként a József története az Ótestamentumban (I. Móz. 50, 20.).

Isten kormányzó munkájának szemléletében egyébként nemcsak az emberi bűn („malum morali”) okoz nehézséget, hanem azzal együtt a nem emberi „rossz” („malum naturalis”) is. „Theodeicea”-nak nevezzük mindazt a kísérletet, amellyel igazolni igyekszünk Istent azért, hogy jóságával, igazságos voltával, bölcsességével látszólag ellentétes történéseket is belesző életünk, általában a világ történéseibe. Az Ige óv bennünket attól, hogy Istent ebből a szempontból mintegy számadásra akarjuk vonni. Ehelyett annak alázatos tudatára nevel bennünket, hogy mi csak töredékes részleteiben vagyunk képesek szemlélni azt, amit Ő összefüggő egészként tervezett el és visz véghez. „Amint magasabbak az egek a földnél, akképpen magasabbak az én utaim utaitoknál...” (Ézs. 55, 9.) Azért arra szólít fel bennünket, hogy érzük be azzal, amit nekünk maga felől tudtul adott, és ennek igazságában akkor is higgyünk, amikor azzal ellentmondó tényekbe ütközünk. Vagyis, ne akarjunk olyan „látásban járni”, amely előtt mindig áttetszőek az Isten cselekedetei, hanem tudjunk „hitben járni”, amely nem ütközik meg, ha rejtélyekkel találkozik bennük, hanem éppen akkor, és csak annál inkább bízik Őbenne, aki mindeneket igazgat (II. Kor. 5, 7.). De ennek a hitünknek a támogatására mégis ad nekünk az Ige bizonyos utalásokat arra, hogy mi lehet az Istenhez méltó értelme annak a „rossz”-nak, amelyet sokszor el kell szenvednünk az Ő keze alatt. Lehet az pl. ítélet és fenyíték, amellyel az embert bűneire ráeszmélteti, és azokat vele megutáltatja. Atyai szeretetének a pedagógiája nyilvánulhat meg benne: „Akit szeret az Úr, megdorgálja, megostoroz pedig mindent, akit fiává fogad.” (Zsid. 12, 6.). Sokszor viszont azoknak jut a legnehezebb sors, akiknek – legalábbis emberi véleményünk szerint – legkevésbé van szükségük a szenvedések tüzeiben való ilyen megtisztulásra. Ilyenkor „próbatételről” lehet szó, amely napfényre hozza a különben kétség felhőibe burkolt „kitartást”, vagyis állhatatos hűséget (Jak. 1, 2-3; lásd: Jób története). Legfelségesebb értelmét akkor nyeri el a szenvedés, még pedig az ártatlan szenvedés, amikor abban azért részesül valaki, hogy ez által mások számára fakadjon áldás. Deuteroésaiásnak Jahve „szenedő szolgájáról” szóló próféciai is, amelyekben Jézus maga is, és első tanítványai is megtalálták a kulcsot az Ő kereszthalálának megértéséhez, már felemelkedtek a szenvedés e legmagasabbrendű értelmezésének a szintjére. (Főképpen Ézs. 53.) Ezzel szemben találkozunk – főképpen az ÓT.-ban – a szenvedésnek azzal a legalacsonyabbrendű értelmezésével is, amely szerint Istennek bírói ítéletét kell benne látnunk. Elhamarkodott dolog volna ezt a gondolatot úgy elvetnünk, mintha soha semmi igazság nem lehetne benne. Azonban, ha összefüggő egységében figyelünk az Igére, mégis azt kell mondanunk, hogy ez a gondolat egyre jobban háttérbe szorul benne, és

Istennek bírói ítélete kitolódik minden dolog végére. A jelen életben legfeljebb ízelítőket ad Isten az Ő végső ítéletéből, s ezek inkább nevelő jelentőségűek, vagy magára az érdekelt félre, vagy legalább másokra nézve.

Általában azon van az Ige hangsúlya, hogy Isten sorsigazgató munkáját a maga végső kiteljesedésében kell szemlélnünk. Az egyének sorsának, ill. sorsában mutatkozó theodiceai nehézségek is megoldódnak az Ige világánál, ha „sorsukat” a maga egészében vesszük szemügyre. (Zsolt. 73, 17-18.). S az emberiség egészében is az deríti fel Isten kormányzásának homályát, ha arra az Isten ígérete szerinti Vég felől esik megvilágosító fény. Az a Vég, amely felé Isten mindent igazgat, „apokalipszis”, leleplezése és napfényre hozatala lesz Isten, most még sokszor titkok leple alatt folytatott munkájának.

Afelől nem hagy bennünk kétséget az Ige, hogy minden rosszhoz, amelyet céljai érdekében felhasznál, másképpen viszonylik az Isten, mint a jóhoz, amelyet általa munkál. A „malum naturale” is olyan eleme a teremtettség életének, amely végül kiküszöbölésre van ítélve. Amint beteljesednek Isten tervei, „halál nem lesz többé, sem gyász, sem kiáltás, sem fájdalom nem lesz többé” (Jel. 21, 4.). Ezért már most is joga és kötelessége az embernek küzdenie minden ellen, ami mint „malum naturale” szenvedést okoz neki. Világos példa erre Jézusnak a betegek gyógyításával végzett szolgálata. A szenvedést Isten kezéből venni nem okvetlenül azt jelenti, hogy belenyugszunk, mint valami változtathatatlanba. Erre csak akkor kerül sor, amikor minden igyekezetünk ellenére is valóban változtathatatlan sorsunknak bizonyul.

A „malum morale”, a bűn pedig éppen úgy tűnik elénk az Igében, mint ami ellen Isten harcban áll, hogy teremtettségét megtisztítsa tőle. Erre irányul a megváltás egész munkája, amely az Igének fő témája. De a kormányzás munkájában is sokszor útját állja úgy, hogy nem érvényesülhet, noha az ember szándéka ráirányulna („impeditio mali”). Ha mégis érvényesül, akkor is az Isten uralma alatt történik: Ő engedi meg („permissio mali”). És ilyenkor Ő szabja meg a határt, amelyen nem haladhat túl („determinatio mali”). És Ő igazgatja úgy, hogy nem akarva is az Ő jó céljait kénytelen szolgálni („directio mali”).

10. Az angyali lényekről.

Isten világkormányzásáról szólva, lehetetlen volt ki nem emelnünk azt a különbséget, amely az embert, mint Isten felelős eszközét, elválasztja más teremtményektől, amelyeket Isten eszközökül felhasznál. Voltaképpen már a teremtés munkájáról szólva is külön figyelmet kellett volna szentelnünk az embernek, mint Isten minden teremtménye között az Ige szerint legfontosabbnak. Ezt azért mulasztottuk el, hogy a továbbiak folyamán majd külön fejezetben pótoljuk, amelyben az Ige „antropológiáját” fogjuk előadni. Mielőtt azonban arra rátérnénk, röviden meg kell emlékeznünk arról, hogy az Ige szerint nem az ember Istennek egyetlen felelős, vagyis személyes teremtménye. Vannak Istennek az embernél magasabb rendű olyan teremtményei is, akik tudatosan felfoghatják az Ő akaratát, és vagy önkéntes engedelmességgel szolgálják azt, vagy vétkesen ellenkeznek vele; az angyalok rendje ez, amely felöleli a „jó” és a „rossz” (vagy: „bukott”) angyalokat. Röviden foglalkozunk csak ezzel a tárggyal, mert a dogmatikának ez a fejezete, az „angeológia”, sajátos nehézségekkel van megterhelve. Beleütközött ezekbe a nehézségekbe a régi ortodoxia is, de még inkább a jelenkori dogmatika, amely a Szentírásban különbséget tud tenni az örökérvényű Ige, és annak ma már számunkra csak történeti érdekességgel bíró hordozó elemei között. Így pl. kétségtelen, hogy a fogság utáni zsidóság vallási életére jelentős hatással volt a perzsák zoroastriánus hitvilága, amelynek egyik jellegzetes vonása, hogy nagyon fejlett angeológiájuk volt. Így az angyalok (a jók és rosszak) felől való meggyőződésük átjárják azt a néphitét, amelynek nyelvén a fogság utáni időkben megszólalt Izráel körében Istennek kijelentése. Annak isteni tekintélye éppúgy nem hárul át a vele egybeötvöződött angeológiai elemekre, mint más egykori (pl. természet-tudományi) nézetekre sem. Néha nehéz exegetikai feladat itt megvonni a határt, amelyhez a dogmatikának tartania kell magát.

Annyi bizonyos, hogy az Igéről mindenestől fogva nem választható le az angeológiai elem. A Szentírásnak olyan részeiben is találkozunk vele, amelyek sokkal régebbi korból erednek, semhogy olyan idegen hatás érvényesülhetne bennük, mint a perzsa vallási. Vagy ha pl. arra gondolunk, mennyire áthatja az angyalok szerepe az evangéliumi történeteket Jézus fogantatásától és születésétől (Luk. 1, 26-38; 2, 3-18.) kezdve feltámadásáig és mennybemeneteléig (Máté 28, 2-7; Act. 1, 10-11.). Ebből is az világlik ki, hogy az angyalok valósága és szolgálata úgy hozzátartozik az Ige tartalmához, hogy annak megcsonkítása nélkül nem hallgathatunk róla.

Eszerint annyi bizonyos, hogy Istennek vannak az embernél magasabb rendű személyes teremtményei is. Teremtésének teljessége nemcsak a „földet”, vagyis a számunkra érzékileg megismerhető „világ”-ot, hanem a „mennyet” is felöleli, és ez a „menny” nemcsak Istennek magának a lakóhelye abban az értelemben, amelyben ilyesmiről az Ő mindenütt-jelenválósága mellett szó lehet; hanem teremtményektől benépesített magasabb rendű világ. A Biblia korában a „földnek” és a „mennynek” ezt a kettősségét az ókori ember „ptolemaeusi” világképének módjára képzeltek el, ami a mi számunkra természetesen lehetetlenséggé vált. Ez nem akadály azonban annak, hogy ennek a hajdani világképnek az elemeit jelképes értelemben továbbra is ne használjuk, és az angyalokról pl. ne úgy beszéljünk, mint „magasságban lakozók”-ról.

Az is nyilvánvaló, hogy Istennek e „mennyei” teremtményei, szellemi lények, amelyek mentesek minden testiségtől, ezért hasonlíthatja Jézus az ő életükhöz az embernek feltámadás utáni életét, amelyben megszűnik a férfiak és nők közötti különbség (Mt. 22, 30.). Az embernek való megjelenéseik alkalmával (az angelophániákban), amikor kivételesen ilyesmikre is sor kerül, természetesen magukra öltik a testiségnek látszatát, de ez nem tartozik a

lényegükhöz. Ezért az olyan sztereotip jegyek, mint a Szentírásban itt-ott előforduló szárnyak is, pl. a frigyláda tetején kiábrázolt angyalok két-két szárnya (II. Móz. 25, 20 stb.), vagy az Ézsaiás elhivatási látomásában megjelenő angyalok hat-hat szárnya (És. 6, 2.) pusztán művészeti képzelet (képzőművészeti vagy költői) jelképei.

Végül az is kétségtelen, hogy az angyalok élettartalma (eltekintve a „bukott angyaloktól”) Istennek teljes engedelmességgel való szolgálat. A „mennyei” világban ez a szolgálat Istennek – akinek dicsősége az angyalok előtt soha nincs elrejtve –, a szüntelen magasztalását jelenti, aminek módjáról és formájáról persze nem tudunk semmit, és csak földi képekben tudunk rá utalni (mint a Jelenések könyvének mennyei kardalaiban). De irányulhat ez a szolgálat – bár erre csak kivételes példákat mutat fel a Szentírás – földi teendőkre is, amikor is tehát az angyalok Isten kormányzó munkájának eszközeiként jelennek meg előttünk. „Mennyei” szolgálatuk, a maga tiszta engedelmességével, tökéletes mintaképünkül szolgálhat, amelynek utánzására kell vágyakoznunk. Ezért kérjük az Úri imádságban: „Legyen meg a Te akaratod, mint a mennyben, úgy a földön is.” (Mt. 6. 10.) E világi szolgálataik azok, amelyekről voltaképpen a nevüket vették. Az „angyal” szó ugyanis, mind az Ó-, mind az Újtestamentum eredeti nyelvén azt jelenti: „követ” (mal’ak; angelos). Ha ebből arra következtetnénk – az Ige határain túllépő régebbi nemzedékek módjára –, hogy az angyalok életének – legalábbis az egyik – fő tartalmát az teszi, hogy Isten parancsainak véghezvitelében szakadatlanul követségben járnak e világon, és így Isten az Ő egész kormányzó munkáját az embervilágban az Ő angyalai által végzi el, rögtön meg kellene jegyeznünk, hogy még ha a következtetés jó nyomon járna is, amire kezességet az Igében magában nem találunk, akkor is úgy állna a dolog, hogy az angyalok olyan tökéletesen beleolvadnak szolgálataikba, hogy abban eltűnnek szemünk elől. Átlátszókká válnak, mint a tökéletesen tiszta üveg, amely magából semmit sem mutat, csak a mögötte levő valóságot láttatja. Ez azt jelenti, hogy még ha az angyaloknak valamiképpen állandóan volna is közük mihozzánk, nekünk akkor sem volna közünk öhozzájuk, hanem hitünkkel és hálaikkal is egyedül Istenhez kellene kapcsolódnunk, mint Urunkhoz, akitől függünk. Semmiféle angyal-kultusz nem fér össze az Igével, mert szerinte az angyalok „szolgatársaink” az egyetlen imálandó Úr szolgálatában, akik előtt „leborulnunk” éppen ezért őket magukat is sértené (Jel. 19, 10.)

A továbbiakat illetően azonban annyi homályba burkolja a Szentírás az angyalok mivoltát és működését, hogy azt kell mondanunk: az Ige e tekintetben nem szolgáltat a dogmatikának világosan számonveendő anyagot. Itt-ott a szemünkbe tűnnek különbségtételek az angyalok egyes csoportjai között. Van szó több helyen a „cherubok”-ról (pl. I. Móz. 3, 24 stb.) és „szeráf”-okról (És. 6, 2.). De nem tudhatjuk, miben különböznek más angyaloktól. Egyes angyalok, mintegy a többiek sokaságából kiemelkedően, név szerint is megnevezve szerepelnek: Gábiel (Dán. 8, 16; Luk. 1, 10, 26), Michael (Dán. 10, 13; Jel. 12, 7). De már az a körülmény is, hogy az ilyenek száma az apokrifus könyvekben szaporodik (Rafaél, Uriél), arra vall, hogy ilyenkor az Igének hordozójául szolgáló néphit elemeivel van csupán dolgunk. Zavarban vagyunk a Pálnál nem egyszer említett „angyalhatalmak” dolgában is. Nemcsak hogy nem kapunk feleletet arra a kérdésre: miben különböznek egymástól a különböző neveken említett csoportjaik (dünameisz; kürisztétosz; exusziai; uronoi), de néha még az is vitatható: vajon Istennek szolgáló, vagy ellene hadakozó hatalmakról van szó? (Ef. 1, 21-ben, ahol arról van szó, hogy a feltámadott Krisztus valamennyiüknél magasabb méltóságba magasztaltatott fel, az előbbire kell gondolnunk. Róm. 8, 38-ban, ahol a hívőket az Isten szeretetétől elszakítani akaró ellenségek soroltnak fel, nyilván az utóbbira kell gondolnunk. De máskor nem dönthető el a kérdés.) Meglehet, hogy az exegézis előhaladása a jövőben tisztább helyzetet fog teremteni e tekintetben, és ezzel valamennyire előbbre segíti a dogmatika munkáját is.

Különösen sűrű homály fedi az Isten ellen hadakozó, rossz angyalok kérdését. Eredetüket illetően csak Júdás 6-ban nyilatkozik a Szentírás. De ez az egyetlen hely, amely méghozzá a Szentírás periférikus jellegű részében fordul elő, nem nyújt elég alapot arra, hogy rá a dogmatika által felelősséggel vállalt tanítást építhessünk. Ezért a „fejedelemségüket meg nem tartó” angyaloknak egész ügyét, akik elégedetlenkedve Istentől gondolt szerepükkel, abból lázadva kitörtek s így váltak az Isten világkormányzó munkáját örökké zavaró, de végül mégiscsak megszegyenülésre ítélt ellenséges táborrá, inkább a hívő képzelet tárgyának kell meghagynunk, amelynek szava azonban nem Ige, hanem csak emberi szó, még ha olyan nagyszerű emberi szó is, amilyenek Milton az „Elveszett Paradicsom”-ban írja le az angyalok lázadását.

A „rossz angyalok” serege egyébként is úgy összefolyik a Szentírásban a „tisztátalan lelkek” sokaságával, amelyekről az ókori néphit beszél, (lásd pl. az Újtestamentumban szereplő betegeket, akiknek állapota néha olyankor is a „megszállottság”-nak tulajdonítatik, amikor a mai orvostudomány világánál természetes magyarázata is adható), hogy exegetikailag nehéz megvonni a határt.

Ellenben bármilyen homály fedi is ezt a területet, egy dolog élesen kirajzolódik: az Isten ellen hadakozó rejtélyes tábor olyan szellemi hatalmasság uralma és vezérlete alatt áll, amelyben mintegy összpontosul minden istenellenesség. A Sátán valóságára úgy rávilágít az Ige fénye, hogy afelől nem maradhatnak kétségeink. Istennek az a munkája, amely által jóváteszi az embervilágban beállt zavart, vagyis a megváltásnak az a műve, amely az Ige főtémája, az emberre vonatkoztatva a megmentés és megújítás pozitív jellegével bír, de egy másik oldaláról nézve negatívum: éppen a Sátán hatalmának a megsemmisítése és felszámolása. „Azért jelent meg az Istennek Fia, hogy az ördög munkáit lerontsa.” (I. Ján. 3, 8.). Az Ótestamentumban (pl. a Jób könyvében) még nem jelenik ugyan meg ez a sötét hatalom teljes félelmetességében, de az Újtestamentumban már kirajzolódik az egész embervilágot átfogó uralma, annyira, hogy „e világ fejedelmének” (Ján. 12, 31.), sőt egyenesen „e világ istenének” (II. Kor. 4, 4.) a címét is viseli.

Vele kapcsolatban is felmerülnek kérdések, amelyeket az Ige homályban hagy és amelyeknek kíváncsi feszegetésétől ezzel eltilt bennünket. A hangsúlyt arra helyezi, hogy Istennek ez ellen az „ellensége” (I. Pét. 5, 8.) ellen, valamint a vezénylete alatt álló „fejedelemségek” és „hatalmasságok” ellen is, tehát a láthatatlan istenellenes erők egész tábora ellen (Ef. 6, 12), teljes éberséggel és lelki felvértezettséggel álljuk a harcot, hogy Isten iránti engedelmségünkötől el ne téríthessen. Éspedig abban a tudatban kell az Ige szerint állnunk ezt a harcot, hogy voltaképpen legyőzött ellenféllel állunk szemben, mert amikor Krisztus az Ő kereszt-halálában véghezvitte megváltó munkáját, akkor „a világnak fejedelme megítéltetett” (Ján. 16, 11.), és Ő „lefegyverezte a fejedelemségeket és hatalmasságokat” (Kol. 2, 15.), amelyek annak vezénylete alatt hadakoztak. Egyébként sem hajlik az Ige sehol sem a perzsa vallásnak afelé a dualizmusa felé, amelyik szerint a Sátán, mint valami ellen-isten állhatna szemben Istennel. Ő is csak teremtménye az egyetlen Istennek, és mindenek Urának. Hatalmát az Ő titokzatos végzésének köszönheti, amelyekkel teret engedett világában a vele való ellenségeskedésnek, és az csak addig tarthat, amíg Ő elérkezettnek nem látja a maga hatalmának dicsőséges megjelentését. Azzal kiküszöböl majd a világból az Ő akaratával való minden ellenségeskedést, és tökéletes összhangban valósítja meg elhomályosíthatlan uralmát.

11. Az emberről (Anthropológia)

Amennyire homályba vész az Ige által megvilágosított kör perifériáján az, amit Istennek emberfeletti szellemi teremtményeiről tudunk meg, annyira határozott megvilágításba, mert a megvilágított kör középpontjába kerül az, amit az emberről mond az Ige. Ha nem felejtethjük is el egy percre sem, hogy Isten az Igében Önmagát ismerteti meg velünk, ugyanúgy igaz az is, hogy ebben az önkijelentésében Istent az emberhez való viszonyában ismerjük meg. Isten és ember annyira egyaránt központi tárgyai a kijelentésnek, – bár az előbbi elsőrenden, az utóbbi csak ettől függően –, hogy a kijelentés kiteljesedésében, Jézus Krisztus személyében a kettő már nem is kettő, hanem egy. Őreá tekintve ismerhetjük meg Istent is igazán, de az embert is. Pilátus maga sem tudta, milyen nagy igazságot mond, amikor Őreá mutatva azt mondta: „Ecce homo” (Ján. 19, 5.) Ennek a szoros összefüggésnek alapján mondhatja Kálvin Institutio-jának kezdő mondatában: „Summa for sacrae doctrinae duabus his partibus constat: cogniti ono Dei et nostri.”

A „magunk ismerete”, vagyis az emberismeretünk, természetesen az Ige nélkül is lehetséges bizonyos korlátok között. Ezért van természettudományi antropológia, van az emberről szóló fiziológia, pszichológia, szociológia, stb. Az Ige nem is azért szól az emberről, hogy olyan dolgokat hozzon tudomásunkra, amelyeket nélküle is megtudhatunk. Sőt, az ilyen, a saját vizsgálódásaink által tisztázható kérdések körében még csak nem is igazítja helyre téves megismeréseinket. Így pl. az a pszichológiai tájékozottság, amellyel a Biblia írói rendelkeznek, egyszerűen annak a kornak és környezetnek a felfogásait tükrözi, amelyben éltek, s amelyen a mi tudásunk már messze túljutott. Így szerepelhet náluk a „vese”, mint az ember gondolkodásának testi székhelye (Zsolt. 16, 7.), és így tovább. Viszont anakronizmus a bibliai íróknál a mi mai lélektani ismereteinknek egy olyan alapvető fogalmát keresnünk, amilyen a „tudatalatti”.

Viszont vannak a természetes emberismeretnek olyan lényeges mozzanata, amelyeknek igaz voltát az Ige is csak aláhúzza. Így az Ige nélkül is világos előttünk egyfelől az, hogy az ember elválaszthatatlanul hozzátartozik a természethez, közelebből a természet élő világához, és még közelebből az állati életet élő lényekhez; másfelől azonban ennek a természethez való hozzátartozásának ellenére is különálló helyet foglal el, és éppen ez teszi emberré. Az ember lény e kétoldalúságának az igazságát az Ige még csak élesebb megvilágításba helyezi, mert sajátos ajándéka az, hogy az embernek ebben rejlő rejtélyességét akarja megoldani számára.

Így az Ige is hangsúlyozza egyfelől az ember mivoltának természeti oldalát. „Az Ember”, amint Jézus Krisztusban megjelenik, nyilvánvalóan testi életet is él: éhezik és táplálkozik, elfárad s alszik, stb. A teremtéstörténet pedig arról beszél, – a maga gyermekes mesemondó hangján –, hogy: „formálta az Úr Isten az embert a földnek porából...” (I. Móz. 2, 7.) Sokszor úgy beszél az Ige az emberről, mintha ebben a testi mivoltában ki is merülne a léte; egyszerűen „test”-nek nevezi (pl. amikor Ján. 17, 2-ben arról van szó, hogy az Atya a Fiúnak „hatalmat adott minden testen”), vagy „testnek és vérnek” (pl. amikor Máté 16, 17-ben arról van szó, hogy: „nem test és vér jelentette” meg Péternek Jézus Krisztus igaz ismeretét). Az Újtestamentumnak is, de különösen az Ótestamentumnak számos helyén ezek a kifejezések egyszerűen „ember”-t jelentenek. Ezzel kirekeszti az Ige az embernek minden olyan „spirituális” felfogását, amely szerint az ember testi mivolta nem tartozna komolyan a lényegéhez, vagy talán nem is volna komolyan veendő valóság, hanem csak a léleknek valamilyen kétes igazságérvényű szemlélete (ideája). Effajta gondolatok nemcsak a XIX. század „idealista” filozófiáinak hatása alatt kísértették meg a teológiai gondolkozást, hanem a platonizmus hatása alatt már az ókorban is jelentkeztek benne. Így az ókornak egyik legnagyobb

teológusa, Origenes (185-254) is – egyéb kérdésekben kifejtett nagy értékű tanítása mellett – azt tanította, hogy legalább eredetileg az ember testetlen teremtése volt Istennek. (Ha most van teste, az ebből a praexistens állapotából való lebukásának a sajnálatos következménye, amelyet igyekeznie kell érvényteleníteni). Az ilyen gondolatok mögött mindig ott rejlik az a pogány eredetű aszketikus életszemlélet, amely minden anyagiban s így az ember testében is valami istenellenes eredetű, és ezért leküzdendő valóságot lát. De akármilyen nagy befolyásra emelkedett is ez a szemlélet az egyház története során, mindig az Igétől való veszedelmes elhajlást jelentett. Ha az Ige néhol támogatni látszik is, annak megvan a továbbiak során majd kiderülő magyarázata, de ez mit sem változtat azon, hogy az Ige szerint Isten teremtő munkásságából kifolyólag elejétől mindvégig az embernek testi mivolta is van, amely a lényegéhez tartozik, s amelynél fogva léte beleszőődik az Isten-teremtette természetbe.

Másfelől azonban ugyanúgy hangsúlyozza az Ige az embernek a természettől való különállását is, és ezzel elzárja az utunkat mindenféle olyan „naturalisztikus” emberszemlélet felé, amely szerint az ember nem is más, mint egyike a természetet benépesítő élőlényeknek, még ha sok tekintetben valamennyi közül a legfejlettebb is, akinek élete és sorsa tehát kimerül a természeti világhoz való viszonylataiban. Az Ige szerint az a döntő jelentőségű viszonylat, amelyben él – minden más evilági élőlénytől megkülönböztető módon –: az Istenhez való viszonya. Ez nem testi, hanem lelki ügy. Ez az Ige ember-értelmezésében olyan alapvető és lényeges vonás, hogy ezt megtagadni csak az Ige teljes elvetésével lehet. Ezért ebből az irányból, a „naturalizmus” irányából nem is fenyegette a teológiát veszedelem az egyház története során.

Azt mondhatnánk tehát, hogy az Ige olyan „dualizmusnak” a módjára láttatja meg velünk az ember lényegét, amelyben testi és lelki mivoltát egyaránt komolyan kell vennünk. Nem felejtethjük azonban el, hogy ezen a címen nem egyszer szerepelt a filozófia története folyamán olyasféle felfogása az embernek, amely úgy kettéválasztotta a mivoltát, hogy azután bonyodalmas kérdések merültek fel a tekintetben: milyen viszonyban is áll egymással az egymástól elválasztott két alkotóelem. Ezért a „dualizmus” elnevezést csak csínjával használhatjuk az Igéből kivilágló emberszemléletre. Itt ugyanis az ember testi és lelki mivolta között olyan különbségtétellel van dolgunk, amely egy pillanatra sem engedi elfelejtenünk, hogy az embernek egyugyanazon, felbonthatatlan egységet képező mivoltához tartozik testi élete is, lelki élete is. Ezért az Igét nyomon követő teológiai gondolkozás számára nem probléma az, amin filozófusok olyan sokat törték a fejüket: hogyan hathat a test a lélekre, vagy a lélek a testre.

Mellesleg megemlékezhetünk itt arról is, hogy a teológiai gondolkozás történetében nem egyszer felbukkant az a gondolat is, hogy az Ige szerint voltaképpen nem is két, hanem három alkotóelemet kell megkülönböztetnünk az emberben. A szokásos terminológiával kifejezve: „dychotomia” helyett „trichotomiát” kell az Igéből kiolvasnunk és tanítanunk. A Szentírásban ugyanis a testen és a lelken kívül még szellemről is van szó. Az Ótestamentum nyelvén kifejezve így adódik a „bászár” – „nefes” – „ruach”, az Újtestamentum nyelvén pedig a „sarx” – „psyché” – „pneuma” hármassága. Nyilvánvaló: a „trichotomikus” felfogás helyessége azon fordul meg, hogy kimutatható, hogy egyfelől a „nefes” és „psyché”, másfelől a „ruach” és „pneuma” szavak nem egyszerűen szinonimák, hanem egymástól lényegesen eltérő jelentések hordozói. Továbbá feltételezi ez a felfogás azt is, hogy a Szentírásnak van egységes és szabatos terminológiája, amelyet a teológia egyszerűen átvehet és követhet. Ez a feltevés azonban általában sem helytálló, és éppen ezen a ponton is megdől, mert az állítólag egymástól megkülönböztethető két nem-testi alkotóelem jelzésére szolgáló kifejezéseket a Szentírás nyelve nem egyszer nyilvánvaló szinonimákként használja. Általában annyit mondhatunk, hogy amikor az emberi léleknek Isten felé forduló, vagy éppen Istentől elforduló életéről van szó, akkor – legalábbis az Újtestamentum – főképpen a „pneuma” szót használja, mert hiszen Isten is „pneuma” (Ján. 4,24.), és ugyanez a szó használatos az Ő Szent Lelkének a jelzésére; viszont, amikor az emberi léleknek a test felé forduló működéséről van szó, akkor

inkább a „psyché” kifejezése használatos, amely egyébként sokszor jelent egyszerűen „életet” is, emberét vagy állatét egyaránt. Csak két helyen mutatkozik az Újtestamentumban ellentét „psyché” és „pneuma” (ill. „psychikus ember” (fordításunkban „érzéki ember”) és „pneumatikus ember” (fordításunkban „lelki ember”), vagy „psychikus test” (fordításunkban „érzéki test” és „pneumatikus test” (fordításunkban „lelki test”) között. E két hely: I. Kor. 2,14-15., és 13,44 skk. – Azonban ez az ellentét a fentebb felmutatott árnyalati jelentésbeli különbség, és a kontextus összefüggései alapján jól feloldható a nélkül, hogy rá, mint alapra, felépíthetnénk a „trichotomizmus” tanát. Még kevésbé szolgálhatnak alapul azok az újtestamentumi helyek, ahol egymás mellett felsorolva szerepel „psyché” és „pneuma”, és ez a felsorolás jól megérthető „hendiadyoin” értelmében. (Mint magyarul: „szívvel-lélekkel”.) Ezek a helyek (I. Thess. 5, 29 – a trichotomisták klasszikus érve, – és Zsid. 4,12. – mindkettő az eredeti görög szöveg szerint!) – egyébként sem olyan tanító jellegű szakaszokban fordulnak elő, hogy a szóban forgó kérdésben szövegezésüknek különösebb súlya lehetne. – Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a Szentírás nyelvének az ember lelki életének a jelzésére természetesen még több szinonimája is van, mint ez a szóban forgott kettő. („Szív”, „elme”, stb.)

A „trichotomia” a görög filozófiai antropológiából szüremkedett be a teológiai gondolkodásba (világosan látható ez Origenes platonizmusában), de mindig csak átmeneti szerephez jutott benne, és nem lévén komoly gyökérzete az Igében, nem tudta a teológiai gondolkodást eltéríteni a „dychotomia” általában uralkodó irányától.

Az ember mivoltában rejlő e kettősségen túl, amelynek voltaképpen az Ige nélkül is tudatában lehetnénk, feltár azonban előttünk az Ige egy másik kettősséget is, ami már valóságos belső ellentmondás és meg hasonlítás az ember mivoltában, s ami éppen csak az Ige világánál tűnik ki. Az Ige nélkül legfeljebb nyugtalan és fájdalmas sejtéseink lehetnének, de nem világos bizonyosságaink. Eszerint az emberi élet magában hordja azt az eredeti rendeltetést, amelyre teremtett, és azt a valóságot, amelyet erre a fundamentumra maga az ember épített, s amely tragikus módon hozzá nem illő ahhoz, sőt ellentétben áll vele. Az ember az Ige szerint Istennek az Ő teremtő akaratótól végzetesen elhajlott teremtménye. Ezt a tragikus ember-szemléletet csak az oldja fel, hogy az Igének legfőbb mondanivalója arról szól, hogy Isten az Ő megváltó munkájával ebből a helyzetből jó végre vezérli az embert. De az Igének az emberről szóló tanítását mindenesetre csak akkor érthetjük meg, ha külön figyelünk arra, amit az ember „status integritatis”-áról, vagyis arról mond: mi az ember Isten teremtő akarata szerint; azután számon vesszük azt, amit az ember „bukásáról” és ebből folyó „status lapsus”-áról mond; és ennek a kettőnek az alapján vesszük számon: mint jelenik meg előttünk az ember az Ige világosságában.

A.) Az ember, mint Isten teremtménye. (Status integritatis.)

Hogy Isten teremtő akarata minek szánta és rendelte az embert, az Jézus Krisztusban áll előttünk teljes valóságában. Róla, és csakis Róla állapíthatta meg az isteni szót: „Te vagy az én szerelmes Fiam, akiben én gyönyörködöm.” (Mk. 1, 11.) De, hogy az embernek ez az eredeti rendeltetése közelebbről mit jelent, azt már a Biblia elején az ember teremtéséről olvasható történetből is megérthetjük. Ez a történet a teremtés „hatodik napjára”, minden más teremtmény utánra helyezi az ember teremtését, és már ezzel is elárulja, hogy Istennek egész teremtő munkája benne csúcsosodik ki, benne érkezik el a teremtés tulajdonképpeni céljához. Hogy miben áll az embernek az a különös méltósága, amelynél fogva így a „teremtés koronája” lehet, azt így fejezi ki a történet: „Mondta Isten: teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra...” (I. Móz. 1, 26.). Ez, minden teremtmény között egyedül az embernek jutott kiváltság.

Hogy ez mit jelent közelebbről, hogy a héber eredetiben itt használt „celem” és „d'muth” szavak, vagy a nekik megfelelő latin terminusok: „imago Dei” és „similitudo Dei” mire vonatkoznak, annak tisztázására a teológiai gondolkozás sok időn át nagyon sok munkát fordított, amit megtakaríthatott volna. Ha ugyanis befolyásolatlan lélekkel olvassuk ezeket a szavakat, egészen természetes bennük olyan „hendiadyon”-t látunk, amely nem két különböző dolgot fejez ki, hanem csak egyet, csupán két szó felhasználásával. A protestáns teológiai gondolkozásban alighanem sor sem került volna arra, hogy e két szó között jelentésmérséket keressenek, ha előzőleg a római katolikus teológia nem tett volna különbséget jelentéseik között. A római katolikus teológiának erre megvolt és megvan a komoly oka, mert ezzel a különbségtétellel sok minden összefügg egyéb tanításaiban is, és egész gyakorlatában. Felfogása szerint az „imago Dei” jelenti az embernek azokat a teremtésétől fogva bírt tulajdonságait, amelyek – akár megfelel rendeltetésének, akár elhajlik attól – az embert mindenképpen megkülönböztetik minden más teremtménytől, – még a legmagasabbrendű állattól is. Ezeket a „természeti adományokat” („dona naturalia”) tehát nem veszítheti el az ember sohasem, amíg ember marad, bármilyen romlás áll is elő egyébként az életében. A „similitudo Dei” az, ami az embert csak az Istenhez való helyes viszonyában tünteti ki, ami egyjelentőségű tehát az ember „iustitia”-jával. Ezt úgy kapta, hogy el is veszítheti. Mivel azonban ez az ajándék az előbbiekhöz „hozzáadott ajándék” („donum superadditum”), azért ennek elvesztése ellenére is „természetében” lényeges kárt nem szenved az ember. A továbbiak során fogjuk meglátni, milyen következményei vannak ennek a felfogásnak egyéb kérdésekkel kapcsolatban. Mivel azonban a reformáció ettől a felfogástól és következményeitől határozottan elfordult, mint az Igével nem összhangzásban levőktől, számunkra elvesztette jelentőségét az, hogy „imago” és „similitudo” között bármilyen különbséget keressünk.

Együtt a kettőnek pedig világos a jelentése: az embert avégre teremtette Isten, hogy – bár az Ő végtelenségéhez képest parányi arányokban – az Ő mása, és Ővele rokontermészetű lény legyen, akivel úgyszólván társas viszonyban állhat. Egyetlen más teremtménye sem szólíthatja meg, sem egyetlen más teremtménye sem felelhet neki. Semmiesetre sem lehet arról szó, hogy Isten az embert valamilyen megkülönböztetett képességekkel ruházta volna fel úgy, hogy ettől különálló kérdés maradhatna az: mire és hogyan használja fel az ember azokat. Hanem arról van szó, amit Augustinus klasszikus szavakban így fejezett ki: „Tu creasti nos ad Te...”

Isten „képének és hasonlatosságának” ellenére is, amelyet az ember visel, természetesen nem egyenrangú félként áll szemben Istennel, hanem mint teremtmény a Teremtővel. Isten az Úr, az ember csak tükörképe, visszfénye az Ő életének. Istené az első szó, az ember csak felelhet arra a maga alázatos figyelmével és odaadó engedelmisségével. De mégis, míg más teremtményeit „vis a tergo” módjára mozgatja és igazgatja Isten, addig az emberrel szemben akar állni, és azt akarja, hogy az ember is szemben álljon Ővele. Az ember életének kormányzásában Isten a „concursum moralis” módján akarja megvalósítani akaratát.

Jézus Krisztus ember-voltát is az teszi normájává minden emberi életnek, hogy Őbenne az Istenhez való e sajátos viszony jelenik meg előttünk teljes valóságában. Benne megfigyelhető, hogy Istenre figyelnie és az Ő akaratát engedelmesen cselekednie nem valami hátrányos korlátozása az Ő emberi életének, hanem éppen ellenkezőleg: az Istenhez való ilyen viszonyban fejlődik az ki teljességére. „Az én eledelem az, hogy annak akaratát cselekedjem, aki elküldött engem, és az Ő dolgait elvégezzem...” (Ján. 4, 34.)

Hogy abból a méltóságból, amely így megkülönbözteti az embert minden más teremtménytől, milyen kötelességek folynak az embernek akár önmagához, akár embertársaihoz való viszonylataiban, az a teológiai etika körébe vágó kérdés, és ezért itt nem foglalkozunk vele. Itt

inkább arra mutassunk rá, hogy az embernek ebben a sajátos értelemben Isten számára való teremtettségében gyökerezik lényének az a lelki oldala, amelyet testi mivoltától megkülönböztetünk. Hiszen bizonyos fajta lelki élete az állatnak is van, amint ez a magasabb rendű állatoknál szembeszökően megnyilvánul. De Isten számára való rendeltettségénél fogva az embernek nemcsak olyan lelki élete van, amely testi természetének a korlátai között mozog (ismereti oldalán az érzéki benyomásokhoz, akarati oldalán pedig az ösztönökhöz lévén kötve), hanem olyan lelki élete is, amely túlhalad testi mivoltának korlátain, és fölébük emelkedik azoknak (ismereti tekintetben nem érzéki tárgyakra is kiterjedően, akarati oldalán pedig úrrá is válván ösztönei felett). Végeredményben az embernek ez a teremtettségbeli rendeltetése teszi őt „személyes” valósággá; öntudatos és önelhatározó lényé. Az emberrel is sok minden „történik” úgy, mint más valóságokkal, de igazán emberré az teszi, ami nem így „történik” vele, mint tárggyal, hanem amit ő maga cselekszik, mint alany, aki felelőssé is tehető azért, ami általa történik.

Ebben már benne foglaltatik az is, hogy az Ige szerint lélek és test, amely felbonthatatlan egységben jelenti a teljes emberi valóságot, nem két egyenrangú tényező az ember életében, hanem olyan viszony van a kettő között, hogy az ember a maga emberi életét akkor éli igazán, ha a teste is, azonkívül hogy megvan a saját érdekköre, amelyet büntetlenül a lélek nem sérthet meg, sem el nem hanyagolhat, mindenestől fogva mégis a lélek szolgálatában áll. Az ember életének igazi céljai tehát nem lehetnek pusztán testi célok. Azok pl. akiről Pál szavaival elmondható: „az ő istenük az ő hasuk” (Fil. 3, 19), nyilván ember-alatti színvonalon élnek. Abban a küzdelemben, amely testi vágyak és lelki érdekek között támadhat, az utóbbiaknak kell kivívniuk a győzelmet, és fenntartaniuk az uralmat az előbbieket felett. Az ezzel kapcsolatos részletesebb tárgyalás azonban, amely esetleges, sőt nem egyszer tényleg is felmerült félreértéseket eloszlatna, megint nem ide, hanem a teológiai etika körébe tartozik.

Az embernek ugyanazzal a méltóságával, amelyről szó van, jár együtt az is, hogy az ember, rendeltetésénél fogva haladó lény. Ami benne megjelent a színen, főképpen azért fontos, amivé válhat. A teremtéstörténet úgy fejezi ki ezt, hogy Isten azért teremtette az embert a maga „képére és hasonlatosságára”, hogy „uralkodjék” más teremtmények felett (I. Móz. 1, 26.), és azzal az áldással bocsátotta útjára, hogy „a földet hajtsa birodalma alá” (I. Móz. 1, 28.). (Az ember uralmi körét itt a Szentírás ugyan kifejezetten csak az állatok világára terjeszti ki: „a tenger halaira, az ég madaraira, a földön csúszó-mászó mindenféle állatokra...” De ez csak részletes szemléltetése annak az „uralomnak”, amelyet a Teremtő „mind az egész föld” felett átadott az embernek. Az ókori egyszerű viszonyokból érthető, hogy a történet szemléltető példakul az embernek az állatok feletti „uralmát” emeli ki éppen.) Az ember tehát a természettel nemcsak a maga testi valóságában, hanem általában egész környezetében is úgy áll szemben, mint amelyet a maga céljaira hivatott felhasználni. Nyilvánvaló, hogy ez az „uralmi” felhatalmazás és parancs nem olyasvalami, ami egy csapásra megvalósulhat. Ez az „uralom” a természet felett terjedő és kiteljesedő „uralom”, amelyért az embernek, hogy élvezhesse, szakadatlanul harcolnia kell. Innen visszatekintve Istennek teremtő munkájára, megértjük, hogy az egyben olyan lehetőségek gazdag halmazata is, amelyeknek a valóra váltását Isten átruházta az emberre. Innen megint olyan kérdések adódnak, amelyekkel foglalkozni a teológiai etika feladata.

Idetartozik azonban annak a hangsúlyozása, hogy mindezekben az Ige az embert nem úgy állítja elénk, mint pusztán egyéni valóságot. Hiszen amúgy is tudnánk, hogy az ember nem az. Közelebbről mindenki előtt nyilvánvaló, hogy az a haladás, amelyet az ember a természet felett való uralom tekintetében már eddig is elért, és továbbra is elérni remél, nem egyéni vívmány, hanem az emberi társadalom életének a gyümölcse. De nem mellékes rámutatnunk arra, hogy maga az Ige is hangsúlyozza az ember-valóságnak ezt a nem egyéni, jobban

mondva nem éppen csak egyéni természetét. Mert az egyén jelentőségét is hangsúlyozza. Az embernek Isten számára való létezése, tehát az igazi emberi lét vagy az egyes emberben valósul meg, vagy egyáltalán nem valósul meg. De ez az ember az Ige szerint sohasem lehet magában elszigetelt ember. Ezért az Igével titkos, vagy nyílt ellentétben áll minden egyoldalú individualizmus, bármilyen téren nyilvánuljon is meg. Jézus Krisztusnak, „az Embernek” az élete valamilyen Robinson-féle elszigeteltségben elképzelhetetlen.

A teremtéstörténet már azzal is elzárja az ilyen képzelgős individualizmusnak útját, hogy mihelyt az emberről kezd szólni, rögtön hozzáteszi: „férfiúvá és asszonnyá teremtette őket”, tehát „emberpár” teremtéséről beszél, amelyhez azután úgy szól a Teremtő parancsa: „Szaporodjatok és sokasodjatok...” (I. Móz. 1, 27-28.) Tehát voltaképpen az egész emberiség nagy családjának a megteremtéséről van szó. Abban a második történetben pedig, amely az előbbihez hozzáfűződve külön az ember teremtéséről szól, külön kiemeltetik, hogy: „nem jó az embernek egyedül lenni”, és ezért kap – amint az elbeszélés a mesék naiv hangján elmondja – az asszonyban „segítőtársat, hozzáillót”, aki „csontjából való csont és húsból való hús”. (I. Móz. 2, 18-23.) Ez azt jelenti, hogy amikor Isten az embert Ővele való közösségre teremtette, egyben egymással való közösségre is teremtette. Hiszen a férfi és a nő közötti viszony, amelyről itt szó van, őscsírája mindenféle emberi társas viszonyoknak. A kölcsönös kiegészítésnek az a viszonya, amelyben a férfi csak a nő által, és a nő csak a férfi által fejtheti ki a maga sajátos lehetőségeit, alapképlete annak a sokféle társas viszonyulásnak, amelynek minden egyén csak a tőle sokféleképpen különböző többi egyénnel összeszövődött közös életben, tehát valamilyen fajta társadalomban haladhat előre a maga útján, szakadatlanul adva is, kapva is eközben. Az ember természetének ez az alapvonása megint olyan forrás, amelyből bőven fakadnak következmények a teológiai etika számára, amelyekkel tehát nem itt, hanem annak körében kell foglalkoznunk.

De mindezeket túl mond valamit az Ige, ami minden egyoldalú individualizmussal szemben sajátosan az ő mondanivalója: Isten előtt az egész emberiség olyan értelemben is összefüggő egységet alkot, amely a mi felfogóképeségünket meghaladó, titokzatos egység. Jézus Krisztus, „az Ember”, azonkívül, hogy egy a sok millió ember közül, egyúttal hordozója az egész új emberiség életének is, amely Isten megváltó akaratából létrejön. Ez az új emberiség Őbenne jelenik meg és Őbelőle bontakozik ki. Ugyanilyen „misztikus egységet” mutat fel az Ige az emberiségben már teremtésénél fogva is. Ezért beszéli el az ember teremtésének történetét úgy, mintha az egy ember teremtéséről szólna. Ez az egy ember, Ádám, azonban nemcsak magamagát jelenti, nem „privata persona”, akitől függetlenül alakulhatna más emberek sorsa, hanem valamennyiüknek, az egész emberiségnek a megszemélyesítője. „Caput foederis”, amint a régi teológia nevezte, mert az ő sorsában dől el az, hogy Istennek általában az emberiséghez való viszonya („szövetsége”) hogyan alakul, amint a továbbiakban látni fogjuk. Ezért állíthatja az Újtestamentum párhuzamba – bár ellentétes irányban – ennek a teremtéstörténetbeli Ádámnak és Jézus Krisztusnak a szerepét (Róm. 5, 12. skk., I. Kor. 15, 45 skk.)- Így nevezheti Pál Jézus Krisztust „az utolsó Ádám”-nak, és a „második ember”-nek. (I. Kor. 15, 45, 47.)

Azt amúgy is tudnánk, hogy minden egyes ember csak egy parányi hajtás az emberiség hatalmas fáján, ami a testi életét illeti. Az Igének ebből az emberszemléletéből megtudjuk, hogy egész testi-lelki mivoltunkban egyaránt így összefüggünk egymással, mint azok a tengerből egyenként kiemelkedő sziklák, amelyek a rejtett mélységben egyazon közetréteghez tartoznak. Az újabbkori „mélylélektannak” is vannak tapogatózó megállapításai, amelyek ugyanebbe az irányba mutatnak. De az Ige egészen határozottan arról szól, hogy Isten így lát bennünket mindnyájunkat, mint nemcsak testileg, hanem mindenestől fogva egységbe tartozókat, ill. így is lát bennünket azon kívül, hogy mindnyájunkkal külön-külön is megvan a dolga.

Ennek alapján állapítható meg, hogy legalább részigazságot fejez ki az a régi teológiai felfogás, amely „traducianizmus” néven ismeretes. Ez a felfogás arra a kérdésre akart feleletet adni: miképpen teremti Isten az egyes embert lelki valósága szerint. Voltak, akik erre a kérdésre azt felelték: Isten eleitől fogva megteremtett minden embert lelki valósága szerint is, csak mintegy készenlétben tartja mindaddig, amíg testi megszületésével el nem jön az ideje annak, hogy elnyervén testét, megkezdődjék az élete. Ez a „praeexistentianizmus”-nak nevezett felfogás azonban minden igebeli alapot nélkülöző, merőben emberi spekuláció. Egy másik felfogás, amelyet „creatianizmus”-nak neveztek, azt vallja, hogy valahányszor egy-egy egyén testileg megszületik, lelki mivoltát Istennek egy-egy külön teremtő aktusa hívja létre. Végük a „traducianizmus” azt tanította, hogy minden egyén lelkiképpen is folytatása az elődeinek. („Tradux” azt a szőlővesszőt jelenti eredetileg, amelyből az ú.n. „homlitás” révén új szőlőtő képződik.) Ez a két felfogás együttvéve adja csak vissza az Ige emberszemléletét. Az előbbiben az jut kifejezésre, hogy minden ember – testileg-lelkileg – Istennek egy-egy külön teremtménye. Az utóbbi pedig azt az igazságot tolmácsolja, amely csak az előbbivel együtt adja a teljes igazságot, hogy minden egyén teremtésében – testileg-lelkileg – Istennek csak az a teremtő munkája folytatódik, amellyel egyáltalán beleállította világába „az embert”.

Világos, hogy az egyes emberek között fennálló ez a rejtett egység a végső alapja annak az egységnek is, amely társadalmi tekintetben is fennáll közöttük, akár pozitíve érvényesül ez közöttük, mint együttműködő felek között, akár negatíve jelentkezik közöttük, mint társas vagy társadalmi ellentétekben szemben álló felek között. Az is világos, hogy ez az egység, amelyben Isten nézi az egész emberiséget és úgy viszonyul hozzá, nincs az egymást kizáró ellentét viszonyában mindazzal, amit az Ige Istennek az egyes emberhez való viszonyáról mond, aminthogy az a körülmény, hogy testileg is minden ember a maga külön életét éli, és az a másik tény, hogy egyéneken és nemzedékeken át egy folyamatos életet él az egész emberiség, szintén nem zárják ki egymást.

Az az igazság, hogy Isten az embert, minden egyes embert is, sajátos értelemben a maga számára teremtette, magába foglalja azt is, hogy az örökkévalóság számára teremtette. Ezt az igazságot fejezték ki régebben, amikor az ember testi-lelki valóságáról úgy beszéltek, mint két „résznek” az összetételéről a „lélek halhatatlanságának” a gondolatában. Eszerint az ember testi „része” halálával megsemmisül, másik „része”, a lélek ellenben túléli a halált, mert olyan természetű, hogy a halálnak nincs fölötte hatalma. Ezzel a kérdéssel majd az „eschatologia” fejezetében lesz alkalmunk foglalkozni, ahol arról kell számot adnunk: mit mond az Ige a „végről”, amely felé Istennek minden velünk való foglalkozása és így a mi sorsunk is tör. Itt annyit jegyezzünk meg, hogy a természetétől fogva „halhatatlan” emberi lélek, amelyre tehát állna a „non posse mori” tétele, az Igétől idegen gondolat. Sajátos mivoltánál fogva Istennek egyetlen teremtménye, az ember lelki mivolta sem bír olyan étellel, amelyet el is ne veszíthetne. Az embernek is, testi-lelki mivoltában egyaránt, addig és annyiban van élete, amennyire és amennyiben Isten élte. Az ember-teremtés történetében ezt az a jelképes mozzanat fejezi ki, hogy az Istentől teremtett ember környezetében ott állt az „élet fája” (I. Móz. 2, 9.), amelyről az ember táplálkozhatott. Így foglaltatott benne az ember mivolta Istennek az ember teremtésére vonatkozó „dekrétumában”. Amint meg fogjuk látni, ehhez mindjárt kapcsolódott Istennek egy másik „dekrétuma” is, amelynél fogva az ember a valóságban mégsem felel meg ennek a rendeltetésnek. De azért ez az eredeti rendeltetése nem vesztette el az érvényességét. Az bele van szerkesztve mindenkorra az ember mivoltába, mint az az alap, amelyen – ha vele egyáltalán nem összhangzatos módon is –, az ember egész élete felépül. Ez az az előfeltételezett norma az Ige szerint, amelyhez viszonyítva az ember mivolta és élete igaz megvilágításban állhat előttünk.

Egyszerű gyermeteg módon úgy lehet legjobban felmutatni az ember lényének ezt az alapvető rendjét, – amellyel akkor is mindig komolyan számolni kell, ha a valóságban nem érvényesül,

sőt visszajára fordul –, hogy úgy beszélünk róla, mint időbeli előzményről, amelyre azután szintén az idő rendjén következett el az Isten ez emberteremtő gondolatának az ember által való megromlása. Így beszél a Szentírás róla az emberteremtés történetében is (I. Móz. 2.), és annak alapján egyebütt is. Eszerint tehát a „status integritatis” olyasminek tűnik elénk, ami az ember ősnapjaiban egy ideig fennállt és az ember élvezte áldásait a „paradicsomkerti” állapotban, amíg aztán – szintén az időnek egy bizonyos pontján – az ember az ő Isten iránti engedetlenségével eljátszotta. Nem is szólva azonban az ember őstörténetéről szóló mai tudományos szemléletünkről, amellyel ez a felfogás összeegyeztethetetlen, már mai irodalom-szemléletünk számára is világos, hogy a Szentírásnak erről szóló szövege igazán sohasem akart történeti feljegyzés lenni, hanem csak történeti formába öltöztetett (teológiai antropológiai) tanítás. A „status integritatis” tehát nem ennyi meg ennyi ezer évvel ezelőtti múltban keresendő, ami azt jelentené, hogy minden évszázaddal és minden évezreddel messzebb sodródnánk tőle. Istentől való rendeltetéseként magában hordja azt a mindenkori ember, tehát egyformán közel van hozzá, bármely nemzedékhez tartozzék is, és ugyanakkor, amint a következőkben látni fogjuk, egyformán messze is esik tőle minden ember tekintet nélkül az idő múlására, mert nem ez a rendeltetése valósul meg az életében.

Hogy eredeti rendeltetése megvalósul-e, vagy nem, az az emberen magán fordul meg, mint felelős, személyes tényező. Isten teremtő gondolata szerint meg is valósulhatott volna, meg is hiúsulhatott. Magában hordta a „posse non peccare” és a „posse peccare” ellentétes lehetőségeit egyaránt. Ez persze ugyanolyan absztrakt megállapítás, mint minden más, amely arról szól, hogy mi lehetett volna, ha a valóságban nem az lett volna, ami lett. De mint a váltón átrobogó vonatkerék mozgásában is van olyan elméletileg számonvehető pillanat, amelyben még eldöntetlen kérdés: vajon helyes irányban fog-e továbbhaladni, vagy pedig abba a másik irányba vág-e, amely kisiklást jelent számára, ugyanúgy beszél az Ige is arról, hogy ami az ember életében Isten teremtő munkájának tulajdonítható, az még nem foglalja magában az ember bűnösségét, hanem csak annak lehetőségét, de úgy, hogy az ellenkező lehetőség is ott van vele szemben, és hogy élete valóságában is az előbbi, a rossz lehetőség vált és válik mindig újra valóra.

B.) Az ember bűnös volta. (Homo lapsus.)

Jézus Krisztusban nemcsak az a pozitív igazság világlik ki, hogy az ember sajátos életeleme az Istennel való közösség, amely magába foglalja a többi emberrel való közösséget is, hanem egyúttal az a negatív igazság is, hogy az ember nem az, akinek eszerint lennie lehetne és kellene. Közöttünk, emberek között való pusztá megjelenésével is leleplezte és megítélte életünknek azt a valóságát, amely ellentétben áll Istentől kapott rendeltetésünkkel. Élete folyamán sokan maguk riadtak rá fájdalmasan arra a tényre, hogy az Ő közelében mennyire kitűnik bűnös voltuk, ahogy a fehér szín mellett látszik meg igazán, milyen fekete a fekete. Péter is azért kiáltott fel: „Eredj el tőlem, mert én bűnös ember vagyok, Uram!” (Luk. 5, 8.). Akik pedig nem ébredtek rá bűnös voltuknak erre a tudatára, hanem megmaradtak a magukkal való megelégedettségükben, akik magukat „igazaknak” tartották, és másoktól is ilyenekül akartak elismertetni a „bűnösöktől” való megkülönböztetésképpen, azokkal állandó harcban állt. Gúnyos hangon „egészségeseknek” nevezte őket, „akiknek nincs szükségük orvosra”, mint a „betegeknek”, holott valójában még súlyosabb a helyzetük amazokénál éppen azért, mert nincsenek tudatában az ő életükben ugyanúgy fennforgó bajnak. (Márk. 2, 17.). Jézus Krisztus kereszthalálában csak végső kieleződésre jutott el az az igazság, amely egész életére ráborította árnyékát: Ő, a maga egyedülvaló igaz emberségével éles ellentétben állt egész emberi környezetével, és az is Ővele.

Őbenne megvalósult Istennek az az ember-teremtő akarata, amely a „nagy parancsolatban” jutott kifejezésre: az Isten iránt való szeretetben élte az Őneki való engedelmes odaadás életét, amely a felebaráti szeretet szolgálatában fejtette ki magát. Életének ez a valósága mindnyájunkban feltárja a mi életünknek ezzel ellentétes valóságát: mi magunkat szeretjük, és egész életünk az énünk körül forog, mint központja körül. Néha elleplezi ezt a valóságot az a körülmény, hogy – akár nagy odaadással is – szolgálunk másokat, egyenként vagy együttesen. De a valóság mégiscsak az, hogy másokban is magunkat szeretjük, és kisebb-nagyobb emberi közösségek is, amelyeknek szolgálatára odaszenteljük magunkat, voltaképpen az énünk megnagyításai. Még az Isten iránti odaadásnak és az Ő szolgálatának a köntösébe is beleöltözködhet életünknek ez az énközpontisága, amint legjobb példái éppen azok az „igazak”, akik véges-végig harcban álltak Jézus Krisztussal. Látszólag minden igyekezetük arra irányult, hogy Isten akaratát szolgálják. Valójában – ha önmaguk elől is eltitkoltan – ők maguk okozkodták ki azt a törvényrendszert, amit Isten akaratának tartottak, és egész igyekezetükkel, amelyet annak megtartására fordítottak, maguknak akarták mintegy lekötelezni Istent. A Heidelbergi Káté kíméletlen őszinteséggel megvallja: „Természet szerint hajlandók vagyunk Isten és felebarátunk gyűlölésére” (5. k.). Igaz, hogy ez a „hajlandóság” nem hatalmasodik el okvetlenül az életünkön és nem nyomja rá arra mindenestől a maga bélyegét, ezt nem is állítja a Káté. Hogy ez miért nem következik be, arról majd külön kell szónak esnie a továbbiak során. De abban híven tolmácsolja a Káté az Ige ember-szemléletét, hogy szerinte mélyen benne gyökerezik az emberben az Istennel és a felebaráttal való ellenségeskedés tendenciája. Eszerint még olyankor is, amikor komolyan számolunk Isten valóságával, ezt terhes kényszerűségnek érezzük, amely alól lehetőleg kibújni igyekszünk, és valójában a felebarátaink is az utunkban vannak, és csak annyiban érdekelnek bennünket, amennyiben a magunk előnyére kihasználhatjuk őket.

Az emberi életnek ez az alapirányzata nem Isten emberteremtő munkájának a számlájára írható. Ellenkezőleg: ebben Isten emberteremtő gondolata eltorzul, sőt visszájára is fordul. Ez az ember bűne, mert felelős teremtményként ő maga valósítja meg ezzel a jobbik lehetőség: az Isten akaratával megegyező élet helyett a rosszabbik lehetőséget: az Isten akaratával összeütközésbe kerülő életet. Ezzel Istennek csak a rosszallását, a haragját és ítéletét vonhatja magára.

Igaz, hogy az Ige emellett világosan felmutat az ember bűnösségében egy másik vonást is, amelyet gondolkozásunk ezzel nem tud összeegyeztetni, de amely teljesen megfelel az élet valóságának. Úgy beszél ugyanis az ember bűnösségéről, mint amely elkerülhetetlen sorsa is az embernek. Valahány egyén csak születik erre a világra, mindegyikről már eleve biztos, hogy élete nem az Isten szerinti rendeltetésének az irányába, hanem azzal ellentétes irányba fog hajlani. Más szóval, az emberi életnek ez a megromlása is olyan egyetemes emberi ügy, amelyben egyéni életünk minden más ember életével együtt van érdekelve. Itt is azzal a titokzatos egységgel van dolgunk, amelyben az embervilágot Isten szemléli. Az egész ember-világ siklott ki az isten-parancsolta vágányból, és vonta ezzel magára az Ő ítéletét. Így hát, amikor egyéneként beleszületünk ebbe az embervilágba, már is elrontott helyzetbe születünk bele. A zsoltáriró személyes vallomása szerint: „Íme, én vétekben fogantattam és bűnben melengetett engem az anyám” (Zsolt. 51, 7.). A csecsemő életén ugyan nem látszik meg, hogy bűnös embernek született, hiszen minden szunnyadó állapotban van meg benne, ami majd később bontakozik ki. De a kifejlett emberi életen, különösen akkor, ha nagy általánosságban vesszük szemügyre, és így nagyobb betűkkel láthatjuk a róla leolvasható valóságot, nyilvánvalóvá lesz a Pál apostol megállapításának igazsága: „Természet szerint haragnak fiait voltunk, mint egyebek is” (Ef. 2, 3.). Szinte örökségképpen hozzuk magunkkal e világra bűnös voltunkat, ha nem is biológiai értelemben, mint a szemünk vagy a hajunk színét, stb., de olyasféleképpen, mint valami örökölt jogi hátrányt. A száműzetésre ítélt család gyermeke is

már eleve száműzöttnek születik pl. Az egész emberiség összefüggő fájának az élete romlott meg, s belőle ezért csak a romlásban részes hajtások sarjadzanak.

A Szentírás ezt a helyzetet mindjárt legelső lapjain azzal tünteti fel, hogy egy emberben, ill. emberpárban, az „összülők”-ben jeleníti meg az egész emberiséget, és az ő Isten iránti engedetlenségükben ábrázolja az egész emberiség „bukását”. Isten határozott tilalma ellenére ettek a „jó és gonosz tudásának fájáról”. Ez az elbeszélés mély betekintést nyújt a bűnnek lényegébe. Azt szemlélteti, hogy az ember függetleníteni akarja magát Istentől, az ő Teremtő-jétől és Urától. Hiszen megmaradva az engedelmisség útján is tudhatta volna, mi a különbség a „jó és gonosz” között: „jó” az engedelmisség, és „gonosz” minden attól való elhajlás. De az ember Isten megkerülésével akart eljutni erre a „tudásra”. Hallgatott a csábító ígéretre: „Olyanok lesztek, mint az Isten: jónak és gonosznak tudói” (I. Móz. 3, 5.), t. i. olyan tudói, akik nem Isten parancsából, hanem – hogy úgy mondjuk – önjogon „tudják”. A test és a lélek ellentétét belekeverni ebbe a történetbe, mintha Évát a testi kívánság (concupiscentia) vezette volna az engedetlenségbe, idegen gondolatnak a belekeverése. Van ugyan szó arról, hogy „látá az asszony, hogy jó az a fa az eledelre, s hogy kedves a szemnek”, de a döntő mozzanat ezután következik: „és kívánatos az a fa a bölcsességért” (I. Móz. 3, 6.). Testileg-lelkileg egyaránt függetlenítté tehát itt az ember magát Istentől, és így vétkezett ellene. Még mélyebbre mutat az elbeszélés azzal, hogy ez az engedetlenség abból eredt, hogy a csábító „kígyónak” sikerült megrendíteni az Isten iránti gyermeki bizalmat az emberi lélekben, és felébreszteni benne azt a gyanút, hogy az Isten iránti engedelmisség valahogyan kárára lehet, és ezért nyereségére fog válni, ha függetleníti magát Ötőle (I. Móz. 3, 4-5.).

Egyébként is nagyon gazdag ez az elbeszélés figyelemreméltó mondanivalókban. Azonban mondanivalói jelképes módon jutnak benne kifejezésre, és semmi okunk sincs arra, hogy benne hű képét lássuk az emberiség ősnapjaiban szó szerint így lejátszódott eseményeknek. Nem olyan történésről van szó, amely az idő egy pontján szemléletes módon ment végbe, amelyről tehát megfelelő technikai feltételek mellett felvételt lehetett volna csinálni a szemünk és fülünk számára.

Olyan történésről van szó, amely az embernek Istenhez való viszonyában vált valósággá, tehát olyan dimenziójában az emberi létnek, amelybe sem érzékszerveink, sem azoknak bármily fejlett segédeszközei nem hatolhatnak be, hogy számot adjanak róla. Isten maga tájékoztathat csak bennünket felőle, és ha az Ő Igéje egy szemléletes köntösbe öltözteti is mondanivalóját, számunkra nem ennek a köntösnek van isteni tekintélye, hanem a bennefoglaltatott Igének. Ha ehhez tartjuk magunkat, nem esünk bele abba a fonák és végül is csak megszégyenülésünkre vezető helyzetbe, hogy hadilábon kelljen állnunk az emberiség ősnapjaira vonatkozó újabbkori tudományos felfogással. Ennek a felfogásnak lehetnek részletkérdésekben egymástól eltérő változatai, de lényegét illetőleg nincs eltérés a mai tudományban. És abba a képbe, amint már mondtuk, nem illeszthető bele már az embernek az a büntelen állapota sem, mint „történelőtti történeti” valóság, amelyről fentebb szó volt, tehát az abból a bűnös állapotba való alábukása sem. Egyébként a bűnesetről szóló bibliai történet egész jellege is világosan érezteti az ilyen irodalmi műfajkülönbségek iránt érzékkel bíró újabbkori emberrel, hogy itt nem közönséges értelemben vehető eseményekről beszámoló történetírásról van szó, hanem „mythos”-ról, vagyis elbeszélő formába öltöztetett hitvallástételről. Ezen mit sem változtathat az, hogy régebbi korok ilyen különbségtételre még nem voltak képesek, hanem egyszerűen történetnek tekintettek mindent, amiről valamely írásmű elbeszélő formában számolt be és pedig úgy, hogy szavát nem „mesének”, hanem komolyan veendő igazságnak akarta vétetni. Mi már a legkomolyabb igazságnak, Istentől az ember számára kivilágosított Igének tudjuk venni a bűneset történetét akkor is, ha a formáját tekintve nem tekintjük történeti igazságnak.

Amilyen titokzatos előttünk az Ige értelmében vett ember teremtése, ugyanolyan titokzatos előttünk Isten e legmagasabb rendű evilági teremtményének a bűn által való egyetemes megromlása. Magát a tényt éles világításba helyezi előttünk az Ige, és legszemléletesebben úgy tud róla beszélni, hogy az egész emberiség ősnapjaiba visszavetített „bukás” formájában mutatja fel.

Teljesen egybevág a bűneset történetének ezzel a felfogásával az a tény, hogy Pál apostol a Rómaiakhoz írt levelének abban a szakaszában, amelyben az emberiség egyetemes bűnösségével tételszerűen foglalkozik, nem is említi meg a bűneset történetét. Pedig ugyanebben a levelében egy más helyen világosan utal rá, tehát nyilvánvaló, hogy fontos szerepet játszott az ő gondolatvilágában is, „Egy ember által jött be a világra a bűn...Egy embernek engedetlensége által sokan bűnösökké lettek...” – mondja ott (Róm. 5, 12-19.). De előzőleg már általában beszélt arról, hogy az „emberek”, noha „a világ teremtésétől fogva az Ő alkotásaiból” megismerhették volna Istent annak, akinek hálaadással való imádására el vannak kötelezve, „az örökkévaló Istennek dicsőségét felcserélték” „balgatagságukban mindenféle magukválasztotta bálványainkkal” (Róm. 1, 19-23.). Itt tehát úgy van szó az emberiségnek isten-rendelte irányából való kisiklásáról, mint ami éppen egy kezdetbeli konkrét engedetlenségnek a következménye. Ugyanígy Istennek azt az ítéletét is, amely bűnösségéért egyetemlegesen ránehezedik az emberiségre, szintén úgy tünteti fel az apostol, mint ami nem éppen csak a „paradicsomkertből” való ősi kiűzetéssel következett be, hanem folyamatosan velejár a bűnnel. Isten – úgymond – a Tőle elhajlott embereket „adta tisztátalan indulatokra”, mintegy hagyva őket a magukválasztotta lejtőn való aláhanyatlásban tovább rohanni (Róm. 1, 24 skk.).

Az ember bűnösségének ez az egyetemessége az, amit az „eredendő bűn” („peccatum originis”) kifejezése alatt értünk. Mai nyelvérzékünk számára világosabb volna, ha „eredet szerinti bűn”-nek neveznénk. Ennek fogalmától gondosan megkülönböztetendő a „tényleges bűn”-é („peccatum actuale”). Ez alá a fogalom alá az ember életében bekövetkező egyes konkrét „bűnök” foglalandók, amelyekben az embernek gyökerében megromlott alaptermésze mintegy a maga romlott gyümölcsseit termi meg. (Itt viszont gondosan vigyáznunk kell arra, hogy az ilyen „bűnök” is az Ige világánál ítélendőek meg, vagyis azt, ami Isten szerint ilyen „tényleges bűn”, ne tévesszük össze egyszerűen azzal, amit az emberi ítélkezés bélyegez meg – a maga írott vagy íratlan törvényei szerint – „bűn”-nek. A kétféle – isteni és emberi – megítélés össze is eshet egymással, de nagyon el is válhat egymástól úgy, hogy Isten előtt bűnnek bizonyulhat az is, amit az emberek dicsérnek és fordítva is.)

A „tényleges bűnöket” illetőleg nem találunk abban nehézséget, hogy értük magunkat, vagy azt a másik embert, akinek az életében előfordulnak, felelőssé tegyük. Meg is szoktuk tenni ezt a felelőssé tételt. Ami számunkra rejtelmes, az az egész emberiségnek, és hozzá tartozásának révén minden egyénnek a felelőssé tétele azért az „eredet szerinti bűnért”, amely hozzátartozik valóságos embervoltunkhoz. Sőt, úgy látszik, hogy ha ennek a „bűnnek” a valósága csakugyan valóság, akkor a belőle óhatatlanul következő „tényleges bűnökért” sem tehetünk felelőssé senkit. De most nem arról van szó: hogyan ítéljük meg ezt a kérdést mi magunk, hanem arról: hogyan nézi a dolgot, és mit mond nekünk róla a végül is egyedül illetékes – maga Isten. Az Ő Igéje pedig magában foglalja azt a paradoxont, amelyet mi nem tudunk feloldani gondolatainkkal, hogy egyfelől bűnös Őelőtte egyetemlegesen az egész emberiség, és pedig szolidárisan felelős módon, másfelől pedig bűnös Őelőtte minden egyén is azoknál a bűnöknél fogva, amelyeket személyes élete során követ el.

Az ember felelősségének ez a hangsúlyozása nem jelenti azt, hogy a bűn valóságához Istennek ne volna semmi köze. Az ember életébe ez a romlás csak annak alapján következhetett be, hogy Isten ezt is belefoglalta az emberre vonatkozó terveibe. Lehet tehát beszélni Istennek olyan örök „dekrétumáról”, amely magába foglalja az ember életének bukását és megromlá-

sát, azonban ha ezzel kapcsolatban használjuk az Isten „akarata” kifejezést, csakis az ő „megengedő akarata” értelmében használhatjuk. Hiszen a bűnnek éppen az a lényege, hogy Isten „parancsoló akaratától” függetleníti magát, és így vele egyenesen szembehelyezkedik az ember. Így hát Isten „hatékony akaratához” sincsen a bűnnek semmilyen köze: Ő nem érvényesíti a maga akaratát a bűnben, hanem ellenkezőleg: eltűri, hogy az – nyilvánvalóan csak átmenetileg, és ezért csak felületes látszat szerint – az Ő akarata ellen érvényesüljön. De ahogy Augustinus mondja: „Csodálatos és kibeszélhetetlen módon nem Isten akaratán kívül történik még az sem, ami az Ő akarata ellen történik.” (Istennek ezt a „megengedő akaratát” szemlélteti a maga gyermekes módján a bűneset története is azzal, hogy az első emberpárt a válságos pillanatban mintegy magárahagyottnak mutatja fel. Csak amikor a végzetes engedetlenség már megtörtént, hallották „az Úr Isten szavát, aki hűvös alkonyatkor a kertben jár vala” (I. Móz. 3, 8.). Ha akkor közelgetett volna hozzájuk, amikor ki voltak téve a „kígyó” kísértő ostromának, megakadályozhatta volna bűnbeesésüket. Akármilyen rejtelmes is előttünk Istennek ez a „megengedő akarata”, annyit megértünk belőle, hogy az ember nem volna igazán ember, ha Isten nem hagyta volna nyitva előtte a „posse peccare” lehetőségét is, hanem valamilyen beavatkozásával elzárta volna azt előtte. Másfelől pedig fénylően kiragyo az Igéből ennek a sötét rejtélynek a felderítésére az az igazság is, – ami voltaképpen eleitől végig a fő mondanivalója, – hogy Istennek csak azért lehetett olyan dekrétuma, amely „megengedte” az ember megromlását, mert mindjárt ott volt mellette az a másik dekrétum, amely gondoskodott az embernek ebből a romlásából való megmentéséről. Azért engedte meg Isten a bűn valóságának az Ő világába való berontását, hogy a megváltás által kiküszöbölje azt belőle, és így még sokkal inkább megdicsőítse magát az emberiség életében, mintha eleve lehetlenné tette volna bűnbeesését.

Mivel így az Ige végeredményben az Isten megváltó szeretetének a fényébe helyezi az embert, nem kell attól félnünk, hogy az ember egyetemes bűnösségéről szóló gondolatai valamilyen sötétenlátó, reménytelen és örömtelen emberszemléletről fakadnak. Ellenkezőleg: az, amit az Ige a bűnös emberről mond, éppen azért lehet kíméletlenül kemény ítékezés, mert annál fényesebben ragyo az emberre az Isten megváltó szeretetéből ráerő fény. Mivel éppen a bűnös ember számára van az Igének olyan mondanivalója, amelynek világánál az ember csak hálás lehet azért, hogy embernek született, nem kell az Igének szépítenie vagy csak enyhítenie is azt a képet, amelyet – a megváltástól elvonatkoztatottan – nyújt az emberről.

Ilyen szépítési vagy enyhítési kísérlettel van dolgunk a római egyház tanításában, amellyel szemben a reformáció az Ige alapján az emberi életet „totalis deprivatio”, vagy „teljes romlás” értelmében fogta fel, mint a bűnös ember valóságát. A római egyház, amint láttuk, különbséget tett az embernek Istentől teremtett mivoltában „dona naturalia” és „donum superadditum” között. A bűnössé vált ember szerinte mármost csak az utóbbit veszttette el, tehát megcsontult, de ami ezután a veszteség után is megmaradt számára, az épségben maradt meg. Vagyis megszakadt az Istennel való közössége, és ezzel megszűntek azok a „természetfeletti” áldások, amelyeknek az élvezetére rendeltetve volt, de ettől eltekintve zavartalanul élheti tovább „természeti” életét. Ezzel szemben – hogy a bűneset történetének a képet használjuk, – az embernek a „paradicsomkertből” való kiűzetése valójában azt jelenti, hogy elveszítve az Istennel való közösségét, az ember elveszítette azt az életelemét, amelyben, mint a hal a vízben, igazi életet élhetne. A bűneset történetére nyomban következik az a másik, amely elmondja az első emberpár gyermekei között támadt, és testvérgyilkosságra vezető összeütközést (I. Móz. 4,1 skk.). Ebben az jut kifejezésre, hogy az Istennel való viszony megromlásából természetszerűleg fakad az emberek egymásközi viszonyának a megromlása is. És így a bűn rontó hatása az emberi élet minden területére kiterjed. Az Istentől elszakadt és a maga útjára térő emberi élet semmilyen vonatkozásban sem ütheti meg azt a mértéket, amelyet Isten eredetileg felállított számára.

C.) A bűnös ember a valóságban.

Az a kép, amelyet az Ige a bűnös emberről fest elénk, ennek ellenére mégsem mindenestől fogva sötét. Ha az volna, nyilván nem felelne meg a valóságnak. Istennek az a megváltó munkája, amelyről az Ige legfontosabb mondanivalója szól, szétvetíti a maga fényét a meg nem váltott emberi életre is. Ha Istennek tervei nem volnának az ember megváltására beállítva, akkor nem maradna számára más, mint az Ő ítéletével, és pedig annak teljes súlyával, sújtani az emberre. Ez azt jelentené, hogy Isten leveszi a kezét az emberi életről, és átengedi azt annak a romlásnak, amelynek útját maga választotta. Ebben a romlásban akkor az ember élete semmivé válnék. De mert Isten véghez akarja vinni az emberi életben az Ő megváltó kegyelmének munkáját, tartogatnia kell azt, ennek a munkájának a számára. Ezért nagy „elnézést” gyakorol az Ő „hosszútűrésében” az emberi bűnnel szemben, s az Ő „igazságot” nem abban az ítéletben mutatja meg, amelyet az ember megérdemelne (Róm. 3, 25-26). Csak enyhébb, vagy súlyosabb ízelítőket ad az embernek belőle, vagy csak a jövő látóhatárán mutatja fel annak teljességét. Az nem maradhat kétséges, hogy az ellene engedetlen embernek Ő nem lehet olyan áldásokban gazdag Istene, amilyen a rendeltetése útján megmaradó ember iránt lenne. „Nyilván van az Istennek haragja mennyből az embereknek minden hitelensége és hamissága ellen...” (Róm. 1, 18.). De mivel teljesen és végképp sohasem fordul el az embertől, a maga ítélő haragját fékezve egyúttal fékezi az ember életében a bűn rontását is. Ha mégis beszélünk az ember „totalis deprivatio”-járól, ez csak extenzív értelemben vehető: a romlás többé-kevésbé kiterjed mindenre az ember életében, de nem veendő intenzív értelemben: a romlás nem fokozódik – sőt általánosságban szólva távolról sem fokozódik – olyan mértékre, amilyenre akkor jutna, ha Isten az embert sorsára hagyná.

Isten „egyetemes kegyelmének” („*gratia universalis*”-nak) nevezzük azt, az emberi életre általában kiterjedő jóságát, szemben az Ő „különös kegyelmével” (*gratia specialis*”), amellyel az embernek bűnéből való megváltását munkálja. Az előbbi nem oldja meg a bűn-okozta romlás kérdését, csak enyhíti a benne rejlő bajt, hogy az utóbbi számára, amely az igazi megoldást hozza, biztosítsa a teret. Gyermetegen szemléletes módon beszél erről a tárgyról az ŐT. elején az özönvíz története. Úgy mutatja fel Istent, mint aki a bűn miatti haragjában eltörölhette volna a föld színéről az egész emberiséget, de aztán, mintha jobbat gondolt volna, az özönvízen átmentett Noénak és családjának ünnepélyes ígéretet ad afelől, hogy ilyen egyetemes és megsemmisítő ítéletet nem fog többé gyakorolni az emberiség felett. Nem azért, mintha remélhető volna, hogy az ember ezután ne lenne ugyanolyan bűnös, amilyen azelőtt volt, hanem azért, mert Isten az Ő türelmességében mintegy vállalja az ember bűnösségének az elszenvetését. „Nem átkozom meg többé a földet az emberért, mert az ember szívének gondolata gonosz az ő ifjúságától fogva...” Ezután tehát a bűnös ember számára fogja úgy igazgatni az Ő teremtett világát, hogy: „vetés és aratás, hideg és meleg, nyár és tél” stb. zavartalan rendben szolgálhassák az ő életét. (I. Móz. 8, 21-22.).

Az „egyetemes kegyelemnek” ez az ígérete és valósága persze nem éppen csak azoknak a természeti áldásoknak a folyamatosságát jelenti, amelyekre az embernek szüksége van. Ezek inkább csak jelképezik azt, hogy Isten általában éltetni akarja az embert bűnös mivoltában is. Mivel pedig az ember teremtésénél fogva, – amint láttuk – a természet és a saját élete erői felett való uralomra rendeltetett, ennél fogva az „egyetemes kegyelem” biztosítja számára a minden irányú fejlődés lehetőségeit is. Ezért van az ember életében társadalmi és művelődési előhaladás is, sőt ennek körében értelmi és erkölcsi emelkedés is. Isten „egyetemes kegyelme” előttünk érthetetlen módon nem egyenletesen érvényesül ugyan az emberi életben mindennél és mindenkor. Ezért vannak az emberi életnek egyénenként és népenként különböző szintjei, sőt vannak emelkedései mellett visszahanyatlásai is. Mindenesetre van a bűnös ember

életében is sok jó, még ha legízesebb gyümölcsseiben is benne van a bűnnek rontó férgé valahogyan. És mindez a viszonylagos – akár kisebb, akár nagyobb mértékben jelentkező – jó, nem annak tulajdonítható, hogy a bűn csak megcsonkulását jelenti az emberi életnek, nem pedig olyan központi megromlását, amely az egészre kihat. Csak Isten kegyelmének a műve, amely féken tartja a romlást, mert további céljai vannak az emberrel.

Hogy mik ezek a további célok, az Jézus Krisztusban, a Megváltóban világosodik ki, akiben a „különös kegyelem” lép a színre. De – hogy ebben a paradoxonban fejezzük ki magunkat –, Őreá való tekintettel már Őtőle eltekintve is derűs és bizakodó szemléletünk lehet az emberről az Ige világánál. Vannak az emberiségnek szinte egészen sötét foltjai, de nem azokból áll az egész élete. És még a legsötétebb foltjain is dereng valamilyen halvány fénye Isten kegyelmének, ha van szemünk a meglátására. Egészében pedig egész útján magával viszi az emberiség – hol kisebb, hol nagyobb mértékben, néhol pedig felséges kivirágzásokban is, – annak a dicsőséges rendeltetésnek a nyomait, amelyre Isten teremtette. Aki tehát az Igének a bűn valóságáról szóló kíméletlenül igazmondó szavát arra használja fel alapul, hogy pesszimista módon, megvetéssel vagy éppen gyűlölettel beszéljen az emberről, csak egy részletet ragadott ki az Igéből, amely éppen az ő hajlandóságát elégíti ki.

D.) Összefoglalás.

Az elmondottak szerint tehát az Ige úgy állítja eléink az embert, egyenként és együttesen, mint olyan teremtményt, amely – hogy Isten igazságos ítélete alá ne essék, és ezzel benne Isten teremtő munkája meg ne hiúsuljon, – Istennek arra az irgalmas beavatkozására szorul, amelyet „megváltásnak”, vagyis az ember megmentésének és megszabadításának nevezünk. Két kérdés vár megoldásra ezzel kapcsolatban. Bűnössége révén az ember ellentétbe jutott Istennel, ami nemcsak azt jelenti, hogy ő fordult szembe Isten akaratával, hanem azt is, hogy Istent fordította szembe magával. Először is ennek az Isten és az ember közötti megromlott viszonyt (Róm. 5, 10.: „Ellenségei voltunk Istennek”) kell jóra fordulnia, valamilyen „megbékélésben” feloldódnia (II. Kor. 5, 19.: „katallagé”). Másfelől pedig elveszítvén Istennel való rendeltetésszerű viszonyát, önmagában is megromlott az ember. Aszerint, hogy Isten mennyire engedi szabadjára, vagy mennyire tartja féken ezt a romlást, többé vagy kevésbé eltompul az ember elméje Isten megismerése iránt, és elferdül az akarata az énközpontúság irányába. Ebből fakad, néha alig észrevehető, néha megdöbbentően súlyos mértékben, a testi életnek uralomra jutása a lélek felett. (Ezért, bár a „test” a Szentírás szóhasználata szerint gyakran mindenestől fogva az embert jelenti a maga Isten-nélküli elesett állapotában, néha a szó szoros értelmében csak azt az oldalát jelenti az emberi életnek, amelynél fogva az rokon az állati étellel.) És ugyancsak ez a romlás nyilvánul meg az ember társas életében, amely – ismét: többé-kevésbé, amint Isten egyetemes kegyelme engedi, vagy tartóztatja –, az egymásnak szeretetben való szolgálat helyett egymás ellen való harccá válik. Az Istennel való viszony helyreállításával együtt szüksége van tehát az embernek a romlás ez útjáról való visszatérésre: új, és Isten akaratának az irányában haladó életre.

Az utóbbi baj, amelynél fogva az ember szabadulásra és megújulásra szorul, kézenfekvőbb, mert hiszen az ember élete lépten-nyomon bizonyosságát adja annak, hogy az az állapot, amelyben folyik, változtatásra szorul. Az Igének legsajátosabb mondanivalója, amelyet az emberre vonatkozólag csak az Igéből érthetünk meg, az Istenhez való viszony megromlására vonatkozik, mint amelynek folyamánya az emberben magában mutatkozó romlás is. Ezért az Igét a háttérben hagyó, vagyis az igaz mivoltától elhanyagolt teológiai gondolkodás, mindig erre az utóbbira összpontosítja figyelmét; magának az emberi életnek az állapotában keresi a bűn lényeges mivoltát. Ilyenkor azt rendszerint abban vélik megtalálni, hogy az embernek,

mint egyénnek vagy mint összességnek, a fejlődésében feltételeznek zavarokat, elakadásokat, hiányosságokat. A bűnös ember tehát nem a maga igazi színvonalára eljutott ember. Vagy a bűn „visszaütés” („atavizmus”) az életnek arra az alsóbb szintjére, amelyről az ember felfejlődött. Stb. A bűnnek ilyenfajta felfogása mellett az embernek természetesen szüksége van segítségre, ösztökélésre és felemelő erőre. De, – amire nincs jó magyar szavunk –, a bűnről, mint „culpa”-ról, (németben: „Schuld”, angolban: „guilt”), nem lehet szó. Hiszen az ilyen fejlődésbeli elmaradottságért vád nem érheti az embert. Annak megvan ebben vagy amabban az oka, amelyből folyik. S az, az Isten és ember közötti „megbékélés” is, amelyet az Ige a megváltás alapvető ajándékának mutat fel, voltaképpen tárgytalan.

12. A Megváltó személye.

Mindazt, amit az Ige a bűnös ember megváltásáról mond – és hangsúlyoztuk már, hogy ez a fő mondanivalója –, úgy tekinthetjük át legjobban, ha előbb azt vesszük számon: mit mond az Ige arról, hogy ki által végezte el Isten mindazt, ami a megváltásunkhoz szükséges volt, és aztán külön szólunk arról, hogy mit végzett el a mi megváltásunkra ez a Megváltó? Ezzel azonban együttvéve is még csak az tisztázódik számunkra, amit „objektív soteriológiának” nevezhetünk. Ebben, az Igének a váltság „megszerzéséről” („perpetratio salutis”) szólunk, amint azt Isten egyszer s mindenkorra és egyetemleges érvénnyel elvégezte – rajtunk kívül, a mi javunkra. Hátra van még ezen kívül annak a tisztázása, amit a „szubjektív soteriológia” címe alá foglalhatunk, vagyis: hogyan érvényesíti Isten ezt a „megszerzett” váltságot a mi életünkben („applicatio salutis”).

Sohasem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy amikor a „szubjektív soteriológiában” külön tárgyaljuk a Megváltó személyének és elvégzett munkájának a kérdéseit, amit ezt a fentiek szerint magunk elé tűztük, csak a megtárgyalandó anyag elrendezése érdekében használt mesterséges elválasztást alkalmazunk. Valójában a Megváltó személye is pusztán absztrakció az Ő megváltó munkája nélkül, és megváltó munkájában is úgy benne van az Ő személye, hogy máskülönben nem is volna megváltó munka. Mégis, az említett okból, hasznos előbb külön számon venni az egyiket, átmenetileg elvonatkoztatva a másiktól, és aztán rátérni a másikra.

Nevén nevezve, a Megváltó: Jézus Krisztus. Ő áll az Igének a középpontjában, mint „Szótér”, vagyis mint az Isten küldötte Megváltó vagy Üdvözítő. „Nincsen senkiben másban üdvösség, mert nem adatott az emberek között az ég alatt más név, mely által kellene nekünk megtartatnunk.” (Ap. Csel. 4, 12.) Az a fejezet hát, amely most előttünk áll, ezt a címet viselhetné, amint a múltban sokszor viselte is: „De persona Christi.”

Emlékezhetünk rá, hogy már amikor a Szentháromság kérdésével foglalkoztunk, elébe kellett vágnunk ebben a fejezetben elmondandó dolgoknak: számon kellett vennünk az Igének azt a bizonyoságtételét, amely szerint Jézus Krisztus azonos a Szentháromság második „személyével”, a Fiúval, az Igével (Ján. 1, 1.). Láttuk, mint foglalt állást ebben a kérdésben a keresztyén egyház már az ókorban (a 325-i niceai zsinaton). Töredékektől eltekintve, a keresztyén egyház azóta mindmáig ennek értelmében vallotta Jézus Krisztus Isten-voltát.

De ez a dolognak csak az egyik oldala. Van egy másik is, amely az Igéből éppoly világosan kidomborodik, és amelyre ezért a keresztyén egyháznak ókori időktől fogva mindmáig ugyanolyan fontos meggyőződése vonatkozik. Jézus Krisztus nem minden további nélkül az Istenben öröktől fogva mindörökké élő Ige, hanem ennek az Igének a „testtélétele” („incarnatio”) (Ján. 1, 14.) Amikor az Ige azt az örömhírt hirdeti, hogy: „úgy szerette Isten e világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta” (Ján. 3, 16), akkor ez alatt az „adta” alatt azt érti mindenekelőtt, hogy ideadta a mi emberi életünk világába, hogy annak részeseként Ő is emberi életet éljen. Isten-volta szerint tehát az örökkévalóságban él, de ember-volta szerint ugyanannak az időnek a vándorútját járja, mint mi mindnyájan. Ennélfogva „közbenjáró” („mesítés”, „mediator”) „Isten és emberek között” (I. Tim. 2, 5.). Isten életében és az emberek életében egyaránt részes lévén, áthidalhatja azt a szakadékot, amelyet a bűn támasztott.

Mi sem érthetőbb, mint az, hogy „a kegyességnek e nagy titka”, hogy Jézus Krisztusban „Isten megjelent testben” (I. Tim. 3, 16), értelmileg olyan felfoghatatlan volt a keresztyén egyház számára, hogy sokáig mutatkoztak erre-arra ingadozó kísérletek, amelyek valamiképpen érthetőbbé igyekeztek tenni. Minden ilyen kísérlet azonban csonkította vagy eltorzította

Jézus Krisztus személyének azt a képét, amelyet az Ige nyújt róla. Ember-volta magában véve nem okozott volna nehézséget. Kortársai is emberként látták maguk között járni-kelni, szólni és cselekedni. Máig is sokan nem látnak benne többet, mint – talán kivételes nagyságú – embert, aki az emberiség múltjából kiemelkedik. Minden antitrinitárius felfogásnak ilyen szemlélete van róla. Az értelmileg megfeythetetlen titok csak annak tűnik a szemébe, aki ezt az Ő ember-voltát együtt látja Isten-voltával.

Már az I. század vége felé voltak, akik a problémát úgy egyszerűsítették le, hogy Jézus Krisztus Isten-volta mellett nem vették komolyan az Ő ember-voltát. (Már az I. János levél is küzd olyanok ellen, akik „nem vallják Jézust testben megjelent Krisztusnak” – 4, 3 stb.). A II. században pedig kialakult az egyház egy részében az a „doketista” irányzat, amely – mint neve is mutatja – csak látszat-emberségnek ismerte el a Jézus Krisztusét, de nem valóságosnak. A IV. században Abellinarius laodicaei püspök képviselt és terjesztett el egy olyan felfogást, amely szerint az isteni „Logos” magára öltötte ugyan az emberi testet („sarx”) és lelket („psyché”), de úgy, hogy az emberi természetet a „trichotomikus” felfogás szerint teljessé tevő „nus” helyét ebben az emberrélelben Ő maga foglalta el. Eszerint sem volt tehát a Jézus Krisztus embervolta teljes, hanem csak részleges. Amikor a 381-i konstantinápolyi zsinat ezt a felfogást elítélte, visszahatásként Nestorius konstantinápolyi pátriárka a 400-as évek elején olyan tanítást hirdetett, és pedig jelentős sikerrel, amely Jézus Krisztus Isten-volta mellett meghagyta ugyan csonkítatlan teljességében az Ő ember-voltát, de viszont ezt a kettőt úgy elválasztotta egymástól, mintha isteni és emberi élet Őbenne két, egymással párhuzamos vonalon haladt volna. Jézus Krisztus személye felbonthatatlan egységének a védelmében ezt a tanítást a 431-i efezusi zsinat szintén tévtanításnak bélyegezte. Túlhajtotta ezt a tendenciát ugyanaz időtájt Eutychus konstantinápolyi presbiter azzal, hogy Jézus Krisztus személyének az egysége érdekében az isteni és emberi természetet Őbenne úgy egybeolvasztottnak fogta fel, hogy már nem is két, hanem csak egy természetről lehet szó. Innen tanításának a neve: „monofizitizmus” (egyébként: „eutychianizmus”). Ez váltotta ki a 451-i chalcedoni zsinat határozatát, amely – kisebb jelentőségű későbbi hullámzásoktól eltekintve – nyugvópontra juttatta az ügyet. Ennek a zsinatnak a határozata szerint az egyházban úgy kell tanítani Jézus Krisztusról, mint akiben isteni és emberi természet úgy egyesült, hogy nem „keveredett” és nem „változott”, tehát mindegyik a maga sajátosságában megmaradt („asynchytós”, „atreptós”), de egymástól mégsem „választható el” vagy „különíthető el” („adiairetós”, „achóristós”), tehát nem két Jézus Krisztus van, egy isteni és egy emberi, hanem csak egy. Amint látható, ez a chalcedoni dogma nem tett mást, mint egyszerűen megállapította a maga teljes titokzatos-ságában azt a tényállást, amely az Igéből kiviláglik. Tehát éppen nem magyarázza Jézus Krisztus személyét, hogy érthetőbbé váljék, hanem ellenkezőleg: megvonja körülötte a gondolkodás számára azokat a határokat, amelyeknél meg kell állnia minden magyarázó kísérletével.

Azóta a keresztyén egyház minden jelentősebb ága a „kettős természetnek” ezt a dogmáját tartja irányadónak, és a reformáció is átvette a középkori, illetve általa az ókori egyháztól, mint az Igével egybehangzót. Csak arról lehet szó, vajon egyformán következetesen tartották-e magukat az egyház minden részében ahhoz a megállapításhoz, hogy a két „természet” az egy személyben való egyesülés révén nem szenvedett semmilyen változást, hanem megmaradt annak, ami. „Communicatio idiomatum”, vagyis a „tulajdonságok áthárulása” címen ugyanis később néhol – így a lutheri reformáció egyházában is – jelentkezett az a gondolat, hogy Jézus Krisztus ember-voltára is áthárulhat ez vagy az a voltaképpen csak isteni természetét jellemző tulajdonság. (Ennek jelentőségével majd a sákramentum-tannál fogunk találkozni). A reformáció svájci ágában is beszéltek ugyan „communicatio idiomatum”-ról, de csak „verbalis”, nem pedig „realis” értelemben. Azt értették alatta, hogy amint a Szentírás is használ néha olyan kifejezéseket Jézus Krisztussal kapcsolatban, amelyek nem tesznek gondos megkülön-

böztetést az Ő Isten-volta és ember-volta között (pl. amikor Pál az Ap. Csel. 20, 28-ban úgy beszél Isten egyházáról, amelyet Ő, Isten „tulajdon vérével szerzett”, holott Istennek nincs vére, csak az ember Jézus Krisztusnak, akiben az Ő Fia testet öltött), ugyanígy mi is használhatunk effajta, nem szorosra veendő kifejezőmódokat.

A chalcedoni dogmától való érdekes újabbkori eltérés az, amely az angol nyelvű teológiában figyelhető meg néhány évtized óta s amely Jézus Krisztus személyének titkát a Pál apostol által Fil. 2, 7-ben használt kifejezés kulcsával igyekszik megnyitni. Az apostol itt arról beszél, hogy Krisztus Jézus „önmagát megüresítette” („ekenósen”), amikor „Istennel egyenlő lévén”, hozzánk, emberekhez úgy aláereszkedett, hogy „szolgai formát vett fel”, és „emberekhez hasonlóvá lett”. E szerint a „kenótikus” krisztológiai elgondolás szerint Isten Fia levetette magáról azt az Istennel való „egyenlőséget”, amelyben élt, mindazzal együtt, ami vele járt azzal, és mintegy összezsugorította a maga életét az emberi lét parányi, szűk kereteire. Azonban az a gondolat, hogy Isten életében ilyenféle „önmegüresítés”, amely az Ő Isten-voltának akár átmenetileg való szüneteltetését jelentené, nem fogadható el, ha egyszer megértettük az Igéből az Ő változhatatlanságát; sem Pálnak ez a kifejezése nem kényszerít bennünket ilyen irányban való próbálkozásra. „Önmagát megüresítette”, ebben az összefüggésben egyszerűen azt jelenti, hogy megalázkodott, aláereszkedett, mert nem a maga isteni életének az előnyeit akarta főképpen élvezni, hanem a bűnös ember gondját akarta felvenni. Ennek teljesen megfelelő a chalcedoni dogma elgondolása, amely szerint Jézus Krisztus „isteni természetében” semminemű változás nem következett be azáltal, hogy emberré lett, hanem megtartván azt az Ő istenségét, amelyben a Szentháromság egyik „személyeként” részt vesz öröktől fogva mindörökké a világ fenntartásában és kormányzásában, ehhez hozzávette az „emberi természetet” is az Ő megtestesülésében. Az a tény, hogy emberi életében nem fejthette ki isteni valójának dicsőséges attribútumait, hanem azokat elrejtette törékeny és gyenge embervoltának a fátyola mögé, „önmagának a megüresítése” volt a mi javunkra a legkomolyabb értelemben. Ezért a „kenótikus” elgondolást, amely Jézus Krisztus személyének Isten-voltát az Ő eredetét illetőleg vallja ugyan, de egyébként az Ő történeti valóságában már tagadja, csak átmenetileg szereplő teológiai kísérletezésnek tekinthetjük egy olyan titok leegyszerűsítésére, amelynek a maga teljes megfoghatatlanságában kell a szemébe néznünk, ha az Igéhez hívek akarunk maradni.

Jézus Krisztusnak „igaz és valóságos” ember-voltát, amely Isten-voltával együtt olyan megfoghatatlan titokká teszi személyét, nem is csak másodrenden tünteti fel előttünk az Ige, hanem kiemelten hangsúlyozza. Nem is csak a róla szóló történetekben számol be arról, hogy úgy született, mint csecsemő, úgy nevelkedett fel, mint mi mindnyájan, felnőtt korában is átélte emberi életünk minden fogyatkozását: elfáradt és pihennie kellett, megéhezett és megszomjazott úgy, hogy ennie és innia kellett, meg is kísértetett úgy, hogy küzdelem árán tudott csak megmaradni az engedelmesség útján; imádságban tusakodva bizonyosodott meg Isten akaratáról, amelyre oda kellett szentelnie magát, és végül megízelve a legnagyobb testi-lelki gyötrelmeket, meghalt, mint más emberek. Mindennek különös jelentőséget is tulajdonít az Ige. Isten és emberek között az „egyetlen közbenjáró” – mondja Pál – „az ember Krisztus Jézus” (I. Tim. 2, 4.). Bizodalmunk abban, hogy nekünk segítségünkre lehet, mondja egy másik szentíró, éppen azon alapszik, hogy „megkísértetett mindenekben hozzánk hasonlóan...” (Zsid. 4, 15). Ádámmal, „az első emberrel” szemben úgy állítja elénk Pál Őt, mint „a második embert”, akiben az emberiség életének új fejezete kezdődik el. (I. Kor. 15, 47.). Elég, ha arra gondolunk: milyen központi helyet foglal el az Ige mondanivalójában Jézus Krisztus kereszthalála, hogy rögtön megértsük: ember-voltának, amelyet az feltételez, ugyanolyan döntő jelentősége van számunkra az Ige szerint, mint Isten-voltának.

Ha Cyrill, ókori alexandriai pátriárkának igaza van is abban, hogy Istennek és embernek ezt az egy személyben való egyesülését nem boncolgatni és fejtegetni kell, hanem „elhallgatva

kell imádatban leborulnunk a kibeszélhetetlen titok előtt”, annak lényeges értelme mégis egészen világos előttünk, és méltó arra, hogy akik azt megértették, magasztalják és hirdessék. Istennek az ember iránt való végtelen irgalmassága nyilvánul meg benne, amely a hozzá való lehajlásban elmegy a legmesszebbre, ameddig csak elmehet: eggyé válik az emberrel, hogy magára vegye annak életét és sorsát.

Egyben persze különböznie kellett a Jézus Krisztus ember-voltának a mienktől: mi bűnös emberek vagyunk, Ő nem volt az. „Megkísértetett mindenekben hozzánk hasonlóan, kivéve a bűnt” (Zsid. 4, 15.). Ezért Pál apostol gondosan „a bűn testének hasonlatosságáról” beszél, amelyben „Isten elbocsátotta az Ő Fiát” közénk (Róm. 8, 3.). Hogy a „posse peccare et non peccare” kettős lehetősége, amely eredetileg nyitva állt az Istentől teremtett ember előtt, Jézus Krisztus előtt is nyitva állt-e, vagyis megtörténhetett volna az, hogy Ő is engedetlenség útjára téved, meddő elméleti kérdés, amelyet jobb fel sem vetni. Tény az, hogy Ő is „megkísértetett”, és „azokból, amiket szenvedett, tanulta meg az engedelmisséget” (Zsid. 5, 8.). Büntelensége tehát nem volt sohasem valami eleitől fogva magában hordott tökéletesség. Ezért utasította el a „Jó Mester” megszólításban kifejezett tisztességtételt, ezt mondván: „Senki sem jó, csak egy, az Isten” (Márk 10, 17-18.) Pályájának még nem érkezett el a végére, és amíg még járta életének útját, folytonos küzdelmek között kellett megmaradnia az Atyától elébe szabott irányban. „Jósága” lépésről-lépésre kiküzdött „jóság” volt, és talán mindennél inkább ebben tűnik ki valóságos ember-volta. Küzdelmeit semmivel sem enyhítette, hanem csak győzelmes megharcolásukat biztosította az a körülmény, hogy ember-voltában mindig támaszkodhatott az Istennel való egységének erőforrásaira.

Hogy az ember Jézusnak ez a büntelensége honnan ered ennek az egyetemesen bűnös emberiségnek közepette, erre a kérdésre felel az Apostoli Hitvallásnak az Igével megegyező ez a vallástétele: „Fogantatott Szent Lélektől, született Szűz Máriától”. Ha a természet rendje szerint látott volna napvilágot, mint mi mindnyájan, Ő is magával hozta volna az egyetemes emberi bűnösség örökségét. Folytatása lett volna az Ő élete is annak az emberi életnek, amelyet mi élünk. Így azonban új kezdet volt, Istennek az Ő Szent Lelke által véghezvitt olyan új ember-teremtéséből fakadó ember, amely ugyanakkor mégis szerves összefüggésben állt az első és megromlott ember-teremtéssel, mert hiszen földi anyának a méhében fogantatott, és tőle született e világra. Ennélfogva testvérünk mindnyájunknak az emberiség nagy családjában, de egyedülálló testvérünk: az egyetlen, aki nem sínylődik mindnyájunk közös bajában, és ezért forrása lehet meggyógyulásunknak.

Jézus Krisztus fogantatásának és születésének ez a csodája nem valami előre kigondolt feltétel, amelynek Ő meg kellett, hogy feleljen, hogy benne Isten testet ölthessen. Utóvégre Isten az „eredendő bűn” folytonosságát megszakíthatta volna másképpen is, és így elgondolható egy büntelen ember e világra születése nélkül a csoda nélkül is. A római egyháznak Máriára vonatkozó tanításában is találkozunk más megoldás lehetőségének a gondolatával. Ez az egyház ugyanis a Jézus anyját méltán megillető nagy tiszteletet túlhajtva, úgy tünteti fel a dolgot, hogy már ő is mentes volt az „eredendő bűnnek” mótelyétől. Természetes módon született ugyan, atyától és anyától származva, mint minden ember, de – mondják – fogantatásakor Isten különös beavatkozása folytán őrá nem szállt tovább az egyetemes emberi bűnösség. „Szeplőtelenül fogantatott” („immaculata conceptio”). Az Igében erről persze egyáltalán nincs szó. Csak éppen elgondolható, hogy Jézus Krisztusra vonatkozólag lehetne ilyesmiről szó. De nem az a dolgunk, hogy a magunk gondolatainak a játékát üzzük, hanem az, hogy tudomásul vegyük, amit az Ige mond. Az pedig arról tesz bizonyosságot – habár sokat nem foglalkozik vele, csak a Jézus születésével kapcsolatos történetekben (Máté 1, 18. – Luk. 1, 35.) emlékezik meg róla, hogy Isten a Szent Lélektől való fogantatás és a szűz anyától való születés csodája útján ajándékozta meg a világot Krisztussal; azzal a büntelen emberrel, akivel egy volt Őmaga.

Központi jelentősége az Igében azonban nem Jézus Krisztus születése e csodás módjának, hanem magának az „incarnatio”-nak, Istennek emberi életben való megjelenésének van. Ez maga nem függ Jézus Krisztus születésének módjától. Az csak az egyházban az idők folyamán kifejlődött és a reformációban meg nem tisztult részeiben máig uralkodó, az Igétől teljesen idegen Mária-kultusszal kapcsolatban nyert kelleténél nagyobb jelentőséget. Az említett helyektől eltekintve az ÚT-ban többé nem is esik szó róla, bár bizonyára mindenütt feltételeztetik hallgatólagosan.

Viszont magának az „incarnatio”-nak is csak akkor áll előttünk a központi jelentősége – az Ige szerinti helyes értelemben –, ha Jézus Krisztus személyét nem statikusan fogjuk fel, hanem úgy, amint egész élete és munkája során kibontakozik, el egészen haláláig és feltámadásáig, sőt még azon túl is az Ő végső megjelenéséig. Az ókori keleti egyházban – és elvétele itt-ott azóta egyebütt is – szóhoz jutott olyan felfogás is, amely magában az „incarnatio” tényében már megoldottnak látta a bűn kérdését, vagyis a megváltást. Hiszen Istennek az emberhez való aláhajlása és az embernek az Istennel való egységbe felemeltetése, amely Jézus Krisztus személyének a titka, mintha már magában véve ledöntötte volna a bűn válaszfalát, és orvosolta volna a bűn-okozta romlást. Ez azt jelentené, hogy a „de persona Christi” címe alatt elmondandókkal voltaképpen már ki is merül az Igének a megváltásról szóló bizonyágtétele, és külön „de opere Christi” cím alatt nem is marad már mondanivalónk. Pedig az Ige nemcsak arra helyez súlyt, hogy ki volt Jézus Krisztus, hanem arra is, hogy mi történt általa a mi megváltásunk végett. S amit az utóbbiról mond, éppúgy elválaszthatatlan attól, amit az előbbiről mond, mint viszont. Magában véve az, hogy megjelent közöttünk egy olyan ember, akiben Isten jelent meg, még nem oldja meg a mi kérdésünket, csak a lehetőségét adja meg annak, hogy megoldassék. Mert a mi kérdésünk az, hogy miként lehet Istennek és embernek ez az egyesülése valamiképpen a miénk is. Különben csak olyan szemlélői maradunk Jézus Krisztus személyének, mint egyszeri, egyedülálló kivételnek, akik annál fájdalmasabban kell hogy érezzék a nagy különbséget, sőt ellentétet, amely Őközötte és miközöttünk tátong a mi bűnös voltunk miatt.

Úgyszintén nem az Igéből eredő gondolat az sem, amely az „incarnatio” tényét elméletben elválasztja a bűn valóságától. Ez azt jelentené, hogy az „incarnatio” már benne rejlett az ember teremtésében is, vagyis Isten azért teremtette az embert, hogy élete egyszer valamikor kicsúcsosodjék olyan emberben, aki Istennek megtestesülése. Az igaz, hogy Jézus Krisztusnak és Őbenne Isten és ember egytelételenek a gyökerei visszanyúlnak abba az örökkévalóságba, amelyben Isten az ember teremtése felől is határozott. De ugyanazon örök „dekrétumok”, amelyek az idők rendjén ebben és amabban megvalósultak, magukba ölelték az ember bűnössé válását megengedő örök isteni végzést. És erre való tekintettel, tehát éppen a bűnös ember megváltásának az érdekében, nem pedig az ember bűnösségétől függetlenül, élt Istenben öröktől fogva az a határozat, hogy elküldi Fiát „testben”. A Fiú tehát öröktől fogva „verbum incarnandum” volt, de a megváltás dekrétumával összefüggésben.

Viszont ennek a gondolatnak a félreértése az, amikor – egyes újtestamentumi helyeknek helytelen exegézisével – Jézus Krisztus megjelenését úgy fogták fel egyesek, mint valamilyen mennyei „praeexistens” embernek földi megjelenését (Pl. Pál használja ezt a kifejezést: „a második ember, az Úr, mennyből való.” (I. Kor. 15, 47.) „Mennyeivé” az teszi az Ő személyét, hogy Isten örök Fia öltött benne magára emberi természetet. Magában véve ez az utóbbi nem bír semmilyen különleges „praeexistentiával”, hanem fogantatásával és születésével kezdi életét, mint mi mindnyájan.

Arról ellenben annál inkább lehet és kell is beszélnünk, hogy Jézus Krisztus személye, akiben az idő folyamán egyszer bekövetkezett az „incarnatio” csodája, már jóval azelőtt, hogy bekövetkezett volna, nemcsak az örökkévalóságban volt Istennek elvégzett akarata és terve,

hanem a történelem folyamán is megszabta Isten munkájának az irányát. Az egész ÓT. csak úgy érthető meg, mint az Ő megjelenésének előkészítése. Sőt, az ót.-i körön kívül is az egész világ történetének az a legmélyebb értelme, hogy Isten „az idők teljességét” készítette elő minden eseményben és fejleményben, hogy „kibocsáthassa az Ő Fiát” (Gal. 4, 4.). Mert az Ő megjelenésének megvoltak a történeti előfeltételei Izráel népe külső és belső életében, valamint általában a világ életében, és az a valóságos személy, aki Őbenne előttünk áll, nem is képzelhető el másként, csak ezeknek a feltételeknek a megvalósulása közepette. Ezért szent könyvünk az Ótestamentum. Benne vagy kifejezett ígéretek formájában, vagy a sorok között rejtőzve, mindenütt ott találhatjuk a közelgő és elérkező Jézus Krisztus lábnyomait. És ha az egész világról azt valljuk, hogy Isten kormányozta történetét eleitől fogva, ez alatt mindenekfelett azt értjük, hogy Jézus Krisztus megjelenése felé kormányozta, még ha ennek a ténynek konkrét bizonyosságait illetően inkább csak a magunk találgatásaira vagyunk utalva, és nem támaszkodhatunk az Igének olyan bizonyosságaira, amilyeneket az ÓT. az Ő útjának Izráel népében való évszázados egyengetését illetően szolgáltat nekünk. Ez a történeti előkészítés azonban mit sem von le a bekövetkezett csoda nagyságából. Az nem következett természetesen a történeti előzményekből, hanem úgy következett be, ahogy soha emberek előre el nem gondolhatták és nem várhatták.

Pogány népek vallásaiban is találkozunk ugyan olyanféle gondolattal, hogy istenek alászállnak az emberi életbe. Azonban ilyenkor az isteneknek mindig csak valamilyen futólagos vendéglátásáról van szó. Az istenek mintegy belekóstolnak az emberi életbe – ilyen vagy amolyan okból –, amint arról a pogány hitregék beszámolnak. De sohasem járják végig az emberi életnek egész útját a születéstől el egészen a halálig. Amint megjelennek az emberi életben, úgy hamarosan el is tűnnek belőle, mihelyt kellemetlenné kezd válni számukra ez a nem hozzájuk illő életforma. Isten és ember között való komoly egygyéválásról, amely életre-halálra szól, sőt, az örökkévalóságba is belenyúlik, csak az Igében van szó, és csak Jézus Krisztusra vonatkozólag. Ezért az „incarnatio” olyan fogalom, amely csak az Ő személye valóságának az alapján születhetett meg, és csak Őrá illik.

Hogy az Ige nemcsak általánosságban beszél arról, hogy „Isten megjelent testben” (I. Tim. 3, 16.), hanem közelebbről úgy számol be erről a tényről, hogy „Isten az Ő Fiát bocsátotta ki, aki asszonytól lett...” (Gal. 4, 4.), meg hogy „az Ige testté lett és lakozott miközöttünk...” (Ján. 1, 14.), tehát hogy közelebbről a Szentháromság második „személye” az, aki emberi mivoltunkat felvette magára, hogy azzal tökéletes egységben éljen, – annak nem nehéz megadni a magyarázatát. Istennek minden olyan munkája, amelyben a maga életének köréből kilépve jelenti meg magát, sajátlagosan a Fiúnak tulajdonítandó. Mint Isten minden munkájában, úgy ebben is részt vesz az Ő Szentháromságának teljességében. A kezdeményező itt is az Atya. Ő küldi a Fiút az emberré-létel útjára. A véghezvivő a Szent Lélek. Őtőle fogantatik az az ember, akiben az „incarnatio” valósággá lesz. De annak alanya – az, aki emberré lesz – a Fiú. Sem az Atyának, sem a Szent Léleknek emberré létéről beszélni, nem az Ige gondolatának megfelelő és nem is értelmes dolog. Viszont éppúgy az Igével ellenkezne megfeledezni arról, hogy a Fiúnak a mi emberi életünkbe való alászállása az Atya iránti engedelmességben és a Szent Lélek ereje által történt. A Szentháromság egysége ezen a ponton sem bontható tehát meg. Ezért lehet, – amint erre magában az Igében is találunk példát – általában is Isten emberré-lételéről beszélnünk.

A Szentháromságnak az „incarnatio”-ban való egyetemleges érdekelttségét fejezi ki az a régi teológiai gondolat, amely a „pactum pacis” neve alatt ismeretes. Eszerint Jézus Krisztus megszületésében, valamint a megváltás egész munkájában, amely ebből fakadt, a Szentháromság „személyeinek” egy öröktől fogva megszületett „megegyezése” – bibliai kifejezéssel: „a békesség szövetsége” (vagy „tanácsa”) – valósul meg, amelyben az Atya öröktől fogva elhatározta a bűnös emberiség megváltását, a Fiú öröktől fogva felajánlotta magát az ehhez

szükséges szolgálatra, így az emberré-lételre is, a Szent Lélek pedig szintén öröktől fogva kész volt ennek véghezvitelében a maga isteni erejével közreműködni. Ilyen Istenen belüli „pactum”-ról az Ige nem szól, az a bibliai hely is, ahonnan ezt vették (És. 54, 10.), nem ilyesmiről, hanem másról szól. Mégis olyan igazságok summázása ez a formula, amelyek nyilvánvalóan az Igéből szólnak hozzánk: az Atya akaratából és a Szent Lélek munkája által lett mindaz, ami Jézus Krisztusban előttünk áll.

13. A Megváltó munkája.

Már hangsúlyoztuk a fentebbiekben is, hogy Jézus Krisztus személyének a jelentősége csak annak a funkciónak világánál tűnik ki igaz valójában, amelyet Ő az Isten és a bűnös ember viszonyában betölt, vagyis hogy a „de opere Christi” cím alatt elmondandók adják meg az igazi értelmét a „de persona Christi” cím alatt elmondottaknak. Azt kell tehát most számon vennünk: mit mond az Ige arról a pályáról, amelyet megfutott, s amelynek érdekében történt voltaképpen az „incarnatio”. Akármilyen nagy jelentőségű is ugyanis Istennek a mi emberi életünkbe való ez az aláereszkedése, magában véve nem oldaná meg a bűn kérdését, hanem csak kiindulópontja lehet, jobban mondva csak alapja lehet a belőle folyó, illetőleg rajta felépülő megváltásnak. Nyilván nem volna az Ige szerint való keresztyénség az, amelynek csak karácsonyi öröme volna, és itt meg tudna állni.

Jézus Krisztus megjelenése után még végbe kellett mennie a „megváltás” munkájának, és éppen ebbe az egy szóba foglalható össze mindaz, ami „de opere Christi” elmondható. Erre a szolgálatra és hivatásra utal maga a „Jézus” név is, amely általában használt név volt ugyan a zsidóság körében, de Jézus Krisztus esetében különös jelentőséggel bír. Eredeti formájában „Jöhósva” ugyanis azt jelenti: „Jahveh – szabadítás”. De ez a „szabadítás” vagy „megváltás”, amelynek véghezvitele végett Jézus Krisztus megjelent, sokkal gazdagabb jelentőségű, semhogy megelégedhetnénk egy szóba foglalásával. Az Ige maga hol erről, hol amarról az oldaláról mutatja fel, s ezért kénytelenek vagyunk elemezni, és tartalmát valamilyen áttekinthető összefüggésben felmutatni.

Erre eddig legalkalmasabbnak mutatkozott a „Krisztus hármassága” („munus triplex Christi”) néven ismeretes tanítás, amelyet (régebbi részleges kifejtései után, amilyeneket már Eusebiusnál, a reformátorok közül Kálvinnál találunk), teljes mivoltában a Heidelbergi Kátében találunk előadva (31. kérdés). A Káté a „Krisztus”, „Felkent” cím magyarázatánál mutat rá arra, hogy Jézus Krisztus voltaképpen azokat a funkciókat jött el tökéletesen és teljesen betölteni, amelyeknek szolgálatára már az ÓT. idején szokásos dolog volt embereket „felkenni”. Az Ő esetében a szó szoros értelmében vett, vagyis külső, olajjal végrehajtott „felkenetési” szertartás sohasem játszódtott le, de annál inkább megvolt, és pedig a szó legteljesebb értelmében az, amit ez a szertartás csak jelképezett: a Szent Lélek ereje által való „felkenetés”. Eltekintve attól, hogy fogantatásától kezdve egész élete a Szent Lélek erejében való élet volt, annak különös értelemben való kitöltetésében is részesült akkor, amikor gyermekkorából és ifjúsága napjaiból kinöve maga mögött hagyta a családi körben eltöltött évek magánéletét, és – szorosabb értelemben vett – hivatásának az útjára elindult. (Márk 1, 10 stb.).

A szóban forgó ót.-i „tisztaságok”, a „papi” (az erre való felkenetés törvényét lásd II. Mózes 28, 41; 29,7 stb.), a „prófétai” (az erre való felkenetés példáját I. I. Kir. 19, 16), és a „királyi” (az erre való felkenetés példáját I. az első király, Saul esetében: I. Sám. 10,1 s a következőknél ugyanúgy). Eszerint Jézus Krisztus küldetése is arra szólt, hogy ezt a három „tisztaságot” töltsse be, magasabb értelemben, mint az ót.-i példák. Ezek a példák csak halvány utalások voltak az Ő megváltói szolgálatára, és hogy az valójában mit jelentett, azt csak az ÚT.-nak Óróla szóló bizonyágtételéből értjük meg.

Jézus Krisztusnak „papként” való feltüntetése és méltatása kedvenc témája az ÚT.-ban a Zsidókhoz írt levélnek. Igaz ugyan, hogy jórészen a „Melkisédek rendje szerint” való „papságot” látja benne megjelenni (5, 6 stb.). És ez az ót.-i történetben felbukkanó, Izráelen kívüli „papi” alak arra jó az írónak, hogy elkülönítse és szembeállítsa Jézus Krisztusnak benne tükröződő „papságát” a rendes ót.-i papsággal, az Áron rendje szerint valóval. De ezzel nem tagadja, hanem csak jobban megvilágosítja Jézus Krisztus szolgálatának az ót.-i papsá-

gével való rokonságát. Abból is különösen kiemeli a „főpap” szerepét, aki „egy-egy évben egyszer” (9, 7) az engesztelés nagy ünnepén mutatta be áldozatát az egész nép bűneiért, és vitte be annak vérét a „szentek szentjébe”, hogy oda hintse a frigyláda által jelenlévőnek jelképezett Isten elé. Ilyesféle „hív főpapunk van” – mondja – Jézus Krisztusban „az Isten előtt való dolgokban, hogy engesztelést szerezzen a nép bűneiért” (2, 17).

Jézus Krisztus egész működésének az ót.-i próféták vonalára való állítása nyilván adódott annak jellegéből, úgyhogy felületes szemlélőkre azt a benyomást tette, hogy Ő „egy a próféták közül”, talán ennek vagy amannak a név szerint is megnevezett régebbi prófétának az újramegjelenése (Máté 16, 14).

„Királyi” tisztségének a gondolata pedig természetesen folyt abból, hogy az ÓT. számos helyén a dávidi királysághoz fűződő ígéretnek egybefolytak annak a jövendőnek ígéréssel, amelyben Isten felhozza a világra az Ő minden bajt jóra fordító kegyelmének napját. A messiási próféciák rendszeresen arról a csodálatos királyról szóltak, akinek uralma által Isten be fog tölteni minden várakozást és reménységet.

Mindezeknek a „tisztségeknek” Jézus Krisztusban való beteljesedése mármost azt jelenti, hogy alapjában véve kétirányú szolgálatot kellett betöltenie: egyfelől a mi nevünkben Isten felé kellett szolgálnia, másfelől Isten nevében a mi emberi életünk felé. Az előbbi szolgálata foglaltatik az Ő „főpapságában”. Az ót.-i főpap is a nép képviselőjében végezte el a maga szolgálatát Isten felé forduló jelentőséggel. Viszont mind az ót.-i próféta, mind az ót.-i király, Isten küldötte és képviselője volt a nép felé irányuló szolgálatával. Így Jézus Krisztus is, mint „próféta” és „király”, Istentől mifelénk, emberek felé irányuló munkát végez. Ez a munka azért oszlik két ágra, mert egyfelől az emberi öntudatra irányul: Istennek mondanivalója van az ember számára, amit annak meg kell értenie, – másfelől az emberi életre irányul: Istennek akarata van az ember számára, amelynek érvényesülnie kell az emberi életben. Az ót.-i próféták és királyok dolga pedig az volt, hogy általuk Isten uralma valósuljon meg népük életében.

Nyilvánvaló az összefüggés e hármasság és Jézus Krisztus személyének a fentiekben tárgyalt titka között. Embernek kellett lennie, hogy minket, embereket képviselhesen Isten előtt az Ő „főpapi” szolgálatában. Nem mi, emberek termeltük ki Őt a magunk életéből. Istennek kellett a színen megjelennie Őbenne, de úgy, hogy felvette magára a mi emberi természetünket. Másfelől Istennek kellett lennie, hogy amit „prófétaként” közöl ezzel a világgal, az a szó legteljesebb értelmében Ige, vagyis Istennek tulajdon kijelentése legyen; és az által a hatalom által, amit „királyként” kifejt, magának Istennek az országglása érvényesüljön.

Miközben a továbbiakban közelebbről számon vesszük Jézus Krisztusnak a „hármasságban” kifejtett megváltó munkáját, sohasem szabad elfelejtenünk, hogy nem „három tisztségről”, hanem „hármasság tisztségről” van szó. Vagyis munkájának ez az elemzése tisztára elméleti, mert a valóságban az egy és oszthatatlan. Nem úgy van tehát, hogy néha az egyik „tisztségben” szolgál, néha pedig – annak szolgálatát szüneteltetve – áttér valamelyik másik „tisztségének” a szolgálatára. Mindig egyszerre tölti be mind a hármat, és csak arról lehet szó, hogy néha inkább ennek, néha inkább amannak a „tisztségnek” a vonásai domborodnak ki szolgálatában.

Egész megváltói munkájában, tehát mindhárom „tisztségében”, különbséget kell azután tennünk pályafutásának két szakasza között. Az egyik szakasz az Ő egész földi életét fogja át születésétől haláláig. Régi teológiai kifejezéssel az Ő „megaláztatásának állapota” („status humiliationis”) címen szoktuk ezt emlegetni. A másik az Ő feltámadásával kezdődik, és mennybemenetelén át folytatódik mindaddig, míg teljességre nem jut a megváltás műve. Ezt nevezzük az Ő „felmagasztaltatása állapotának” („status exaltationis”). Eszerint a megváltás

munkájának van egy lezárt történeti része, amelynek hordozója a történelemben megjelent Jézus Krisztus. De ezzel nem merül ki az egész mű, hanem folytatódik és kiteljesedik egy másik résszel, amely szintén történeti, mert az emberiség történetében játszódik le, amelyben azonban Jézus Krisztus már nem mint mindenkori kortárs szerepel, hanem mint a történelemben továbbáramló emberi élet fölé felmagasztaltatott, mennyei megváltó Úr.

Éppen, mint ilyen, mégis bizonyos értelemben „mindenkori kortárs” az egymásra következő emberi nemzedékeknek, és azok, akiknek nem jutott kiváltsággal Ővele egy időben élni és ennek a földi életnek az útjain vele találkozni és együttjárni, nem kell emiatt elszenvedniük semmilyen hátrányt, megváltó munkája éppúgy kiterjed rájuk is. Sőt abban az előnyös helyzetben vannak, hogy megváltó munkájának arra a részére, amelyet földi életében végzett el, már úgy tekinthetnek vissza, mint befejezetre és céljához jutottra. Első tanítványai is, akik földi élete folyamán a legbensőbb viszonyban álltak Ővele, akkor jutottak el annak igazi megértésére és élvezetére, amit az Ő megváltó munkája jelent, amikor Ő már nem volt velük. Igazolódott előttük és bennük az, amit búcsúbeszédeiben mondott: „Jobb nektek, hogy én elmenjek...” (Ján. 16, 7.).

Ezen a ponton hajlik át Jézus Krisztus megváltó munkája a Szent Lélek munkásságába, vagyis helyesebben kifejezve: ezen a ponton jut különleges szerepéhez a Szent Lélek a megváltás munkájában. Ebben mutatta fel maga Jézus Krisztus azt az előnyt vagy többletet, amely az Ő „megaláztatásának állapotából” való eltávozásában és az Ő „megdicsőülésének állapotába” való elérékezésében rejlik. „Ha el nem megyek, nem jön el hozzátok a Vigasztaló” (a Paraklétos névvel jelölt Szent Lélek), „ha pedig elmegyek, elküldöm azt tihozzátok.” (Ján. 16, 7.). Amit a megváltás munkájából még folytatnia kell a feltámadás után is mind a végső beteljesedésig, azt Szent Lelke által végzi el. A Szent Lélek ezért az Ő földi világunkból való eltávozása után mintegy átveszi itt az Ő munkásságát. Nem abban az értelemben, mintha az Ő munkássága megszűnnék, hanem éppen az folytatódik a Szent Lélek által. Hiszen maga „az Úr”, t. i. Jézus Krisztus „a Lélek” (II. Kor. 3, 16.), és amikor búcsúbeszédeiben azt ígéri Jézus Krisztus az Ő tanítványainak, hogy: „kérem az Atyát, és más Vigasztalót küld nektek, hogy veletek maradjon mindörökké” (Ján. 14, 16), ugyanezt Ő úgy is ki tudja fejezni: „Nem hagylak titeket árvakul, eljövök tihozzátok” (Ján. 14, 18). A megváltás egész munkájának az alanya ugyanaz a megváltó Isten, aki ennek a munkának az egyik részét a testet öltött Fiú által, másik részét pedig az Ő megdicsőülése után kitöltött Szent Lelke által végzi el, mindig az Ő megbonthatatlan egységében.

Mivel pedig a „megdicsőült” Jézus Krisztus sem választható el a „megaláztatás” idején közöttünk járttól, a Szent Lélek munkája is szorosan odakapcsolódik az utóbbihoz. Csak azt bontja ki egyre teljesebben az Ő földi életének a befejezése után, ami abban már benne foglaltott. „Mikor eljön amaz, az igazságnak lelke, elvezérel majd titeket minden igazságra” (Ján. 16, 13), de ez nem Jézus Krisztuson túl való, Őtöle egyre jobban eltávolodó „vezetés”, hanem ellenkezőleg: egyre mélyebb belevezetés az Ő gazdagságába. „Az engem dicsőít majd, mert az enyémből vesz és megjelenti nektek” (Ján. 16, 14.).

Meg kell azonban mindjárt itt jegyeznünk, – amire a továbbiakban vissza kell térnünk –, hogy a Szent Léleknek ez a folytató és kiteljesítő munkája, amellyel részt vesz a megváltás folyamatában, a „három tisztség” alkotóelemeiből csak a „prófétai” és a „királyi” „tisztség” tartalmára vonatkozik, de nem egyúttal a „főpapiéra” is. Az, amint a keresztről elhangzott szó mondta: „elvégeztetett” (Ján. 19, 30.). Az sajátlagosan Jézus Krisztus „megaláztatásának” a körébe vágó dolog, és főképpen éppen érte szállt alá ebbe a „megaláztatásba”. „Megdicsőülésének” állapotában sem folytatja Ő ma sem azt a munkát, amelyet ennek a „tisztségnek” a vonalán e világon el kellett végeznie, csak érvényt szerez neki, mint ahogy az ó.t.-i főpap a

bemutatott engesztelőáldozat vérével bement a Szentek Szentjének a kárpitja mögé, hogy ott az áldozat vérének bemutatásával könyörögjön Isten előtt az áldozat hatályosságáért.

Ebből a különbségből mindjárt adódik egy további is, amelyre már előre jó rámutatnunk. A Szent Lélek, a maga munkásságának eszközeiül embereket használ fel rendszerint, egyeseket csakúgy, mint közösségeket. Ennélfogva Jézus Krisztus megváltó munkájának abban a folyamatában, amelyet a „megdicsőülés állapotában” Szent Lelke által folytat és vezet a kiteljesedés felé, alkalmuk jut emberi tényezőknek is az aktív részvételre. Ezzel szemben „főpapi” szolgálata csak az Ő vállain nyugszik, és emberek csak receptíve részesülhetnek annak jótéteményeiben. Ezért ennél a „főpapi” szolgálathoz tűnik ki a legvilágosabban, hogy egyedül Ő a Megváltó. A „Krisztus” cím, amelyet visel, éppen arra utal, hogy a megváltás munkáját különös felhatalmaztatás és képesítés birtokában egyedül Ő illetékes elvégezni.

Általánosságban még azt is jó előre megjegyezni Jézus Krisztusnak „három tisztségében” elvégzett megváltó munkájáról, illetve annak az Ő „megaláztatása állapotára” eső szakaszáról, hogy annak súlypontja az Ő földi életét lezáró szenvedéseire és halálára esik. Kereszthalálában jut el „megaláztatásának” a mélypontjára. Ezért van az, hogy az Evangéliumok az idevonatkozó, rövid idő alatt lejátszódott eseményeknek szentelik feljegyzéseiknek úgy szólván harmadrészét. És ezért sűrítette egybe Pál is a megváltásról hirdetett „örömhírt” ez alá a cím alá: „a keresztről való beszéd” (I. Kor. 1, 18.), úgy jellemezvén a maga igehirdetését, mint amelyben nem akart egyébről tudni, „mint a Jézus Krisztusról, mégpedig mint megfeszítettéről” (I. Kor. 2, 2). Amilyen egyoldalúság volna figyelmünket úgy korlátozni Jézus Krisztus kereszthalálára, hogy mellette feledésbe menjen mindaz, amit az Ige egyébként az Ő életéről és működéséről mond, ugyanúgy az Igétől való eltérés volna az, ha kereszthalálának történetében az Ő egész történetének csak más részekkel egyenrangú részét, nem pedig azt a kicsúcsosodását látnánk, amelyben minden szál összefut. Nem véletlen dolog, hogy az Apostoli Hitvallás Jézus Krisztus csodálatos születéséről mindjárt átugrik élete utolsó óráinak eseményeire: „Született szűz Máriától, szenvedett Poncius Pilátus alatt, megfeszített, meghalt és eltemették...”

14. Jézus Krisztus, a „főpap”.

Mondtuk, hogy a megváltás által megoldandó kérdés elsősorban az Isten és ember közötti megromlott viszony helyreállítása. E tekintetben is első helyen áll Istennek a bűnös emberrel szemben való megengesztelődése. Mert a bűn által létrejött „ellenségeskedés” nemcsak az ember engedetlenségben való fellázadását jelenti Istennel szemben, hanem ugyanakkor Istennek az Ő „igazságosságában” való szembefordulását, „haragját” is az Őellene így fellázadó emberrel szemben. Isten nem nyújthatja ki a bűnös ember felé az Ő megmentő kezét úgy, hogy fennmaradjon az a látszat, mintha nem volna ítélete a bűn számára. „Igazságos” volta megköveteli, hogy ítélőszéke előtt leszámolás történjék a bűn miatt.

Ez az értelme Jézus Krisztus „főpapi” szolgálatának, amelyről mondtuk, hogy az ember nevében, aki Isten előtt bűnössé vált, Isten felé irányuljon, és Isten előtt érvénytelenné tegye az ember bűnösségét. Mindaz a megváltó munka, amelyet Jézus Krisztus az Ő „prófétai” és „királyi” tisztsége szerint Isten nevében az ember felé visz véghez, előfeltételezik azt, hogy előbb Isten színe előtt valamiképpen rendeztessék a bűn számadása. Amíg nincs megoldva az Isten „haragjának” a kérdése, addig Isten felől semmi jó, hanem csak ítélet hárulhat a bűnös ember fejére.

A hagyományos teológiai formula, amely summázza az Igének erről szóló bizonyágtételét, a „helyettes elégtétel” tana. Anselmus, a középkor első felének legnagyobb teológusa (élt 1033-1109; rövid ideig tartó angliai érseksége alapján a „canterbury-i” jelzővel szokás emlegetni) fejtette ki ezt a tant: „Cur Deus homo?” („Miért lett Isten emberré?”) c. művében. Eszerint az ember, – ugyanúgy, amint a középkori hűbérurakkal megtörténhetett fejedelmükkel szemben –, adósa Istennek bűne miatt a tartozó engedelmes szolgálattal, és így felségsértés vétkében él, amelyért „elégtétellel” („satisfactio”-val) tartozik Urának. Reménytelen volna a helyzete, ha – ugyancsak a középkori jogi lehetőségek mintájára – helyette másvalaki nem rója le az Istentől elfogadható „elégtételt”. Istennek az ember iránti kegyelme mármint abban nyilvánul meg, hogy Jézus Krisztusban Ő maga lett emberré azért, hogy helyette azt az „elégtételt” lerója. Az ember Jézus Krisztus tökéletes engedelmisségben élt teljes életében, tehát az egész peres ügyön kívül maradhatott volna. Azonban önként magára vállalta azt a büntetést az Ő szenvedésében és halálában, amelyet az embernek kellett volna elszenvednie bűnéért való „elégtételül”. És mivel egyben Isten örök Fia is volt, ennek az „elégtételnek” van olyan súlya, hogy érvényessége kiterjed az egész bűnös emberiségre.

Anselmusnak ez ellen az elmélete ellen sok kifogást lehet felhozni. (Úgy, amint Ő azt részleteiben is kifejti, még többet.) Mégis az a tény, hogy lényegében a reformáció is átvette, arra vall, hogy alapjában véve olyan gondolatokat foglal rendszerbe, amelyek magából az Igéből világlanak ki. Nyilvánvaló, hogy az egész tanítás a középkori jogi gondolkozásmódnak a nyelvén beszél. Ez nem maradandó érték benne, hanem a maga korához kötött jellegzetesség. Ezért a reformáció, bár szintén használta az „elégtétel” fogalmát is ebben az összefüggésben, inkább a „büntetés” és az „ítélet” elszenvedéséről beszélt, amellyel Jézus Krisztus az ember bűnös voltának akadályát elhárította Isten és az ember közül. A jogi jelleget magát mindenestől fogva kifogásolni azonban annyi volna, mint megfedkezni az Igének nagyon alapvető igazságairól, amelyek ilyen, szintén jogi jellegű fogalmakban jutnak kifejezésre, mint „törvény”, „ítélet”, stb. Akik azt mondják, hogy Isten Jézus Krisztusban nem úgy jelentette ki magát, mint „Bíránk”, hanem úgy, mint „Atyánk” azok hamis ellentétet állítanak fel két olyan dolog között, amelynek éppen az egybeolvadása jellemző a Jézus Krisztusban kapott kijelentésre. Ilyen félreértés csak akkor foroghat fent, ha egészen individualisztikus módon fogja fel valaki Istennek az emberhez való viszonyát. Már a földi atya is, ha nem egy

gyermekkel van dolga, hanem többel, lépten-nyomon kénytelen igazságot tevő bíróként is szemben állni velük. És minden földi atyaság és bíraskodás csak halvány képe lévén annak, ami magasabb és tökéletesebb értelemben megvan Istenben, mindkettőben, mint képben, tükröződik valami az Isten valóságából. Nem atyai mivoltának ellenére, hanem éppen abból kifolyólag, Isten úgy „országol” felettünk, hogy olyan rendet tart fent és munkál közöttünk, amelyről nem lehet másként beszélnünk, csak jogi kifejezésekkel.

Az igaz, hogy ezek nem meríthetik ki sohasem azt, amit Istenről az Ő Igéje alapján tudunk és mondhatunk, és az anselmusi elgondolás ellen mindenekfelett az a kifogás hozható fel, hogy teljes és kimerítő értelmezését vélte adni Jézus Krisztus váltságmunkájának, és sokan ebben az értelemben fogadták is el. Jézus Krisztus „hármastisztének” komoly végiggondolása ettől megóvhat bennünket. De ez nem változtat azon, hogy „főpapi” szolgálatának a lényegét ez az elgondolás helyesen ragadta meg: az valóban az emberiség bűnéért szolgáltatott „helyettes elégtételben” állt.

Azzal a kifogással, hogy erkölcsileg elfogadhatatlan elintézési módja a bűn kérdésének az, hogy bűnösökért Isten haragját az szenvedni el, aki ártatlan a bűnben, nem érdemes közelebből foglalkozni. Ez a kifogás ugyanis elfelejtkezik arról a lényeges mozzanatról, hogy a bűnösökért odaáldozott büntelen nem olyan harmadik személy, aki maga sem tudja, hogyan került ebbe az ügybe, hanem az a Jézus Krisztus, akiben maga Isten vállalta magára azt, hogy odaállva a bűnös ember helyére, a maga szenvedésével eleget tesz az Isten megsértett igazságának. (Erre nyomatékosan rámutat Anselmus szóban forgó művének a címe: „Cur Deus homo”, és nem az ő tanítását adták tovább, hanem annak csak eltorzított mását, akik erről, az egésznek kiindulópontjáról megfejtkeztek.)

Az Újtestamentum, amikor erről a tárgyról szól, mindenesetre más, az ő olvasóihoz közelebb eső világból, az ótestamentumi áldozati szertartások köréből veszi kifejezéseit, legalábbis a leggyakrabban. Közelebből az ó.t.-i áldozatok közül az ú.n. „bűnért való áldozatot”, vagy „engesztelő áldozatot” mutatja fel úgy, mint amely előképe volt Jézus Krisztus megváltó munkájának. Voltak ezenkívül másfajta áldozatok is, amelyeket előírt a mózesi törvény – hálaáldozatok, az Istennel való közösséget kifejező áldozatok, stb. De voltak olyanok, amelyeknek célja kifejezetten a bűn „elfedezése” („kopper”), vagyis eltörlése, Isten előtt való érvénytelenítése volt. Ilyen volt az az évenként egyszer (az „engesztelés napján”) végrehajtott áldozat is, amelyet nem egyes emberek, hanem az egész nép nevében mutatott be, nem is akármelyik pap, hanem a „főpap”. Jézus Krisztus „főpapi” szolgálatában, az általa bemutatott „engesztelő áldozatban”, az az egyedülálló sajátosság, hogy Ő nemcsak „főpapként” szerepel benne, hanem egyúttal Ő maga az „engesztelő áldozat” is, mert önmagát áldozza oda a bűn eltörléséért (Róm. 3, 15.): „Isten eleve rendelte Őt engesztelő áldozatul” („hilastérion”) – a „mi vétkeinkért...”, stb.) Ezért nevezetik a legjellegzetesebb ó.t.-i áldozat nevével nem egyszer „báránynak” is. (Ján. 1, 29: „Ímé az Istennek báránya, aki elveszi a világ bűneit”; I. Kor. 5, 7.: „A mi húsvéti báránynak, a Krisztus, megáldoztatott értünk...”; I. Pét. 1, 19.: „Drága véren, mint hibátlan és szeplőtlen báránynak, a Krisztusén váltattatok meg”; stb.)

Azonban az áldozati szertartások világából vett ezek a képek és kifejezések sem mondanak mást, mint ami a „helyettes elégtétel” tanának a lényege. Az áldozati állat vérenek azért kellett ontatnia, hogy ezzel „elfedezést” nyerjen az ember bűne, mert Isten azt meg akarja bocsátani, de ezt nem teheti meg anélkül, hogy valahogyan kifejezésre ne jusson az Ő bűn elleni „haragja”. És nyilvánvaló, hogy az áldozati állat ezekben a szertartásokban jelképesen a bűnös ember helyett szenvedni el halálát. Ezért kellett a „bűnért való áldozat” alkalmával (mint egyébként más áldozatok alkalmával is) az áldozatot bemutató embernek, vagy az egész népért bemutatott áldozat esetén a nép „véneinek”, rátenniük a kezüket az áldozati állat fejére (III. Móz. 4:4-15. stb.), ezzel mintegy átruházva az állatra az emberi bűnt. A Jahveh eljövendő

„Szenvedő Szolgájának” a kínszenvedéseit is az így felfogott áldozat értelmében tünteti fel Ézs. 53, 5.: „Megsebesítettett bűneinkért, megrontatott a mi vétkeinkért...” Pál apostol is bizonyára erre a „helyettesítésre” gondol, amikor merész kifejezéssel Jézus Krisztust úgy tünteti fel, mint aki Isten előtt az egyetemes emberi bűnösségnek szinte a megtestesült képviselője: „Isten azt, aki bünt nem ismert, bűnné tette érettünk...” (II. Kor. 5, 21.)

Ugyanez a gondolat jut kifejezésre Jézus Krisztus tulajdon szavaiban is – legalábbis úgy, amint azok az Ú.T. görög nyelvén megszólalnak – amikor a megváltás munkájában való maga odaáldozását nemcsak a „peri” (Máté 26, 28: „az én vérem, – amely sokakért – peri pollón – kiontatik”; – ugyanígy Luk. 22, 19-20: „tiérettetek” – hyper hymón), – hanem az „anti” prepozíciót is használja ebben a kapcsolatban: „Az Embernek Fia... azért jött, hogy adja az Ő életét váltságul sokakért” (Mk. 10, 45: „anti pollón”, ugyanígy Máté 20, 28.) A másik két prepozíció jelentése még korlátozható volna ilyen általános értelemre: valakinek a javára, vagy valakinek az érdekében. De az „anti” használata kifejezetten arra utal, hogy emögött az általánosabb értelmezés mögött ott rejlik, ill. hozzáértendő ez a pontosabb másik: valaki helyett.

Igaz ugyan, hogy az „anti” prepozíciónak ez a használata az ÚT.-ban Jézus Krisztus megváltó munkájának nem az ót.-i áldozati szertartások képeiben való szemléltetésével kapcsolatban fordul elő, hanem egy másik képcsoportból vett kifejezéssel: a „lytron”-nal kapcsolatban, ami „váltságdíjat” jelent. „Lytrushai”: rabságból, fogságból s aztán általában valamilyen nyomorúságos vagy veszélyes helyzetből való kiszabadítást jelent, amivel gyakran együttjárt valamilyen „váltság” („lytron”) lefizetése. Az ÚT. gyakran beszél Jézus Krisztus megváltó munkájáról ebből a képzetkörből vett kifejezésekkel. Innen ered maga a mi magyar „megváltás” kifejezésünk is, és a vele kapcsolatos egyéb kifejezéseink. Nyilvánvaló azonban, hogy általában ezek a kifejezések Jézus Krisztus megváltó munkájának nem éppen csak azt az alkotó elemét fejezik ki, amelyről most szó van az Ő „főpapi tisztsége” címén, hanem az egészre vonatkoznak, és felölelik egyéb vonatkozásait is. Az embernek Istenhez való viszonyát megrontva, a bűn magát az embert is megrontotta, és olyan nyomorúság állapotába döntötte, amelyből – mint valami rabságból – szabadításra van szüksége. Ez is beleértődik a „lytrosis” vagy „apolytrosis” fogalmába. Nem egyszer használja az ilyen kifejezéseket az ÚT. a megváltás eljövendő, eszkatológikus teljességére is, amiben már nyilván Jézus Krisztusnak nemcsak a „főpapi” tisztsége jut végső diadalára (pl. Ef. 4, 30: „...megpecsételtettek a teljes váltság napjára” stb.). De ez a tágabb körű jelentés azért nem zárja ki, hanem magába foglalja a megváltásnak azt a mozzanatát is, amely Jézus Krisztus „főpapi tisztségében” jut kifejezésre. Vonatkozik ez a „lytrophai”, amelyre az embernek bűne miatt szüksége van, egyebek mellett, sőt minden egyéb előtt Isten haragjára is, amit meg kell engesztelni. Amikor pedig megjelenik a „lytron” gondolata is, akkor meg éppen a megváltásnak ez a vonatkozása áll az előtérben. Hiszen a „váltságdíj” nem az embernek megromlott állapota miatt rovandó le, hanem Valakinek, akivel szemben az ember olyan viszonyba jutott, amelyből meg kell őt szabadítani.

Éppen csak mint kuriózumot említjük meg, hogy a pogány mitológiától átítatott képzeletével az ókori keleti egyház – bár sohasem hivatalos nyilatkozataiban – hajlandó volt arra a kérdésre: kinek róttá le Jézus Krisztus az ember megváltásához szükséges, szóban forgó „váltságdíjat”? – azt felelni: a Sátánnak. Bűne révén az ember a Sátán hatalma alá került, s az alól csak úgy szabadulhatott fel, hogy Jézus Krisztus a maga életét áldozta oda érte. Végül is kitűnt – így záródik ez a népi képzelet szötte váltság-mítosz –, hogy a Sátán ebben az alkuban becsapott fél maradt, mert hiába kaparintotta meg Jézus Krisztus életét az Ő kereszthalálában, harmadnapi feltámadásával kicsúszott a kezéből. Az ÚT. persze effajta „megváltásról” nem tud semmit. A Sátánról a megváltással kapcsolatban lesz még szó az alábbiakban. De amikor Jézus Krisztus arról beszél, hogy Ő „adja az Ő életét váltságul” – pontosabban: „váltságdíj –

sokakért” (Márk 10, 45), csak arra gondolhatott, hogy Istennek kell felajánlania az Ő életét arra, hogy Őrajta mutassa meg a bűn ellen való haragját azokért a „sokakért”, – jobban mondva azok helyett a „sokak helyett”, – akik azt „igazságossága” szerint megérdemelték, de így megszabadultak tőle.

Azt különben megállapíthatjuk, hogy maga Jézus Krisztus az Ő földi munkássága során ezzel a tárggyal alig foglalkozott. De ez természetesen következik abból, hogy kortársai számára, még az Őhöz legközelebb állók számára is, egészen idegen gondolat volt Isten „Felkentjét”, a Messiást, szenvedésre és halálra odaszánt áldozatnak elgondolni. Legvilágosabban kitűnik ez abból a heves ellenkezésből, amellyel tanítványai ezt a gondolatot akkor fogadják, amikor – már közeledvén az életét befejező események – Ő megpróbálja lelküket előkészíteni azokra. (L. Mk. 8, 31 – 32 és a párhuzamos helyeket). Jézus Krisztusnak az volt a dolga e tekintetben, hogy miután egyesek eljutottak az Őbenne, mint Messiásban való hitre, magukkal a fájdalmas tényekkel állítsa őket szembe, vagyis megáldoztatása szükségességének a fejtegetése helyett véghezvigye megáldoztatását. Hogy Ő ennek ellenére is Isten „Felkentje”, sőt „felkenetése” éppen ennek a megáldoztatásnak az elszenvedésére jelölte ki Őt, azt tanítványai csak az Ő feltámadása után, és csak a rájuk kitöltött Szent Lélek megvilágosító munkája által értették meg. Hogy bűnös embereknek az Isten ítélő haragja alól való feloldozása olyan ajándék, amelyet sajátos megbízásból Ő osztogat, afelől nem hagyott kétséget már földi működése során sem. „Az Ember Fiának van hatalma e földön a bűnöket megbocsátani” – mondta (Márk 2, 10), és ezt a hatalmat állandóan gyakorolta is – sokszor a magukat „igazaknak” tartók megbotránkozására, – mint a „bűnösök barátja” (Máté 11, 19). De hogy Istennek a bűnösök iránt való megengeszteltetésének, amelyet Ő szóval hirdetett és tetteivel megbizonyított, nagy ára van, és azt Ő fizeti le életének odaáldozásával, az már csak az apostolok által Őrá hirdetett Evangéliumban jutott nyomatékosan kifejezésre, amikor az Ő megáldoztatására már úgy mutathattak vissza, mint megtörténtre. „Őbenne van a mi váltságunk az Ő vére által, a bűnöknek bocsánata...” (Ef. 1, 7).

„Engesztelő áldozatának” a felbecsülésénél egyébként két egyoldalúságtól kell óvakodnunk: egyfelől nem szabad azt éppen csak élete utolsó napjainak a kínszenvedéseire korlátozva elgondolnunk, amelyek halálával végződtek, másfelől mégsem szabad szem elől téveszteni ezeknek az utolsó eseményeknek a döntő jelentőségét. Nagyon pontosan fejezi ki magát a Heid. Káté, amikor 37. kérdésére: „Mit értesz azon, hogy „szenvedett”? – azt a feleletet adja: „Azt, hogy Ő földi életének egész ideje alatt, különösen pedig annak végén, Istennek az egész emberi nemzetség bűne ellen való haragját testében-lelkében elhordozta...”

Eszerint hozzátartozott az Ő „engesztelő áldozatának” valóságához az Ő egész földi élete is. Az Ő büntelen mivoltában itt élnie közöttünk, bűnös emberek között, eleitől fogva mindvégig azt jelentette, hogy benne élt a bűn miatt haragvó igazságos Isten és a bűnös embervilág közötti feszültségben, és hordozta annak fájdalmait akkor is, amikor ez nem látszott meg rajta. Abban az engedelmisségben, amellyel Istentől vett megbízásának az útját végigjárta, a régi teológusok – különösen a reformátusok – különbséget szoktak tenni a „cselekvő engedelmisség” és a „szenvedő engedelmisség” között. („oboedientia activa” – „oboedientia passiva”). És ez a megkülönböztetés helyes volt éppen azért, mert így az utóbbi mellett nem mehetett feledésbe az előbbi sem. Azonban ez a megkülönböztetés csak viszonylagos értelemben vehető. Amint végső szenvedéseiben sem szerepel pusztán passzív, hanem önkéntes elhatározással maga adja magát ellenségeinek kezére – „Senki sem veszi azt (az életemet) el éntőlem, hanem én teszem le azt énmagamtól”, mondja (Ján. 10, 18.), ugyanúgy munkás életének során állandóan annak a szenvedésnek az árnyékában jár, amely szükségképpen adódott az Ő helyzetéből ebben a világban. „Az övéi közé jött és az övéi nem fogadták be Őt” (Ján. 1, 11.) – ez a fájdalmas megállapítás az Ő egész életére vonatkozik. Még azok is, akiket hajlandók volnánk kivonni ez alól az általános megállapítás alól, – mert hiszen volt egy

maroknyi kis csapat, amely bizonyos értelemben „befogadta Őt”, – bűnös fogyatkozásaival ismételtelen ilyen felkiáltásokat váltott ki lelkéből: „Ó, hitetlen nemzetség, meddig leszek veletek? Meddig szenvedlek titeket!?” (Márk 9, 19.) „Földi életének egész ideje alatt” a szenvedés útját járta tehát.

Másfelől ennek az útnak az árnyai mégiscsak a vége felé sűrűsödtek teljes sötétséggé. Akkor került sor arra, hogy az az ellentét, amely mindig ott feszengett Ő közötté és a között az emberi környezet között, amelyben élt, ellene való nyílt és gyilkos támadásban robbanjon ki. Ennek során el kellett szenvednie a halálra hurcoltatásnak és a kínos kereszthalálnak minden gyötrelmét, ami az Ő számára természetesen sokkal több volt pusztán testi szenvedéseknél. Közben lelkileg is át kellett élnie annak az emberi bűnnek minden gyötrelmét, amely ilyen durva visszautasítással felelt Istennek Őbenne megjelent szeretetére. Itt mintha minden fékét elhányta volna az ember Isten-ellenessége, és teljes leplezetlen valóságában mutatkozott meg. És az emberi bűnnek ezt a kiteljesedését, amely a szemébe meredt, sőt éppen az Ő életén tombolta ki magát, ugyanakkor úgy élte át Jézus Krisztus, mint aki szerette a bűnös embert. Nem tartott felette ítéletet, hanem azonosította magát vele.

Ez az Ő szenvedéseinek legmélyebb titka. Ezért volt az számára az a „keserű pohár”, amelynek kiürítése olyan borzalmas volt számára, hogy a Gecsemáné kertjében való utolsó megkísértetése felett az engedelmesség végső győzelmével kellett eltökélnie magát a kiürítésére: „Mindazáltal ne az én akaratom legyen meg, hanem a Tied!” (Márk 14, 36.) Ítélet volt a bűnnek ez a lelepleződése, de mintegy az élével megfordított ítélet: nem a bűnös emberre sújtott le, hanem ellenkezőleg: a bűnös ember sújtott le Arra, akiben Isten jelent meg. És Ő vállalta ennek elszenvedését. Szemvétele olyan mély titka tárul fel előttünk, amelyen át sem tud hatolni a tekintetünk. Rejtély marad számunkra, hogy mit élt át a keresztfán, amikor így kellett felkiáltania: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?!” (Márk 15, 34.) Csak annyit értünk meg belőle, hogy ezt az Istentől való „elhagyatást” érdemeltük volna meg mi, emberek, akiknek a bűnös volta itt megmutatta igazi arcát, – és helyettünk mégis Ő szenvedte el azt.

Az Isten megítélő haragjának erre az átélésére vonatkoztatjuk Kálvin tanítása nyomán az Apostoli Hitvallásnak azt a tételét, amely szerint Jézus Krisztus „szálla alá poklokra”. (Hogy ennek a tételnek milyen más értelmezésével is találkozunk a múltban, különösen az ókori egyház gondolkodásában, azzal most nem kell foglalkoznunk.) „Poklok” alatt valóban nem is érthetünk található módon mást, mint az Istentől való azt az „elhagyatást”, elvettetést és eltaszítást, amelyben az Ő igazságos ítélete teljesedik be a bűn felett. Itt nem a bűnösök sújtanak vele, hanem az a büntelen, „aki a mi bűneinket maga vitte fel testében a fára” (I. Péter 2, 24.)

Így szerzett Isten – az Ő Fiának áldozata által – elégtételt az Ő igazságosságának. „Az Isten az Ő Fiát elbocsátván bűn testének hasonlatosságában és a bűnért, kárhoztatta a bűnt a testben...” (Róm. 8, 3.). Ezzel elfordult az Ő „kárhoztatása” azoknak feje felől, akik bűnükkel azt magukra vonták. Ennek az „engesztelő áldozatnak” az alapján Isten immár „megbékélhet” a bűnösökkel. Pál apostol ugyan, amikor egyik nevezetes szakaszában erről a „megbékélésről” (vagy „megengesztelésről” – „apokatasziagé” – beszél, úgy fejezi ki magát, mintha az az emberre irányulna. „Isten volt az, aki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván nekik az ő bűneiket.” (II. Kor. 5, 19). De világos, hogy itt ez a kifejezés általánosabb értelmű: általában az Isten és az embervilág közötti megromlott viszonynak a helyreállítását jelenti. Ehhez természetesen az is hozzátartozik, hogy az ember rakja le az ellenségeskedésnek fegyvereit, amelyekkel Isten ellen hadakozik. Erről ugyanabban az összefüggésben kifejezetten is szól az apostol: „reánk bízta a békéltetésnek Igéjét... mintha Isten kérne miáltalunk: Krisztusért kérünk: béküljete meg az Istennel!” (II. Kor. 5, 20.). De ennek

előfeltétele az, hogy Isten részéről többé ne legyen akadálya az emberi bűn a „megbékélésnek”. Ezért, amikor az apostol arról szól, hogy ezt az előfeltételt Isten a maga részéről egyszer s mindenkorra biztosította már, akkor – ha kifejezési módja szerint nem is, de valójában arról beszél, hogy maga Isten, aki Krisztusban volt, „megbékélt”, „megengesztelődött” a világgal. Csak Jézus Krisztusnak Isten felé irányuló, örökre szóló „engesztelő áldozata” alapján folyhat ebben a világban az emberek felé irányuló „békéltetés szolgálata.”

De ennek alapján folyhat. Visszahatólag is érvényesül az „engesztelő áldozat” ereje: nyilvánvaló, hogy „az előbb elkövetett bűnöknek elnézésével” sem esett csorba az Isten „igazságán”, mert azoknak számadását is rendezte Ő Jézus Krisztus keresztyén. És a jövőben is nyilvánvaló, hogy „igaz Ő”, amikor nem taszítja el magától a bűnös embert, hanem „megigazítja azt, aki a Jézus hitéből való” (Róm. 3, 25 – 26.).

Jézus Krisztus „engesztelő áldozatának” ez az érvényessége jut kifejezésre abban, hogy története nem végződött az Ő „megaláztatásának” állapotában, hanem beletorkollott az Ő „felmagasztaltatásának” állapotába. A halálból való feltámadása és az „Atya jobbára” való mennyei felmagasztalása telve van számunkra titkokkal, amelyeknek a felderítése az értelmünk képességeit meghaladó feladat volna. Az ellenben világosan kitűnik belőle, hogy „főpapi szolgálata” elérte és biztosította a kívánt eredményt: Isten útjából elhárította a bűn akadályát. Azt az „engesztelő áldozatot”, amelyről maga Isten gondoskodott, Ő elégségesnek is találta és elfogadta. Az ótestamentumi főpap szolgálata azért is jó képe a megváltás Isten felé irányuló oldalának, mert a főpapnak nemcsak az volt a dolga, hogy bemutassa az „engesztelő áldozatot”, hanem az is hozzátartozott feladatához, hogy hatályát érvényesítse Isten előtt. Azt a mozzanatot, hogy a főpap az áldozat vérével – csak egyszer évenként – bement a különben kárpittal elzárt legbelső szentélybe a népért könyörögni, különösen a Zsidókhoz írt levél szereti úgy feltüntetni, mint előképét Jézus Krisztusnak az Ő mennyei felmagasztaltatásában is folytatódó „főpapi tisztségének”. „Nem kézzel csinált szentélybe, az igaznak csak másolatába ment be Jézus Krisztus, hanem magába a mennybe, hogy most Isten színe előtt megjelenjék érettünk” (Zsid. 9, 24. stb.). De lényegében ugyanezt fejezi ki Pál is, amikor arról beszél, hogy „aki meghalt, sőt aki fel is támadott, aki az Isten jobbán van”, ott „esedezik is érettünk” (Róm. 8, 34), és János is, amikor arról beszél, hogy „ha valaki vétkezik, van Szószólónk az Atyánál, az igaz Jézus Krisztus, és Ő engesztelő áldozat a mi vétkeinkért...” (I. Ján. 2, 1-2.).

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Jézus Krisztus „főpapi tisztsége”, amint Ő azt evilági életében betöltötte és most is betölti, változást idéz elő magának Istennek az életében, közelebből a bűnös emberrel szemben való magatartásában. Amilyen örök dekrétuma tette lehetővé azt, hogy az embervilágban megjelenjen a bűn, ugyanolyan örök dekrétumban volt már eldöntve az is, hogy az emberi bűn ítéletét magára veszi az emberré megtestesülő Fiú, hogy az igazságos Istennek lehetséges legyen a bűnös embernek irgalmas megmentőjévé lennie. Ezért beszélhet az Ige az „eleve, a világ megalapítása előtt elrendelt Bárányról, a Krisztusról”, akinek „drága vérén váltattunk meg” (I. Pét. 1, 18 – 20.), vagy a „bárányról, aki megöletett a világ alapítása óta” (Jel. 13, 8). Ami Jézus Krisztusnak mind a poklokig való megaláztatásában és mind a mennyekig való felmagasztaltatásában történt, abban csak napfényre jött ez az öröktől fogva elvégzett titok, hogy előttünk is ismeretes legyen. Így hát Jézus Krisztus „főpapi tisztsége” tartalmát illetően: Isten felé fordul – Isten mintegy Önmagával intézi el általa a mi bűnünk számadását, – de formáját illetőleg, amint előttünk megjelenik, – már nekünk szól: „az idők végén miértünk jelenik meg benne „a megváltásunkra a világ megalapítása előtt elrendelt Bárány” (I. Pét. 1, 20.) És így áthajlik a Jézus Krisztus „főpapi tisztsége” a másikba: az Ő „prófétai tisztségébe”.

15. Jézus Krisztus, a „főpróféta”.

Az ótestamentumi próféták szerepe, amint mondtuk, az volt, hogy általuk Isten üzent és szólt az emberekhez. Rövidre fogva a dolgot, azt mondhatjuk, hogy Isten kijelentésének a szervei voltak. Ez a kijelentés vált teljessé és véglegessé a „Főprófétában”, Jézus Krisztusban. Ő hozta el a világra Istennek azt az ismeretét, amelyben már nemcsak előrebecsátott hajnali sugarak ragyogtak fel, mint az ótestamentumi próféták munkásságában, hanem teljes fényében felkelt az igazságnak, t. i. az Istenre vonatkozó és bennünket mindennél jobban érdeklő igazságnak a napja. Ő elmondhatta magáról: „Én vagyok... az Igazság.” (Ján. 14, 6.)

A Kijelentésnek Jézus Krisztusban kicsúcsosodó és kiteljesedő valóságáról már szoltunk, mint hitünknek és ennek révén a dogmatikának is egyetlen alapjáról. Most az világosodik meg előttünk, milyen összefüggés van közte és Istennek Jézus Krisztus által véghezvitt megváltó munkája között. A Kijelentés ennek a megváltó munkának egyik lényeges alkotóeleme, közelebből Istentől az ember felé irányuló oldalának az az alkotóeleme, amely az ember tudatát veszi célba, és annak világában teremt új helyzetet. Még Jézus Krisztus „főpapi” szolgálata is, amely Isten felé irányul, annak révén termi meg a maga gyümölcsseit a mi életünkben is, hogy nem marad tőlünk elzárva, mint a Szentháromság belső életének öröktől fogva mindörökké érvényes titka, hanem számunkra is megismerhető valósággá válik, vagyis Jézus Krisztus „főprófétái” szolgálata révén mi is megismerhetjük.

A bűn valósága ugyanis – mondtuk – az Isten és az ember közötti viszony megrontása folytán állapotában is megrontotta az emberi életet, és pedig mindenekelőtt az ember tudati életét. A „vakság” képében szemlélteti a Szentírás nem egyszer ezt az állapotot. Néha úgy tünteti fel, mint Istennek ítéletét a bűn miatt. Pl. Ján. 12, 40: „Mevakította az ő szemeiket és megkeményítette az ő szívüket, hogy szemeikkel ne lássanak és szívükkel ne értsenek...” – máskor viszont úgy beszél róla, mint a Sátán munkájáról, akinek hatalma alá átengedte Isten az embervilágot bűnös voltáért. Pl. II. Kor. 4, 4: „...e világ istene (értsd: a Sátán) mevakította a hitetlenek elméit...” Ugyanazt a tényállást fejezi ki a „sötétségnek” és szinonimáinak a Szentírásban gyakran használt képe. Pl. Ján. 1, 5.: „A világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be azt...” Az emberi bűnnek azt a tetőfokra hágását, amely Jézus Krisztus megölésére tört, Ő maga így jellemzi: „Ez a ti órátok és a sötétségnek hatalma” (Ján. 22, 53.) A két kép persze egybe is kapcsolódhat, mint pl. I. Ján. 2, 11-ben, ahol a bűnben élő emberről az mondatik: „...a sötétség mevakította az ő szemeit”. De nem egyszer képes kifejezések nélkül van szó arról a „tudatlanságról”, vagy néven nevezve: az „értelem” elhomályosulásáról, amelybe az ember, bűne által döntötte magát. Pl. Ef. 4, 18.: „...értelmükben meghomályosodtak... a tudatlanság miatt, mely az ő szívük keménysége miatt van bennük.”

Jézus Krisztus „főprófétái” küldetése abban állt, hogy a bűnös embert „megszabadítsa a sötétségnek hatalmából...” (Kol. 1, 13.), „hirdesse” – és pedig úgy, hogy ez a „hirdetés” fogatos legyen – „a vakok szemeinek megnyílását” (Luk. 4, 18), vagyis – képek nélkül szólva – megajándékozzon bennünket Istennek azzal az ismeretével, amelyet bűnünk miatt elvesztettünk. Ő is így foglalta össze egész élete munkáját ebből a szempontból, amikor elérkezett utolsó óráira: „Megjelentettem a Te nevedet az embereknek...” (Ján. 17, 6), vagyis általa megismerhették Istent azok az emberek, akik különben sohasem juthattak volna el az Ő ismeretére. Mint amint egy más alkalommal mondta: „Az Atyát nem ismeri senki, csak a Fiú, és akinek a Fiú akarja megjelenteni.” (Máté. 11, 27).

Hogy pedig az az „ismeret” mit jelent, arról ugyancsak utolsó estéjén elhangzott imádságában nyilatkozott: „Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek Téged, az egyedül igaz Istent, és akit elküldtél, a Jézus Krisztust” (Ján. 17, 3). Ez az „ismeret” tehát maga a megváltottság –

legalábbis egy bizonyos oldaláról nézve –, és ennek az emberekkel való közlése lényegesen hozzátartozik az ő megváltásukhoz. Ha Isten részéről elhárult a bűnnek az az akadály, amely miatt meghíúsulna az Ő emberteremtő szándéka, amely szerint Ő az embert a vele való közösségre rendelte, akkor az ember részén is el kell oszlania minden akadálnak, így elsősorban annak az Isten iránti érzéketlenségnek, amelyben eltompult a lelke Istennek és az Ő gondolatainak a felfogására. Nem az ember dolga ennek az akadálnak az eloszlata, mert ő erre nem képes. Isten irgalmából ezt is az Ő általa elküldött Megváltó végzi el.

Meg kell persze mindjárt jegyeznünk, hogy az az „ismeret”, amelynek közlése eszerint hozzátartozik a megváltás munkájához, nem a szó elméleti értelmében vett ismeret, amilyen pl. a tudományos jellegű, amelynél még különálló kérdés az, hogy hogyan alakul az ember élete, vagyis ismerete tárgyával szemben való gyakorlati magatartása. De erről a továbbiak során úgylis lesz még szó. Most érzük be azzal, hogy az Ige Istennek olyan „ismeretéről” beszél, amelyet Jézus Krisztus által elnyerve magát a megváltást nyerjük el. Ebben a nyilatkozatában: „Én vagyok a világ világossága; aki engem követ, nem járhat a sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága” (Ján. 8, 2.), Jézus Krisztus úgy mutatkozik be, mint a világ Megváltója. Csak éppen olyan oldalát emeli ki megváltó munkájának, amely nem Isten felé fordul az ember érdekében, mint „főpapi” szolgálata, hanem Istentől az ember felé jöve hozza a megváltás ajándékát.

Nem szorul bővebb indoklásra, hogy ennek a „főprófétai” szolgálatának a betöltésében mindenekelőtt az a tanítói munkássága játszik nagy szerepet, amely földi napjainak legnagyobb részét kitöltötte. A kijelentésnek, vagyis Isten „beszédének” legkézenfekvőbb hordozója és eszköze az emberi beszéd. Ha Jézus Krisztus személyének és munkásságának felületes felfogása alapján sokan nem láttak benne mást, mint „nagy tanítómestert”, akkor ennek abban rejlik a magyarázata és mentsége, hogy mások viszont nem méltányolták jelentőségéhez méltó módon az Ő tanítói munkásságát. Maga az Ige e tekintetben nem hagy fent kétséget. Bőségesen elénk tárja az Ő tanítását formáinak változatosságában és tartalmának gazdagságában. Az a vallomás, amelyet szűkebb tanítványi körének nevében Péter tett Őelőtte: „Uram, kihez mehetnénk? Örök életnek beszéde van tenálad!” (Ján. 6, 68) – példája annak a hatásnak, amelyet az Ige ezzel mindnyájunkban el akar érni.

De nyilvánvaló, hogy Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálata nem szorítkozott éppen csak az ő tanítói munkásságára. Vagyis nem éppen csak szavaival beszél Ő úgy, hogy az által eloszlítja a mi „sötétségünket”. Amikor az evangélista azt mondja: „Az Istent soha senki nem látta; az egyszülött Fió, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki (exégésen) Őt” (Ján. 1, 18), nem is az Ő tanításaira gondol elsősorban – bár azt is beleérti –, hanem az Ő egész valójára, amint életének során kifejtett az emberek előtt. Kijelentés volt mindenestől fogva, úgy hogy elmondhatta: „Aki engem látott, látta az Atyát” (Ján. 14, 9). Vonatkozik ez az Ő csodatetteire is, különösen gyógyító csodáira, amelyek egyenként s együttesen félreérthetetlenül megvilágítják előttünk Istennek hatalmát és irgalmasságát. De vonatkozik általában az emberek közötti forgolódására, velük szemben tanúsított magatartására, egyszóval: egész cselekvő életére, amellyel „megjelentette az Atya nevét” (Ján. 17, 6), mind a bűnnel összeegyeztethetetlen igazságosságát, mind a bűnösökhöz aláhajló mentő szeretetét.

És vonatkozik az Ő „főprófétai” szolgálata végül, de egyáltalán nem utolsósorban, életének a végére, amint erről már volt is szó fentebb. A Heid. Káté éppen erre összpontosítja figyelmünket, amikor Jézus Krisztusnak ezt a tisztségét értelmezi. „Istennek titkos tanácsát és akaratát a mi váltságunk felől tökéletesen kijelentette” – mondja (31. kérdésére adott feleletében), – nyilván az Ő kereszthalálára és feltámadására célozva ezzel. Mindenekfelett innen sugárzik szét az a „világosság”, amely eloszlatja tudatlanságunkat a tekintetben, hogy Isten milyen Isten velünk, bűnös emberekkel szemben.

Itt elérkezünk ahhoz a határhoz, amelynél véget is ér az ő „megaláztatásának állapotában” végzett „főprófétai” szolgálata és átlépünk annak az Ő „felmagasztaltatásának állapotában” folytatódó művére. Ez a folytatás az, amelyről már mondtuk, hogy a Szent Lélek által megy végbe. Mi szükség van erre a folytatásra?

Tartalmilag semmi esetre sem volt Jézus Krisztus „főprófétai” munkásságának, amelyet a földön végzett, semminemű hiányossága, amely kiegészítésre, vagy csonkasága, amely kipótlásra szorult volna. Mindent tudtul adott nekünk, amit Isten a mi javunkra meg akart jelenteni. E tekintetben tehát ez az Ő szolgálata is befejezettnek és lezártnak tekinthető. „Ama Vigasztaló, a Szent Lélek”, akinek elküldését ígérte tanítványainak búcsúzásakor: „megtanít titeket mindenre” – mondta, de ezt ezzel a folytatással értelmezte: „és eszetekbe juttatja mindazokat, amiket mondtam nektek” (Ján. 14, 26). És a Szent Lélek munkája mégsem pusztán abban van, hogy állandóan elevenen emlékezetben tartja a múltó esztendőket és évtizedek során azt, amit Jézus Krisztustól már hallott a világ. Ugyancsak búcsúzásakor ilyeneket is mondott Ő: „Még sok mondanivalóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok. De mikor eljön amaz, az igazság Lelke, elvezérel titeket majd minden igazságra...” (Ján. 16, 12 – 13). Ennek az ígéretnek az értelmezéséül viszont mindjárt hozzáfűzte ezt is: „Az engem dicsőít majd, mert az enyémből vesz és megjelenti nektek” (Ján. 16, 14). Eszerint az a Kijelentés, amelyet Jézus Krisztus hozott, mint „Főpróféta”, valóban mindent magában foglal, de sok mindent csak implicite, ami tehát arra szorul, hogy még explicite is feltárassék. Ebben az értelemben lehet tehát szó arról, hogy a Szent Lélek által úgy folytatódik a „megdicsőült” Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálata, hogy tartalmilag is kiteljesedik.

Az Ő egész küldetésének és megváltó munkájának az értelme így világosodott ki az Ő híveinek első nemzedéke előtt akkor, amikor már földi pályafutására, mint befejezettre tekinthettek vissza. Amit így a Szent Lélek által megvilágosítva megértettek, azt őrzik számunkra az Újtestamentum iratai, és ezért bennük bírjuk a normáját a „Jézus Krisztusról szóló Evangéliumnak”, ami teljesebb, mint az Ő általa maga által földi napjaiban hirdetett Evangélium. Az azóta eltelt nemzedékek idejében viszont az Ő egyházának és egyes tagjainak sokféleképpen változó helyzeteiben is mindig innen világosodott ki az, hogy mit mond Isten, milyen ígéretei és parancsai vannak az Ővéi számára életük konkrét helyzeteiben. A Szent Léleknek ebben az idők végéig folytatódó és többről-többre tanító munkájában is mindig az az ígéret teljeseedett be: „Az enyémből vesz és megjelenti nektek.” (Jn. 16, 14.)

Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálatának ehhez a tartalmi kibontakozásához járul, sőt vele együtt jár, körének a kiszélesedése. Földi napjaiban ez a szolgálat csak nagyon szűk körre terjedhetett ki. „Nem küldtettem, csak az Izráel házában elveszett juhaihoz” – mondta (Máté 15, 24), és csak kivételesen fordult elő, hogy más népekhez tartozó egyénekkkel is foglalkozott. De ezekben a kivételekben a jövőnek ígérete rejlett, mert ha nem is földi élete során, de annak végeztével mégis ki kellett terjednie „főprófétai” munkásságának minden népre. Az a Kijelentés, amelyet Ő Istentől hozott, az Izráel népe számára bírhatott ugyan olyan különös jelentőséggel, amilyennel nem bírt más népek számára. Hiszen ez a nép volt kiválasztva Isten terveiben arra, hogy az ő körében játszódjanak le Jézus Krisztus megjelenésének az előzményei, és azok által egész története a Kijelentésnek sajátos színterévé váljék. De ez sohasem jelentette azt, mintha a Kijelentés éppen csak neki szólna. Izráelhez szólva is mindig az egész emberiséghez szólt Isten, és ez sehol sem tűnik ki világosabban, mint Jézus Krisztusban. De ahhoz, hogy az egy nép körében meggyújtott világosság szerte terjedjen a többi nép felé is, idő kellett, és ezért ez a folyamat nem fért bele Jézus Krisztus rövid földi életének a keretei közé. Folytatja ugyan „főprófétai” munkáját azzal, hogy „eljövén békességet hirdet a távolvalóknak” is, mint ahogy hirdette a „közelvalóknak” (Ef. 2, 17.), de úgy, hogy ezt a munkásságot mennyei dicsőségéből kiárasztott Szent Lelke által végzi el. A Szent

Lélek által így folytatódó „főprófétai” szolgálata már nem ismer sem időbeli korlátokat, sem földrajzi határokat.

Mondtuk fentebb, hogy a Szent Léleknek ebben a munkájában, amelyben Jézus Krisztus „főpapi” szolgálata kiteljesedik, nevezetes szerephez juthatnak emberek is, akiket felhasznál eszközeiül. A Kijelentésnek tartalmi kiteljesedése és esetről esetre való konkretizálódása is nem úgy történt és nem úgy történik, hogy a Szent Lélek ne világosíthatna meg embereket emberek tanító szava által. És a Kijelentésnek az egész világ népeihez való elterjesztését is úgy végzi el, hogy erre a célra mozgósítja az Ő küldötteit és végeredményben az egész egyházat. Mindaz azonban, amit az Ige az ilyen emberi szolgálatról mond, inkább a teológiai etika körében tárgyalandó meg s ezért itt nem kell vele közelebbről foglalkoznunk. Elég itt annyit hangsúlyoznunk, hogy minden effajta emberi szolgálat nem más, mint a Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálatának a szétvetülése, és ezért értelme csak annyiban van, amennyiben belőle folyik és vele a legszorosabb összefüggésben marad.

Emberek tehát ennek a szolgáltatnak a folytatását sohasem sajátíthatják ki, mintha csak az ő ügyük volna. Semmi köze nincs a megváltás művéhez, ha általa nem a Megváltó maga munkálkodik az Ő „felmagasztaltatásának” mennyei világából Szent Lelke által. Az emberi szót Szent Lelke által Ő maga kell hogy hitelesítse a hallgatók lelkében úgy, hogy azok Őtőle magától nyerjék el azt a „világosságot”, amely valóban „az életnek világossága”.

16. Jézus Krisztus, a „Király”.

Jézus Krisztus „királyi tisztségének” gondolata, amint mondtuk, azokban az ótestamentumi ígéretekben gyökerezik, amelyek Dávid királyi családjához fűződtek s melyek szerint az ő „magvából” támasztja majd Isten azt, „aki uralkodik, mint király”, hogy az ő uralma alatt beteljesedjen mindaz, amit Isten az Ő kegyelmében eltervezett (Jer. 23, 5 stb.) Az Újtestamentumban Jézus Krisztusnak egyik messiási címe ezért ez: „Dávid fia”. Nem is csak a körülötte összeverődő csodálkozó és fellelkesült „sokaság” ajkán hangzik fel ez a cím, mint pl. Máté 12, 23.: „Vajon nem ez-e Dávidnak ama fia?”, vagy Máté 21, 9.: „Hozsánna a Dávid fiának!” Ez így magában véve kétes értékű dolog lehetne. De pl. az egyik evangélista maga is így beszélteti az Ő megszületését bejelentő angyalt: „Neki adja az Úr Isten a Dávidnak, az Ő atyjának királyi székét...” (Luk. 1, 32). És Pál apostol is így tesz róla vallást: „...Dávid magvából lett test szerint” (Róm. 1, 3); „...Jézus Krisztus... a Dávid magvából való az én evangéliumom szerint” (II. Tim. 2, 8).

Hogy Jézus Krisztusnak egész földi munkássága folyamán erről az Ő Dávid ősatyjától örökölt „királyi” jogcíméről alig esik szó, az teljesen megérthető abból, milyen súlyos félreértések származhattak volna a hangoztatásából. Hiszen a korabeli zsidóság olyan Dávid-utódot várt – legalábbis nagy részében –, aki politikai értelemben vett uralmat ragad kezébe, és evilági értelemben vett felszabadulást és boldog életet hoz népének. Mi sem állt távolabb Jézus Krisztustól, mint az, hogy a római idegen uralom ellen evilági eszközökre támaszkodó szabadságharc élére álljon, vagy ilyenek a vezéri szerepébe engedje belesodortatni magát, amikor ennek a kísértése fennforgott. Hogy amikor saját népének a legfőbb hatósága vallási vád alatt („káromlás” – Márk 14, 64) halálra ítélve Őt, az ítélet végrehajtásához még meg akarta szerezni a római helytartó hozzájárulását és annak ítélőszéke előtt már azzal a váddal álltak elő, hogy Ő „a zsidók királya” akart lenni (Márk 15, 2 stb.), az csak ellenfeleinek gonosz ügyeskedésére vall. A keresztre szegezett vádiratba is ez került bele: „A zsidók királya” (Márk 15, 26). De Ő maga erre semmivel sem adott okot.

Az Ő egész működésének központi gondolata csakugyan az „ország”, vagy jobban mondva: az „országglás”, az „uralom” (basileia) volt, amely Ővele elérkezett, hogy megvesse lábát a földön s azután egyszer majd – ismét Ővele, az Ő visszatértekor – elérkezzen a maga teljességében. De ez az „ország” egészen más síkon mozgott, mint akár az akkor uralmon lévő római birodalom, akár valamilyen azzal szembehelyezkedőnek elképzelt zsidó felkelés. „Az én országom nem e világból való” – mondta a felette ítélkező római helytartónak. És annak arra a kérdésére: „Király vagy-e hát csakugyan?” – vállalta ugyan a „király” címet, de ezzel a magyarázattal: „Én azért születtem és azért jöttem e világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. Mindaz, aki az igazságból való, hallgat az én szómra.” (Ján. 18, 36 – 37.) Ez az „ország” Istennek uralma volt az emberi szíveken és azok által a világ életében.

Ha működése során saját magáról egyszer-másszor beszélt, mint „királyról”, ezt eszkatologikus vonatkozásban tette. Pl. Máté 19, 28.: „Az újjászületéskor” – vagyis az egész embervilágnak, sőt az egész világnak Isten-munkálta újjáteremtésekor – „az Embernek Fia beül az Ő dicsőségének királyi székébe...”, vagy Máté 25, 31.: „Mikor pedig eljön az Embernek Fia és Ővele mind a szent angyalok, akkor beül majd az Ő dicsőségének királyi székébe...” Maga az „Embernek Fia” cím, amellyel itt és rendszerint máskor is önmagát jelöli meg Jézus Krisztus, ilyen eszkatologikus értelmű „királyi” cím, legalábbis a legvalószínűbb magyarázat szerint, amely a Dán. 7, 13-beli, Dánielnek álomban megjelent alak körülírására („mint valami emberfia”) vezet vissza ezt a címet. Abban ott az egymás után félelmetes állatok alakjában megjelenő evilági hatalmasságok után annak a mennyből való uralomnak a megszemélye-

sítője jelenik meg, amely „örökkévaló ország” lesz az egymást váltogató történeti hatalmasságok után (Dán. 7, 27.) Amikor tehát Jézus Krisztus ezt a címet magára alkalmazta, egyben „királynak” is nyilvánította magát és ugyanakkor elhatárolta magát minden evilági értelemben vett királytól vagy egyéb hatalmasságtól.

Ezek alapján érthető, ha az ÚT-ban éppen a Jelenések könyve az az irat, amely „a Báránról”, aki „uraknak Ura és királyoknak Királya” (Jel. 17, 14), és „aki a királyi széknek közepette van” (Jel. 7, 17), fesztelenebbül szól. Ez így illik bele ebbe a túlnyomóan eszkatologikus vonatkozású szentiratba.

Azonban voltaképpen alárendelt jelentőségű kérdés az, hogy Jézus Krisztus „királyságának” képe és vele összefüggő más képek („királyiszék” stb.) milyen szerepet játszanak vagy nem játszanak a Szentírásban. A dolog lényege nem ezen fordul meg, hanem azon, amit az ilyen képek jelentenek. Ez pedig Jézus Krisztus „főprófétái” szolgálatának az a sajátossága, amely már túlvezet a „prófétaság” körén, hogy Ő nemcsak tudomásunkra hoz Istentől nekünk megjelentett igazságokat, hanem egyúttal Istentől Ő általa ránk áradó erővel az életünket is alakítja. A „prófétaság” akkor is igazi lehet, ha szavának nincsen semmi foganatja. A „királyság” ellenben csak akkor az, aminek a nevét viseli, ha valósággal érvényesül is az uralma.

Már most az Istennel ellenségeskedésbe jutott ember nemcsak annyiban romlott meg a maga állapotában, hogy Isten felől való olyan tudatlanságba süllyedt, amelyből a Jézus Krisztusban megjelent „világosságnak” kell Őt megmentenie, hanem ennek következtében vagy ezzel együtt gyakorlatilag is úgy felbomlott életében az Isten-akarta rend, hogy az életének is át kell alakulnia ennek az elvesztett rendnek a helyreállítása értelmében. Voltaképpen ezzel válik teljessé a Megváltó munkája: restaurálja azt, amit a bűn elrontott. Hogy mi ez az eredeti Isten-akarta rend, amelynek a helyreállítása teszi teljessé a Megváltó munkáját, az behatóbban a teológiai etika körében kell hogy foglalkoztasson bennünket. Itt röviden csak azt idézzük emlékezetünkbe, hogy Isten az embert az Ő vele magával való közösségre rendelte, amikor megteremtette. Ebben az irányban érvényesül tehát Jézus Krisztusnak az emberéletet alakító hatalma is. Azt mondhatnánk: az ő „királyságának” vagy „országolásának” két alaptörvénye a kettős „nagy parancsolat”: az Isten iránt és a felebarát iránt való szeretet törvénye (Márk 12, 28 – 31.)

E kettős „nagy parancsolatnak” hol az egyik, hol a másik oldala domborodik ki jobban. Az előbbi, az Istennel való közösség, jut kifejezésre az Újtestamentumnak ebben a gyakran használt kifejezésében: „örök élet”, vagy egyszerűen: „élet” („zói”). Ez mindenestől fogva Istennek ajándéka, aki Jézus Krisztus által közli azt mindenkivel, aki elfogadja azt Őtőle. Erről mondja Jézus Krisztus: „Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, én is munkálkodom. Bizony, bizony mondom nektek, hogy aki az én beszédemet hallja és hisz annak, aki engem elbocsátott, örök élete van....Mert amiként az Atyának élete van önmagában, akként adta, hogy a Fiúnak is élete legyen önmagában...” (Ján. 5, 17., 24., 26.) Van ennek az „életnek” olyan „misztikus” oldala, amelynél fogva nem más, mint magának Jézus Krisztusnak az Őbenne hívőkben való élete. Ő maga a „szőlőtő” allegóriájában mutatta ezt fel a legszemléletesebben. (Ján. 15, 1 – 8.) Aztán Pál apostolnál találkozunk megint ezzel a gondolattal, hogy „Krisztus él őbenne” (Gal. 2, 20.), ő pedig és általában a Krisztusban hívők „Krisztusban” élnek, mintegy egész valójukat átható életelemükben. Ugyanakkor ez az „unio mystica cum Christo” etikai viszony is: a parancsoló Úrnak és a neki engedelmeskedő szolgálknak viszonya. Még ha bensőséges voltánál fogva „barátinak” is nevezhető ez a viszony, ennek értelmezését maga Jézus Krisztus így adja meg: „Ti az én barátaim vagytok, ha azokat cselekszitek, amelyeket én parancsolok nektek.” (Ján. 15, 14.) Amint látható: a „királyság” terminológiájának felhasználása nélkül is mindig arról van szó ilyenkor, hogy Jézus Krisztus hatalma által mássá válik a hozzá tartozók valóságos élete.

Máskor meg az Istennel való közösségre így eljutott embereknek egymás közötti viszonyain van a hangsúly. Ha Jézus Krisztus „beszédeinek” általában az a jellegük, hogy nem az értelemhez, hanem az értelmén át az akarathoz szólnak, vagyis „parancsolatok”, amelyeket nemcsak megérteni, hanem mindenekfelett „cselekedni” (Mt. 7, 26) és „megtartani” (Ján. 15, 10) kell, akkor summájukat Ő maga ezekben a szavakban adta meg: „Ez az én parancsolatom, hogy szeressétek egymást, amiképpen én szerettelek titeket” (Ján. 15, 12). Ott uralkodik Jézus Krisztus, mint „király”, ahol ennek a „parancsolatnak” az értelmében alakul az emberi élet.

Ebben benne foglaltatik az a komoly igazság is, hogy Jézus Krisztus „királyi” uralma nemcsak egyénileg, hanem kollektív mivoltában is vonatkozik az emberi életre. „Király” az, akinek népe van s aki éppen ennek a népnek az egymás közötti viszonylataiban juttatja érvényre életalakító hatalmát. Az emberek életében egyenként kell bekövetkeznie a Jézus Krisztustól való „megragadtatásnak” (Fil. 3, 12). De annak valósága éppen abban kell, hogy kitűnjék, hogy a maguk élete zárt köréből kilépve az ő „parancsolata” szerint másoknak szeretetben való szolgálatára szentelik oda az életüket – értve ezek alatt a „mások” alatt a Jézus Krisztustól „megragadottakat” is, meg a többieket is megkülönböztetés nélkül.

Jézus Krisztus „királyi” uralmának ez a különösen etikai szempontból gazdag tartalma természetesen szemlélhető negatív oldalról is. Megvan a negatív oldala annál fogva, hogy a bűn valósága révén az emberi élet éppen nem ebbe az irányba hajlik, hanem az ellenkezőbe: az emberi „én”-nek Isten elől és a másik ember elől való elzárkózásának az irányába. Mivel pedig ez az elzárkózás azért teljesen sohasem valósítható meg, rendszerint abban nyilvánul meg a bűn valósága, hogy az ember Istent is – ha valamiképpen egyáltalán számol vele –, a felebarátját is, alárendeli a maga vágyainak és érdekeinek, tehát amennyiben viszonyban él velük, őket eszközökként kezeli, amelyeket kihasználni igyekszik a maga céljaira. Pál apostol ezt így fejezi ki: a bűnös ember „a testnek és a gondolatoknak akaratát cselekszi” (Ef. 2, 3). Ez az éppen, amivel az emberek „haragnak fiaivá” válnak Isten számára (u.ott).

Mármost, amíg csak Istennek „haragját” ismeri, ezen a megromlott állapotán az ember nem is tud változtatni. „Aki a bűnt cselekszi, szolgálja a bűnnek” (pontosabban: „rabszolgája” – „dulos”: Ján. 8, 34). Az ember, teremtetésénél fogva az Istentől való függésre lévén rendelve, Istentől való elszakadása folytán sem veszíti el mindenestől fogva mivoltának ezt a vonását, csak visszajára fordulva viseli azt magán: Isten-ellenes erőktől való függésben kénytelen élni. Ezen a ponton válik az ember számára gyakorlatilag valósággá a Sátán és az egész szellemi világ, amely őbenne személyesül meg. Az ember olyan erők uralma alá jut, amelyek romlását munkálják, és pedig nem is csak kívülről, hanem főképpen belülről, úgyhogy nem is lehetséges a határt megvonni ezek között a titokzatos hatalmak és az ember saját lelkében elhatalmasodó szenvedélyek és megszokások között. Az emberfeletti gonosz hatalmak, és lélektanilag az emberben magában megfigyelhető erők zsarnoki uralma összefolyik egymással, és együtt jelenti az ember rabságát.

A megváltás ebből a rabságból való felszabadulást is jelenti: „Ha a Fiú megszabadít titeket, valósággal szabadok lesztek” (Ján. 8. 36.). Jézus Krisztusnak, mint „király”-nak, megváltó munkája abban áll, hogy megtöri a bűnnek ezt a rabtartó hatalmát, és alóla az embert a maga még nagyobb hatalmának az uralma alá vonja, s az alatt meg is tartja.

Ezt az Ő „szabadító” hatalmát fejtette ki „megaláztatásának” idején mindazoknak életében, akik az Ő hatásának átengedték magukat. Így váltak sokan, akik nem is csak Isten előtt, hanem embertársaik szemében is „bűnösök” voltak, új emberekké. „Beszédei”, amelyeket alkalmuk volt hallgatni, úgy hatottak rájuk, mint a béna emberhez intézett parancsa: „kelj fel és járj!” (Máté 9, 5.). Tanítása, amely különben csak hatástalanul elhangzó szó maradt volna, azért, mert Őtöle hangzott el, életet megújító erőnek bizonyult. És nem is csak tanításaiból, hanem egész valójából úgy sugárzott az az erő, hogy általa emberek régi életüktől fel-

szabadulva képesekké váltak új életre. Amint erről egyszer ebben a képben adott számot: „Mikor az erős fegyveres őrzi az ő palotáját, amije van, békességben van; de amikor a nála erősebb reájöven legyőzi őt, minden fegyverét elveszi, melyhez bízott...” (Luk. 11, 21-22), úgy bizonyult Ő a valóságban is annak az „erősebbnek”, aki a bűn hatalma alól kiragadja emberek életét és a maga „zsákmányává” teszi.

Ennek a hódító erőnek a tetőfokra emelését is ugyanott szemlélhetjük, ahol csúcspontját éri el egész földi élete: a kereszten való szenvedéseiben és halálában. Pál apostol „Krisztusban, a megfeszítettben” látja „Isten hatalmát” úgy megnyilvánulni, amely annak ellenére, hogy az a megtestesült „erőtlenségnek” látszik, „erősebb az embereknél” (I. Kor. 1, 24-25). Mivel a maga életében is eljutott annak felismerésére, hogy Jézus Krisztus „szerette őt és adta magát érte”, ennek a mindhalálig önfeláldozó szeretetnek a hatása alatt ő sem folytathatta a maga régebbi életét (Gal. 2, 20). Krisztus kereszthalála véget vetett annak. „Krisztussal együtt megfeszítettem...” (u.ott). És ezért tudta, hogy az Ő kereszthalála egyetemes győzelem minden Isten-ellenes hatalom felett. Amikor Jézus Krisztus meghalt a keresztfán, „lefegyverezvén a fejedelemségeket és hatalmasságokat, őket bátran mutogatta, diadalt vévén rajtuk abban” (Kol. 2, 5), pontosabban: „diadalmenetet tartván felettük abban”. Természetes, hogy azóta is nagy hatalom a bűn, és uralma teméntelen nyomorúságot okoz az emberi életben. De Jézus Krisztus kereszthalála ebben a megvilágításban mégis olyan átütő, döntő győzelmet jelent felette, amely után ennek a lényegében már legyőzött ellenségnek csak felgöngyölítése lehet hátra. Igazában a harc már eldőlt, és Jézus Krisztus bizonyult az erősebbnek.

Lényegében véve ez a gondolat állt Jézus Krisztus megváltó munkája értelmezésének a középpontjában – bár nagyon eltérő megfogalmazások formájában –, amióta a 19. század folyamán a protestáns teológia több-kevesebb sikerrel megint igyekezett a racionalizmus alapjairól visszahelyezkedni a bibliai és hitvallásos alapjára. Schleiermacher Frigyes (1768-1834), „a modern teológia atyja”, Jézus Krisztus „istentudatának” a mi életünkre való kisugárzásában látta a megváltás lényegét, mert annak hatása alatt bennünk is felébred és megerősödik ennek az „istentudatnak” mása, amelyre magunktól nem tudnánk eljutni. Ritschl Albert (1822–1889), egy nemzetközileg is nagy elterjedésű teológiai irányzat megalapozója, abban mutatta fel a megváltás lényegét, hogy Jézus Krisztus eloszlatja az ember bűntudatát, tehát nem Istennek ítéletét fordítja el az ember felől, hanem az embernek attól való félelmét győzi le, és így bevonja az embert, aki különben a „bűn birodalmának” rabja, az Isten uralmának – élethivatása felszabadult szolgálata által való – építésébe. A századforduló ideje táján az angolnyelvű teológiában is sokfelé a Megváltó „erkölcsi hatásában” („moral influence”) mutatták fel életének és halálának megváltó jelentőségét. Mindezeknek a tanításoknak és a velük rokonoknak az őstípusa már a középkori teológia elején megtalálható Abelardus Péter (1079-1122) váltságtanában. Szerinte sincsen Jézus Krisztus keresztségének Isten felé irányuló engesztelő jelentősége, hanem arra való, hogy általa megismervén Istennek irántunk való szeretetét, bennünk vizsontszeretet ébredjen Őiránta. Látható: a lényeges jelleg mindebben ugyanaz: Jézus Krisztus (Istennek igaz ismeretére juttatván bennünket, vagyis „főprófétai” szolgálata révén) átvezet bennünket régi életünkől az Isten akarata szerint való új életre, vagyis „királyi” hatalmát érvényesíti bennünk.

Lényegüket tekintve mindezek a tanítások csak abban tévednek, mert abban nem hű tolmácsolói az Igének, – ami hiányzik belőlük. Az Ige szerint ugyanis minden Istentől mifelénk irányuló megváltó munkásságnak előfeltétele az, hogy Isten Jézus Krisztus által saját maga előtt szerzett megoldást a mi bűnünk kérdésére. Más szóval: csak Jézus Krisztus „főpapi” engesztelő munkássága alapján kerülhet sorra („főprófétai” munkájával együtt) „királyi” hatalmának felénk való érvényesítése, életünknek az Isten akarata szerint való megújítása és alakítása.

Hogy helyes értelme szerint méltányolni tudjuk, milyen „királyi” győzelmet vívott ki Jézus Krisztus mind az Ő élete, mind különösen az Ő halála által, emlékezetünkben kell tartanunk, amit már az Ő „főpapi tisztségével” kapcsolatban hangsúlyoznunk kellett. Ő nemcsak egy ember volt a sok többi között. Nem „homo privatus”, aki csupán a maga harcait harcolja meg. Ő megtestesítője és képviselője volt mindenkiben annak az egész megváltott emberiségnek, amelynek Ő általa kellett megvalósulnia. Nagyon komoly értelemben, ha még nem véglegesen is, de már új helyzetet teremtett az embervilág életében az Ő pusztá megjelenése. Olyan emberélet született erre a világra az Ő eljövételével, amely felett nem volt már eleve hatalma a bűnnek. Amikor azután életének változatos eseményei során „megkísértetett mindenkiben hozzánk hasonlóan”, nemcsak az Ő sorsa dőlt el azzal jó értelemben, hogy elmondható volt Ő róla: „kivéve a bűnt” (Zsid. 4, 15), hanem ebben az Ő győzelmében benne foglaltatott mindazoké, akikért harcait megvívta. Mindenekfelett, amikor Isten iránti engedelmségének a végső és legnagyobb próbáját is megállta – „engedelmes lévén halálig, mégpedig a keresztfának haláláig” (Fil. 2, 8), – ezzel megtörte a bűnnek hatalmát, és felállította a maga „királyi” uralmát mindnyájunk javára. Az Ő közötté és a benne hívők között fennálló „misztikus egység” folytán mi is, már t.i. a mi „ó-emberünk” szerint „Ővele megfeszítettünk, hogy megerőtlenüljön a bűnnek teste, hogy ezután ne szolgáljunk a bűnnek” (Róm. 6, 6). Az ebben foglalt negatívumnak a másik oldala az a pozitívum, hogy: „ha az Ő halálának hasonlatossága szerint vele eggyé lettünk, bizonyára feltámadásáé szerint is azok leszünk” (Róm. 6, 5). Így válik az Ő kereszthalála – az attól elválaszthatatlan feltámadásával együtt – alapjává a bűnös ember életét megváltó uralmának a döntő győzelmévé.

Hogy a kereszten elszenvedett látszólagos veresége valójában csakugyan győzelem volt, az természetesen csak feltámadásában és azzal kezdődő „felmagasztaltatásában” tűnt ki. Itt teljesedik ki az Ő „királyi” méltósága és hatalma. Az Újtestamentum írói gyakran használják ennek a győzelmes uralomnak a jelzésére „az Isten jobbán való ülés” kifejezését és hasonlókat. (Ef. 1, 20. – Kol. 3, 1. – Zsid. 1, 3. stb. – I. Pét. 3, 22. – Jel. 5, 1.) Ennek a térszerű képnek a jelentőségét Pál apostol egyrészt abban fejezi ki, hogy Isten „mindeneket vetett az Ő lábai alá”, vagyis ezen a világon minden történés az Ő uralma alatt áll, másrészt pedig abban jelöli meg – ami ennek az uralomnak a központi eleme –, hogy: „Őt tette mindenek felett az anyaszentegyház Fejévé” (Ef. 1, 22.). Ebbe beleértendő az a pozitívum is, hogy mindaz, ami az embervilágban, sőt általában a világban lejátszódik, az Ő céljait kell hogy szolgálja, s közelebbről az egyházban – amely ezt az Ő uralmát tudatosan is elismeri és ezért szolgálni hivatott –, egyre teljesebben kibontakozik az az új élet, amelyet Ő hozott e világra és győzelemre vitt a bűnnek minden ellenségeskedése fölött. De ennek természetesen megvan az a negatív oldala is, hogy még a vele ellentétes erők is csak annyiban és úgy munkálkodhatnak a világ életében, amennyire és ahogy Ő azt engedi, közelebbről pedig az Őbenne hívők, egyenként és együttesen, mindig biztonságban élhetnek és fejlődhetnek, mert semmi sem hiúsíthatja meg azt, amit bennük Ő akar megvalósítani. Az utóbbiakra vonatkozólag a Heidelbergi Káté (31. kérdés) így határozza meg az ő „királyi” munkálkodását: „...minket Igéjével és Lelkével kormányoz és a szerzett váltságban oltalmaz és megtart”. Ehhez egyfelől csak azt jegyezhetjük meg, hogy az Ő „királyi” uralma alatt állni maga is hozzátartozik a megváltottsághoz, tehát ennek az uralomnak a kivívása maga is egyik alkotóeleme a „váltság-szerzésnek”, Másfelől pedig az Ő egyháza feletti ez az uralma természetesen feltételezi azt, hogy Isten nemcsak az Ő egyházát, hanem – amint az imént idéztük – „mindent vetett az Ő lábai alá”.

„Királyságának” ez a „felmagasztaltatás állapotában” való folytatódása sem jelent lényegében véve új dolgot ahhoz képest, ami már azelőtt is valóság volt. Hiszen mint Fiú, aki öröktől fogva egy volt az Atyával, mindig is része volt az egész mindenség kormányzásában. „Felmagasztaltatása” előtt ezért így könyöröghetett az Atyához: „Most dicsőíts meg engem,

Atyám, azzal a dicsőséggel, amellyel bírtam tenálad a világ létele előtt” (Ján. 17, 5.). Ezt az Ő mivoltából (essentia) folyó uralmát éppen ezért „regnum essentiale” névvel jelölte a régi teológia. Ennek a valósága nem is szűnt meg soha. Emberré létele annyiban hozott újat, hogy uralmát most már mint Isten és az emberek közötti „Közbenjáró” fejtheti ki. „Regnum mediatoriale” ezért ennek az uralomnak a hagyományos neve. Ezt elkezdte és győzelemre vitte „megaláztatásának állapotában”, és ezt folytatja „felmagasztaltatásában” is. A különbség csak az, hogy míg földi élete napjaiban ezt a „királyságát” elrejtette az Ő ember-voltának leple alá, feltámadása és mennybemenetele révén ezt az Ő ember-voltát is felmagasztalta „az Atya jobbára” úgy, hogy onnan most már azzal való egységében gyakorolja „királyi” uralmát.

Ebben, a jelenben is folytatódó uralmában azt a győzelmét érvényesíti, gyümölcsözteti és terjeszti világgá, amelyet földi életében vívott ki. Ez az Istentől az emberek felé irányuló munkássága is, csakúgy, mint a „főprófétai”, „felmagasztaltatása” révén nem teszi túlhaladottá az Ő „megaláztatása” napjaiban e földön lejátszódott szakaszát, hanem mindenestől azon alapszik és annak kiteljesedését jelenti. Mint „testté lett Ige” nincs már közöttünk, hanem Szent Lelke által fejt ki erejét az emberi élet alakításában. És e tekintetben is áll az, hogy a Szent Lélek, akit ígérete szerint elküldött, „Őt dicsőíti, mert az övéből vesz” (Ján. 16, 14). A Szent Lélek nem cselekszik mást, mint hogy Őt Úrnak ismerteti el az emberekkel, és életüket azok alá az Ő „parancsolatai” alá hajlítja, amelyeket földön jártakor hirdetett, mint Isten akaratát.

E tekintetben még sok van hátra az Ő „felmagasztaltatása” óta mind az időknek végéig. Kezdődött a történet azzal, hogy egy maroknyi kis csapatnak volt olyan „királya”, akik öntudatos és engedelmes odaadással szolgálták. És végződnie kell majd azzal, hogy az uralma alatt álló nép kiterjedjen az egész föld minden népének tagjaira. Uralmának ezen a hódító kiterjesztésén – mondhatjuk – az extenzív kiteljesedésén kívül ugyancsak megoldandó, és pedig szakadatlan munkával megoldandó feladat ennek az uralomnak az intenzív továbbfejlesztése az alája tartozók egyéni és közösségi életében egyaránt, vagyis azoknak az erőknél mindig teljesebb háttérbeszorítása, amelyek ellenműködnek és zavarják érvényesülését. E tekintetben a világbeli viszonyok alakulása is nagy szerepet játszik, mert új külső viszonyok közepette Jézus Krisztus „királyságát” szolgálni az embereknek olyan új engedelmesség megtanulását jelenti, amelyben már a legjobban előhaladottak is kezdőkkel válhatnak ismét. Ezért ennek a „királyságnak” az útja nem egyenletesen emelkedő út a maga kiteljesedése felé, hanem látszólagos visszaesésekkel is tarkított út. A Szent Lélek munkássága azonban ennek a „királyságnak” az érvényesítése érdekében szakadatlanul folyik, csak előhaladásának a mértéke felett a mi rövidlátó tekintetünk nem illetékes ítéletet mondani. Ha a mi szemünk úgy látná is, hogy az egyik helyen gyengébben érvényesül emberek életében Jézus Krisztus hatalma, ugyanakkor más helyen talán olyan győzelmeket arat, amelyeknek nyeresége bőségesen ellensúlyozza, sőt túlszárnyalja a látszólagos veszteségeket.

A Szent Lélek ebben a munkájában is felhasznál emberi eszközöket. Jézus Krisztus uralkodó és életet alakító hatását emberi hatások által terjeszti más emberekre és fenntartja és fokozza más emberek életében. Ezen a ponton azonban nyomatékosan hangsúlyoznunk kell – bár a kérdés behatóbb tárgyalása a teológiai etika körébe vág –, hogy emberi tényezőknek ebbeli szerepe csak annyiban bír jogosultsággal, amennyiben valóban a Szent Lélek terjeszti és építi általuk Jézus Krisztus „királyságát”. Enélkül a legbuzgóbb emberi igyekezet is jobb esetben meddő marad, rosszabb esetben pedig egyenesen akadályozójává és rontójává válik ennek a „királyi” uralomnak. A keresztyén egyház múltjában az idézte fel a legnagyobb válságokat és megszegyenüléseket, hogy emberek olyan módszerekkel akarták ezt a „királyságot” szolgálni, amilyenekkel általában szokták az emberek egymás életét alakítani és kormányozni. E tekintetben magának Jézus Krisztusnak a példaadása az irányadó: semmi sem állt távolabb

Őtőle, mint közönséges emberi értelemben „uralkodni” bárki felett is. „Tudjátok” – mondta –, „hogyan azok, akik a pogányok között fejedelmeknek tartatnak, uralkodnak felettük és az ő nagyjaik hatalmaskodnak felettük. De nem így lesz ti közöttetek. Hanem aki nagy akar lenni közöttetek, az legyen a ti szolgátok... Mert az Embernek Fia sem azért jött, hogy neki szolgáljon, hanem hogy Ő szolgáljon és adja az Ő életét váltságul sokakért.” (Márk, 10, 42 – 44). E tekintetben tehát az a mindhalálígg elmenő önmegtagadás, amely Őt jellemezte, az az út, amelyet járva mi emberek részesei és folytatói lehetünk az ő „királyi” uralmának ebben a világban. Ez az értelme Pál apostol szavainak, amelyekben ezt írja híveinek: „Most örülök a ti érettetek való szenvedéseimnek és a magam részéről betöltöm, ami híja van a Krisztus szenvedéseinek az én testemben az Ő testéért, ami az egyház” (Kol. 1, 24.). Jézus Krisztus szenvedéseinek az Ő „főpapi” szolgálata tekintetében nincsen semmi „híja”, ami bárki részéről „betöltésre” várna, vagy ilyet egyáltalán megengedne. Az az Ő egyedüli és tökéletesen elégséges engesztelő áldozata volt az Isten felé. De Isten akaratának az emberek életében való uralomra juttatása, tehát az ő „királyi tisztsége” tekintetében, – bár erre vonatkozólag is egyedül áll az Ő szenvedése, mint alapvető és döntő győzelem –, még sokaknak sok további szenvedésére van szükség, amely által az Ő uralma ebben a világban kiteljesedhet.

Szubjektív szoteriológia

17. A „kegyelmi szövetség”.

Miután számon vettük, mit mond az Ige Jézus Krisztusnak – az Ő „három tisztségében” elvégzett megváltó munkájáról, amellyel „megszerezte” számunkra, vagyis lehetővé tette és elindította a bűn okozta romlásnak helyreállítását („perpetratio salutis”), most hátra van még annak a kérdésnek a tisztázása: hogyan gyümölcsozik ez a megváltó munkásság az emberi életben („application salutis”). Ezzel áttérünk a szubjektív szoteriológia területére, amelyen már nem arról van szó: mit cselekszik Isten a mi megváltásunkra értünk, hanem arról: mit cselekszik ennek alapján ugyanazon célra bennünk, velünk és általunk?

Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy az Ige szerint ezen a területen is Isten cselekszik, mint a mi megváltó Istenünk. Tehát szó sem lehet arról, hogy miután Isten Jézus Krisztusban biztosította számunkra a megváltást, most már a mi emberi dolgunk marad, hogy mi lesz annak a további sorsa. Maga Isten a munkálkodó alany továbbra is. Amint már az objektív szoteriológia tárgyalásából kitűnt, attól nem is választható el éles határvonallal a „szubjektív szoteriológia”, hiszen magának Jézus Krisztusnak a „három tisztségében” is számon kellett vennünk két olyan alkotó elemet, az Ő „főprófétai” és „királyi” munkásságát, amely nem az ember érdekében Isten felé, hanem egyenesen az ember felé irányult, és így az emberi élet körén belül érvényesül. Csak az Ige bizonyágtételének a mi gondolatainkban való elrendezése érdekében, tehát elvont teológiai rendszerezés szempontjából határoljuk el az ezután tárgyalandókat az eddigiektől.

Ennek a további tárgykörének természetéből folyik az, amire már Jézus Krisztus „főprófétai” és „királyi” munkásságának a tárgyalásánál is utalnunk kellett, hogy Istennek abban a munkásságában, amelyet a mi emberi életünkben végez a megváltásban való részesedésünk végett, előtérbe nyomul a Szentháromság harmadik „személye”, a Szent Lélek. Így az alábbiakat voltaképpen az alá a cím alá is foglalhatnánk: „A Szent Lélek munkája a mi életünkben”. Csak azt nem volna szabad elfelejtenünk egy pillanatra sem, hogy a Szent Lélek munkája nemcsak ezen a területen kapcsolódik bele a mi megváltásunk ügyébe, mert hiszen ott munkálkodott Ő, – ha nem is annyira az előtérben állva –, az „objektív szoteriológia” által tárgyalt tényekben is. Valamint azt is mindig emlékezetünkben kellene tartanunk, hogy a Szent Léleknek nemcsak a mi megváltásunk ügyéhez van köze, amint az rajtunk kívül és azután bennünk magunkban végbemegy, hanem ugyanúgy részese Ő Isten minden más munkájának is, akár az embervilágra, akár általában a teremtettségre vonatkozik az.

Mármost mindazt, amit az Ige a megszerzett váltságnak az emberi életben való alkalmazásáról mond, nem lehet a mi gondolataink számára úgy összefoglalni, hogy abból valamilyen ellentmondásoktól mentes rendszer alakuljon ki. Mivel Isten munkásságáról van itt szó, amelyben Istennek magának az ismerete világosodik ki számunkra, eleve el kell készülnünk arra, hogy itt is olyan tényállás tárul majd elénk, amely logikailag feloldhatatlan ellentmondásokat rejt magában. Mondtuk már, hogy Istennek az emberi élet kormányzására és alakítására irányuló munkája sokszor arról az oldalról tűnik a szemünkbe, amely felől nézve a „concurus moralis” jellegét mutatja, másfelől sokszor azt az oldalát mutatja, amely felől nézve a „concurus hyperphysicus” bélyegét viseli magán. Ez a két aspektusa nem egyeztethető össze, de azért közülük az egyik sem játszható ki a másik ellen. Mindkettő együttvéve adja az Istentől nekünk megvilágított igazságot. Sehol jobban nem tűnik a szemünkbe ez a kettősség, mint a most tárgyalás alá veendő kérdések területén. Jobb lesz azért a szokásos dogmatikai eljárástól eltérve, előre magunk előtt tartanunk Isten munkájának ezt a kettős vonalát és külön

tárgyalni az egyiken és a másikon szemünkbe tűnő részleteket, inkább, semmint hogy az egyes részleteknél legyünk kénytelenek mindig rámutatni ennek a kettősségnek a rejtélyére, amely gondolkozásunk számára nem, hanem csak az Igében kivilágosodó hitünk számára oldódik fel egységbe. Persze, akármelyik vonalon követjük is Istennek a megváltást „alkalmazó” munkáját, mindig tudatában kell maradnunk annak, hogy van egy másik oldala is, sőt arra utalnunk is kell majd lépten-nyomon.

Van még egy kettősség Istennek szóban forgó munkájában, amelyre az Ige állandóan figyelmeztet bennünket: egyfelől az egyéni emberre irányul az, másfelől pedig az emberre a maga kollektív közösségében; végeredményben az emberiségre a maga egységében. A megváltásban részesülő emberiségért folyik Istennek ez a munkája. Messze vinne ebben az irányban is nyomom követnünk Isten munkájának a kettősségét. A rövidség kedvéért – mert különben sokszor ismétlésekbe kellene esnünk –, úgy fogunk haladni a fentebb megjelölt két vonalon, hogy a „concurus moralis” szempontja alatt inkább az egyént, a „concurus hyperphysicus” szempontja alatt pedig inkább az emberi közösséget fogjuk szem előtt tartani. Ez az előadandóknak meglehetősen önkényes elválasztása, hiszen az egyén és a közösség közötti különbségtétel maga is olyan mesterséges absztrakció, amelynek a valóság nem felel meg. A valóságban Istennek minden munkája mindig egyének életén át folyik. Ezért lehetetlen is lesz a jelzett elkülönítést szigorúan véghez vinnünk. Isten munkájának egyik oldalát tárgyalva sokszor kénytelenek vagyunk utalni a másik oldalára is.

Mindazt, amit az Ige alapján a „concurus moralis” vonalán el kell mondanunk tárgyunkról, a „kegyelmi szövetség” régi, és mélyen a Szentírásban gyökerező teológiai gondolata alá foglalhatjuk. „Szövetség” az Ótestamentum nyelvén „börith”, az Újtestamentumén „diathéké”, nem egyszer jelenti ugyan Istenre vonatkoztatva, egyszerűen Istennek valamilyen „rendelkezését” is, amely felől biztosítja az embert úgy, hogy az ember rábízhatta magát arra, – anélkül, hogy ebből az emberre bármilyen felelősség hárulna. (L. pl. a Noéval és ivadékaival kötött isteni „szövetséget”, amely biztosítja az emberiséget afelől, hogy bűne miatt az özönvízhez hasonló megsemmisítő ítélet nem fog megisméltódni, amíg a világ áll. (I. Móz. 9, 1-9). De a szónak teljesebb értelmében Istennek olyan „rendelkezését” jelenti, amelyben Ő kijelöli az embernek felelős szerepét is. Így válik – legalábbis bizonyos értelemben – kétoldalú viszony rendezésévé a „szövetség”. Ez a kétoldalúság természetesen nem terjed ki a „szövetség” tartalmára. Isten „szövetsége” az emberrel sohasem jöhet létre alkudozás és egyezkedés útján, amelyben mindkét fél megpróbálná a maga szempontjainak az érvényesítését. Isten az embernek minden beleszólása nélkül szabja meg a „szövetség” tartalmát. Ezért csendül bele a „szövetség” gondolatába a végrendelkezésnek, a testamentumnak a melléközöngéje is, és ezért beszélünk Istennek ó- és újtestamentumáról is, ugyanazt értve alatta, mint amikor ó- és újszövetségről beszélünk. Az ember arra, amit Isten szuverén módon megszab ebben és elébe tár, vagy hálás alázattal igent mond, vagy lázadva elutasítja magától. De mindenestre felelnie kell rá, és csak ezzel az emberi felelettel teljesedik ki valósággá a „szövetséges” viszony Isten és ember között. Éppen ezt jelenti az, amikor azt mondjuk, hogy Isten az emberrel a „concurus moralis” módján valósítja meg a maga akaratát.

A „szövetségnek” ez a gondolata olyan nagy szerepet játszik a Szentírásban, hogy érthető, ha a múltban felmerült olyan felfogás is, hogy ez a gondolat egyenesen központi gondolata az egésznek. Az ú.n. „foederalis teológia”, amelynek alapítója és fő képviselője a Hollandiában működött Coccejus (Koch) János volt (1603-1669), az egész üdvtörténetet úgy fogta fel, mint „szövetségek” kibontakozó sorozatát. Azonban, akármilyen nyereségeket hozott is ez a teológiai irányzat, különösen az üdvtörténeti szempontnak az Igében való érvényesítésével, mégis azt kell mondanunk, hogy túlzásba vitte a „szövetség” gondolatának az értékelését. Alapjában véve két „szövetségről” van szó az Igében, amelyben a „szövetség” gondolata teljes mértékben érvényesül. Az egyik az a régi, amelyet Isten Mózes által közvetítve kötött

népével (s amelyet természetesen már előkészített az Ábrahámmal kötött „szövetség” által, ha itt is használni akarjuk – tágabb értelmében – ezt a szót, amint I. Móz. 15, 18 is használja Istennek ünnepélyesen megpecsételt ígérettételét értve alatta). A másik pedig az új „szövetség”, amelynek Közbenjárója Jézus Krisztus (Zsid. 9, 15; 12, 24.).

Ez a két „szövetség” nem egyenrangú. Az első csak előkészítő jelentőséggel bír, amíg el nem jön a második, amelyben teljes és végleges világossággal kifejezésre jut Istennek az ember iránti akarata. Magának az „ó-szövetségnek” az idején is elhangzanak már utalások erre az utána következő „új szövetségre”. (Pl. Jeremiás próféciáiban. 31, 31-34). Az „új szövetség” részesei pedig tudatában vannak annak, hogy jobb szövetség az, amelyet Isten Jézus Krisztus által szerzett, mint a „régit” (Zsid. 8, 6).

Abban nincs különbség a kettő között, hogy mindkettő „kegyelmi szövetség” („foedus gratiae”). Joggal állította szembe mindkettőt együtt, mint ilyet, a régi református teológia a „cselekedetek szövetségével” („foedus operum”), ahogyan – Ámos 6, 7-ből levont következtetéssel – Istennek a „status integritatis” embere felől való rendelkezését nevezte. Azt jelenti ez az elnevezés, hogy Isten eredeti rendelkezése az ember felől az volt, hogy sorsa – örök életre való jutása, vagy Istentől való elvettetése –, az ő cselekedeteitől függ: engedelmeskedik-e Isten parancsainak, vagy áthágja azokat. Amint a bűneset története szemlélteti előttünk az emberi élet valóságát, abból az tűnik ki, hogy az ember Isten haragját és ítéletét vonta magára bűnös engedetlenségével. Most már csak olyan „szövetségről” lehet szó, amelyet Isten az Ő irgalmasságából éppen ezzel a bűnös emberrel köt avégre, hogy őt bűnéből magához emelve mégis megvalósítsa benne a maga célját: megdicsőítse magát benne és általa. Amaz, az ember által megghiúsított „szövetség” elvileg azért érvényben marad, mert Isten fenntartja az emberrel szemben felállított követelményét. Csakhogy az annak teljesítésére képtelenné vált ember helyett Ő maga gondoskodik annak teljesítéséről az Ő emberré lett Fia, Jézus Krisztus által. Ennek alapján kerülhet sor „kegyelmi szövetség” megkötésére. Éspedig – az eljövendő Jézus Krisztusra való tekintettel – először megköti Isten az „ó szövetséget”, azután már e világra megszületett és munkáját elvégzett Jézus Krisztus alapján – az „új szövetséget”.

A két „szövetségnek” ebből az egyfelől Jézus Krisztus előtti, másfelől Jézus Krisztus utáni voltából következnek – a lényegét nem érintő – többrendbeli különbségek. Így az is, hogy a „kegyelmi” jelleg félreérthetlenebb világossággal szemünkbe tűnik a másodiknál, mint az elsőnél. Ennél az elsőnél a Törvény olyan szerepet játszik – legalábbis történetileg, mert hiszen elvileg a másikonál, az „új szövetségnél” sem alárendeltebb a szerepe –, hogy az a félreértés támadhat, mintha itt is valamiféle „cselekedeti szövetségről” volna szó, amelyben Isten tudtul adta az embereknek az Ő akaratát és azután az ő Istenhez való viszonyuk és sorsuk mindenestől csak azon fordulna meg, megtartják-e azt vagy nem. Ebben a félreértésben élt a Jézus és az apostolok korabeli zsidóság a maga „törvényeskedésével”. Ez ellen való vitáiban Pál apostol nem egyszer maga is annak álláspontjára helyezkedik az érvelés hatékonysága érdekében, és így állítja fel a két „szövetség” közötti ellentétet abban a formában, hogy az „új szövetség nem betű”, mint a régi, hanem „Léleké” (II. Kor. 3, 6).

Különbség az is, hogy míg az „ó szövetség” körül ott találjuk a külső szertartásoknak és rendtartásoknak egész rendszerét, amelyek „árnyékai a következő dolgoknak”, vagyis az „új szövetségre” ránevelő jelképek, addig ennél már „Krisztus, a valóság” áll a középpontban, külső cselekmény pedig voltaképpen a keresztség és az úrvacsora szertartásán kívül nem szerepel. (Kol. 2, 17).

A legfeltűnőbb különbség a két „szövetség” között az, hogy a régi, egy testi értelemben vett néppel, Ábrahám ivadékával, az Izráel népével köttetett, az „új szövetségnek” ellenben leszármazásra való tekintet nélkül bármely népből való emberek részesei lehetnek. Igaz

ugyan, hogy ez a lényeges különbség nem értendő teljes szigorúsággal. Mert egyfelől Izráel népéhez is csatlakozhattak más népekből származó elemek, amint erre az Ótestamentum nem egy példát mutat. (Pl. a szíriai Naámánnak a II. Kir. 5-ben olvasható történetében.) És viszont, az „új szövetségben” sem veszi el a testi leszármazás mindenestől fogva a jelentőségét, amennyiben a hozzátartozóknak gyermekei is – legalábbis bizonyos tekintetben – hozzá tartoznak, amint látni fogjuk. Ugyanakkor ez a nagyjában és egészében fennálló különbség csak még jobban megvilágítja a két „szövetségnek” azt a megegyező vonását, hogy Isten mindkettőnek esetében nem egyénnel, hanem kollektív közösségekkel köt „szövetséget”: az első esetben Izráel népével, a másik esetben pedig Jézus Krisztus egyházával, amelynek előképe volt az Izráel népe a maga idején. Az is világos, hogy mindkét esetben Isten maga hozza létre azt a kollektív közösséget, amellyel szövetséget köt. Ebben is mindkét „szövetségnek” a „kegyelmi” jellege látható. Az Ábrahám elhívásától kezdve egészen az Egyiptomból való csodálatos szabadulásig és kivetetéséig Isten munkálkodott úgy, hogy a Sinai hegyéhez elérkezve legyen olyan nép, amellyel „szövetségre” léphet. Az „új szövetség” esetében pedig egészen nyilvánvaló, hogy az egyházat Isten nem találja készen, hanem maga hívja létre, hogy „szövetségben” élhessen Ővele. A másik „szövetséges” fél tehát mindkét esetben Istennek köszönheti már azt is, hogy egyáltalán van, nemhogy valamilyen Istentől független önkaratát érvényesíthetné a „szövetség” létrejöttében. Csak tudomásul veheti, hogy Isten szövetséget akar vele kötni, és hálás engedelmességgel igent mondhat arra, amit Isten neki tudtul ad.

De ennek az igenlésnek el kell hangzania. Csak az által válik az Istentől egyoldalúan meghatározott „szövetség” valóban a szó szoros értelmében vett „szövetséggé”, vagyis kétoldalú dologgá. Az „ó szövetségnek” ünnepélyes megkötése úgy történt, hogy miután Isten kijelentette akaratát Izráel népének erre vonatkozólag a Sinai hegyénél, a nép – maga és az ivadékok nevében – így felelt rá: „Mindent megteszünk, amit az Úr parancsolt, és engedelmeskedünk neki.” (II. Móz. 24, 1-8.) „Én a ti Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek” – ez volt Isten kijelentésének a lényege (III. Móz. 26, 12.) A nép válaszában a lényege pedig ez volt. „Úgy legyen!”

Hogy mit jelent Istennek az az akarata, hogy Ő nekünk, embereknek Istenünk akar lenni, és azt akarja, hogy mi az „Ő népe” legyünk, az Jézus Krisztusban lett tökéletesen és teljesen világossá. Azt mondhatjuk: az Ő evangéliumában szólalt meg véglegesen az egész embervilág felé Istennek „szövetséges” ajánlata, (vagy bibliai kifejezéssel: „ígérete). Akik felé ez elhangzik s akik erre „igen”-t mondanak, azokkal áll Isten, és azok állnak Istennel az „új szövetség” viszonyában. Azok részesülnek annak a megváltásnak az ajándékaiban, amelyet Isten Jézus Krisztus által elvégzett javunkra. Az embereknek ezt a válaszadó igenlő magatartását nevezi az Ú.T. (egyébként nagymértékű egybehangzásban az Ó.T.-mal) egy szóval: „hit”-nek.

Az „applicatio salutis” munkáját eszerint tehát úgy végzi Isten az embervilágban, hogy az emberek elé tárja Jézus Krisztust, a Megváltót, és azt a megváltást, amelyet Őbenne nekik elkészített – az Ő „megaláztatása” napjaiban Őáltala személyesen, az Ő „megdicsőülése” óta pedig a róla szóló bizonyágtételben, amint az eredeti mivoltában a Szentírásban, azután annak alapján nemzedékről nemzedékre az Ige hirdetésében megszólal –, hogy az emberek arról tudomást szerezzék és azt megértve, hittel fogadhassák. A hitnek ez a válasza egyéni szívekben és egyének ajkán kell hogy megszólaljon természetesen, de mégsem csupán egyéni ügy, hanem olyasmi, ami az egyéneket egymással közösségbe fűzi egybe, és ez a közösség éppen az, amit „egyház”-nak nevezünk az Ige nyomán. (Mondanivalónk gazdaságos elrendezése végett, amint ezt magunk elé tűztük, egyelőre most mégis főképpen az egyént tartjuk szem előtt, hogy majd a továbbiakban foglalkozzunk az egyház valóságával.) Így hozza létre Isten a Jézus Krisztusról bizonyágot tevő Ige által – és így tartja is fenn általa – azt a kollektív „népet”, amellyel az „új szövetség” viszonyát fenntartja.

Mivel Jézus Krisztusban Isten az ember megváltására olyan munkát végzett és végez, amelyre maga az ember képtelen a maga erején, nyilvánvaló, hogy arról tudomást véve és arra igent mondva az ember voltaképpen ingyen ajándékot fogad el. A „hit” tehát alapjában véve receptív magatartás. Nem valamilyen teljesítménye az embernek, hanem a maga egyszerű átengedése annak a munkának, amelyet Jézus Krisztus által Isten végzett el az Ő javára, és akar elvégezni az ő életében.

Legszembetűnőbb ez azon a ponton, ahol az ember Jézus Krisztus „főpapi” szolgálatával kerül szembe. Azt a válaszfalat, amelyet az ember, bűne által emelt Isten közé és maga közé, semmilyen igyekezetével ő maga nem távolíthatná el. Isten „haragjának” a megengesztelésére őtöle magától semminemű elégtétel nem telhetne ki. Irgalmasságában Isten maga gondoskodott erről, amikor az ember minden bűnének terhét Jézus Krisztusra vetette, akiben az Ő Fia állt az ítéletet érdemlő ember helyére. Ehhez az ember semmit hozzá nem tehet. Erre azzal kell válaszolnia, hogy hálás örömmel tudomásul veszi: már nem a bűne miatt „haragvó” Istennel van dolga, hanem a bűne ellenére is őt szerető Istennel.

De lényegében a „hitnek” ugyanez a receptív lényege mutatkozik meg akkor is, amikor Jézus Krisztus „főprófétái” és „királyi” munkájával áll szemben az ember. A „főprófétával” szemben a „tanítványi” magatartás kell, hogy jellemezze, amelyben engedi magát megtanítatni mindarra, ami igazságot a maga elhomályosult értelmével sohasem tudna felfogni, de amit Isten Jézus Krisztus által megvilágosít előtte. A „királlyal” szemben pedig az a dolga, hogy kitárt lélekkel engedje magában érvényesülni az Ő hatalmát, amellyel akaratát az emberi lélekben megvalósítja.

Így nyeri el az ember a megváltásnak mindenekelőtt azt az alapvető ajándékát, amelyen minden további is felépül: az Istennel való viszonyának, amelyet bűne megromtott, a jóra fordulását. A Szentírásból, különösen Pál írásaiból vett kifejezéssel „megigazítás”-nak, vagy „megigazulás”-nak” nevezzük ezt. (Gyakori félreértés elhárítása végett hangsúlyozzuk: az Isten és az ember közötti rossz viszonynak, amely az embernek csak vesztére válhatna, a megoldását jelenti ez, nem pedig az ember megromlott állapotának az orvoslását, ami már csak a helyreállított jó viszony körén belül mehet végbe, mint annak következménye.) Ezeknek az Igéknek a gyökere: „igaz” (az ÓT. nyelvén „cedek”, az ÚT.-én „dikaios”) – eredetileg az emberre vonatkoztatva – az olyan embert jelentette, aki megfelel az Isten kijelentett törvényének, és akinek élete ennek alapján Isten jótetszését bírja. A „megigazítás” („dikaiun”) ezért eszkatológiai értelemben is előfordul: az utolsó ítéletkor Isten az Ő jótetszését fejezheti ki egyesek felett, míg másokra kárhoztatásával sújt le. (Pl. Róm. 3, 12). A legtöbbször azonban – éppen a minket most érdeklő helyein – az Újtestamentum Istennek nem olyan bírói döntését fejezi ki ezzel a szóval, amely az idők végén fog elhangzani az emberek tényleges életminősége alapján, hanem olyat, amely már jelenbeli életük folyamán hangzik el feléjük tényleges életminőségük, vagyis bűnösségük ellenére. Aki ebben a „megigazításban”, vagyis „igaznak nyilvánításban” részesül, nem a maga „igazsága” („dikaiosyné” – „iustitia”) alapján, hanem a Jézus Krisztusé alapján nyeri azt el. „Krisztus Jézus lett nekünk” – vallhatja – „Istentől igazságul...” (I. Kor. 1, 30.). Mint ahogy Jézus Krisztus engesztelő áldozatában az történt, hogy Isten: „nem tulajdonította nekünk a mi bűneinket”, hanem a minket Őelőtte képviselő büntelenre ruházta rá és Őrajta ítélte meg, ugyanúgy viszont az Ő „igaz” voltát nekünk, bűnösöknek tulajdonítja. „Azt, aki bünt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk Őbenne” (II. Kor. 5, 19, 21.) Az az „igazság” tehát, amelyet Isten a mi „megigazításunkban” elismer, nekünk „tulajdonított igazság” („iustitia imputata”) a Jézus Krisztus elégtétele alapján. Ennek a feltétele pedig a mi részünkről egyszerűen az, hogy „hit által” elfogadjuk, vagyis éppen minden magunk által teljesítendő feltétel nélkül számunkra biztosított ajándékképpen örvendjünk neki. „Megigazulván hit által, békességünk van Istennel...” (Róm. 5, 1.)

Ekörül a gondolat körül folytak le Pál apostol nagy harcai azokkal a „judaizáló” ellenfeleivel, akik a korukbeli zsidóságból magukkal hozott azt a felfogást nem tudták levetkőzni, hogy az embernek az Isten törvényének megtartásával, tehát a „maga” cselekedeteivel kell az Isten előtti „igazságot” kiérdemelnie. A Rómaiakhoz és a Galatákhöz írt leveleiben fejezeteken át azt igyekszik tisztázni az apostol, hogy az evangélium központi lényegéhez tartozik éppen az az igazság, hogy „nem cselekedetek által, hanem hit által” nyerhetjük el a „megigazulást”, mint Jézus Krisztus megváltó áldozata árán számunkra elkészített ajándékot. Annak ellenére azonban, hogy így az Igében ilyen hangsúlyozottan tanítatik ez az igazság, az egyház története folyamán mégis újra elhomályosult, és Luther Mártonnak úgy kellett újra felfedeznie, mint az egyház életében forradalmat kiváltó újdonságot. Ezen a ponton robbant ki reformációja, s a „hit által való megigazulás” annak továbbra is megmaradt materiális, vagyis tartalmi „princípiuma”.

Hogy Isten kegyelme a bűnös ember számára ingyen való ajándék, az a római egyházban sem ment teljesen feledésbe. Annyi megmaradt belőle, hogy az „eredendő bűn” terhével e világra megszületett kisded minden érdeme nélkül részesül a Jézus Krisztus váltsága által szerzett kegyelemben – a keresztség sákramentuma révén. De mivel felnövekedvén gyakorta vétkezik Isten ellen, ez által mindig újra kiesik az Ő kegyelméből, és abba úgy juthat vissza, ha az isteni és egyházi parancsolatok megtartásával, tehát „jó cselekedetekkel” érdemessé teszi magát erre. Nem szerezhethet ugyan olyan érdemeket – ezt a római egyház is tanítja –, amelyek alapján bűnös létére követeléseket támaszthatna Istennel szemben („meritum ex condigno”). De mégis lehetnek olyan „jó cselekedetei”, amelyeket Isten méltányol, s amelyeknek alapján mindig újra kegyelmébe fogadja („meritum ex congruo”). Mindenképpen marad így az embernek mire hivatkoznia az Isten előtt. A reformáció óta megint világos előttünk ezzel szemben az Ige szava: „Kegyelemből tartattatok meg hit által, nem cselekedetekből, hogy senki ne kérkedjék.” (Ef. 2, 8-9.)

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy amikor ebben a kérdésben máig vitában állunk a római egyházzal, jó részben „két malomban örölkünk”: a római egyház mást ért „hit” alatt, mint amit az Ige alapján és a reformáció nyomán mi szoktunk. A reformáció, ha a hitnek ilyen nagy jelentőséget tulajdonított, természetesen nagy gondot kellett hogy fordítson arra: mit ért alatta. Vizsgálódásai abban az eredményben szűrődtek le, hogy a „hitnek” három alkotó eleme van: először is van benne bizonyos ismereti elem („notitia”), azután hozzátartozik ennek az igelése, vagyis igazságának a bizonyossága („assensus”), és végül, ami döntő, ami által voltaképpen hitté válik, van benne azzal szemben, amit megismert és igaznak tart, bizalom („fiducia”). A Heidelbergi Káté a két előbbi mozzanatot összevonva ezt a meghatározását adja az igaz hitnek: „Nemcsak oly bizonyos ismeret, melynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő igéjében nekünk kijelentett, hanem egyszersmind szívbeli bizodalom is..., hogy nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, igazságot és üdvösséget ajándékoz Isten, ingyen kegyelemből, egyedül Krisztus érdeméért” (amint Igéjében éppen ezt adja tudunkra). Ez a „bizodalom”, amellyel az egész ember ráhagyatkozik Istennek az Igében meghirdetett kegyelmére, s amely az „igaz hitnek” ebben a felfogásában mindennek a csattanója, hiányzik a római egyház hit-fogalmából. Marad tehát a „hit” címén az, ami annak pusztán értelmi alkotó-eleme: „notitia” és az „assensus”. Méghozzá ezek közül is elsorvadhat a „notitia”. Az embernek elég annyit tudnia, hogy az egyház, birtokában van minden tudnivalónak (értsd „egyház” alatt az egyházi vezetőséget, a papságot). Az ilyen „hitet” nevezik „fides implicita”-nak. (Nyilvánvaló: itt a „hit”, alapjában véve az embernek az egyházzal szemben tanúsított igelő magatartását jelenti, nem pedig magával Istennel szemben az Ő kijelentésére adott választát.)

Érthető, hogy így értelmezve a „hit” mivoltát, a római egyház nem tulajdoníthat neki olyan nagy jelentőséget, hogy a „hit által való megigazulás” örömhírét hirdesse. Sőt, egyébként is le kell hogy kicsinyelje az így értett „hit” értékét, bármilyen nagy súlyt helyez is a megköve-

telésére. Az ilyen „hit” szerinte „fides informis”, vagyis csak lehetőség, amely formát öltött, és valósággá, „fides formata”-vá csak azáltal válik, hogy hozzájárul a szeretet is.

„Fides implicita”-ról az Ige alapján csak egy más értelemben lehet szó. A hitbeli ismeret, amelyen végeredményben a hitbeli bizodalom is felépül, lehet tartalmilag szegényesebb vagy gazdagabb. Ezért hozzátartozik a hitbeli előhaladáshoz a hitbeli ismeretben magában való növekedés is. „Jézus Krisztus ismeretének gazdagsága” pl. Pál apostol előtt olyan kincs, amelynek mennél teljesebb elnyeréséért érdemes neki minden önmegtagadást és erőfeszítést vállalni. (Fil. 3, 8.) De ez a „teljes gazdagság” implicite már benne foglaltatik Jézus Krisztus legegyszerűbb megismerésében, és abban bontakozik ki aztán egyre teljesebben. A „hit” igaz valóságához mármost elég, ha valakinek Jézus Krisztusról csak kezdetleges ismerete van is. Teljesebb ismeretére éppen az által fog eljutni, ha az előtt a kevés előtt, amit már megismert belőle, bizalommal kitárja lelkét. Abban a kevésben benne rejlik és majd belőle kiteljesedik számára sokkal több is, ha csak megvan az illetőben a megkívánt „fiducia”. „Fides implicita” névvel jelölhető akkor az ilyen „hit”, mert hiszen, amikor bízunk abban, amit már megismert, az abban benne foglalt és számára még meg sem világosodott sokkal nagyobb gazdagságra is irányul bizalma. De, amint látható, ilyenkor is több vagy kevesebb ismeret személyes tulajdonáról van szó, mégpedig olyanról, amely a kevesebről az egyre többnek az irányába kell hogy haladjon, és pedig olyan „ismeretről”, amelyet az ember mások őrizete alatt számára biztos létben levőként tart ugyan magának, de személyesen mégsem az ő „ismerete”.

Magában véve a „notitia”, amely nem elég ugyan az „igaz hithez”, de nem is hiányozhat belőle, származhat közvetlen emberi forrásból. „Mi módon hisznek abban, aki felől nem hallottak? Mi módon hallanának pedig prédikáló nélkül?” (Róm. 10, 14). Ha itt nem állunk meg, hanem tovább nyomozunk gondolatainkkal, akkor persze az is kitűnik, hogy azok az emberi tényezők, akiktől mi megtudtuk a hitnek tudnivalóit, megbízásból, küldetésből, üzenethozókként szólnak. Isten kijelentése az, amit nekünk tudtul adnak, s így az a forrása a mi hitbeli ismereteinknek, nem pedig emberek. Ezért is születhet meg bennünk az „assensus” bizonyossága, hogy t.i. amit hallunk és amit nekünk prédikálnak, az igazság. Ha csak emberekkel volna dolgunk, fenntarthatnánk velük szemben a magunk ellenvéleményét, vagy legalábbis kétségeit. Ilyesmi azért válik számunkra lehetetlenné, mert emberek beszédén át is maga Isten szól hozzánk. Majd a továbbiakban lesz szó arról, mint teszi Isten az Ő Szent Lelke által az emberek közvetítése által elhangzó „külső elhívás”-t („vocatio externa”) olyan „belső elhívás”-sá („vocatio interna”), amely önmagában hordja igaz voltának a meggyőző erejét, és kiváltja belőlünk az „assensus” visszhangját.

Még ettől a szintén csak értelmi meggyőztetéstől is maradhatna az ember valóságos élete érintetlenül ugyanaz, ami volt. De a szónak bibliai és reformátori értelmében vett „hit” esetében még hozzájárul az a „fiducia”, amely az embernek az Istennel szemben való új magatartását jelenti egész valója gyökerében. Ehhez nem ráadásként kell hozzájárulni a szeretetnek. Ez már azt is magában foglalja, csak ki kell bontakoznia belőle. Ezért nevezi Pál apostol a „hitet” így: „a szeretet által munkálkodó hit” (Gal. 5, 6). Tárgytalan tehát a római egyháznak a reformátori alaptanítással szemben felhozott az a kifogása, amelyet a Heid. Káté így fogalmaz meg: „ez a tanítás könnyelmű és elvetemült embereket nevelhet?” (64. kérdés). Nem is szükséges ez ellen a veszedelem ellen még külön etikai követelményekkel is megtoldani a „hit” követelményét. Amikor az ember valójában „szívbeli bizodalommal” ráhagyatkozik Istennek Igéjére, amely felé elhangzik, ez már magába foglalja akaratának is Isten akarata alá való rendelését, ennek az önfeltárlásnak és önátadásnak minden etikai konzekvenciájával együtt. Szükségtelen ennek az állításnak bővebb indoklását adnunk, mert elég arra gondolnunk, hogy amikor az ember elfogadja Jézus Krisztust és Őbenne Istennek hozzá aláhajló kegyelmét, akkor ez nemcsak Jézus Krisztus „főpapi” szolgálatának, hanem egyúttal „királyi” munkájának az elismerését is jelenti. Ezért szerepelhet az Ú.T.-ban az

„engedelmesség” nem egyszer úgy, mint a „hit” szinonimája. (Pl. II. Thess. 1, 8-ban „engedelmeskedni a mi Urunk Jézus Krisztus Evangéliumának” ugyanazt jelenti, mint „hinni benne”. (És ezért nevezheti Pál azt a célt, amelyért munkálkodik „minden pogányok között”, így: „a hitben való engedelmesség” („hipakoé pisteos”, Róm. 1, 5.). Persze nem az az „engedelmesség” értendő ez alatt, amely a Jézus Krisztus által akaratát érvényesítő Istennek az élet különböző helyzeteiben és viszonylataiban megszólaló részletparancsait konkrét cselekedetekben teljesíti, vagyis nem az esetről-esetre való „engedelmeskedés”. Az természetes és szükségképpen gyakorlati következménye annak, amiről most szó van. A szóban forgó „engedelmesség” ennek a gyökere. A Jézus Krisztusban magát nekünk kegyelmesen adó Istennel szemben az az alapvető magatartás, amelyben el van döntve részünkről, hogy soha nem is akarunk mást, mint Öneki „engedelmeskedni”.

Ez az „engedelmességet” is magában foglaló „hit” nyeri el azt a „megigazulást”, amelyet Isten Jézus Krisztus által a bűnös ember számára szerzett. És ezzel voltaképpen kettőt nyer el, mert a dolognak két oldala van: pozitív és negatív. Hogy az utóbbit kezdjük: a „megigazítás” azt jelenti, hogy Isten többé nem úgy áll velünk szemben, mint bűnösökkel; nem nehezedik ránk haragja és nem fenyeget többé az Ő kárhóztató ítélete bűneink miatt. Erre utal az Apostoli Hitvallás egyszerű szavakkal, amikor azt mondja: „Hiszem bűneinknek bocsánatát.” Az ember, bármennyire fáj is neki mindig újra, hogy életével csak Isten ítéletére teheti érdemessé magát, mert hiszen még legjobb igyekezete mellett is mindig beleszűrődik cselekedeteibe valami az ő bűnös természetéből, mégis rábízhatja magát arra, hogy Isten minden ő bűneinek a számadását rendezte akkor, amikor „igazságos”, és a bűnt sújtó haragját Jézus Krisztus engesztelő áldozatában már kielégítette. És pedig vonatkozhat ez a bizalom a múltnak, jelennek és jövőnek bűneire egyaránt. Valamennyiért szenvedett az Istennek „megöletett Báránya.” Valamennyiért el van készítve Istennek a bocsánata, csak el kell fogadni, hogy hálás bizonyosságban élhessünk.

De ez csak a negatív oldala a dolognak. Egyoldalúan ennek a lehetősége tükröződik a Tékozló Fiú példázatában a hazafelé elinduló fiúnak abban az elgondolásában, hogy édesatyja nem fogja őt, ha felkeresi, haragjában eltaszítani, és így helyet kaphat gazdaságában, „mint béresei közül egy” (Luk. 15, 19.). Amikor azonban szembekerült atyjával, ez az elgondolása szóhoz sem jutott. Az a nem is remélt atyai megbocsátás fogadta odahaza, amely az eljárt fiú helyét is odaadta neki az atyai háznál. Az a „bűnbocsánat”, amelyet a bűnös ember „hit” által elfogadhat és elnyerhet, olyan teljes, hogy a „fiúvá-fogadtatás” pozitív ajándékát („hyiothesia”) is magában foglalja. Jézus Krisztus minket úgy „váltott meg, hogy elnyerjük a fiúságot” (Gal. 4, 5.), vagyis visszanyerjük az Istennel való azt a normális viszonyunkat, amelyben Ő nekünk Atyánk, mi pedig az Ő gyermekei vagyunk, és mint ilyenek folytathatjuk életünket.

„Hit által” Istennek kegyelméből elnyert ez ajándéknak, amely objektíve új viszonyt jelent Öközötté és mi közöttünk, elnyerhetjük a szubjektív bizonyosságát is. Együtt jár ugyanis vele a Szent Lélek ajándéka. „Aki hisz én bennem” – mondta Jézus –, „élő víznek folyamai ömlenek annak belsejéből”. S az evangélista hozzáteszi: „Ezt pedig mondta a Lélekről, amelyet veendő volt az Őbenne hívők.” (Ján. 7, 38 – 39.). Ez az ígélet is többet foglal magába, mint amiről most szó van: arról szól, hogy a Szent Lélek által milyen áldássá válhat a hívő ember mások számára is. De benne foglaltatik az is, amit a Szent Lélek ajándéka órá magára nézve jelent, t. i. az „üdv bizonyossága” („certitudo salutis”). Mert a Szent Lélek a fiúságnak (egészen pontosan fordítva: a „fiúvá-fogadtatásnak”) a Lelke, aki úgy munkálkodik bennünk, hogy „általa kiáltjuk: „Abbá, Atyám!” „Ez a Lélek bizonyosságot tesz a mi lelkünkkel együtt, hogy Isten gyermekei vagyunk”, ami tehát „megigazulásunk” bizonyosságát jelenti mindenestől fogva. (Róm. 8, 15-16).

A Szent Lélek-adta e szubjektív „üdvbizonyosságot” azonban nem szabad túlbecsülnünk. Hálásaknak kell lennünk érte, ha megadatik, és óhajtozva kell kérnünk, hogy megadassék, de tudnunk kell, hogy ha kétségeink között odaveszni látszik is, az az objektív tényállás, amelyet Isten kegyelméből Jézus Krisztus biztosított számunkra az Isten és a mi közöttünk megváltozott viszonyt illetően, s amelyet Isten az Ő Igéjében nekünk tudtul ad, változatlanul fennáll attól függetlenül, hogy milyen bizonyossággal éljük át, vagy milyen kétségek gyötörnek is meg felőle bennünket. A mi hitünk élete fel s alá hullámzó lehet, de „ha mi hitetlenkedünk is, Ő hű marad, Ő magát meg nem tagadhatja” (II. Tim. 2, 13). Hitünk megerősödésére és ezzel együtt „üdvbizonyosságunk” megszilárdulására semmi esetre sem az segít el bennünket kétségeskedéseink és gyengeségeink óráiban, hogy önmagunkat tekintve vizsgáljuk a Szent Léleknek bennünk folyó munkáját, hanem mindig csak az, hogy Jézus Krisztus szavára figyelünk, aki mindenestől fogva élő felszólítás számunkra: „Ne félj, csak higgy!” (Márk 5, 36.), és az Ő evangéliumának az ígérétebe fogózzunk bele: „Higgy az Úr Jézus Krisztusban és üdvözülsz...!” (Ap. Csel. 16, 31.).

Amint a fentiek szerint két oldala van a „megigazítás” ajándékának, ugyanúgy megkülönböztetünk pozitív és negatív oldalt abban az emberi magatartásban, a „hitben” is, amely által az ember annak részesévé válik. Mert az a bizodalmas odafordulás Istennek Jézus Krisztusban megnyilatkozó kegyelme felé, ami a „hitnek” lényege, egyúttal elfordulást is jelent minden egyébtől, amibe az ember különben bizalmát vetné. Rövidre fogva azt mondhatnánk: ez az odafordulás a Jézus Krisztusban a maga kegyelmét felajánló Istenhez, elfordulást jelent az önmagunkban való bizakodástól. Mert akár Jézus Krisztuson kívül keresi az ember az Istennel való viszonyának rendezését, a maga cselekedeteivel igyekeztén „igazzá” lenni Őelőtte, akár Isten helyett ál-istenekkel igyekszik olyan viszonyt fenntartani, amelyben boldogulását és kielégülését megtalálhatni véli a pogányság különböző formáiban, akár Istennek és mindenféle ál-isteneknek a félretételével keresi a boldogulását, mindenképpen saját magába veti bizakodását. A „hit” minden esetben ennek az ellentétét jelenti. Az „énünknek” ezt a „megtagadását” követeli Jézus, amikor ezt mondja: „Aki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az ő életét énérétem, megtalálja azt.” (Máté 10, 25).

Az „én”-ünktől való ez az elfordulás – hozzáértve mindazt, amibe „énünket” „öltöztetni” s ami által sorsát biztosítani akarjuk –, s ugyanakkor Istennek a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott kegyelméhez való odafordulás, amellyel magunkat teljesen Őrá bízunk, ugyanaz, amit más szóval „megtérés”-nek szoktunk nevezni. Az ótestamentumi „sub” nyomán az Újtestamentum is használja ennek jelzésére az „epistrophe” kifejezést, ami egyszerűen „megfordulás”-t jelent. (Főnévi alakban: „epistrophé”.) Még gyakrabban használja azonban az Ú.T. a „metanoein” igét, illetve a belőle származó „metanoia” főnevet. Ennek a jelentése többszínű, és az összefüggésből tűnik ki pontosan, mit is kell alatta értenünk. Etimológiailag annyit jelent, mint „más véleményre jutni”, (valamiről való) gondolkozásunkban megváltozni”. Néha azt jelenti, hogy valaki elítéli azt, amit eddig helyeselt, szánja és fájjalja azt, amire eddig büszke volt, stb. Ez a negatív jelentése olyankor világlik ki, amikor mellette külön ki van még emelve az a pozitívum, amelybe át kell vezetnie. Ilyenkor voltaképpen az ó-ti „ná,hám” („megbán”) igével egyenértékű, és „bűnbánat”-tal fordítható. (Pl. Ap.Csel. 3, 19: „Bánjátok meg azért („metanoésate”) és térjete meg („epistrepesate”)...” Márk 1, 15-ben is: „Térjete meg...” így volna fordítható: „Tartsatok bűnbánatot...”, mert hiszen ami pozitívum megkívántatik még ehhez a negatívumhoz, az úgysis nyomban kifejezésre jut a folytatásban: „és higgyetek az evangéliumban!”) Így érthető, hogy a latin egyházi nyelvben „metanoein” egyenértékévé a „poenitentiam agere”, „metanoia”-é pedig „poenitentia” lett s az a jelentés-változás, amely e latin kifejezéseket a gyónás sákramentumával kapcsolatban érte, eltorzította eredeti bibliai jelentésüket. (A latin nyomán ugyanez történt azután más nyugati nyelvekben is. L. a német „Busse” sorsát egészen a „büßen” igéig, amely már „levezeklés”-t jelent.)

Máskor viszont nyilvánvaló az összefüggésből, hogy az Újtestamentum abban a gazdagabb értelemben használja ezeket a kifejezéseket, amely szerint úgy jelentik a „megtérést”, hogy abba a bűnbánat negatív eleme mellé odaértődik a „hit” pozitívuma is, és így jelentése miben sem különbözik az „epistrophé” jelentésétől. Ilyen esetekben latin megfelelője a „conversio”, ami eredetileg éppúgy „megfordulás”-t jelent, mint az „epistrophé”. Minden félreértés elkerülése végett a Heidelbergi Káté együtt használja a két kifejezést, amikor 88. kérdését így szövegezi meg: „Hány részből áll az igazi bűnbánat, vagyis az embernek megtérése?” – Az erre adott feleletből aztán világosan meglátszik, hogy szerinte is két oldala van a dolognak: az egyik negatív, a másik pozitív. Mert a felelet így szól: „Kettőből (áll): az ó ember meghalásából és az új ember feltámadásából.”

Abból, amit a Káté az ezután következő kérdésekre (89-90) adott feleleteiben előad, kiviláglik, hogy „az igazi bűnbánat, vagyis az embernek megtérése” alatt olyasmit ért, ami végig kell hogy kísérje az embert az élete egész útján, vagyis állandóan ki kell hogy újuljon az életében. Ezt szokás „mindennapi megtérésnek” („conversio quotidiana”) nevezni. Másfelől azonban az is nyilvánvaló, hogy ez az állandóan kiújuló „megtérés” csak annak az életében folyhat, akinél egyszer elkezdődött. És így jó értelme van annak, ha éppen ezt a kezdetet nevezzük „megtérésnek”, amint a Biblia is használja a maga idevonatkozó kifejezéseit az ember életére általában kiható egyszeri fordulat értelmében. „Első megtérés”-nek („conversio prima”) nevezi ezt a hagyományos terminológia. Erről szól Péter apostol felszólítása az ő pünkösdi hallgatóságához: „Térjete meg... és veszitek a Szent Lélek ajándékát!” (Ap.Csel. 2, 38). És a Szentírás nem egy más helyén is világosan ilyesmiről van szó. Nem más ez, mint az embernek az az alázatos és hálás döntése, mellyel egész valójában igent mond Istennek Jézus Krisztusban felajánlott kegyelmére, elfordulva a maga eddigi életétől, amelyet ennek a kegyelemnek a körén kívül élt (amennyiben ez t.i. rajta magán állt), és odafordul felé, hogy ezután benne éljen. Így válik valósággá az ember életében a „kegyelmi szövetség”, minden áldásával és minden elkötelezettségével.

Eszerint az ilyen „első megtérés” nem más, mint a „hitre” való eljutás, a „hitnek” az egész életet felölelő aktusa, amelynek naponkénti megújulásában akar aztán az ember élni. Nem egyszer beszél az Ú.T. a „hitről” ebben az értelemben. Kitűnik ez mindenütt, ahol a „pisteuein” igét az aorisztosz alakjában használja, vagy éppen a perfectum formájában, ami – mindkét esetben – múlt időben fordítható magyarra. (Pl. Gal. 2, 16: „Mi is Jézus Krisztusban hittünk”, – „epistausamen”; Ap.csel. 16, 34: „örvendezett, hogy hitt az Istennek”, „pepisteukós”, stb.)

Vigyáznunk kell azonban, hogy ezt az egyszerű mozzanatot túl ne becsüljük. Nagy jelentősége abban van, hogy vele kezdődik valami, nem pedig abban, mintha önmagában lezárt ügy volna. Hiábavaló, sőt az ember bűnös voltát csak súlyosbító dolog az, ha megtörtént valamikor a hitre való eljutása, de azután elsorvadt és elhalt benne a hit, vagyis nem él állandóan a hit magatartásában. A hagyományos református teológia számolt az Ige alapján ilyen tragikus lehetőségekkel is. „Ideigvaló hit”-nek („fides temporalis”) nevezte az olyat, amely a magvető példázatának egyik mozzanata szerint (Máté 13, 5-6. 20-21.) hasonló a „köves helyre esett” maghoz. Annak fejlődése egy ideig nagyon sokat ígérő volt mindaddig, amíg el nem jött rá a megpróbáltatások forró napheve. Akkor aztán kitűnt, hogy „nincs gyökere”, legalábbis nincs elég mély gyökere ahhoz, hogy kibírja a próbatételt. Ezért „elsült” és „elszáradt”. Más szóval kifejezve ugyanezt: hiába ment végbe valakinek az életében valamikor a múltban akármilyen határozott „megtérés”, ha azt nem követi azután annak naponkénti megújulása mind az élete végéig. Ezért az Újtestamentum soha nem beszél „megtértekről”, vagyis olyan emberekről, akiket egyszeri megtérésük magában véve megkülönböztetne már más emberektől.

Még kevésbé érdekli a Szentírást az a forma, ahogyan a „hitre jutás”, a „megtérés”, egyes emberek életében lejátszódik. Olyankor, amikor Jézus Krisztus ismerete olyan újdonságként

világol fel emberek előtt, amely éles ellentétben áll addigi életükkel, az Őelőtte „hitben” való kitárulás és meghódolás nagy lelki megrázkódtatás közben megy talán végbe, amelyben életük régi világa hirtelen omlik össze, és a meginduló új élet nemcsak mások számára, hanem magának az érdekelt félnek számára is olyan váratlan meglepetés, amelyről érdekes történetet lehet elmondani. Így történt az Ószövetség törvényeskedő félreértésében élő Saulus esetében is, amikor a damaszkuszi úton a megdicsőült Jézus Krisztus megjelent neki. (Ap.Csel. 9. 1-9). És így történt bizonyára a pogányok közül is sokakkal, akiknek először hirdettetett a Jézus Krisztus evangéliuma. De mi sem áll távolabb a Szentírástól, mint az ilyen eseteket normaként felmutatni, eltekintve attól a lényegtől, amely bennük feltűnő formában jelentkezik. Minden megrázkódtatástól mentes, sima lefolyású volt pl. annak a szerencsenek a „megtérése”, akihez Filep diakónus küldetett el a gázai országuóra. (Ap.Csel. 8, 26-39). Az, hogy pogány származású ember létére elment a jeruzsálemi templomba, hogy ott imádjá Istent, annak bizonyága, hogy lélek szerint odavonzódott az ót-i közösséghez, és amint Fileptől Istennek a Jézus Krisztusban felajánlott „új szövetség”-éről hallott, az által csak kiteljesültek régi legmélyebb vágyakozásai.

Mivel, amint már utaltunk rá, Istennek „kegyelmi szövetsége” – az „új szövetség” rendje szerint is – bizonyos értelemben a hozzá tartozók ivadékára is kiterjed, és így a „hívőknek” gyermekei is már eleitől fogva a Jézus Krisztusban megjelent kegyelem ismeretében és annak hatása alatt nőnek fel, az a természetes, hogy ilyen esetekben a „hit” kialakulása, tehát a „megtérés” már végbemegy a léleknek abban a zsenge korában, amelyben még nincs is teljes tudatában saját belső magatartásának, hanem csak további fejlődése során válik benne tudatossá az, hogy neveltetése során ő már eljutott a „hitre”. Ha az a „napenkénti megtérés”, amelyről fentebb szó volt, valóság az életében, akkor bizonyos, hogy megtörtént az az „első megtérése” is, amelyből az folytatásként következik, még ha annak megtörténtére nem is emlékszik. Nem is emlékszik rá, azért nem is tudja elmondani a történetét, mert hiszen fejletlen öntudatosságának homályos éveiben történt meg.

Az ilyen esetekben persze megtörténhet, hogy az embernek gyermekkorában felébredt „hite” később többé-kevésbé súlyos válságokba jut és csak úgy marad meg, ha minden nehézségen átküzdve magát, öntudatosan és határozottan dönt amellett az ember, hogy Jézus Krisztus által Isten kegyelmében akar megmaradni. De az ilyen, voltaképpen „második megtérés”-nek („conversio se-undá”) nevezhető fordulatok szükségessé válhatnak azoknak az életében is, akik már első megtérésüket is öntudatosan élték át. Az Ő „hitük” is kerülhet az idők folyamán olyan válságokba, amelyekben úgy látszik, mintha már oda is veszett volna, és talán csak nagy belső megrázkódtatások útján tudnak visszatérni (újra „megtérni”) a „hit” útjára, talán kerülő utakról, amelyekre eltévelyedtek. (Az sem elképzelhetetlen természetesen, hogy még az ilyen „második megtérés”-sel sem oldódik meg kérdésük, hanem idők múltával megint csak szükségessé válik az életükben annak megismétlődése.) Általában sohasem tudhatjuk: mikor kerülhet sorra a „napenkénti megtérés”-ben élő embernél valamilyen nagyobb lelki megrázkódtatással járó fordulat, melyben különösebb erővel kell kiújulnia „megtéréseinek”.

Ezek a „hívő” ember életének a szubjektív változatai, és e tekintetben sincs két egyforma emberélet. Sematizálni a „megtérést” az Igétől egészen idegen dolog. Az Ige a súlyt egyáltalán nem arra helyezi, hogyan és miként mozdul meg, vagy nem mozdul meg a hit keze, amellyel elfogadja és megragadja a kegyelem ajándékát, hanem magának a kegyelemnek az ajándéka a fontos számára, amivel természetesen együtt jár annak sürgető hangsúlyozása is, hogy ez az ajándék fel lévén ajánlva az embernek, az ember ne mulassza el a magáévá tenni.

Eddig ezt az ajándékot a „megigazulás” címe alatt tárgyaltuk, ami azt jelenti, hogy Jézus Krisztusért Isten a bűnös embert önmagával való olyan viszonyba fogadja, mintha semmi bűne nem volna. Amikor azonban hangsúlyoztuk, hogy így az embernek nem a tényleges

állapota változik meg, hanem tényleges állapota ellenére az Istenhez való viszonya fordul jóra, már utaltunk arra, hogy ebben az ajándékban benne csírázik az a további is, hogy egyre jobban megváltozik az ember tényleges állapota is. Közben ne felejtsük el, hogy „állapot” alatt nem valami statikus határozottságot értünk, hanem magát az életet, amelyet az ember folytat a maga dinamikus mozgalmasságában: az ember cselekvő mivoltában. „Hit által” elnyerve azt az ajándékot, hogy Istennel „megbékélt”, vagyis helyreállított közösségben élhet, az ember nem élheti azt az életet, amelyet különben élne. Nemcsak hogy elismeri „hite” által Istennek azt az uralmát a maga élete felett, amely Jézus Krisztus királysága által akar felette érvényesülni, hanem ennek az uralomnak a szolgálatában nincs is magára hagyatva, a maga elégtelen erejére utalva. Amikor a bűn mindig újra megkísérti, Istennel való szövetségben vívhatja meg vele harcait, s az Isten parancsainak engedelmes teljesítéséhez állandóan Istentől magától kérheti és kaphatja a megsegítő erőt.

A megváltozott, jobban mondva: az egyre inkább megváltozó életnek ezt az ajándékát nevezük „megszentelődés”-nek („sanctificatio”), közelebről – abból a szempontból, amelyből most nézzük a dolgokat –, „cselekvő megszentelődés”-nek („sanctificatio activa”). Hiszen most arról van szó: hogyan alakul az ember cselekvő élete, ha „hit által” közösségben él Istennel. Ennek a „megszentelődő” életnek a tartalmát érdeme szerint kifejtteni a teológiai etikának a feladata. Itt most félreértések elhárítása végett csak azt emeljük ki, hogy mint a „megtérésnek”, ennek is két oldala van: negatív és pozitív oldala. Ez természetesen következik így abból, hogy a „megszentelődés” nem egyéb, mint az ember „megtérésének”, és pedig „napenkénti megtérésének” az ő cselekvő életében való érvényesülése. Az „ő ember meghalása”, vagyis az embernek a maga Jézus Krisztus nélkül való életétől napenkénti bünbánatos elfordulása, maga után vonja azt a motívumot, hogy az ember igyekszik leküzdeni magában minden olyan hajlandóságot, amely ebből a megromlott forrásból ered, – akár annak belső indításaiból, akár külső hatásoktól felkeltve –, hogy ne válják belőle olyan cselekedet, sőt még olyan szándék sem, amely Isten akaratával ellentétben állna. És mivel ezt az igyekezetét Istennel való közösségben fejti ki, nem is maradhat el az eredménye. Rendszerint a „megszentelődésnek” ez a negatív oldala lebeg a Szentírás íróinak a szeme előtt, amikor a „magunk megtisztításáról” beszélnek valamilyen formában (Pl. I. Ján. 3, 3: „Akiben megvan ez a reménység Őiránta, az mind megtisztítja magát, amiképpen Ő is tiszta”). Másfelől pedig az „új ember feltámadása”, vagyis az embernek napenként megújuló bizalommal való odafordulása Jézus Krisztushoz és Istennek Őbenne elnyerhető kegyelméhez, maga után vonja azt a pozitívumot, hogy igyekszik mindenben odaszentelni magát mindannak a megcselekvésére, amit feladatként elébe szab Istennek szolgálata. Ez lebeg a szentírók szeme előtt, amikor „engedelmességről és szolgálatról” beszélnek sokféle formában. Pl. Róm. 6, 18: „Felszabadulván pedig a bűn alól, az igazságnak” (értsd itt a „dikaiosyné”-t, mint az Isten akaratára szerinte való valóságos életet) „a szolgálatára”. – Vagy néhány mondattal odébb, Róm. 8, 19: „Szánjátok most oda a ti tagjaitokat az igazságnak” (ugyanabban az értelemben, mint az előbbi idézetben) „a megszenteltetésre”. Úgy is nevezhetnénk a dolognak ezt a pozitív oldalát, hogy „odaszentelődés”, a Róm. 12, 1-beli felhívásnak értelmében: „Szánjátok oda a ti testeiteket élő, szent és Istennek kedves áldozatul, mint a ti okos tiszteleteteket...”

Ez az „odaszentelődés” jelentheti Isten akaratából kifolyólag olyan feladatok boldog vállalását és hűséges szolgálatát is, amelyeket az ember különben egyáltalán nem tartana a maga feladatainak. A legtöbbször azonban olyan cselekvő életben kell érvényesülnie, amelyet az ember különben is a maga dolgának tartana. A „megszentelődés” ilyen esetben azt jelenti, hogy míg különben az ember a maga érdekeinek vagy kedvteléseinek a kedvéért cselekedné ugyanazt, most Istenért és Isten dicsőségére igyekszik cselekedni. Ezt azért is jó kiemelni, hogy elhárítsuk azt a fel-feltűnő félreértést, mintha a „megszentelődésben” való élet nem állhatna mindkét lábával annak a reális világnak a talaján, amelyen általában az emberi élet

folyik, hanem valahogyan fölötte lebegne annak, valamilyen félig-meddig már mennyei szférában. Igaz ugyan, hogy Pál apostol mond ilyeneket is: „A mi országunk” („politeuma”, tehát pontosabban fordítva: „polgárkodásunk”) – „mennyekben van, honnét a Megtartó Úr Jézus Krisztust is várjuk” (Fil. 3, 20). De ennek az állításnak az igazságát gyökeresen félreérti az, aki elfelejti, hogy csak azért „várhatjuk onnét a Megtartó Úr Jézus Krisztust”, mert egyszer már eljött és elhozta számunkra erre a földre azt az „országot”, amelynek polgárai-ként itt kell most élnünk ebben a földi világban. Jézus Krisztus maga így imádkozott övéinek a „megszentelődéséért” az Ő „főpapi imájában”: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól” (Ján. 17, 15). A „megszentelődésnek” tehát nem kell mindig és okvetlenül olyasvalaminek lennie, ami a megszokott emberi élettől való eltéréssel mindenkinek a szemébe tűnik. Mivel lényegében véve Istennek való odaszentelődés, Isten maga az egyedül illetékes számontartója annak, hogy megvan-e vagy nincs.

Akármilyen becses és hálával veendő ajándéka is azonban Isten megváltó kegyelmének a „megszentelődés”, hangsúlyoznunk kell, hogy csak viszonylagos és részleges jellegű. A „megigazulás” alapján valóban úgy élhetünk Istennel, mint Atyánkkal közösségben, mint az Ő gyermekei, hogy ebben a meg nem érdemelt viszonyban valósággal is megváltozhat az életünk, és meg is kell változnia. De, amíg ebben a világban élünk, ez a megváltozás sohasem lehet teljessé és véglegessé. Megszabadulunk ugyan a bűnnek az alól az uralma alól, amelyről meg van írva: „Mindaz, aki bűnt cselekszik, (rab)szolgája („dulos”) a bűnnek”, és beteljesedik rajtunk az az ígéret, hogy: „ha a Fiú megszabadít titeket, valósággal szabadok lesztek” (Ján. 8, 34-36). Azonban nem szabadulunk meg a bűnnek életünkben való jelenlététől. Ellene és mindig kiújuló uralmi igényei ellen, állandó küzdelmet kell folytatni. Szabadságunk hasonlatos azokéhoz a szabadságharcosokéhoz, akikre már nem kényszerítheti rá uralmát a zsarnok, de akik a végső győzelem reménységében folytatva harcukat, közben gyakran szenvedhetnek el fájdalmas és szégyenletes vereségeket is. A bűntől való „megváltásunk” („apolytrosis”) teljességében csak annak a jövőnek a reménysége, amely földi életünkön túl világol felénk az Ige ígéretei szerint. „A mi testünknek megváltása” címén beszél erről Pál apostol, mint amire fohászkodva várakoznunk kell most még (Róm. 8, 23). Amíg el nem jön annak az ideje, ez a mi „testünk” hozzá köt bennünket régi világunkhoz, és magában hordja annak romlását. „Ó emberünk”, ha ezerszer „megöldököltük” is magunkban, szívósan elkísér bennünket életünk végéig, és mihelyt megrestülünk az ellene való harcban, életerősen fölénk kerekedik. Ezért sohasem válhat túlhaladottá életünkben az apostolnak az a felszólítása, hogy: „vetkezzük le a régi ember szerint való ó embert”, és „öltözzük fel az új embert”. (Ef. 4, 22-24).

Ezért nem lehet más a „megszentelődés” módja, csak az, amelyet „mindennapi megtérés”-nek is nevezhetünk. Ahhoz pedig a „megtérés” lényegénél fogva hozzátartozván a „bűnbánat”, amelyre Isten kegyelme „bűneink bocsánatával” felel, „megszentelődésünk” útján – bármekkora előhaladást tettünk is meg rajta – ezt sem hagyhatjuk sohasem a hátunk mögött, mint többé ránk már nem tartozót. Az Úri imádságban nemcsak a „mindennapi kenyérünkért” felhangzó 4. kérés, amely kifejezetten a „mára” van szánva, hanem a bűnbocsánatért felhangzó, mindjárt hozzáfűződő 5. kérés is úgy értendő, hogy napról-napra ki kell hogy újuljon. Időről-időre jelentkezett az egyház életében olyan tévelygő felfogás is, amely a megszentelődés útján elérhető emberi tökéletességről álmodozott a büntelenség értelmében, sőt ezt tűzte ki a „hit” által elérendő célnak. „Perfekcionizmus”-nak nevezzük ezt a felfogást. Az Ige itt-ott igazolni látszik, de alapjában véve nem az Igéből van merítve, hanem vallói csak belemagarázzák az Igébe. Jézusnak a Hegyi beszédben elhangzó szava: „Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes”, jó példa lehet erre. Ha az ember nem hozza magával a „perfekcionista” gondolatot már máshonnan, akkor egyáltalán nem értheti ezt a kijelentést úgy, mint annak igazolását. Az összefüggésből ugyanis kiténik, hogy itt nem másról van szó,

mint arról, hogy a szeretet nem válogathat a tárgyaiban aszerint, hogy kinek a részéről mutatkozik viszontszeretet, vagy talán annak éppen az ellentéte. Isten szeretetéről kimutatja Jézus, mennyire „tökéletes” e tekintetben. És ennek a példának a követésére szólítja fel hallgatóit. Ez egészen más valami, mint a „perfekcionizmus” tanítása. Azzal szemben a legvilágosabban Pál apostolnak az az önvallomása szólaltatja meg az Ige igazságát, amelyben éppen arról beszél: hogyan járja ő a „megszentelődés” útját, – vagy az ő saját képével kifejezve: hogyan futja ő annak versenypályáját: „Én önmagamról nem gondolom, hogy már elértem volna, de egyet cselekszem: azokat, amelyek a hátam mögött vannak, elfelejtve, azoknak pedig, amelyek előttem vannak, nekik dőlve, célegyenest igyekszem az Istennek a Jézus Krisztusban onnét felülről való elhívása jutalmára.” (Fil. 3, 13-14). Eszerint tehát a „megszentelődés” sohasem lehet a célhoz vagy nyugvóponthoz való elérés, hanem csak feléje való állandó törekvés. Isten megváltó kegyelmének ez így magában véve is nagy ajándéka, és hálásaknak kell lennünk azért, hogy ennek az „igyekvésnek” a pályáján egyáltalán van számunkra a haladásnak lehetősége, akik különben reménytelenül egy helyben topognánk Isten igényeinek a szempontjából.

Ebből kiviláglik, hogy a „megigazulás” és a „megszentelődés” ajándékai között nem éppen csak az a viszony áll fent, hogy az előbbi megnyitja az utat az utóbbi számára. Ezen túlmenően a „megszentelődés” állandóan a „megigazulás” tényén nyugszik, mint alapján. Állandóan csak azért vívhatjuk a „megszentelődés” reményteljes harcát a bűn ellen Isten velünk lévő segítségére támaszkodva, mert Ő állandóan nem az Ő „igazsága” szerint ítél meg bennünket, hanem Jézus Krisztus elégtétele alapján az Ő „igazságát tulajdonítja” nekünk irgalmasságából. Sőt, mennél előbbre jut valaki a „megszentelődésben” az Isten akarata szerint való és neki kedves „jó cselekedetek” útján, bizonyára csak annál inkább érzi át minden jó cselekedetének elégtelen és hiányos voltát, és annál hálásabb azért, hogy bűnös voltának a legjobb cselekedeteiből is beszűrődő tisztátalansága ellenére is ő elnyerte és állandóan élvezheti a megigazulás ajándékát: Jézus Krisztus vére által tisztán állhat Isten tekintete előtt.

A „megigazuláson” és a rajta nyugvó „megszentelődésen” túl van a megváltásnak még egy ajándéka: a bűn okozta megromlásból való az a teljes szabadulás, amelyről az imént mondtuk, hogy ebben az életben nem nyerhető el, hanem a halálunkon túli jövődönék az ígérete. „Megdicsőülés”-nek nevezzük a megváltásnak ezt a teljességre jutását. A „hithez” ennek annyiban van köze, hogy a „hitben” implicite benne van ennek a jövődönék a reménysége is, éppen annak a kegyelmes Istennek az ígéretei alapján, akiben hiszünk és akiről tudhatjuk, hogy megváltó kegyelme éppen efelé a végső és tökéletes szabadulás felé vezet bennünket, bűnösöket. Ezt tudatosítja az apostoli intés a „hívőkben”, amikor arra serkenti őket, „hogy az ő hitük reménység is legyen Istenben” (I. Pét. 1, 21).

Mivel ettől a végső ajándéktól eltekintve a megváltás ajándékai „hit által” már ebben az életben elnyerhetők – a „megszentelődésé” ugyan csak többé-kevésbé, de a „megigazulásé” véglegesen és teljesen –, azért nevezhető az igazi „hit” „üdvözítő hit”-nek („fides salvifica”). Ez nem pontos kifejezés ugyan, mert igazában nem a „hit” az, ami „üdvözít”, hanem maga az Isten a Jézus Krisztus által, s a „hit” csak elfogadja, elsajátítja az Ő általa biztosított és kínált üdvösséget. De ha ezt nem tévesztjük szem elől, vagyis jól értelmezzük az „üdvözítő hit” kifejezést, akkor jól használhatjuk arra, hogy vele megkülönböztessük az igazi „hitet” minden ú.n. „hittől”, amellyel különben összetéveszhető volna. Jakab az ő levelében, látszólag Pál apostollal szöges ellentétben azt vitatja, hogy nem a „hit”, hanem a „cselekedetek” által „igazulunk meg” Isten előtt. Közlebbi vizsgálatra azonban hamar kitűnik – és ezzel a látszólagos ellentmondás teljesen feloldódik –, hogy olyan „cselekedetet” tart szem előtt, amely a „hitből” fakad, és annak valóságos élő voltát bizonyítja. „A hit, ha cselekedetei nincsenek, meghalt ő magában”. (Jak. 2, 17.) Az ilyen „holt hit”, amely valójában csak „elhívés”, tehát csak az értelem dolga, de nem jelenti az ember egész valójának Isten és az Ő cselekvő szol-

gálata felé való odafordulást, –, ilyen „hittel”, mondja Jakab, „az ördögök is hisznek” (Jak. 2, 19) – természetesen nem részesül Isten megváltó kegyelmének ajándékaiban, tehát nem „üdvözítő hit” („fides mortua”). Lényegében véve ugyanez a jelenség lebegett a régi teológusok szeme előtt – legfeljebb más szempontból szemlélve –, amikor „történeti hit”-ről („fides historica”) beszéltek. Az olyan emberek ú.n. „hitét” értették ez alatt, akik igaznak, valóban megtörténtnek tartják mindazt, amiről a Szentírás feljegyzései szólnak, de ezen értelmi igénylésen túl nem mennek. A nem igazi „hitnek” egy sajátos fajtájával, amely látszólag tovább is megy ennél, de csak annyiban, amennyiben nem kell ezért hátrányos következményeket is elviselnie, már foglalkoztunk fentebb, amikor az „ideig való hit”-ről („fides temporalis”) volt szó.

Nem egykönnyen tisztázható kérdést vet fel az, amit „rendkívüli hit”-nek („fides extraordinaria”) neveztek a régiek s amit egyszerűen „csodatevő hit”-nek lehet nevezni. Pál apostol így nevezi: „egész hit”. „Ha egész hitem van is, úgyszólván, hogy hegyeket mozdíthatok ki helyükből...” (I. Kor. 13, 2b) – mondja, nyilván utalva ezzel Jézusnak szavaira: „Ha akkora hitetek volna, mint a mustármag, azt mondanátok ennek a hegynek: menj innen amoda! – és elmenne; és semmi sem volna lehetetlen nektek”. Máté 17, 20). Egyfelől nyilvánvaló, hogy ilyenkor a „hit” nem általában Istennek azt a kegyelmét fogadja el, amellyel bűnös embereket az Ővele való közösségbe felemel, hanem ezen túlmenőleg – közösségben lévén Istennel – olyan isteni erők megnyilvánulása előtt nyit utat, amelyek különben rejtve szoktak maradni, és így alkalmául szolgál annak, hogy Isten bizonyos különösen súlyos és másként meg nem oldható helyzetekben a „providentia extraordinaria” útján, vagyis csodatételei által mutassa meg az embert megsegítő kegyelmét. Ha Jézusnak a „mustármagnyi hit”-ről szóló, imént idézett szavaira gondolunk, vagy azokhoz hozzávesszük pl. a Márk ev. végén olvasható ígéretet: „Azokat, akik hisznek, ilyen jelek követik...”, ami után következik különböző csodajeleknek a felsorolása (Márk 16, 17-18), akkor úgy tűnhet fel előttünk, mintha a „rendkívüli hit” elnevezés nem is volna találó, mert a „hitnek” általában adna az Ige olyan ígéretet, amely szerint „rendesen” számíthat Isten kegyelmének csodatevő megnyilatkozásaira. Van is olyan felfogás, amely szerint a keresztyén egyház első korszakával, amely a Szentírás tanúsága szerint bővülködött Istennek az emberek hitére felelő csodatételeiben, nem is múlt el a csodatételek ideje, csak az egyház hite gyengült meg, és azért nem történnek életében folyamatosan hasonló csodatételek, mert a „hívők” nem is bíznak már abban, hogy Isten kegyelme, amelyet elnyertek, ilyen jelekben is megnyilvánulhat az életükben. Azonban, még ha így is volna, tehát a „hitnek” az egyház életében való felerősödése révén várható volna is a csodajelek kiújulása, akkor is meg volna a jogosultsága annak, hogy „rendkívüli hit”-ről beszéljünk az ilyenekkel kapcsolatban, mert mindenesetre rendkívüliek és nem mindennapiak azok a helyzetek, amelyekben Istennek csodatevő beavatkozása indokoltan várható volna.

Egyébként az is nyilvánvaló az Igéből, hogy Isten a csodatételekben gazdag újtestamentumi időkben is tudott határozottan „nem”-et mondani „hívő” emberek csodatevő segítséget váró kéréseire, amint erről Pál apostol is beszámol saját tapasztalata alapján. Akármi volt is az a „testébe adott tövis”, amelytől megszabadulását ismételten kérte Istentől, meg kellett elégednie azzal a válasszal: „Elég neked az én kegyelmem...” (II. Kor. 12, 9). Istennek semmiféle csodatétele, amely kívánságainak megfelelt volna, nem lehetett számára csodálatosabb és hálára késztebb, mint az, hogy Istennel egyáltalán közösségben állhatott és Őneki szolgálhatott. Ehhez a kegyelemhez képest csak alárendelt jelentősége lehetett annak, hogy milyen látható jelei is mutatkoznak, vagy nem mutatkoznak. És ha Isten csodatételei hosszú nemzedékeken át szünetelnek is az Ő egyházában, vagy egyáltalán megszűntek is annak első korszaka elmúltával, ettől függetlenül fennáll az Ő „kegyelmi szövetsége” mindazokkal, akik „hit által” elnyerték annak meghirdetett és mindenkinek felkínált áldásait.

Visszatekintve mindarra, amit ezzel a „kegyelmi szövetséggel” kapcsolatban elmondtunk, utólag is rá kell mutatnunk arra az egyoldalúságra, amelyet előre is vállaltunk: az egyén állt közben a figyelmünk előterében, amint „hit által” részese lehet ennek a „szövetségnek”, holott megmondtuk, hogy Istennek „szövetséges” fele, mint az az „ó szövetség” rendje szerint Izráel, úgy az „új szövetség” rendje szerint is az Izráelben előre jelképesen kiabrázolt és a jelképes külső forma színe alatt már valóságosan is élő „nép”: az Ő egyháza, a „hívők társasága” („coetus fidelium”). Az ettől függetlenül elképzelt „hívő” csak absztrakció, amelynek a valóságban nem felel meg semmi. Minden egyéni „hívő”, mint olyan, szervesen hozzátartozik ehhez a „társasághoz”. Előre tekintve sem láthatja maga előtt a „hit” útját magányos útnak, mert az a „hívás”, amelyet a „hit” követ, amikor Jézus Krisztushoz hívja, egyúttal a körülötte tömörülők közösségébe is hívja. Az az elgondolás, hogy bárki is úgy hihet Jézus Krisztusban, hogy ez csak a Megváltója és öközötti ügy, amelyhez másoknak nincs köze, idegen az Igétől. Az egyház története mutat példákat arra, hogy a „hívő” lélek Jézus Krisztushoz való viszonyában beleéli magát a „menyasszony” szerepébe, aki meghallotta és követi a Vőlegény szavát. Ez a kép valóban nem egyszer szerepel a Szentírásban, de ilyenkor a „menyasszony” alatt sohasem a „hívő” egyén, hanem mindig az egyház értendő. Azzal szemben áll fent Jézus Krisztusnak az a frigye – éppen a „kegyelmi szövetség” –, amely hasonlítható az egymással együvé tartozó férfi és nő viszonyához. Az a Jézus Krisztus, akivel bárki is csupán az egyéni életében vél fenntartani ilyen viszonyt, képzelődés alkotta alak, nem pedig az Igében előttünk megjelenő valóságos Jézus Krisztus, akiben hinnünk kell. És visszatekintve a „hit” eredetére, ugyanolyan világosan kitűnik az egyházban, mint kollektívumban való bennegyökerezése. Hiszen a „hit” az embernek válasza arra az Igére, amely az egyházban hirdetik, és az egyházból „zendül ki” (I. Thess. 1, 8). a rajta kívül állók felé is, akár olyanok által, akik külső hivatásuk által is erre vannak éppen rendelve, akár olyanok által, akiket csak belső hivatásuk készítet erre valamilyen egyéb külső hivatásuk mellett, vagy annak szolgálata közben. „Mi módon hisznek abban, aki felől nem hallottak? Mi módon hallanának pedig prédikáló nélkül? Mi módon prédikálnának pedig, ha el nem küldettek?” (Róm. 10, 14-15). Ez a „küldetés” pedig mindig az egyház köréből indul ki, akármilyen formában történik is.

Utaltunk fentebb arra, hogy Isten „kegyelmi szövetségét” – mind az ó-, mind az újtestamentum rendje szerint –, kísérik bizonyos ünnepélyes külső szertartások is, amint emberek közötti szövetségkötések alkalmával is szerepelnek ilyenek. Mivel az ó-ti ilyen – hogy nevükön nevezzük őket: – „sákramentumok” elévültek az út-iaik életbe lépésével, minket inkább csak történeti szempontból érdekelnek. Nekünk az újtestamentumiakkal: a keresetséggel és az úrvacsorával kell foglalkoznunk. De erre majd egy további fejezetben lesz alkalmunk.

18. A „szuverén kegyelem” munkája.

Ha azután, amit Istennek a megváltást „alkalmazó”, vagyis az emberrel közlő munkájáról (applicatio salutis) az előző fejezetben elmondtunk, pontot tennénk, mintha ezzel a tárgyat kimerítettük volna, akkor az Igének azt az értelmet adnánk, amelyet a reformáció századában szerepelt Arminius (Hermann) Jakab (1560-1609) után „arminiánizmusnak” nevez a teológia története. (Ő a holland református egyház hitvallása ellen ezen az alapon „remonstrált”, és máig „remonstránsoknak” nevezik Hollandiában tanításának a követőit.) Ami ebben a felfogásban pozitívum, abban nincs hiba. Az Ige alapján csakugyan lehet beszélni arról, hogy Isten kegyelme „gratia universalis sub conditione fidei” („a hit feltétele alatt mindenkire kiterjedő, egyetemes kegyelem”). „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön...” – mondja Pál apostol (I. Tim. 2,4.) S az evangéliumnak Ján. 3,16-ban lévő summája ugyanebbe az irányba mutat: „Úgy szerette Isten e világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta, hogy valaki hisz Őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen.” Az 1618-19-ben tartott dordrechi református zsinat mégis elvetette Arminius tanítását, mert az lényegében tagadása volt az „applicatio salutis” isteni munkája egy másik oldalának, amely az Igéből ugyanolyan erőteljesen kiviláglik, mint amaz, amelyre Arminius mutatott rá.

Az előző fejezetben elmondottakat most tehát ki kell egészítenünk azzal, hogy a dolognak azt a másik oldalát is szemügyre vesszük. Amint már előre megmondtuk, itt a „concursum hyperphysicum” vonalán kell nyomon követnünk Isten munkáját. Itt Istent nem úgy látjuk munkálkodni, mint aki felelős félként állítja szembe magával az embert (a „concursum moralis” értelmében), nem várva ugyan el az embertől mást, mint azt, hogy az Ő általa Jézus Krisztusban biztosított megváltást ingyen ajándékképpen elfogadja „hite által”, de ezt mégis elvárva tőle, és azután „hite” vagy „hitelensége” szerint részeltetve vagy nem részeltetve az embert a megváltás áldásaiban. Itt úgy jelenik meg előttünk Isten, mint aki az „applicatio salutis” tekintetében is egyedül dönt és cselekszik, az ember pedig mindenestől fogva csak tárgya az Ő munkájának. Az előbbi szemlélet szerint azt mondhatnánk, hogy aki nem fogadja „hittel” Istennek minden ember felé felajánlott kegyelmét, az magára vessen, ha nem részesül annak ajándékaiban. És ezzel kétségtelenül igazat is mondanánk. De ugyanakkor megszólalhatna az a gondolat is, hogy aki pedig „hittel” fogadja ezt a kegyelmet, az – legalább bizonyos értelemben – magának köszönheti, ha része jut a megváltás jótéteményeiben. Ez az ember megváltásának ügyében olyan „synergizmust” jelentene, vagyis az Isten és az ember között olyan „együtműködést”, amelyben az ember része az Istenéhez képest nagyon alárendelt és szerény, de mégis döntő jelentőségű rész volna. Ezzel ellentétben az Ige nem egyszer teljes határozottsággal olyan isteni „monergizmust”, vagyis Istennek olyan mindent elvégző munkáját hirdeti, amelynek értelmében az ember semmit sem tulajdoníthat magának, hanem megváltásának ezen szubjektív területén is egyedül csak Istennek adhat minden dicsőséget. A „soli Deo gloria” követelménye csak ennek alapján érvényesülhet teljes mivoltában.

Lényegében azt jelenti az Igének bizonyágtételében az a másik oldala a dolognak, hogy nemcsak az ingyenvaló kegyelem Istennek az ajándéka, amelyet „hitünk” által egyszerűen elfogadunk, hanem maga a mi hitünk is, amely által elfogadjuk, Isten kegyelméből való ajándék. Az előző fejezet értelmében, Isten kegyelmesen közelget hozzánk, és nekünk be kell Őt bocsátanunk az életünkbe. „Ímé, az ajtó előtt állok és zörgetek; ha valaki meghallja az én szómat és megnyitja az ajtót, bemegyek ahhoz és vele vacsorálok és ő énvelem”. (Jel. 3,20.) Ez a kép szemlélteti híven ezt a helyzetet. De a teljes valósághoz az is hozzátartozik, amelyet egy másik szentírásbeli kép így fejez ki: „Az Úr megnyitotta szívét (Lidiának), hogy figyelmezen azokra, amiket Pál mondott”: (Ap. Csel. 16, 14.) „Kegyelemből tartattatok meg hit által”

– írja Pál apostol olvasóinak, – de a teljes igazság kedvéért hozzáteszi: „és ez” – ez az egész tényállás, beleértve tehát magát a „hitet” is, – „nem töletek van; Isten ajándéka ez”. (Ef. 2,8.)

Azt jelenti ez, hogy amint a béna kezű koldus utána sem tud nyúlni a neki kínált ajándéknak, úgy mi a „hitnek” arra a magatartására sem volnánk képesek, amely által részünkké lesz a megváltás, ha megváltó kegyelméből Isten maga nem képesít rá. Ő eleveníti meg bennünk azt az elhalt kezét is.

Amint látható, Istennek ez az egyedül munkálkodó kegyelme a szerint válik számunkra jelentőségteljessé, hogy milyen súlyosnak tartjuk az emberek rászorultságát. Az Ige nélkül mindig hajlandók vagyunk az embernek a bűn okozta romlását enyhébben elbírálni. Az emberek egymás közötti magatartásukban, amint erről volt szó, csakugyan nem olyan nagy a baj, mint amilyen lehetne – mert Isten egyetemes kegyelme többé-kevésbé féken tartja és mérsékli a romlás kifejlődését. De most az embernek Istennel szemben való magatartásáról van szó. Nem csoda, ha a teológiai gondolkozást gyakran megkísértette az a hajlandóság, hogy a tekintetben is lehetőleg jó véleménnyel legyen a bűnös ember állapota felől. Klasszikus képviselője ennek a tendenciának Pelágius, a 400. év körül élt brit szerzetes, akinek tanítása annak-idején széles körben talált helyeslésre. E szerint az ember, ha egyszer már elnyerte Istentől a „megteremtés kegyelmét” (*gratia creationis*), mindenesetre szüksége van a „bűnbocsánat kegyelmére” (*gratia remissionis*) is, hiszen tagadhatatlanul vétkezik Isten akarata ellen. De ezen túlmenőleg már csak az igaz élet útja felől való „megtanítatás kegyelmére” (*gratia doctrinae*) van szükség. Ha ezt Jézus Krisztus útján elnyeri, semmi oka sincs annak, hogy a megismert úton el is ne induljon, és meg is ne maradjon. Már az is felesleges, hogy a Szent Léleknek valamilyen különleges segítségét (*gratia inspirationis*) elnyerje ehhez. Elég, ha kifejti a maga emberi igyekezetét. Amint látható, e szerint a tanítás szerint magában véve gyenge ugyan a bűnös ember arra, hogy életében megvalósítsa Isten akaratát, de Istentől nem sok segítségre van szüksége ahhoz, hogy mégis jóra fordulhasson az életében minden – az ő tulajdon képességeiből kifolyólag. A „pelágiánizmusnak” ezzel a tévtanításával, amely az embert voltaképpen önmegváltásra képesnek fogta fel, és ez által a megváltásnak azt az evangéliumát, amelyről az Ige szól, alapjában tárgyaltannak tüntette fel, Pelágiusnak kortársa, és az ókori egyház legnagyobb tanítómestere, Augustinus szállt szembe, éspedig olyan sikerrel, hogy a korabeli egyház határozottan tévtanításnak bélyegezte meg a „pelágianizmust”, és Augustinus álláspontjára helyezkedett. A továbbiak során kitűnt, hogy Pelágius tanítása az egyház széles köreiben mégis sokkal mélyebben gyökerezett, semhogy az „augustinizmus” tartósan uralomra juthatott volna. A római egyházban kialakult és máig érvényesül az Augustinus tekintélyének nagyrebecsülése mellett és annak színe alatt egy olyan felfogás, amelyet „semipelagianizmusnak” lehet nevezni. E szerint a bűnös ember nem csak gyenge, hanem beteg is, és ezért Isten kegyelme részéről komolyabb segítségre, gyógyító beavatkozásra van szüksége. De arra mégis van ereje, hogy azzal élni, és azt a maga javára fordítani képes legyen.

Komoly erővel csak a reformációban újjult ki Augustinusnak az a gondolata, hogy – az Ige kíméletlenül igazmondó ítélete szerint – a bűnös ember Istennel szemben voltaképpen „halott”, aki tehát magától semmire se képes, hanem mindenestől Isten kegyelmére van utalva, aki a halottat is életre tudja kelteni. A reformátorok közül is Kálvin János volt az, aki ennek az Ige által megvilágosított tényállásnak a leghatározottabban a szemébe nézett, és annak igazságát minden következményével együtt a legbátrabban tanította. (Ha Luther Márton megmaradt volna ifjabb éveiben előadott tanítása mellett, és különösen ha követőit is megtartotta volna annak útján, akkor alig volna különbség ezen a ponton a két nagy reformátor között.) Ezért méltán nevezhető a szóban forgó felfogás „kálvinizmusnak”, sokkal inkább, mint „augustinizmusnak”, mert Kálvin János e tekintetben Augustinus tanítványa volt ugyan, de más kérdésekben viszont, amelyekben Augustinus a római egyháznak, mint

olyannak, a fejlődését mozdította elő, élesen szembe is tudott helyezkedni vele. (Jobb tehát az „augustinizmus” nevet meghagyni abban a tágabb értelemben, amelyben mindent felölel: azt is, amit Augustinus tanításából a reformáció felújított, s azt is, ami ellen az Ige alapján kénytelen volt harcolni.)

A kiindulópontja annak a szemléletnek, amelyről most az Ige alapján számot adunk, tehát az, amit Pál apostol így fejez ki: „Holtak voltatok a ti vétkeitek és bűneitek miatt” (Ef. 2,1). Ezen a helyzeten változtat Isten akkor, amikor Jézus Krisztusban közeledik hozzánk: „Eljön az idő, és az most van” – adja magának Jézusnak ajkára a dolog lényegének összefoglalását a János evangéliuma, – „amikor a halottak hallják az Isten Fiának szavát, és akik hallják, élnek.” (Ján. 5,25.)

Hogy erre a csak Isten által előidézhető változásra egyáltalán sor kerülhessen, annak lehetnek előzetes, előkészítő feltételei. De azokat is Isten munkálja az Ő kegyelme által. Ez az Ő „előkészítő kegyelme” (*gratia praeveniens*). Ennek kell tulajdonítanunk életünkben mindazt, ami külsőleg úgy alakítja életünket, hogy alkalmunk legyen a Jézus Krisztusról szóló, életadó örömmüzenetet meghallani, – hiszen milliók éltek a múltban és élnek a jelenben is, akik életük külső körülményeinél fogva sohasem hallhatták még meg azt, – valamint mindazt, ami életünk alakulása során belsőleg ébreszt fel bennünk vágyakozást és fogékonyságot valami olyan nem is ismert, csak sejtett ajándék után, amilyen azután a Jézus Krisztus evangéliumában, amikor azt halljuk, élénk táruul.

Isten kegyelme munkálja azután azt, hogy amikor az Ő akarata szerint elhangzik felénk ez az evangélium, annak szava nem pereg le rólunk hatástalanul. Ahogy az evangéliumi történetben szereplő „gutaütött” Jézusnak felszólítására: „Kelj fel, vedd fel a te ágyadat és eredj haza”, az történt, hogy elnyerte a képességet ennek a felszólításnak a teljesítésére: „azonnal felkelt és felvén az ágyát, kiment...”, ugyanúgy az evangéliummal kapcsolatban állandóan felhangzó felhívás: „Higgy!”, amely különben éppen olyan hatástalan maradna, mint a gutautöthöz intézett felszólítás is, ha bárki másnak az ajkáról hangzott volna el, – hatékonyává válik. A „külső elhívás” (*vocatio externa*) lehet valahogyan a lényünk gyökeréig, és olyan „belső elhívássá” (*vocatio interna*) lesz, amely egyben „hatékony elhívásnak” (*vocatio efficax*) is nevezhető. Emberi eszközöket használ ennek véghezvitelében Isten, amint erre majd még külön is rá kell mutatnunk, de úgy használja fel őket, hogy Szent Lelke munkája által maga lép be az előle elzárkózott ember életébe, és maga szembesíti magával az embert, aki különben nem volna képes felemelkedni az Istennel való ilyen találkozásra. A Szent Léleknek ez a munkája elemezhető egyfelől az „elme megvilágosítására” (*illuminatio mentis*), másfelől az „akarati hajlítására” (*inclinatio voluntaris*). Az előbbi által éri el célját Jézus Krisztus „főprófétái” munkája: megérteti és igazságként fogadtatja el az emberrel azt, amit Isten tudtul akar neki adni. „Nekünk az Isten kijelentette az ő Lelke által” mindazt, – mondja Pál apostol, – „amiket szem nem látott, fül nem hallott, és embernek szíve meg sem gondolt”, vagyis ami a bűnös ember természeti képességei előtt semmiképpen ki nem világosodhatott volna. (I. Kor. 2,9.) Az utóbbi által pedig Jézus Krisztus „királyi” munkája érvényesül, aki Lelke által „megragadja” az embert a maga engedelmes szolgálatára (Fil. 3,12.) Az előbbi révén születik meg az emberben a hitbeli megismerés, amely egyúttal meggyőződés is („*notitia*” és „*assensus*”), az utóbbi révén pedig az engedelmességre kész bizodalmas odafordulás Jézus Krisztus felé, vagyis mindezt egy szóba foglalva: így születik meg az emberben a „hit”, mint Isten ajándéka. Semmiféle emberi érvelés nem vezethetne el arra a bizonyosságra, amelyet megadhat a Szent Lélektől való „megvilágosíttatás”, de annak fényében viszont semmilyen emberi ellenérv sem állhat meg. És semmiféle emberi ráhatás vagy rábírást nem indíthatna senkit arra a bízó odaadásra, amelyre a Szent Lélek ereje „hajlítja” az ember akaratát, de viszont semmilyen emberi rugódozás nem tarthat ki ellene, legfeljebb csak ideig-óráig. Isten-

nek így munkálkodó kegyelme feltétlenül eléri a maga célját. Méltán nevezték a régi teológusok „ellenállhatatlan kegyelemnek” (gratia irresistibilis).

Hogy alapjában véve az ember ebben a történelemben nem cselekvő alany, hanem Isten kegyelmének a tárgya, aki passzíve nyeri el Isten rajta véghezvitt munkájának az ajándékát, az jut kifejezésre az „újjászületés” fogalmában, amellyel nem egyszer találkozunk az Igében. Jézus a Nikodémussal folytatott éjjeli beszélgetésében is erről szól, azt hangsúlyozva, hogy az ilyen, „Lélektől való születés” nélkül az ember csak test marad, bezárva ennek a világnak a korlátai közé, és képtelenül arra, hogy azokon felülemelkedve Istennel való viszonyban éljen (Ján. 3,6.) Azoknak nevében pedig, akik elnyerték ennek az Istennel való viszonyban való ajándékát, felhangzik a hálás örvendezés: „Áldott az Isten, a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak Atyja, aki az Ő nagy irgalmassága szerint újonnan szült minket...” (I. Pét. 1,3.) Ez az „újjászületés” (regeneratio), mint maga a természeti születés, amelynek képében ki van fejezve, nyilván nem olyasvalami, amit felszólítás formájában lehetne bárkitől is megkövetelni, mert hiszen nem az emberen múlik, hogy megtörténjék. „Szükség nektek újonnan születetnek!” (Ján. 3,7.) – ez a megállapítás nem azt jelenti, hogy tehát igyekezzetek erre teljes erőtökből, mert hiszen semmiféle születésnek nem ez a módja; hanem azt jelenti: amíg ez meg nem történik, az embernek minden igyekezete ellenére sincs közössége Istennel. Isten kegyelméből történhet csak meg, az Ő Szent Léleke munkája által. Sőt, még arra is figyelmeztet bennünket a természeti születés analógiája, hogy az „újjászületés” is végbemehet a nélkül, hogy az ember tudatosan átélje ezt a rajta végbemenő isteni munkát. Ahogyan az újszülött is csak idők múltán eszmél rá a születésében elnyert életre, úgy az „újjászületés” tényétől egészen különálló kérdés az, hogy az „újjászületett ember” (homo renatus) életében mikor tudatosodik az, hogy élete megújulását mindenestől fogva a Szent Lélek munkájának köszönheti. Ugyanezt a tényállást talán még nyomatékosabban fejezi ki az Ige akkor, amikor a bűnös embernek Isten kegyelméből való „újjáteremtéséről” beszél. „Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az...” (II. Kor. 5, 17.) – mondja Pál apostol, és szerinte minden ezen az „új teremtésen” fordul meg. (Gal. 6,15.)

„Az élet új voltának” (vagy ahogy fordításunk mondja: az „új életnek” (Róm. 6,4.) ez az ember által csak passzíve elérhető ajándék, ez az „Istentől születés” (Ján. 1,13.), pozitív vonatkozásban is áll ugyan az ember addigi életével. Hiszen Isten nem a semmiből teremti az „új embert”, hanem az Ő teremtő munkájából újjá Szent Léleke által. Az ember „énje” továbbra is ugyanaz marad. És mégis van negatív vonatkozása is az „új életnek” a régihez úgy, hogy az, aki elnyerte, elmondhatja: „élek többé nem én...” (Gal. 2,20.) Az „új teremtés” azt jelenti, hogy „a régiék elmúltak”, amikor „újjá lett minden” (II. Kor. 5,17.) Az a kettősség mutatkozik itt is, amely Jézus Krisztus megváltó munkájában érvényesült: meghalt, hogy benne megítéltesen az emberi bűn, és feltámadt, hogy benne diadalmaskodhasson az Isten akarata szerint a bűn ellenére is megújított ember. Mindebben Jézus Krisztus nem „privata persona” volt, hogy ami Ővele történt, az csak az Ő egyéni sorsa lett volna, hanem képviselte az emberek sokaságát, akiknek életét magában hordozta. Ők is „Krisztussal együtt megfeszítettettek” (Gal. 2,20.), és Isten őket is „Krisztussal együtt megelevenítette”, vele együtt „feltámasztotta”, sőt, vele „együtt ültette a mennyekbe” is az Ő felmagasztaltatásában (Ef. 2,5-6.) De Krisztusnak az övével való ez az azonossága, amely objektíve fennállt az Ő részéről, a Szent Lélek munkája által szubjektíve is érvényesül az emberi életben úgy, hogy előbb vagy utóbb ennek úgy ébredhetnek a tudatára, mint a saját életük tényének. Tudniuk lehet és kell is, hogy Jézus Krisztus halála által ők is „meghaltak a bűnnek”, és az Ő feltámadása által ők is „élnek az Istennek”. (Róm. 6,11.)

Hogy félre ne értsük azt a helyzetet, amelyet Istennek az ember életébe behatoló megújító kegyelme teremt, jó visszatérnünk az „újjászületés” fogalmához. Mint mindenféle születés, úgy ez is voltaképpen csak valaminek a kezdetét jelenti, nem pedig kész tökéletességét. Az az

„új élet”, amelyet a Szent Lélek „teremt” az emberben, voltaképpen szintén csak kezdete az „új életnek” (invocatio vitae novae), amelynek még sok fejlődésre, erősödéssre, növekedésre van szüksége a továbbiak során. Annyiban „múltak el a régiék”, hogy ennek az „új életnek” a színen való megjelenésével teljesen megváltozott a helyzet. De mégsem „múltak el” annyiban, hogy az Istentől életre keltett „új embernek” még teméntelen harcot kell megvívnia életben maradásáért és kibontakozásáért az „ó ember” részéről ellene támadó veszedelmekkel. Itt is szemünkbe tűnik a földi életnek mindvégig tartó folyamata, amelyet az előző fejezetben megszentelődésnek nevezünk, csak most úgy szemléljük, mint Isten munkáját, amelynek az ember a tárgya. Az ember szempontjából tehát passzíve elnyert ajándékról van szó: Istentől való „megszenteltetésről” (sanctificatio passive). A Szent Lélek maga „szenteli meg” az emberi életet, hogy az az „új élet”, amely az Ő munkájából született, állandósuljon is, és kibonthassa a maga erejét az ember bűnös volta ellenére is. „Maga pedig a békességnek Istene” – írja Pál apostol, – „szenteljen meg titeket mindenestől, és a ti egész valótok... őriztessék meg a mi Urunk Jézus Krisztus napjára”. (I. Thess. 5, 23.) Amint ebből az idézetből is látható: Istennek ez a „megszentelő kegyelme” az Ő „megőrző kegyelmének” is mondható. Az az „őrizet”, amely alatt Isten az Ő Szent Lelke támasztotta „új életet” tartja, tökéletesen megbízható. „Hú az Isten, aki elhívott titeket az ő Fiával, a Jézus Krisztussal való közösségre” (I. Kor. 1,9.), írja Pál apostol (elhívás alatt nyilván nemcsak azt a „külsőt” értve, amelynek eredményei sok bizonytalanságnak vannak kitéve, hanem azt a „belső”, amely a Szent Lélek ereje által „hatékony”). Ezért mondhatja egy másik levele olvasóinak: „Meg vagyok győződve, hogy aki elkezdte bennetek a jó dolgot, (vagyis azt a „jó munkát”, amelyből „új életetek” fakadt), „elvégzi azt a Krisztus Jézusnak napjáig”. (Fil. 1,6.) Isten „megszentelő” kegyelme nem emberi elgondolások szerint végzi a maga munkáját, és ezért nem is valamilyen ellenőrizhető egyenletességgel megy végbe, hanem együtt járhat számunkra érthetetlen fordulatokkal, visszahanyatlásokkal, még látszólagos megszakadásokkal is. De ha a mi emberi szemléletünk előtt még oly komoly válságokba látszik is jutni, nem kell féltenuünk egy pillanatra sem: soha nem hagyja félbe a maga dolgát, és egészen biztosan elérkezik vele a maga céljához. Ezért nevezhető Isten kegyelme „elveszítetetlennek” (gratia inamissibilis), és ezért lehet beszélni a „szentek állhatatosságáról” (perseverentia sanctorum), vagyis arról, hogy a megkezdett úton, amelyre Isten őket elvezette, minden zavarnak ellenére is, amely bűnös voltukból fakad, mindvégig meg fognak maradni, mert Isten őket azon bűnös voltuk ellenére is megtartja.

A Szent Léleknek erről a „megszentelő” munkájáról és a belőle fakadó bizonyosságról olyan szavakkal is tud szólni az Ige, amelyek látszólag igazat adnak az előző fejezetben tárgyalt „perfectionizmus” tévelygésének. „Senki sem cselekszik bünt, aki az Istentől született” –, olvassuk a meg-megisméltődő állítást egy helyen (I. Ján. 3,9.) Hogy a szentíró ezzel nem „perfectionizmust” akar tanítani, az egészen világos abból a megállapításából, hogy: „ha azt mondjuk, hogy nincsen bűn mibennünk, magunkat csaljuk meg, és igazság nincsen mibennünk.” (I. Ján. 1,8.) Az „Istentől születettek” látszólagos büntelenségéről való tanítása abból érthető meg jól, hogy a fent idézett mondata így zárul: „...mert benne marad annak magva” (I. Ján. 3,9.) Bármilyen súlyos bűnökbe esik is az „új életre” született ember, Isten ennek az „új életnek” kegyelmesen megtartja benne azt a „magját”, amelytől idegen marad minden bűn. Vagyis az „ó ember” mellett, amely mindig újra hajlandó Isten akaratával ellentétbe jutni, elpusztíthatatlanul él benne az az „új ember”, aki a büntől elfordulva Isten akaratának a cselekvésében érzi csak otthon magát. És Isten kegyelmesen ezt tartja számon, hiszen ez az új ember az, aki „Őbelőle született”, minden egyéb pedig elmúlásra van ítélve.

Így állván a dolgok, természetes, hogy a megváltás művének a végső befejezése, az eljövendő „megdicsőülés” is feltétlen bizonyossággal elkövetkezik azok számára, akikben Isten kegyelme így munkálkodik. Valóban „szuverén” ez a kegyelem: semmi nem állhatja az útját, amíg

csak minden akadályon győzedelmeskedve el nem érkezik céljához, és a büntől megrontott emberi életnek helyreállításában és „megdicsőítésében” meg nem dicsőítette magát.

Attól nem kell az embert féltetni emellett a szemlélet mellett, hogy felelőtlen tétlenségbe fog merülni azon a címen, hogy úgymint Isten maga munkál mindent az ő életében, ami az Ő jótetszésének megfelel. Isten mindent munkáló kegyelme ugyanis nem ezt a magatartást munkálja az emberben, hanem ennek éppen az ellentétét. „Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a munkálást...” (Fil. 2,13.), mondja Pál apostol egy helyen. Másutt pedig így világítja meg a valóságos helyzetet: „Az Ő alkotása vagyunk, teremtetvén általa a Krisztus Jézusban jó cselekedetekre, amelyeket előre elkészített az Isten, hogy azokban járjunk.” (Ef. 2,10.) Amint láttuk, a Szent Lélek munkája arra képesíti az embert, hogy „hittel” tudjon felelni a Jézus Krisztusban neki megnyilatkozó Istennek, tehát dönteni tudjon életének alapirányára tekintetében. És ennek folytatásaképpen arra is képesíti az embert, hogy a „hitben” szakadatlanul újra tudjon dönteni ennek az irányynak a követésében. Más szóval ugyanezt úgy is mondhatjuk, hogy az „újjászületés” ajándékával azt nyeri el az ember, hogy képes lesz a „megtérésre”, és, ha a Szent Lélek „megszenteli” őt, az éppen abban fog megnyilatkozni, hogy ő maga fogja magát állandóan és egyre teljesebben odaszentelni Istentől kapott feladatainak engedelmes teljesítésére.

Mint általában a „concurus hyperphiscus” minden esetében, itt is azzal a titokkal állunk szemben, hogy az Isten cselekvése és az ember cselekvése között logikailag felállítható „vagy-vagy” különbsége megszűnik, és Isten az emberi akarat által viszi véghez a maga akaratát. A Szent Léleknek a megváltásban való részesülésünket fogantató munkájában ez a titok nem más, mint amit „unio mystica cum Christo” alatt szoktunk érteni. Hiszen Jézus Krisztus az, akiben Isten hozzánk lehajolt, és aki által – noha ebből a mi világunkból felmagasztaltatása révén már eltávozott – velünk közösséget tart fent a Szent Lélek munkája folytán. „Én tibennetek”, amint a szőlőtő allegóriájának a magyarázatában jellemzi ezt a helyzetet Jézus Krisztus maga, ami ugyanazt jelenti, mint „ti énbennem” (Ján. 15,4.). „Én vagyok az igazi szőlőtő”, amely megtermi az Atya kívánta „gyümölcsöt”, de nem a „szőlővesszők” nélkül, hanem éppen azokat táplálva és serkentve bennük ható életerejével, hogy „sok gyümölcsöt teremjenek”. (Ján. 15,1.)

Az isteni és az emberi tényező közötti viszonyoknak ez az értelmileg fel nem fogható titokzatos-sága okozza azt, hogy az Igét értelmező teológiának bizonyos értelemben vett „miszticizmus-sal” okvetlenül számolnia kell. Azért mondjuk: „bizonyos értelemben”, mert van olyan „miszticizmus” is, amely egészen idegen az Igétől, sőt ellentétben áll vele. Noha a keresztyén teológiában is fel-felbukkannak a hatásai, eredete könnyen visszavezethető pogány forrásokra. Enyhébb formában megtalálható Augustinus teológiájában is, az ő neoplatonikus múltjának az utóhatásaként, valamint az ő nyomdokain haladó középkori teológusoknál. Veszélyesebb formában pedig már az ókorban jelentkezik az „areopagita” ál-Dionysus írásában, és az ő tanításait a középkorban felújító Scotus Eriugenánál. Nem is szólva olyan esetekről, mint Spinozától kezdve a 19. századbeli német idealista filozófusok némelyikéig, akik azért koruk teológiájára is nem egy esetben gyakoroltak jellegzetes hatást. Az ilyen „miszticizmus” háttérében ott van mindig az a „panteisztikus” felfogás, amely szerint Isten és a mindenség között, ennél fogva Isten és az ember között is, alapjában véve azonosság áll fent (az ember erre tudatosan is ráeszmélhet), és így Isten igazában nem állhat szemben az emberrel, hogy őt kijelentésével megszólítsa. Az a „miszticizmus”, amelynek jogos és szükséges helye van a teológiában, mindig arról ismerhető fel, hogy együtt jár Istennek és az embernek az Ige által való szembesítődésével. E szerint, ha Isten úgy leereszkedik az emberhez, hogy Lelke által lakozást vesz benne, és vele egygyé válik, ez azért történik, hogy hatályossá váljék az Ő Igéje: az ember fel tudja fogni, és életévé tudja váltani azt, amit Isten az Igében mond neki. A Szent Lélek által ugyanaz a Krisztus „él bennünk” (Gal. 2,20.), aki valamikor rajtunk kívül élt,

meghalt és feltámadt értünk, hogy általa Isten megjelentse magát nekünk. „Misztika” alatt az olyan gondolkozásmódot szoktuk érteni, amely Jézus Krisztus történeti valóságának az elkerülésével, és ezért a róla bizonyosságot tevő Szentírásnak is az elhanyagolásával igyekszik a Szent Lélek „belső világosságánál” eljutni Isten ismeretére, és a Szent Lélek „belső vezetésével” reméli megtalálni az élet igazi útját.

A Krisztussal való közösségnek (communio cum Christo) a Krisztussal való egységgé mélyülése, amelyet a Szent Lélek munkája megteremt (s amelyről már fentebb is szó volt a Krisztussal „együtt megfeszítettés” és „együtt feltámadás” objektív valóságának szubjektív valósággá válása címén), magában foglal egy nagy horderejű további igazságot. Azt t.i., hogy mindazok, akik Krisztussal így eggyé lettek, ugyanakkor egymással is eggyé lettek. Hiszen, ha egyenként „Krisztus él bennünk”, akkor mindnyájunk egyéni életében voltaképpen ugyanaz az élet, a Krisztusé van jelen. Ez által egymással olyan szerves egységet alkotnak, mint valamely élő valóságnak a sejtjei, vagy egyes szervei, amelyek külön-külön nem is élnének, ha nem ugyanaz az élet éltetné valamennyiüket. Az „igazi szőlőtőnek” már idézett képében (Ján. 15,1.) egyúttal a „szőlővesszők” egymás közti egységét is szemlélteti Jézus, nemcsak a „szőlőtővel” való egységüket. A Krisztussal egyeknek ez az egymással való egysége az a „misztikus” valóság, amelyet az egyházban valósít meg a Szent Lélek. Pál apostol az egyéni életre is alkalmazza ugyanazt a hasonlatot, hogy mivel „az Isten lelke lakozik benne”, azért „Isten temploma”. „Ezek” (többszben) „vagytok ti” (I. Kor. 3,16-17. stb.). Teljes értelmét azonban ez a hasonlat akkor nyeri el nála, amikor nem egyéni, hanem kollektív vonatkozásban használja. „Az egész épület szép renddel rakattatva nevededik szent templommá az Úrban, akiben együtt építették Isten hajlékává a Lélek által.” (Ef. 2, 21-22.) Ugyanennek a hasonlatnak egy másik szentírónál való előfordulása szerint az egyének csak megannyi „élő kő”, akik együtt „épülnek fel lelki házzá” (I. Pét. 2,5.). Ugyanez az igazság jut kifejezésre Pálnak abban a tanításában is, amely szerint az egyház Krisztus „teste” (Ef. 1,22. stb.), benne az egyének pedig „tagok”, amelyek nem élhetnek egymástól külön-külön való életet. „A test egy és sok tagja van... azonképpen a Krisztus is”. (I. Kor. 12,12.)

Ezek szerint a Szent Lélek munkája abban is meghatározható, hogy az egyes embert részesévé teszi a Krisztus e sok ember életébe szétáradó életének. A „Krisztusba való beoltásnak (insitio in Cristum) nevezték a régi teológusok ezt, ami lényegében nem más, mint az „új élet” ajándékával való megajándékozás. Magától értődik, hogy amint a Szent Lélek munkája a Krisztus „testébe” való beiktatás, ugyancsak az ő munkája az abban való megőrzés és az életfunkcióiban való egyre gazdagabb részeltetés is. Nyilvánvaló ezekből, hogy az Ige értelmét megszegényítő a Szent Lélek munkájának minden olyan szemlélete, amely elakad annak egyéni vonatkozásainál. Csonka és elferdült az „újjászületésnek” minden olyan elgondolása, amely megfelejtkezik arról, hogy az a Krisztusnak az Ő egyházában kerengő életébe kapcsolja bele az embert, valamint a „megszentelődésnek” is minden olyan elgondolása, amely azt lehetségesnek tartja másképpen, mint egy-egy „tagnak” a „test” egészének az összefüggésében végbemenő életfolyamatát. Amikor a „végső dolgokkal” fogunk foglalkozni, megállapíthatjuk majd, hogy az egyén „megdicsőülésében” sem jut addig végső befejezéshez Isten megváltó munkája, amíg egyházát a maga egészében is el nem juttatja céljainak a beteljesedett megvalósulásához.

Amilyen titokzatos előttünk Istennek az emberi életben való benne munkálkodása, ugyanolyan, – vagy ha itt lehetséges volna a fokozás, azt mondhatnánk: még nagyobb – titok elé kerülünk, ha azt a kérdést vetjük fel: kikben végzi el Isten, Szent Lelke által ezt a munkáját, amely által részeseivé válnak, és részesei maradnak a megváltásnak? Nem tehetünk különbséget emberek és emberek között abból a szempontból, hogy egyesekben megvannak, másokban meg nincsenek meg ennek a feltételei. Hiszen arról van szó most, hogy Isten maga teremti meg a feltételeit is, amelyek alapján folytatja munkáját. Megteremthetné minden

emberben. De nyilván nem teszi. Egyeseket kiválaszt rá, másokat mellőz. Ezt nem az élet valóságának a megfigyelése alapján állítjuk, mert hiszen nem ellenőrizhetjük Istennek ezt a munkáját, és sohasem tudhatjuk: nem kezdte-e meg számunkra még meg nem nyilvánult módon, vagy nem fogja-e még ezután megkezdeni olyanokban is, akiknél mi ennek semmi jelét sem látjuk. De maga az Ige beszél arról, hogy vannak az Istennek „kiválasztottai”, s amit az élet valósága mutat, az csak megerősítheti számunkra az Igének ezt a bizonyosságát. Érthetővé azonban semmiképpen nem válik számunkra maga a tény. Csak annyit mondhatunk, hogy Istennek ebben a tekintetben is „szuverén”, vagyis általunk számadásra nem vonható, és nekünk magyarázattal nem tartozó az akarata, amint teremtő munkáját illetően is egyszerűen tudomásul kell vennünk rendelkezéseit, és nincs semmi értelme annak, hogy bárki olyan kérdéseket firtasson: miért teremtette Isten őt férfinak és nem nőnek, vagy megfordítva; miért állította bele életét ebbe a világba és ebbe a nemzedékbe, és nem valamelyik elmúltba, vagy valamelyik azután eljövendőbe. Még hozzá az is világos az Igéből, hogy nem is csak kényszerűségből kell, esetleg lázongó lélekkel tudomásul venni Istennek ezt a „kiválasztás” szerint való munkáját, hanem az Ő kegyelmét magasztaló hálaadással. Ennek a „kiválasztásnak” a valóságáról ugyanis csak azok tudnak, akik maguk is „kiválasztottak”. Magukat illetően tehát csak áldhatják Istent azért, hogy kegyelmének munkáját bennük elkezdte és folytatja. Másokat illetően pedig a rosszabbik esetben is, amikor t.i. „kiválasztott” voltunknak semmi jele sem mutatkozik, azzal a jó reménységgel lehetnek, hogy hátha mégis sor kerül az ő kiválasztottságuknak a bebizonyulására, hiszen előre nem avatott bele Isten senkit sem az Ő ebbeli terveibe; a jobbik esetben pedig, amikor mások életében is mutatkoznak a bizonyosságai a „kiválasztottságnak”, ez is csak hálaára indító lehet. Akit ellenben Isten az Ő kegyelme munkájában mellőzni akar, azt az egész kérdés nem érdekli. Legkisebb gondja is nagyobb ennél, mert hiszen vágyakozó érdeklődés is csak akkor lehetne benne, ha azt Isten kegyelme ébresztené fel benne. S akiben felélesztette, azt nem is hagyja kielégítetlenül.

Néha úgy beszél az Ige Istennek a „kiválasztásáról”, mint amely az idő folyamán válik valósággá. De legtöbbször arra az örökkévalóságban rejtőző háttérre mutat rá, amelynek csak folyománya az időben bekövetkező „kiválasztás”. Az „electio” tehát „opus ad extra”, Isten teremtményeire, az emberekre vonatkozik, de „opus internum”: Istenben magában dől el, még mielőtt tárgyai, az emberek megjelenének a létezés színén. Isten örök „decretumai” közé tartozik. Ezért nevezzük „eleve elrendelésnek”, „praedestinationak”. Kifejezetten erről beszél Pál apostol, mikor azért áldja Istent, hogy „magának kiválasztott minket Őbenne (Krisztusban) világ teremtése előtt...” (Ef. 1,4.) De ugyanilyen „világ teremtése” előtti isteni döntésre céloz akkor is, amikor az Isten „végzése szerint hivatalosokról” beszél (Róm. 8,28.) – „végzés” az eredetiben „prothesis”, vagyis „előre elintézés”, „szándék”, „terv”) „Eleve ismertekről” is szól ebben az összefüggésben („hus proegno”), ami azonban egyértelmű azzal, mintha „eleve kiválasztottakról” beszélne. (Az Ó.t. nyelvének az a sajátossága tükröződik itt az apostol szóhasználatában, amely pl. Ám. 3,2-ben is a „jádá” = „ismer” igével fejezi ki azt, amit fordításunk így ad vissza: „csak titeket választottalak magamnak e földnek minden nemzetségei közül...”)

Istennek ez az „ismerete” nem a valóság nyomában járó és ahhoz igazodó ismeret, hanem a valóságot megalapozó és előidéző. Ugyanebben a szakaszban használja az apostol még ezt a kifejezést is: „eleve elrendelt” („proorisen”), Amikor azután a következőkben úgy folytatja az apostol, hogy az „eleve ismerteket” és az „eleve elrendelteket” Isten „el is hívta”, „meg is igazította”, „meg is dicsőítette”, akkor már nyilván leszáll a „világ teremtése előtti” örökkévalóság magasságából ebbe az idői világba, amelyben Isten végrehajtja eltervezett munkáját, hogy elérkezzen ahhoz a célhoz, amely megint túl van az idői világ határán. De erről is azért beszélhet az apostol úgy, mintha már megtörtént volna (az aoristos befejezett múltat jelentő

alakjában), mivel mindez benne foglaltatik Istennek öröktől fogva való „végzésébe”, tehát nem kétséges az idők rendjén való véghezmenetele (Róm. 8,29-30.).

Mindaz, amit a „szuverén kegyelem” munkájáról elmondtunk, nem más, mint ezeknek a „végzéseknek” az emberi életben beteljesedő megvalósulása. Azért „ellenállhatatlan”, és azért „elveszíthetetlen” Istennek a kegyelme, mert amit Ő öröktől fogva elhatározott magában, azon sem Őmaga nem változtat soha örökké, sem meg nem hiúsíthatja semmilyen ellene forduló tényező, amely az Ő mindenhatóságával szemben csak teremtményi lehet. Az örök „kiválasztás” „végzéseibe”, amelyek egyébként Istennek a mi kíváncsi tekintetünk előtt elzárt titkai, éppen e világban, a mi életünkben történő megvalósulásuk révén nyerhetünk annyira, amennyire betekintést. Mivel ezek a „végzések” arra vonatkoznak, hogy Isten az Ő „választottainak” nemcsak felajánlja az Ő megváltó kegyelmét a Jézus Krisztusban, hanem Szent Lelke által fel is kelti bennük, és mindvégig életben is tartja bennük azt a „hitet”, amely által ezt a felajánlott kegyelmet meg is tudják ragadni, és így részesei lehessenek annak jótéteményeinek, azért ahol a Jézus Krisztusban való „hit” felébred és él, mögötte mindig feltételezhetjük Isten „kiválasztó” örök akaratát. Kiválasztatásunknak így bennünk tudatosodó ténye sohasem tehet bennünket elbizakodottakká, mintha egyszer s mindenkorra megbizonyosodván Isten felőlünk való kegyelmes „végzéséről”, most már elvethetnénk minden gondunkat, mert hiszen ha egyszer Ő öröktől fogva döntött a mi kegyelembe fogadtatásunk felől, akkor úgyis minden jól fog menni. Ezen a ponton nagyon komoly intés rejlik abban, amit az „ideiglenes hitről” mondtunk feljebb. Kitűnhet, hogy az a „hit”, amelyet számon veszünk, mégsem igazi, vagyis Isten Lelkétől támasztott „hit”, hanem annak csak emberi hatások szülte utánezata. Ezért a „hitre” eljutott embernek állandó gondja kell hogy legyen arra, hogy naponként megújuló „hittel” forduljon Jézus Krisztus felé. Így tehet eleget annak az apostoli intésnek: „Igyekeztek a ti elhívásokat és kiválasztatásokat” – illetve annak pontosabban szubjektív bizonyosságát, mert hiszen Istenben való objektív valóságának erre nincs szüksége – „erőssé tenni” (II. Pét. 1,10.). Ez az értelme Kálvin János találó mondásának: „Krisztus az a tükör, amelyben elválasztatásunkat szemlélnünk kell, és csalatkozás nélkül lehet is szemlélnünk.” (Inst. III. 24,5.) „Hitünknek” állandó megújulására ugyanis éppen nem az a jó mód, ha tekintetét saját magunkra fordítjuk, és így önmagunk vizsgálgatásában merülünk el. A „hit” tekintete Jézus Krisztusra szegeződik, hogy általa mindig újra megbizonyosodjék Istennek kegyelméről.

Felmerül az a kérdés, hogy hogyan állunk az örök kegyelmi „kiválasztás” negatív oldalával. Hiszen a „kiválasztás” fogalma magában foglalja a saját visszaját is. Ha egyesek felől Isten öröktől fogva úgy „végzett”, hogy részesei legyenek a Jézus Krisztusban szerzett megváltásnak, akkor ez azt jelenti, hogy mások felől viszont öröktől fogva úgy végzett, hogy őket nem részesített abban. Így adódik a „kettős eleve elrendelés” („*gemina praedestinatio*) gondolata. A „kiválasztottakkal” (*electi*) szemben ott állnak az „elvetettek” (*reprobati*), akik soha nem jutnak el a Jézus Krisztusban való „hitre”, legfeljebb annak olyan látszat utánzatára, amely előbb-utóbb szét is foszlik bennük megint. Kálvin János kíméletlenül meg is állapítja: „Isten nem egyforma állapotra teremtett mindenkit, hanem némelyeket az örök életre, másokat pedig az örök kárhozatra rendelt már öröktől fogva.” (Inst. III.21,5.)

Azonban, bármilyen logikus is az a gondolatmenet, amely ehhez az eredményhez vezet, mégis óvatosoknak kell lennünk az eredménynek legalább is ilyen megfogalmazásánál, amelyet most Kálvintól idéztünk, s amelyet az ő nyomdokain haladva mások is nem egyszer kimondtak. A döntő kérdés az: vajon híven tolmácsoljuk-e vele az Igének Istenről adott bizonyágtételét? Ha ezt a kérdést, mely döntő kérdés a teológia számára, szem előtt tartjuk, azt kell mondanunk, hogy a „kettős predestinációnak” ez a megfogalmazása nem szerencsés. Magát Kálvint is hiba volna itt szaván fognunk, mert ez a tétel nem illik jól bele az ő tanításának abba az egészébe, amelyben az Igének Istenről szóló egész mondanivalóját

egyébként oly tisztán és híven adja elő. Az idézett tételében ugyanis úgy van szó Istennek az „örök életre” és az „örök kárhozatra” szóló „rendeléséről”, mintha ez a kettő egyenrangú megnyilatkozása volna az Ő örök akaratának. Holott az Igében Isten úgy jelenik meg előttünk, mint akinek kétféle rendelkezése közül csak az egyik: az emberek megváltásának véghezvitelére vonatkozó a szíve ügye, a másik ellenben: az emberek egy részének ebből való kihagyása pedig az előbbihez képest másodlagos jelentőségű rendelkezése. Mélységesen rejtelmes számunkra ez az utóbbi. Amint már mondtuk: magyarázatát nem is keresve, egyszerűen tudomásul kell vennünk, hogy míg Istennek számunkra mihez tartásunk végett tudtul adott akaratát (voluntas revelata) szerint az Ő kegyelme „egyetemes kegyelem” (gratia universalis), mely „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön” (I. Tim. 2,4.), ugyanakkor tudtul adja nekünk azt is, mint „elrejtett akaratát” (voluntas arcana), amelynek tartalmába tehát közelebből nem láthatunk bele, csak azt tudhatjuk, hogy van, hogy Ő maga az Ő megváltó kegyelmét csak az Ő „kiválasztottaiban” foganatosítja, tehát az (kiterjedését tekintve) nem egyetemes, hanem „részleges kegyelem” (gratia particularis). De ennek a rejtélynek ellenére a felől nem hagy fenn bennünk semmi kétséget az Ige, hogy Istent, ha azt akarjuk szemlélni: miben és hogyan fejt ki legteljesebben az Ő sajátos mivoltát, abban a megváltó kegyelemben ismerhetjük meg, amellyel öröktől fogva rendelkezett „választottainak” javára, hogy őket bűnükből és annak minden következményétől megmentse. Isten a könyörülő szeretet felséges és hatalmas Istene, és ezen az sem változtat, ha – előttünk érthetetlen módon – könyörülő szeretetének gyakorlásában bizonyos határokon belül mozog, s azokon kívül azt nem érvényesíti.

Aki világosságot gyújt, árnyékokat is támaszt, még pedig mennél erősebb a világosság, annál élesebb és mélyebb árnyékokat, de nem ebben rejlik a célja. Aki márványból szobrot farag, annak keze alatt lassanként kiformalódik a gyönyörködtető alak, de ugyanakkor halmozódik körülötte a lefaragott törmelék is, – azonban nem az utóbbiban szemlélhető művészetének a remeklése, hanem az előbbiben. A „kettős predestináció”-nak nem jó megszövegezése az, amely Isten örök végzéseiben a negatívumra úgy irányítja a figyelmünket, mintha az egyenlő jelentőségű volna a lényegét alkotó pozitívummal. S a predestináció igei tanításában amúgy is benne rejelő nehézségeket csak felesleges újabb nehézséggel tetézi az, aki pozitív és negatív ágai között ilyen egyensúlyt tart.

Ez nem jelenti azt, hogy a predestináció negatív ágában is ne szemlélhetnénk Istent. Ő akkor is önmagát fejt ki, ha emberekre nem terjeszti ki az Ő megváltó kegyelmét, hanem meghagyja őket igazságos ítélete alatt. Világosan kitűnik ez Pál apostolnak a Rómaiakhoz írt levelében abból a szakaszból, amelyben a „kettős predestináció” imént bíralt megfogalmazása leginkább talál igebeli támaszt (Róm. 9, 15-23.) Az olyan kifejezésmódot ugyan, amelyet ezzel kapcsolatban Pál használ: „Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem” (Róm. 9,13), egyszerűen „hebraizmusként” kell értenünk. Nem két, egymással ellentétes pozitíven érvényesülő erő ez a „szeretet” és „gyűlölet”, hanem az utóbbi egyszerűen csak hiánya az előbbinek: Ézsau nem részesült abban a kiváltságban, amelyre Jákóbot Isten „kiválasztotta”. (Ugyanígyen értelemben követeli meg Jézus az Ő tanítványaitól azt, hogy „meggyűlöljék” a legközelebb álló szeretteiket is Őerte. Önmaga iránt olyan szeretetet kíván tőlük, amelyet senki más iránt nem tanúsítanak (Luk. 14,26.) – Ugyanez a helyzet az itt előforduló mondatban: „Akin akar, könyörül, akit pedig akar, megkeményít”. (Róm. 9.18.) A Fáraó „megkeményítése”, amelyről itt szó van, Istennek nem olyan pozitív munkásságát jelenti, mint amilyen az Ő „könyörületéből” fakad, hanem egyszerűen azt a negatív magatartást, hogy nem avatkozik bele „könyörületével” a Fáraó életébe, hanem hagyja, hogy ő maga „keményedjen meg” bűnében. (Így beszél Pál ennek a levélnek az elején arról, hogy Isten „odaadja” az embereket bűnös kívánságaiknak, hadd mutakozzék meg azoknak elhatalmasodásában romlásuk) (Róm. 1:24, 26, 28.).

Egy szempontból kétségtelenül párhuzamot von az apostol Istennek kegyelmi munkája között, amelyben egyeseket részesít, és annak megvonása között, amely másoknak jut osztályrészül. Mindkettővel megvan Istennek a célja, és ember nem bírálhatja felül Őt ebben. „Avagy nincsen-e a fazekasnak hatalma az agyagon, hogy ugyanazon gyuradékból némely edényt tisztességre, némelyt pedig becstelenségre csináljon?” (Róm. 9,21.) „Ha az Isten az Ő haragját kívánja megmutatni” (Róm. 9,22.), amint a Fáraót is „ezért támasztotta” (17.v.), vagy ha „az Ő dicsőségének gazdagságát” akarja megmutatni „az irgalom edényein” (23.v.), az egyik éppúgy hatalmában áll és szabad jótetszésétől függ, mint a másik. Ebben nincs különbség az Ő predestinációjának két ága között. De ugyanakkor tudjuk Pál apostol egész tanításából, hogy istennek igazságos „haragja” és megváltó „irgalma” nem két egyenrangú megnyilatkozásai az Ő valóságának, mint ahogyan egyenlő súlyok tartják egyensúlyban a mérleg két serpenyőjét. Az ő „irgalmassága” mindig magában foglalja az Ő „igazságosságát” is, amelynél fogva „haragszik” a bűnre. Jézus Krisztus által úgy szerzett szabad folyást az ő „irgalmasságának”, amellyel minket, bűnösöket megvált, hogy egyben az Ő kereszthalálában megmutatta a bűn elleni „haragját”, és „elégítetelt” szerzett az Ő „igazságosságának” is. Ebben tehát sokkal teljesebben is kitérte előttünk az Ő igaz valóját, mint amikor „irgalmasságát” megvonva egyesektől, csak az Ő „igazságosságát” mutatja meg rajtuk.

E szerint öröktől fogva az az Ő legsajátosabb „decretuma”, amelyben az Ő „kiválasztottainak” a megváltásban való részesítése felől határozott. Ezt csak számunkra érthetetlen módon kíséri, mint árnyék, az a tény, hogy ebbe a „végzésébe” nem foglalt bele mindenkit, hanem vannak olyanok is, akiket örök rendelése magukra hagyott, hogy bűnös voltuk miatt teljesebben be rajtuk az ő „igazságos” ítélete. Jobb is az ilyeneket nem a régen szokásos „elvetetteknek” (reprobati), hanem egyszerűen „elmellőzötteknek” (praeteriti) neveznünk. Akármilyen félelmetes titokkal állunk szembe itt, egy dolog világos: a „kiválasztottaknak”, ha egyszer megadatott nekik a tudata a „kiválasztottságuknak”, csak az alázatos hálóját mélyítheti el a legnagyobb mértékben az, hogy tudnak az Igéből az Isten predestináló akaratának erről a negatív oldaláról is. Állandóan gondolhatnak arra, hogy Istennek jogában és hatalmában állt volna őket is „elmellőzni”. Ha mégsem azt tette, hanem kegyelmének a körébe öröktől fogva felkarolta őket is, hogyan róhatnák le valaha is hálájuk tartozását ezért? Visszont az is világos, hogy a „kettős predestináció” e tanításával a legistentelenebb visszaélést követné el bárki is, aki egyes embertársait, vagy azoknak csoportjait, „kiválasztottságuk” lehetőségéből kizárva az „elmellőzöttek” közé merészelné sorolni. Az Isten által saját magának fenntartott titkokba való vakmerő betolakodás volna ez, amelyen csak Isten „haragja” nyugodhatnék meg.

Mindezekben azonban nem foglalkoztunk még Isten öröktől fogva való „kiválasztásának” egy fontos jellegzetességével, amelynek tisztánlátása nélkül pedig nem lehet róla helyes fogalmunk. Idéztük már Pál apostol szavait, amelyek szerint Isten „kiválasztott magának minket Őbenne (Jézus Krisztusban) a világ teremtése előtt...” (Ef. 1,3.) A hangsúlyt akkor Isten „kiválasztó” határozatának „világ teremtése előtti” voltára helyeztük. De ebben a mondatban nagy nyomaték van azon is, hogy „Őbenne”. Az Ige szerint való predestináció-tannak úgyszólván próbaköve az, hogy Jézus Krisztus áll-e a középpontjában, vagy pedig lényegében elkerüli-e az Ő személyét, és Őneki csak utólag, valamilyen járulékos szerepben van köze hozzá (pl. mint eszköznek az Isten eleve elvégzett terveinek a kivitelében). A kereszten függő Jézus Krisztust ellenségei így gúnyolták: „Másokat megtartott; tartsa meg magát, ha Ő a Krisztus, az Istennek ama Választottja”. (Luk. 23,35.) Ezzel a címmel öntudatlanul is Isten örök „kiválasztásának” azt az alapigazságát mondták ki, hogy elsősorban és főképpen Ő az Isten „kiválasztó” végzésének az egyetlen tárgya. Mindenki más csak az ő révén, az őhöz való tartozása értelmében lehet „kiválasztott”. Őbenne összpontosul Istennek az az elhatározott akarat, hogy a bűntől megrontott embervilágban véghezviszi kegyelmének azt a

munkáját, amely által végül ebben az embervilágban a bűn ellenére is megdicsőíti magát. Ebből a középpontból sugárzik szét azután kegyelmének örök „végzése” másokra, a „kiválasztottakra” is.

Úgy is kifejezhetjük ezt az összefüggést, hogy a „kiválasztás” végzése szerves részként beletartozik a Jézus Krisztus megváltó munkáját eltervező és elhatározó örök isteni „végzésbe”. Amint öröktől fogva el volt tervezve a „békeesség tanácsában”, a Szentháromság e belső megegyezésében, hogy az Atya az idők rendjén el fogja küldeni e világba a Fiút, hogy emberré lévén engesztelést szerezzen az emberi bűnért, és győzelmet vívjon ki az emberi bűn felett, ugyanúgy el volt döntve öröktől fogva az is, hogy a Szent Lélek ezt a megváltó munkát foganatosítja az idők folyamán azokban, akikben az Atya akarja.

Tehát a „Jézus Krisztusban való kiválasztás” nem azt az általánosságot jelenti, hogy Őáltala, a „Kiválasztott” által, mi is azokká válhatunk, ha Ővele közösségre jutunk. Így Isten voltaképpen csak egy emberi kategóriát „választott” volna, amely által céljait meg akarja valósítani, de hogy ki tartozik hozzá, ki nem, az az emberek egyénekenkénti magtartásától függ, amelyet Jézus Krisztussal szemben tanúsítanak. Érthető, ha mindazok, akik a „szuverén kegyelem” tanától általában idegenkednek, – így sok lutheránus teológus – ezt az értelmezést adják szavainak: „kiválasztott minket Őbenne”. Konkrét személyre vonatkozik Isten „kiválasztó” végzése. Kitűnik ez világosan abból, ahogyan Jézus beszél azokról (az Ő tanítványairól), akiket az Atya adott öneki. „Minden, amit nekem ad az Atya, énhozzám jön...” (Ján. 6,37.) „Az én Atyám, aki adta (őket) nekem, nagyobb mindeneknél, és senki nem ragadhatja ki (őket) az én Atyámnak kezéből”. (Ján. 10,29.)

Az örök „kiválasztásnak” ebből a krisztocentrikus voltából, a „kiválasztottaknak” ebből a Jézus Krisztusban „adottságából” azonban az is kitűnik: a „kiválasztás” nem individualisztikus ügy abban az értelemben, hogy egymással összefüggésben nem álló egyénekre vonatkozna. Tárgyai konkrét személyek, de „Krisztusban”, és így egymással is egységben. A régi teológusok gyakran használt kifejezése, a „kiválasztottak sokasága” (numerus electorum) félrevezethet bennünket, ha a szóban forgó embereknek egyszerűen mennyiségileg szemlélt halmazát értjük alatta. Az Ige szerinti értelme nem lehet más, mint az a szervesen összefüggő egységük, amely az egyháznak a valósága. Ezért azt is mondhatjuk: a „kiválasztás” tárgya – az egyház. (L. a „kiválasztott asszony” képes kifejezését az egyház megjelölésére (II. Ján. 1,13).) Amint tehát öröktől fogva nem volt kétséges, sem bizonytalan az, hogy a maga idején Isten Fia Jézus Krisztusban megjelenik az emberi történetben, mint Isten megváltó akaratának megtestesülése és véghezvivője, ugyanúgy az sem volt nyitott kérdés, hogy az Őbenne megjelent „új élet” ki fog-e teljesedni emberek sokaságában: az egyházban, „mely az Ő teste, teljessége Őneki...” (Ef. 1,23.) Hiszen emberileg az is elképzelhető elméletben, hogy Jézus Krisztus, Isten kegyelmének Őbenne foglalt minden ajándéka, hiába jelenik meg közöttünk, mert senki sem fogadja el. A valóságban azonban nincsenek ilyen „kockázatok” az Isten terveiben. Öröktől fogva megvolt az Ő határozata afelől is, hogy legyenek, és hogy kik legyenek, akikben Jézus Krisztus, a „Fő”, kifejtheti a maga életét, mint az Ő „testében”. És Ő maga gondoskodik Szent Lelke munkája által arról, hogy ez a határozata megvalósuljon az idők rendjén.

A „kiválasztásnak” ezzel az „Őbenne”, Jézus Krisztusban (és ennek folytán, amint láttuk: az egyházban is) való gyökerezésével függ össze még egy vonása, amely az Igéből olyan világosan a szemünkbe tűnik, hogy lehetetlen rá nem mutatnunk. Különösen Pál apostolnak abban a szakaszában, amelyben a legdrágább szavakkal magasztalja Istent az Ő „Jézus Krisztusban” öröktől fogva „elvégzett” terveiért, és azoknak a mi életünkben való megvalósulásáért (Ef. 1,3-14.), megragadhatja a figyelmünket az, hogy a „kiválasztás” célja és értelme nem éppen abban keresendő, amiben mi hajlandók volnánk keresni. Mi elsősorban arra gondolnánk,

milyen jó folyik Isten örök végzéseiből magukra a „kiválasztottakra”, ha ők Isten kegyelmében részesülve megszabadulnak a bűnükkel magukra vont veszedelemtől, Istennek ítéletétől, és e helyett úgy élhetnek Ővele közösségben, mint szerető Atyjkkal. Egyszóval a „megigazulás” nagy ajándékára gondolnánk. Erre csakugyan rámutat Pál apostol is. Isten „eleve elhatározta” – mondja – „hogyminket a maga fiaivá fogad Jézus Krisztus által....akiben van a mi váltságunk az Ő vére által, a bűnöknek bocsánata az ő kegyelmének gazdagsága szerint”. (Ef. 1:5,7.) De a fő hangsúly nem ezen van. A már többször idézett versében (Ef. 1,4.): „kiválasztott minket magának Őbenne...”, – ez a szó: „magának”, árulja el az apostol alap gondolatát, amely ebben az egész szakaszban vezérli. Nem az a legfontosabb, ami nekünk jut osztályrészül „kiválasztásunkban”. Nem bennünk van annak végső célja, hanem Istenben magában. Ezt a végső célt fejezi ki az ilyen refrénszerűen vissza-visszatérő kifejezés is ebben a szakaszban: „az Ő dicsőségének magasztalására” (6:12, 14.v.): Ami minket, embereket illet, mint Isten munkájának a tárgyait, tudnunk kell, hogy „megigazítottásunk” („bűneink bocsánata”, „fiúvá fogadtatásunk”) csak kapu, melyen át bejutunk Istennek egy másik munkájába, jobban mondva csak az alap, amelyen az Ő további munkája felépül. És ez a mi „megszenteltetésünk”. A mi emberi életünkben ezt jelöli meg az apostol úgy, mint „kiválasztásunk” célját. „Kiválasztott minket..., hogy legyünk mi szentek és feddhetetlenek szeretet által” (4.v.). Ebben rajzolódik ki, ha csak nagyon vázlatosan és töredékesen is, Istennek az a végső „akarata”, amelyet „eleve elrendelt magában”, és amelynek „titkát megismertette velünk”, hogy „az idők (eljövendő) teljességében” „ismét egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban, mind amelyek a mennyben vannak, mind amelyek a földön vannak” (10.v.). Ez „a Krisztusban egybeszerkesztése (anakephaaiosis) mindennek” azt jelenti, hogy Krisztusnak az uralma alatt összhangzatos rend áll helyre az Isten teremtette mindenségben azután a zűrzavar után, amelyet a bűn teremtett benne. És az „idők teljességében” megvalósulandó e végső cél felé munkálkodik Isten már most is azokban, akiket erre „kiválasztott”. Életük „megszentelődésében”, „szeretetben való szentségükben és feddhetetlenségükben” tehát, ha halványan is, már most ott fénylik valami abból a dicsőségből, amely fel fog ragyogni majd, ha teljesen megvalósul Isten terve: a mindenségnek Krisztusban való „egybeszerkesztése”. Az Isten „kiválasztottainak” lenni tehát legfőképpen azt jelenti: részesedést kapni a „megszentelődés” által Istennek ebben a munkájában passzív is, hogy a magunk élete újjá rendeződjék Krisztus uralma alatt, és aktív is, hogy általunk kiterjedjen Krisztus újjárendező munkája másokra is. Nyilvánvaló ebből is, hogy „kiválasztatásunk” nem egyoldalúan individualisztikus dolog. Csak együtt, az egyház egységében tölthetik be Isten terveiben a nekik szánt szerepet Isten „kiválasztottai”.

Így az Isten kegyelméből való „kiválasztottság” tudata, amikor valakiben kivilágosodik, nemcsak azt jelenti, hogy a legmélyebb hálával fogadhatja benne azt a legdrágább kvietívumot, amely egész életére és az örökkévalóságára biztosítja sorsát. „Kicsoda vádolja az Isten választottait? Isten az, aki megigazít. Kicsoda kárhoztat?...Kicsoda szakaszt el minket a Krisztus szerelmétől?” (Róm. 8,33-35.) Ezen felül, vagy helyesebben: még ennél is inkább, elnyeri az ember „kiválasztottsága” tudatában, rendeltetésének feltétlenül kötelező motívumát. Lehet, hogy csak lépésről-lépésre világosodik ki előtte az a szerep, amelyet Isten terveiben be kell töltenie; lehet, hogy annak útja hosszú szakaszon világosan tárul elé. Mindenképpen tudja: lényegében véve mi az, amiért itt van ezen a világon. Életének értelme: kivenni a maga szolgálatával részét abból a munkából, amelyet Isten folytat itt, hogy Jézus Krisztusban megdicsőítse magát.

Megállapíthatjuk ennek alapján, hogy csak viszonylagos jelentősége van annak az egyébként helyénvaló megkülönböztetésnek, amelyet „az üdvösségre (vagyis a megváltásban való részesedésre) szóló kiválasztás” (electio ad salutem), és a „valamilyen tisztségre (vagyis valamilyen szerep betöltésére) szóló kiválasztás” (electio ad munus) között szoktak tenni a

régi teológusok. Helyénvaló ez a megkülönböztetés azért, mert az utóbbi lehetséges az előbbi nélkül is. Isten az Ő terveinek megvalósulásában felhasznál olyan embereket eszközeikül, akik ugyanakkor nem részesei, vagy helyesebben (mert hiszen ez a kérdés az Ő titka), ezért még nem okvetlenül részesei az Ő „kiválasztó” kegyelmének. „Kiválasztottak” ők is, de csak arra a szerepre, amelyet Isten az Ő terveiben nekik szánt. Lehet az nagyon kiváltságos szerep, de előbb vagy utóbb, néha tragikus módon, – lejár. A kegyelmi „kiválasztás” örökre szól. Az „electio ad munus” számos példájával találkozhatunk a Szentírásban. Az Ó.T. lapjairól elég Izráel népe első királyára, Saulra utalnunk. Magas „tisztségre” emelte fel őt Isten „kiválasztása” (I. Sám. 9-10.), de története azzal a szomorú befejezéssel végződik, hogy Isten „megvetette őt, hogy ne legyen király” (u.o. 15, 23.). Az Ú.T.-ből ismerős személyek közül elég Júdásra gondolnunk. Amikor Jézus „választott tizenkettőt, hogy vele legyenek, és hogy kiküldje őket prédikálni...” (Márk 3,14.), ebben a nagy kiváltságban ő is részesült. „Miközénk számláltatott, és elnyerte ennek a szolgálatnak osztályrészét” – mondja Péter apostol rá visszatekintve, amikor Júdás már gyászosan el is veszítette azt, amit „elnyert” (Ap. csel. 1, 17.). – Mellesleg: Júdás esete figyelmeztet bennünket arra, milyen különbség van az Ige szóhasználata között, amelynek kifejezései alatt sokszor összeolvadnak az egymástól eltérő fogalmak, és a dogmatikáé között, amelynek arra kell törekednie, hogy pontosan elhatárolt fogalmakat kifejező terminológiát használjon. „Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket...., hogy elmenjete és gyümölcsöt teremjete” – mondja Jézus az Ő búcsúbeszédeinek során (Ján. 15,16.). Ebbe a nyilvánvalóan „electio ad munus” értelmében veendő „kiválasztásba” nyilván Júdás is bele volt foglalva. De tőle eltekintve a többiekre vonatkozólag „electio ad salutem” értelmében is értendő ez a „kiválasztás”, hiszen a szóban forgó „gyümölcsök termése” világosan utal a „szőlőtő” allegóriájára, amely összefüggésben ez a kijelentés elhangzik. Ezen túlmenőleg az is világos, hogy itt nem a „világ teremtése előtt” való „kiválasztásra” történik utalás, hanem arra, amelyre az Ő működése során került sor a „tizenkettő” összeválogatása alkalmával. Ugyanakkor ebben az idők során lejátszódott „kiválasztásban” közvetve mégis tükröződött az a másik is, mely öröktől fogva való volt.

Másfelől nyilvánvaló az is, hogy az „electio ad salutem” mindig egyúttal „electio ad munus” is. Amikor Isten a megváltásban való részesedésre, és így az Őnagával való örök közösségre „választ ki” embereket, ez sohasem öncélú dolog, hanem mindig azért történik, hogy „gyümölcsöt teremjenek”, vagyis Istennel való közösségükben valamilyen szerepet töltsenek be, és szolgálatok fakadjanak életükből Isten tervei szerint. Áll ez a „kiválasztottakra” egyénileg is, de áll rájuk összességükben, az egyházban is. „Megdicsőíti magát” Isten természetesen az által is, hogy az egyháznak és tagjainak az élete ebben a világban megtelik hálával Őiránta, és az Ő magasztalásával mindazért, amit a Jézus Krisztusban való „kiválasztás” áldásban és kiváltságban jelenthet bűnös emberek számára. De teljessé Isten „megdicsőülése” az Ő „kiválasztottaiban” az által a szolgálat által válik, amelyet – éppen erre is szólván az ő „kiválasztatásuk” – ebben a világban betöltenek.

Ebből az igazságból olyan fény fakad, amely – legalább némileg – felderíti számunkra azt az áthatolhatatlan homályt, amely a „kiválasztás” titkát borítja. Mert hiszen az tűnik ki belőle, hogy amikor Isten az Ő örök végzéseiben egyeseket „kiválaszt”, ezzel nem fordít hátat a többieknek, hanem éppen a többiek javát is munkálja az ő „kiválasztatásuk” által. A többiek nem részesülnek ugyan az Ő kegyelmének abban a megváltó munkájában, amelynek elnyerésére a „kiválasztás” szól, de részesülnek közvetve a „kiválasztottak” szolgálatai révén azért Istennek sokféle áldásában. Világosan szemlélhető az az Ó.T. rendjében, amelynek idején volt Istennek egy „kiválasztott népe”. Annak a „kiválasztása” nem önmagáért való volt, hanem Istennek minden néppel való céljait szolgálta. Már Ábrahám elhivatásakor elhangzott felé nemcsak az az ígéret, hogy Isten „nagy nemzeté teszi őt”, hanem az a másik, ennél nagyobb is, hogy „megáldatnak őbenne a földnek minden nemzetségei” (I. Móz. 12:2-3.) És a szent

történet végefelé felhangzó prófétai szóban ez a jelző: „akit elválasztottam”, szinonim módon használtatik Izráel népére vonatkozóan ezzel: „én szolgálom” (És. 43,10 stb.). Izráel népének, mint egésznek a „kiválasztása” voltaképpen „electio ad munus” volt, vagyis arra a szerepre vonatkozott, amelyet az egész embervilág javára volt betöltendő Isten tervei szerint. Az „electio ad salutem” csak a nép egészének a körén belül, annak egy részére állt fent, amint Pál apostol mondja: „Nem mindnyájan izraeliták azok, akik Izráeltől valók, sem nem mindnyájan fiak azok, akik az Ábrahám magvából valók.” (Róm. 9, 6-7.) Istennek Út-i „népe”, az egyház pedig szintén arra rendeltetett, hogy a – Jelenések könyvének képes beszéde szerint – benne az „életnek fája” viruljon és gyümölcsözzék úgy, hogy „levelei a pogányok (világ népe) gyógyítására valók” legyenek. (Jel. 22, 21.) „Ti vagytok a földnek sói... Ti vagytok a világ világossága... Úgy fényljetek a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák a ti jó cselekedeteiteket...” (Máté 5, 13-16.) – Így kell érteniük a „kiválasztottaknak” az ő rendeltetésüket Jézus szerint. Megfoghatatlan rejtelmességének ellenére tehát nyilvánvalóan az az értelme Isten „kiválasztó” végzésének, hogy „kiválasztását” jótéteményül szánta az egész embervilágnak. Nem az Ige szerint való „kiválasztatás” tudata él tehát senkiben, akit ez a tudat másoktól való gögös elzárkózásra készítet. Az egyház a maga kollektív mivoltában is csak visszaél „kiválasztottságának” gondolatával, ha magába zárkózik a helyett, hogy az általános emberi élet felé nyíltan igyekezne abban leróni azt a szolgálatot, amelyre „kiválasztott” Isten dicsőségéért.

Esetenként lehet a „kiválasztottaknak” szolgálata valamilyen „különleges” megbízatás teljesítése (munus speciale), amelyre Isten őket vagy magában az egyházban, vagy az egyházból a világ felé kiható irányban úgy rendeli, hogy ezzel a többiek közül kiemeli őket. De mindenképpen hordozója annak az „általános” rendeltetésnek, (munus generale), amelyet mindenkinek be kell töltenie e világ életében, ha Isten megváltó kegyelmébe belefoglaltnak tudja magát. A Heidelbergi Káté azt tanítja (32. kérdés-felelet), hogy nem más ez, mint a Jézus Krisztus „három tisztének” az Övéi életében érvényesülő vetülete, tehát szintén „három tisztség” (munus triplex). Ezzel azonban már a teológiai etikának kell részleteiben foglalkoznia.

Így tűnik a szemünkbe Isten terveinek szerves összefüggése, amelyben egymást kölcsönösen támogatják világkormányzó, „egyetemes kegyelme”, és a megváltást munkáló „különös kegyelme” (gratia universalis – gratia specialis). Az előbbi által fenntartja és élteti, áldásaival fejleszti és előbbre segíti az általános emberi életet, hogy benne végbemehessen az Ő megváltó munkája „kiválasztottainak” javára. Az utóbbi által pedig még gazdagabbá és teljesebbé válik – „kiválasztottainak” szolgálata révén – az általános emberi életre e világban kiterjedő „egyetemes kegyelme”.

Sohasem szabad azonban elfelejtkeznie sem az egyénnek, sem az egyháznak arról, hogy bármilyen szerepet tölthessen is be Isten terveiben, azt Isten kegyelméből való „kiválasztásának” köszönheti, és semmiképpen valamilyen őbenne magában rejlő alkalmasság vagy képesség alapján. Az ótestamentumi „választott” népnek is tudnia kellett ezt. „Kiválasztott” voltának alapja nem önmagában volt. „Téged választott ki a te Istened, hogy saját népe légy neki” – amelyet tehát saját céljaira felhasználhat – „minden nép közül a föld színén. Nem azért..., hogy minden népnél többen volnátok, hanem mivel szeretett titeket”. (V. Móz. 7, 6-7.) És az Isten újtestamentumi egyháza is csak ugyanebben az értelemben nevezhető „választott nemzetségnek”,... „szent nemzetnek” (I. Pét. 2,9.). Magában véve semmije sincsen, amivel mások előtt dicsekedhetne. „Tekintsétek csak a ti hivatásokatok atyámfiái, hogy nem sokan hivattak bölcsnek test szerint, nem sokan hatalmasok, nem sokan nemesek,...A világ bolondjait és megvetettjeit választotta ki magának az Isten...” – hangsúlyozza Pál apostol (I. Kor. 1,26-28.) Így válik nyilvánvalóvá szerinte, hogy „amaz erőnek nagy volta”, amelyet Isten az övéi által kifejt ebben a világban, valóban „Istené, és nem (tőlük) maguktól való”. (II. Kor. 4,7.).

Mielőtt búcsút vennénk ettől a tárgytól, emlékezzünk meg – csak éppen hogy szó essék róla – arról a teológiai vitáról, amely a predestináció igazságát egyébként egyaránt valló régi református teológusokat osztotta két táborra. A vitakérdés az volt, hogy Istennek „kiválasztó dekrétuma” hogyan illeszkedik bele az Ő egyéb örök dekrétumainak a rendjébe, közelebbről: megelőzi-e a bűneset megengedésére vonatkozó dekrétumot, vagy utána következik-e. (Persze nem időrendi megelőzésről, vagy utána következésről van szó, mert Isten örökkévalóságában ilyen időbeli sorrend nincs, hanem logikai rendről.) Az előbbi esetben még nem a bűnbe esett, hanem csak a bűnbeesés veszélyének is kitett ember („homo lapsurus”) felől rendelkezett Isten eleve az ő „kiválasztó” végzésében. Az utóbbi esetben ellenben már úgy számolt ebben a végzésében az emberrel, mint akinek életében már bekövetkezett az Ő általa megengedett bűneset („homo lapsus”). Az előbbi felfogást vallókat a „supralapsarius”, az utóbbinak híveit „infralapsarius” névvel illették. A dordrechi zsinat, amikor az „arminianizmus” elleni állásfoglalása során szembekerült ezzel a vitakérdéssel is, bölcsen tette, hogy azt nyitva hagyta azon a címen, hogy Isten Igéje alapján a két felfogás közül akármelyik vallható. Nyilvánvaló, hogy ennek a kérdésnek a felvetésével is, még inkább az ilyen vagy amolyan irányban való eldöntésével a teológiai gondolkodás olyan területre akar behatolni, amely az emberi gondolkodás elől el van zárva, mert Isten örök titkainak a világa.

Ugyancsak a 17. században a franciaországi samuri főiskolán működött Amirauld tanítása okozott rövidebb ideig tartó vitát. Az ő tanítása az „amiraldizmus”, a predestináció mellett tanította Isten kegyelmének „hypothetikus univerzalizmusát” is, és pedig nagyjában az Igének ugyanazon bizonyosságai alapján, amelyek minket is arra indítottak, hogy előző fejezetünkben Isten „kegyelmi szövetségéről” szóljunk. Ez is „univerzalizmus”, mert hiszen minden emberre meghirdeteti Isten, és „hypothetikus”, mert hiszen azzal a feltétellel lép érvénybe, hogy az emberek „hittel” fogadják el. Azonban azzal hibázott az „amiraldizmus”, hogy egységes rendszerbe próbálta összedolgozni azt, ami meg kell, hogy maradjon két, egymással össze nem egyeztethető aspektusának Isten kegyelme munkájának.

Ezzel kapcsolatban az a kérdés is felmerült: vajon Jézus Krisztusnak a kereszten bemutatott engesztelő áldozatának az „elégtétele” objektíve vonatkozik-e az egész emberiségre, vagy csak a „kiválasztottak” bűneinek az „elfedezésére” elegendő. Azonban ennek a kérdésnek már a felvetését is helytelennek kell tartanunk, mert az ilyen mennyiségi elbírálás egyáltalán nem alkalmazható erre az áldozatra. Egyetlen ember megváltásához – amint Pál önmagára vonatkoztatva Jézus Krisztus áldozatát mondja: „Szeretett engem, és önmagát adta értem” (Gal. 2,20.) – ugyanakkora árnak a lefizetése volt szükséges, mint amely elégséges volt ahhoz is, hogy Jézus Krisztus „engesztelő áldozat” lehessen a „mi vétkeinkért” (vagyis az egész egyház minden tagjának vétkeiért), „de nemcsak a mienkéért, hanem az egész világéért is”. (I. Ján. 2,2.)

Visszatekintve Isten kegyelme munkájának arra a két, értelmünk számára össze nem egyeztethető oldalára, amelyről két utolsó fejezetünkben szoltunk, közöttük az az összefüggés tűnik még a szemünkbe, hogy a „kegyelmi szövetség” vonalán végzett munkája, hogy foganatos legyen, feltételezi a „szuverén kegyelem” titokzatos hátterét, viszont ez a „szuverén kegyelem” éppen azért munkálkodik, hogy megvalósulhasson Isten „kegyelmi szövetsége”, amelyben Ő a Jézus Krisztusban hívőkkel s azok Ővele közösségben lehetnek ez életre és az örökkévalóságra. Más szóval: a „concursum hyperphysicum” itt is mélyebben rejlik, mint a „concursum moralis”, de viszont ez az utóbbi arra tör, hogy az előbbinek a valóságában nyilvánuljon meg a felszínen.

Ezért az is természetes, hogy bár objektíve a „szuverén kegyelem” az előljáró, és pedig időbelileg is, hiszen öröktől fogva valók a végzései, és azoknak bennünk való megvalósításán Isten már jóval előbb munkálkodik Szent Lelke által, semhogy mi annak tudatában lennénk,

szubjektíve viszont fordított az időbeli sorrend. Nekünk először az jut tudomásunkra, hogy Isten Jézus Krisztusban biztosítja és felajánlja nekünk megváltó kegyelmét, hogy mi „hittel” tegyük azt a magunkévá, és csak amikor ez már megtörtént a mi részünkről, akkor eszmélünk rá – ki előbb, ki utóbb – hogy csak azért történhetett meg, mert Isten amint öröktől fogva elhatározta ezt felőlünk, meg is adta nekünk. Amikor felénk, vagy általunk mások felé elhangzik az Ige, akkor először nem a „szuverén kegyelem” igazságát hirdeti, hanem egyszerűen megismerteti hallgatóit Jézus Krisztussal, és Istennek Őbenne megnyilvánuló megváltó szeretetével, hozzáfűzvéen ehhez a felszólítást. „Higgy az Úr Jézus Krisztusban!” És valahányszor a „hívót” beljebb akarja vezetni Isten az Ő kegyelmének gazdagságába, hogy abból még többet sajátítson el, mindig így történik: az Ige nekünk szegezi a felhívását, hogy mi „hitünk” engedelmességével válaszoljunk arra. Mi értelme volna, ha az ilyen helyzetekben az Ige úgy szólítana fel bennünket, hogy hozzáfűzné azt is: „nem vagy képes megtenni az eléd szabott lépést, ha csak Isten kegyelme nem képesít rá” Tiszta igazság volna ugyan ez is, de ennek az igazságnak majd utólag kell kivilágosodnia előttünk, hogy Istent olyan hálával dicsőíthessük, amilyen Őt megilleti.

Ez nem azt jelenti, hogy az Igének van egy „exoterikus” tanítása, amellyel mindenkire szól, és van egy, másik „esoterikus” tanítása, amely csak a „beavatottak” előtt világosodhat ki. A „szuverén kegyelemről” szóló igazság megismerésére is eljuthat és kell is, hogy eljusson mindenki, aki az Igére figyel. De megvan a dolgoknak természetükből folyó rendje. Előbb „tejnek italával tápláltatunk”, és azután jutunk el oda, hogy „keményebb eledel” is „megbírunk”. (I. Kor. 3,3.) A „szuverén kegyelemről” szóló igazságot sokan egyszerűen azért nem képesek az Igéből felismerni és megérteni, mert át akarnák ugorni az ehhez szükséges előzményeket. Az Isten országának kapuján – mondta valaki találóan – kívülről ez a felirat olvasható: „Jövel!” Csak amikor már ennek a hívásnak eleget tett valaki, és belül került, akkor tűnik visszanezítő szemébe az a másik felirat, amely a kapu belső oldalán olvasható: „Isten hozott!” (ami a szó legszorosabb értelmében veendő).

Hogy milyen eszközöket használ fel Isten az Ő szuverén kegyelmének munkájában, arról itt nem szólnak, mert erre a kérdésre majd külön fejezetben lesz alkalmunk válaszolni.

Függelék a 17. és 18. fejezetekhez.

A szubjektív szoteriológiáról szóló utolsó két fejezetben a nevén nevezve nem vettünk tárgyalás alá egy olyan témát, amely pedig sokat foglalkoztatta a múlt teológusait ebben a tárgykörben. „Ordo salutis”, vagy „via salutis” a hagyományos neve. Magyarul az „üdvösség rendje” (rövidebben: „üdvrend”), vagy az „üdvösség útja”. Értendő ez alatt azoknak a mozzanatoknak a helyes sorrendjükben való felsorolása, amelyeken az ember Isten vezetése alatt végighalad, miközben részesül a megváltó kegyelem jótéteményeiben. Azért magával ezzel a tárggyal foglalkoztunk, mégpedig kétszeresen is, mivel abból indultunk ki, hogy Istennek az emberi életre „alkalmazott” megváltó kegyelméről az Ige kettős képet tár elénk, és mind a kettőt a maga sajátossága szerint kell számon vennünk. Ebből az az eredmény adódott, hogy – ha nem neveztük is ezen a néven – voltaképpen két „ordo salutis” nyomait követhettük végig. A valóságban nyilván nincs kettő, csak egy. De ennek az egynek az Igéből hol ez az oldala, hol meg a másik tűnik a szemünkbe. S mivel értelmünket felülhaladó feladat ezt a kettősséget logikusan feloldani, alázatosan meg kellett elégednünk azzal, hogy külön szemléljük a dolgoknak előbb az egyik, azután a másik oldalát.

Így adódott a „concurus moralis” szempontja alatt a következő „ordo”:

1. Isten megszólítja az embert az Ő Igéjével (bármilyen formában történik is ez). Ez a „vocatio”, mégpedig a „vocatio externa” mozzanata.
2. Az ember „hittel” válaszol erre a megszólításra. Ez a „conversio” mozzanata, mert hiszen abban a negatívum: a „poenitentia” mellett éppen a „fiducia”-ig kiteljesedő „fidea salvifica”-ra való eljutás a pozitív lényeg.
3. Erre válaszol Isten a „iustificatio” ajándékával, a Hozzá „megtérőnek” megbocsátva bűneit, és őt gyermekévé fogadva.
4. A „conversio” állandó kiújulása (conversio quotidiana) által az ember engedelmeskedik Isten egyre jobban megértett Igéjének, tehát megjárja a „sanctificatio” útját, mégpedig a „sanctificatio activa” értelmében. Ehhez még azt kell hangsúlyozottan hozzátennünk, hogy a „iustificatio” mozzanata magában foglalja a Szent Lélek ajándékát is, aki a bűnbocsánat és „fiúvá fogadtatás” bizonyosságát adja az embernek, és azután – ezt a bizonyosságot ébren is tartva benne – elkíséri az embert segítségével a „sanctificatio” egész útján.
5. Hátra van még a földi életen túl elkövetkező „megdicsőülés” (glorificatio) végső állomása, amelynek reménységét szintén a Szent Lélek élteti az emberben, mint a jövődőlőnek már most elnyert „zsengéje” (aparché – „A Lélek zsengéjének birtokosai, mi magunk...” Róm. 8,23.), vagy „záloga” (arrabon – „A Lélek zálogát adta a mi szívünkbe” I. Kor. 1,22), vagy megint más képpel: „pecsétje” (sphragis – „Megpecsételtetek az ígértnek ama Szent Lelkével”. Ef. 1,13.)

A „concurus hyperphisikus” szempontja alatt viszont ez az „ordo” tárult a szemünk elé:

1. Kezdődik minden az „electio” isteni végzésével, amely az örökkévalóságban dől el.
2. A „gratia praeveniens” előkészítő munkájáról nem szólva, a „kiválasztottak” földi életében itt is a „vocatio” az első állomás, de annak a „vocatio interna”-nak az értelmében, amely által a „vocatio externa” hatékonyvá válik az emberi szívben. Ez már egyet jelent a Szent Lélek „megelevenítő munkájával”, tehát már egybeesik a „regeneratio” tényével, amelynek csak megnyilvánulása az, hogy az ember „hittel” fogadja a „beoltott Igét” (Jak. 1,21.), és így végbemegy benne a „conversio”.
3. Az így elnyert „új életnek” a kibontakozása, növekedése, és próbatételekben való győzedelmeskedése a „sanctificatio”, de itt úgy, mint a Szent Lélek állandó munkája, tehát az ember szempontjából nézve „sanctificatio passiva”, amely folyik az életnek egész tartama alatt.
4. Kiteljesedését itt is az egész folyamat a végső „megdicsőülésben” éri el.

19. Az Isten egyházáról.

Már az előző két fejezetben is komolyan számolnunk kellett a ténnyel, hogy amikor Isten a Jézus Krisztus által szerzett megváltásban Szent Lelke munkájával résztveti az embereket, vagyis amikor az „applicatio salutis” munkáját végzi, akkor nemcsak egyénnel van dolga, hanem az egyház kollektív valóságával is. Akár a „kegyelmi szövetség” szempontjából nézzük a munkáját, nem hunyhatunk szemet a ténnyel szemben, hogy mind az Ó-, mind az Újtestamentumban szövetséges „népe” van Istennek – bármilyen különbségek legyenek is e két esetben ennek a „népnek” mivoltát illetően. Akár a „szuverén kegyelem” szempontjából nézzük ugyanezt a munkáját, nem hanyagolhatjuk el azt az igazságot, hogy a „Krisztusban kiválasztottak”, mint az Ő életének részesei, mint az Ő „teste”, egységet alkotnak egymás között is ennek révén. Ennek alapján szükségessé válik, hogy külön fejezetet szenteljünk az egyház témájának, hogy számon vegyük: milyen megvilágításba helyezi azt az Ige?

Megjegyezhetjük, hogy a római egyház gondolkozásában nagyon fontos szerepet játszott az egyház témája, a reformáció nem kerülhette el, hogy ezzel ellentétben ki ne dolgozza a maga „ecclesiologia”-ját. De amikor a reformáció egyházai már egyszer túl voltak ezen a történetileg nagy jelentőségű polémián, az egyház témája iránti teológiai érdeklődés hanyatlásnak indult. Amikor pedig általában uralomra jutott a közgondolkodásban az individualizmus (a 18. századtól kezdve), ennek hatása alatt még inkább elsorvadt a teológiában az „ekklézológiai” érdeklődés. Viszont, amikor a jelen században kiújult az emberi élet kollektív összefüggései iránti érzék, ez nagyban segítette a teológiai gondolkodást az úgyszólván elejtett ekklézológiai fonal újrafelvételében. Az egyház valósága iránti kiújult érdeklődésnek mégsem ebben keresendő a serkentő oka, hanem az Igének elmélyült tanulmányozásában. Az utóbbi évtizedekben meggazdagodott igeismeretünk világánál szinte érthetetlen már, hogyan lehetett olyan felületesen elsiklaniuk előző nemzedékeknek az Igében olyan fontos szerepet játszó tárgy felett, amilyen az egyház.

Az Újtestamentumnak az egyházat jelző szava: „ekklésia”, a profán görögségből van átvéve. Ott (az „ekklein” igéből származván, amely azt jelenti: „kihívni”) egy-egy városállam népgyűlését értették alatta (amelyre otthonaikból közös helyre „kihívták” a polgárokat), de értették alatta azután magát az ilyen gyűléseken való megjelenésre jogosítottak összességét, akár együtt voltak a népgyűlésen, akár nem. Ennek pontosan megfelelnek az újtestamentumi „ekklésia” ótestamentumi egyenértékűi, a „káhal” és az „éda” szavak, amelyek természetesen Izrael népére vonatkoznak. (Főképpen az előbbi fordítja a Septuaginta már „ekklésia”-nak.) Az Újtestamentum két vonatkozásban alkalmazza az „ekklésia” kifejezést: egyfelől érti alatta Jézus Krisztus híveinek az összességét úgy, amint az egy-egy helyen található (pl. I. Kor. 1,2.: „Az Isten gyülekezetének, amely Korinthusban van”), másfelől minden helyi korlátozás nélkül érti alatta általában Krisztus híveinek az összességét (pl. Ef. 5, 25.: „Krisztus szerette az egyházat és önmagát adta érte”). Magyar bibliafordításunk az előbbi esetben „gyülekezet”-et használ, az utóbbi esetben „egyház”-at. Hagyományos latin neve az előbbinek: „ecclesia localis”, az utóbbinak: „ecclesia universalis”. Az előbbi természetesen lehet a szó szoros értelmében vett „gyülekezet”, vagyis egy bizonyos helyen és időben mindenki számára meg is jelenhet, az utóbbi ellenben nem, mivel nemcsak földrajzilag választják el tagjait egymástól áthidalhatatlan távolságok, (legalábbis az összességük számára áthidalhatatlanok), hanem az időnek sem ugyanazon szakaszában élnek, hogy egymással találkozhatnának. Ez nem indokolja azt, hogy az előbbit „látható egyház”-nak, az utóbbit pedig „láthatatlan egyház”-nak nevezzük, amely megkülönböztetésnek az értelmére majd a továbbiak során fogunk rátérni. Hiszen, ha az „ecclesia universalis” nem olyan köznapi értelemben jelenhet meg „láthatóan”, mint az „ecclesia localis”, ennek oka nem a kettőnek egymástól különböző természete-

tében, hanem csak technikai okokban rejlik. Ha valaki megfelelő közlekedési eszközökkel rendelkezne és elég hosszú ideig élne, annak számára „látható” volna az „ecclesia universalis” is, amint a földnek színén mindenüvé elterjedve és nemzedékről nemzedékre folytatja a maga életét. Az elmondottakból az is látható, hogy az „ecclesia” szó gyökerét képező „ekkalein” nem azt a „kihívást” jelenti, amellyel Isten az embervilágból magához szólítja az övéit. Ez is bibliai gondolat ugyan. Az ÓT.-ban a Babilonban élő Izráel népéhez hangzott el ilyen felhívás, amikor elérkezett az ideje annak, hogy a maguk hazájába visszatérhessenek és ott a maguk külön életét élhessék: „Menjetek ki Bábelből, fussatok ki Káldeából ujjongásnak szavával!” (És. 48, 20.), és: „Távozzatok, távozzatok, jertek ki onnan, tisztátalant ne illessetek, jertek ki közülük...” (És. 52, 11). Ezt alkalmazza azután az ÚT.-ban Pál apostol átvitt értelemben Krisztus egyházára, hogy így szemléletesen feltárja, milyen más életet kell nekik élniük, mint amilyet pogány környezetük él. „Annakokáért menjetek ki közülük és szakadjatok el, azt mondja az Úr, és tisztátalant ne illessetek...” (II. Kor. 6, 17). És ez a gondolat utólag belemagyarázható az „ekklesia” szóba, de eredetileg nem foglaltatott benne.

Sajátságos és jelentős körülmény, hogy bár az „ecclesia localis” és az „ecclesia universalis” fogalma világosan megkülönböztethető egymástól az újtestamentum – közelebbről Pál apostol – szóhasználatában, akinek tanításában ez a tárgy különösen nagy szerepet játszik –, de ugyanakkor egybe is olvad egymással. Minden „ecclesia localis” mintha megtestesülése, vagy legalábbis megjelenése volna az „ecclesia universalis”-nak. Mennyiségileg az utóbbinak csak kicsiny részei az előbbieket, de minőségileg minden „ecclesia localis” ugyanaz, mint az „ecclesia universalis”. Amikor Pál apostol hasonlatokkal jellemzi az egyház mivoltát és sajátosságait, ugyanazokat a képeket használja mindkét vonatkozásban. Az egyház – mondja –, hasonlatos Jézus Krisztus „menyasszonyához”, amelyiket Ő ebben a világban készít avégre, hogy „majd Önmaga elé állítsa dicsőségben”. (Ef. 5, 25-27). Ez áll az egyházra egyetemes mivoltában. Pál a korinthusi gyülekezetről is elmondhatja – és ugyanígy elmondhatná bármely másikről is –, hogy: „eljegyeztelek titeket egy férfúnak, hogy mint szeplőtlen szüzet állítsalak a Krisztus elé”. (II. Kor. 11, 2). Az egyházzal – egyetemes mivoltában – elmondhatja, hogy „épület” módjára „nevekedik szent templommá az Úrban”. (Ef. 2, 21). De ugyanígy szemléli a korinthusi és – egyúttal megint azt kell mondanunk –: bármely más helyi gyülekezet – életét is. „Nem tudjátok-e, hogy ti Isten temploma vagytok és az Isten Lelke lakozik bennetek?” (I. Kor. 3, 16). Sokszor hasonlítja az egyházat – egyetemes mivoltában –, „test”-hez, amelyben Krisztus élete jelenik meg és bontakozik ki. (Ef. 1, 23. stb.) De amikor a korinthusi gyülekezet lebeg a szeme előtt, amelyben a sokféle „lelki ajándék” munkájának mégis egységes életet kell szolgálnia, ugyanabban a képben szemlélteti a megvalósítandó jó rendet: „amiképpen a test egy és sok tagja van”, úgy kell a gyülekezetnek is egynek lennie tagjainak változatos „lelki ajándékai” mellett. (I. Kor. 12, 12.). És minden más helyi gyülekezetre ugyanez áll. Az ebben tükröződő tényállás nyilván azon alapszik, hogy az egyházat Jézus Krisztusnak az Ő Szent Lelke által való benne lakozása teszi egyházzá, Ő pedig nem részletekben szétszólva lakozik az egyház részeiben, hanem minden részben is igaz és teljes valóságában.

Mivel az egyház Istennek az „application salutis” terén végzett munkájából alakul ki, ugyan csak abból a két szempontból szemlélhető, amelyet az előző fejezetekben különböztettünk meg egymástól. A „szuverén kegyelem” szempontjából – hogy ezen kezdjük – az egyház azoknak összessége, akiket Isten öröktől fogva a Jézus Krisztus életében való részesedésre „választott ki.” (Ezért nevezhető „numerus electorum”-nak, azonban, amint már fentebb említettük: ez alatt a kifejezés alatt nemcsak számbeli összességüket, hanem egymás közötti szerves összetartozásukat is értve.) Akiknek „közösségük van Ővele” (I. Ján. 1, 6.), azoknak az az élettörvényük, hogy „közösségük legyen egymással” is. (I. Ján. 1, 3.) Ebből a szempontból nézve az egyház magának Istennek a műve. Amint örök végzéseiben Ő tervezte el,

ugyanúgy Ő valósítja meg egészében csakúgy, mint részleteiben; nincsen történetében semmi bizonytalanság, számon van tartva minden tagja. „Ismeri az Úr az övéit.” (II. Tim. 2, 19.) „Senki ki nem ragadhatja azokat az Ő kezéből.” (Ján. 10, 29.) „Akiket eleve ismert, azokat” – történetük egész rendjén végigkísérve – végül „meg is dicsőítette”, vagyis olyan bizonyos a végső célhoz való elérézésük, hogy már úgy lehet róla beszélni múlt időben, mintha már meg is történt volna (Róm. 8, 29-30.) Viszont, ha a „kegyelmi szövetség” szempontjából nézzük az egyház valóságát, akkor Istennel szemben az ember is felelős tényező lévén, akinek engedelmes hittel kell válaszolnia Isten megjelentett akaratára, a szemünkbe tűnik az a teméntelen bizonytalanság, ingadozás és hullámozás, amely az egyház életét jellemzi ebben a világban. Isten „szövetsége” ugyanis feltétlenül megáll minden körülmények között, de a másik „szövetséges” fél: az ő „népe”, mint az Ótestamentumban, úgy az Újtestamentum idején is, szakadatlanul méltatlanná teszi magát erre a „szövetségre”, bizonyosságát szolgáltatva annak, hogy azt Isten tisztán az Ő kegyelme alapján kötötte meg és tartja fent övele, nem pedig valamilyen érdemei alapján. Ezért megtörténhet, hogy az egyház élete elerőtlenedik és elhanyaglik, hogy szinte már nem is nevezhető egyháznak. „Az a neved, hogy élsz, és halott vagy” – így hangzik el felette néha az ítélet, és csak azért maradhat még mindig egyház, mert ez az ítélet is serkentésnek van szána, mert vannak benne még mindig olyanok, akikhez szólhat a parancs: „Erősítsd meg a többiek, akik haló félben vannak” – tehát a „halál” állapotának mégsem esett még teljesen áldozatául. (Jel. 3, 1-2.)

Ebből a szempontból az egyház a „hívók közössége” (coetus fidelium) és, hogy valóban az legyen, az is emberek gondjaira van bízva. Emberek veszik fel tagjainak sorába azokat, akiket „hívóknak” ismerhetnek el. De mivel a „hit” utóvégre a szívnek belső ügye, amely csak Isten előtt nyilvánvaló, emberek nem igazodhatnak e tekintetben máshoz, mint a „hitnek” általuk is számon vehető megnyilvánulásaihoz. Ilyen mindenekelőtt a „hitnek” megvallása. Az az etiópiai udvari ember, akit Filep diakónus azonnal felvett a keresztség által az egyházba, mihelyt letette a hitvallást: „Hiszem, hogy a Jézus Krisztus az Isten Fia” (Ap. Csel. 8, 37.), jól példázza mind a többi esetet is, amelyről az Apostolok Cselekedeteinek könyvében olvasunk. De mivel a „hit” egyben engedelmesség is, hozzátartozik a megnyilvánulásaihoz a belőle fakadó élet s annak során a neki megfelelő cselekedetek is. „Álljon el a hamisságtól („adikia” – vagyis a nem igaz élet) minden, aki Krisztus nevét vallja”. (II. Tim. 2, 19.) Mind a két kritérium tekintetében egyaránt tévedhető az emberi ítélet: hitvallásuk alapján az egyházhoz számíthat olyanokat is, akiknél csak az „ideiglenes hit” látszata van meg, s olyanokat is, akiknek az élete meghazudtolja szájuk hitvallását. Az utóbbi eset persze azt jelenti, hogy egyesek a cselekedeteikkel ellene vallanak a szájukkal vallott „hitüknek” egyszer s másszor, talán nagyon gyakorta is. Nincs az egyháznak olyan tagja, aki ettől mentes volna. De az igazán „hívó” ember, valahányszor cselekedeteiben ellentétbe jut „hitével”, bűnbánatot tartva miattuk, újra felveheti a küzdelmet ellenük. Azt mondhatjuk: ez a normális menete az egyházhoz tartozó embernek. Hiszen a „megszentelődés” útját járja, amelyen sokszor eleshet, de mindig újra felkelhet és tovább haladhat Isten kegyelmes segítségével, amely éppen az egyház atyafiságos ösztönzése és serkentése által is vele van ezen az úton. De ha valaki minden intés és feddés ellenére is ragaszkodik bűnéhez, ezzel a megátalkodottságával mindenestre lerontja hitvallásának az értékét. Ezért az is megtörténhet, hogy az egyházból egyesek kiválnak, mint akik maguk is rájöttek arra, hogy nem valók a tagjai közé. „Közülünk váltak ki, de nem voltak közülünk valók..., hogy nyilvánvaló legyen felőlük, hogy nem mindnyájan közülünk valók.” (I. Ján. 2, 19.) Sőt, szükségessé válhat egyes esetekben az ilyenekkel a közösség határozott megtagadása is, vagyis az egyház tagságából való kirekesztésük. (A „Sátánnak való átadásuk”, ahogy Pál apostol kifejezi magát. (I. Kor. 5, 5.) Ez nem jelenti ugyan azt, hogy az illetők nem tartozhatnak mégis az Isten „kiválasztottai” közé. (Az idézett helyen Pál apostol sem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a kiközösített embernek „a lelke megtartatik a Jézusnak ama napjára”, sőt azt szeretné, ha éppen kiközösítettése is végül hasznosnak bizonyulna a

megváltásban való részesedése szempontjából.) – Viszont az a körülmény, hogy valaki emberek által úgy tartatik számon, mint az egyháznak tagja, nem biztosítéka annak, hogy valóban Isten „kiválasztottai” közé tartozik.

Ezeknek az Igéből kivilágló igazságoknak akart eleget tenni a reformáció, amikor különbséget tett a „láthatatlan egyház” (ecclesia invisibilis), és a „látható egyház” (ecclesia visibilis) között. Nem két, egymástól különböző egyházat állított ezzel szembe egymással, mert csak egy egyház van. De ez az egy egyház másképpen jelenik meg a mi tekintetünk előtt. Istennek a szemében az egyháznak sem az állagában, sem a történelmében nincsen semmi, aki kétséggé válhatna és csalódást okozhatna, hiszen az egyház mindenestől fogva az Ő örök végzéseinek Szent Lelke által való megvalósulása. De ezek az isteni végzések előlünk elrejtettek, és ezért megvalósulásuk is csak annyira amennyire követhető nyomon a mi tekintetünk által. Annak tudata azonban, hogy a mi látásunk lépten-nyomon megtéveszthető látszatok által, tehát a mi szemünk előtt megjelenő „látható egyház” nem azonos minden részletet illető vonatkozásban azzal az egyházzal, amelyet Istennek tévedhetetlen tekintete tart számon, de amely számunkra „láthatatlan”, nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy egészében és általában mégis egyazon egyház valóságát ne ismerjük el az alatt a két cím alatt. Ezen az alapon lehetséges az, hogy bár Istennek olyan titka az ő „kiválasztottainak” névsora, amelyet Ő fenntartott magának, Pál apostol mégis így szólítja meg olvasóit, a „látható egyházhoz” tartozó embereket: „Tudjuk, Istentől szeretett atyámfiai, hogy ti ki vagytok választva.” (I. Thess. 1, 4. – és intelmeit úgy intézi hozzájuk, mint „Istennek választottaihoz, szentekhez és szeretettekhez” (Kol. 3, 12.) Ugyaninnen érthető az is, hogy az apostoli levelek nagyon gyakran „szenteknek” nevezik a „látható egyház” tagjait (Róm. 1, 7.): „hivatalos szenteknek” – és sok más helyen). Hiszen „szentek” alatt éppen azok értendők, akiket Isten „kiválasztott” arra, hogy az övéi, kegyelmének részesei és megváltó munkájának tárgyai legyenek. Az idők folyamán kitűnhet, hogy egyikük vagy másikuk csak látszat szerint tartozott közéjük. S a végső ítéletben Isten ezt az Őelőtte mindig nyilvánvaló valóságot még akkor is napfényre fogja hozni, ha a megtévesztő látszat ebben a földi életben mindvégig sem foszlott szét. De itt is áll az az elv, hogy „a potiori fit denominatio”. „Aranynak” nevezzük és nem ólomnak, vagy réznek azt az anyagot is, amelyről jól tudjuk, hogy nem száz százalékig az, hanem elegyedik hozzá valamennyi más elemekből is. Ugyanígy az egyháznak egyház voltát sem rontja le az, ha Isten másként látja, mint a mi gyarló szemünk.

A reformációt a „láthatatlan egyház” és a „látható egyház” közötti megkülönböztetésre éppen az a felismerés vezette, hogy a „látható egyházban” a „láthatatlan egyház” akarja kifejteni a maga evilági megnyilvánulását. Tehát a „látható egyházat” a „láthatatlannak” a normája alá akarták helyezni, szemben a római egyháznak addig uralkodott felfogásával, amely a „látható egyházat” (t.i. a „rómait”) olyan végső instanciának tekintette, amely nincs már alávetve semmilyen felette álló normának. Sajnos, a reformáció után is folytatódó, kiújult egyházi romlás arra vezetett, hogy ezt a reformátori megkülönböztetést megint nem arra használták, amire való volt. Azzal a gondolattal, hogy a „láthatatlan egyházban” úgyis megvan minden, ami Isten akarata szerint való, mentesíthetni vélték magukat attól, hogy Istennek az egyházra vonatkozó ezt az akaratát minden igyekezettel – legalábbis az emberi lehetőségek határáig – a „látható egyházban” is valóra váltsák. A „láthatatlan egyház” így „alibivé” vált a „látható egyházban” megtúrt romlások igazolására. Végeredményben ezzel kettészakították azt, ami az Ige szerint csak egyazon valóságnak két aspektusa lehet. Volt eszerint egy „eszmei egyház” – arra érvényes volt mindaz, amit az Ige az egyházzal mond. És másfelől volt egy egyház – jobban mondva: nem is egy egyház –, amely egyszerűen élte a maga történeti körülmények által alakított életét. Elvben persze arra nézve is vallották, hogy az Igéhez kell igazodnia, de úgy vélték, hogy ez a reformáció napjaiban már úgy megtörtént, hogy a további nemzedékeknek nem kell, hogy komoly gondjuk legyen.

Használták a múltban ugyanezt a megkülönböztetést más értelemben is: „látható egyház” alatt értve az egyháznak azt a részét, amely valamely időben itt él a földi világban; „láthatatlan egyház” alatt pedig értve az egyháznak azt a részét, amely földi pályafutását már elvégezve elérkezett a mennyei dicsőségbe. Ez a megkülönböztetés valóban fontos. Már jóval a reformáció előtt foglalkoztatta a teológiai gondolkozást s a reformáció átvette az előző koroktól, mint az Igéből kivilágló fontos igazságok kifejezését. De a találó nevek ennek megjelölésére a „küzdő egyház” (*ecclesia militans*), és a „diadalmaskodó egyház” (*ecclesia triumphans*). Az egyház evilági valósága, úgy is, amint Isten látja, és ezért úgy is, amint nekünk látnunk kell, nyilvánvalóan magán viseli annak a kettősségnek a bélyegét, amely egyéni tagjait is jellemzi: meg van benne az a Szent Lélek által teremtett és fenntartott „új élet” is, amely a lényegét adja, de ugyanakkor meg van benne a bűnös ember „rég” élete is. És az előbbi csak úgy tudja fenntartani magát és csak úgy képes növekedni és fejlődni, ha állandóan harcban áll az utóbbival. Az ellenfél tehát, amely ellen „vitézkedve” az egyház állandóan éberségben kell hogy álljon, és amely ellen ki kell hogy fejtse minden igyekezetét, mint „küzdő egyház” –, elsősorban saját magában rejlik. Természetesen kívülről is kap ez az ellenfél állandó ösztökélést és erősítést, hiszen ez a „rég” élet, amelyet az egyház az ő tagjainak „ó emberében” magában hordoz, közös tulajdona az egész emberiségnek, az egyházon belül és rajta kívül egyaránt. De nem ezen van a hangsúly. Az Igétől egészen idegen gondolat volna úgy felfogni az egyháznak evilági „küzdelmét”, mintha ő maga az Isten szerint való életnek tisztaságába öltözötten vonulna fel harcra a rajta kívül élő emberiség bűnei ellen. Beszél ugyan az Ige az egyházzal, mint amelyen nincsen „szepelő vagy sömörögzés, vagy valami afféle” (Ef. 5, 27). Azonban az egyháznak a bűn feltájtól való ez a tisztasága a végső cél, amely felé Isten megváltó munkája halad, és ezért az a végső reménység is, amely a jelenbeli „küzdésben” állhatatossá teheti az egyházat. Így fogja Krisztus „majd Önmaga elé állítani az egyházat dicsőségben”, amikor beteljesednek vele való tervei (Ef. 5, 27). Amíg ebben a világban folyik az egyház története, azért kell küzdenie, hogy e felé a cél felé tartson, de sohasem áltathatja magát azzal, hogy már elérte és ezért nincs többé miért „küzdenie”. (Ebből magától értetődik, hogy semmi köze nincsen az Igéhez az „*ecclesia militans*” kifejezés olyan értelmű használatának, amely szerint az egyház feladata az volna, hogy evilági célokért, vagyoni vagy hatalmi pozíciókért harcoljon evilági tényezőkkel akár támadó, akár védekező módon. Ilyen harc mellett az egyház az Igétől való végzetes elhajlásában éppen olyan bűnöknek a szégyenfoltjaival borítja be életét, amelyekből való tisztaságáért kellene minden igyekezetével „küzdenie”. (Földi pályafutásának elvégeztével viszont elérkezik az egyház Isten végső céljainak abba a világába, amelyben már nem kell a bűnnel való „közdelem” állandó feszültségében élnie. A harcától már megpihenő és elnyert végső győzelmének örvendő egyháznak, a „diadalmaskodó egyháznak” az állapota ez, melynek a jövődő látóhatárán feltűnő reménysége vezérelheti az egyházat a jelennek „küzdelmében”).

Nem jó azonban ezt a fontos megkülönböztetést a „látható” és a „láthatatlan egyház” elnevezésével megjelölnünk. Ezeknek a jelzőknek ilyen értelemben való használata feltételezné azt, hogy az egyházat egy adott időpontban vesszük szemügyre és osztjuk két részre: a még e földi világban „küzdőre”, amely számunkra is „látható”, és a földi élet határán már túljutottra, a „diadalmaskodó” egyházra, amely számunkra természetesen „láthatatlan”. Az egyháznak az Ige szerint való szemlélete nem ilyen statikus, hanem dinamikus: az egyház egész életfolyamatát egyben kell szerinte néznünk. És az egyháznak az egész történetében való szemlélete nem engedi elfelejtenünk, hogy mindenestől fogva át kell mennie a „küzdő egyház” állapotán, hogy – némelyik részében előbb, más részeiben utóbb – eljusson a „diadalmaskodó egyház” állapotába. Az egyháznak ezzel az életfolyamatával jár azután együtt az, hogy míg ebben a világban „küzd”, a mi emberi tekintetünk előtt csak viszonylagosan rajzolódnak ki körvonalai, és csak megközelítőleg alkothatunk képet a benne végbemenő történésekről, nem pedig úgy, ahogy Isten látja mindezeket. Ezért tehetünk különbséget „látható egyház” és „láthatatlan

egyház” között, a kettő lényegbeli azonosságának ellenére is. A „diadalmaskodó” egyházban ennek a különbségtételnek nincs értelme. Abban Istennek az egyházra vonatkozó örök végzései már úgy megvalósulnak, hogy mindaz, ami megtéveszthetné a mi emberi látásunkat, eltűnt belőle.

Az evilágban élő egyházban – amely tehát egyben „látható” és „láthatatlan” egyház is –, meg szoktunk tenni még egy megkülönböztetést. Van ennek az egyháznak – a szokásos kifejezéssel élve – egyfelől „organikus”, vagyis az élő, szerves létezőkéhez hasonló élete, és van másfelől „institutionális”, vagyis „intézményes” élete. Az előbbiben inkább a „szuverén kegyelem” munkája nyilvánul meg, bár nem hiányzik belőle sem az embernek, mint Isten előtt felelős tényezőnek a jelentős szerepe sem. Az egyház életének az az oldala ez, amely felől nézve a szemünkbe tűnik, mennyire az Ő szabad jótetszése szerint alakítja egyházát Isten az Ő Szent Léleke által. Emberi szabályokba nem foglalhatók bele, előre nem állapíthatók meg, hanem meglepetésként következnek be, és csak hálával fogadhatók és megbecsülendők a Szent Léleknek idevonatkozó ajándékai. Gondoljunk csak arra, milyen nagy jelentőségű volt az apostoli kor egyházának életében Pál apostolnak a munkássága. És mégis a damaszkuszi úton bekövetkezett fordulata előtt kinek juthatott volna eszébe a „fenyegetéstől és öldökléstől lihegő” ellenséget úgy számon tartani, mint az egyház ügyének egyik legjelentősebb jövőbeli szolgáját? (Ap.Csel. 9, 1). És hányszor jelentettek az egyház számára nagy meggazdagodást és előbbre haladást olyan emberek és szolgálataik, akik felől ezt előre senki nem határozhatta el, mert nem is sejtette. Az egyház életéből kitermelte őket a Szent Lélek, amikor szükségesnek látta, ahogyan az élőlényekben munkálkodó élet titokzatos ereje is sokszor kiszámíthatatlan jelenségekben fejti ki magát. Persze nemcsak ilyenekben, mert hiszen minden organizmusnak megvan az ilyen előre ki nem számítható életnyilvánulásain kívül a meghatározott alkata is, amelynek alapján jól tudjuk előre is, mely szervei milyen működést fognak kifejtetni. Éppen ezért nem is egészen találó kifejezés az, amikor az egyház életének most tárgyalt aspektusát az egyház „organikus” jellegének nevezzük.

Még kevésbé szerencsés kifejezés, mert kétértelmű, „institutionális”-nak, vagyis „intézményes”-nek neveznünk az egyház életének a másik oldalát. Jobb híján azonban nyugodtan használhatjuk ezt is, mint az előbbit, mindaddig, amíg tisztában vagyunk azzal, hogy mit értünk alatta. Az egyház életéhez is mivoltánál fogva hozzátartoznak bizonyos funkciók, amelyeknek Isten akaratából végbe kell menniük benne. Ezért ahhoz az engedelmes hithez, amelyet Isten az egyháztól az Ő kijelentett akaratára válaszul elvár, hozzátartozik az, hogy az egyházban mindenkor gondoskodás történjen ezeknek a funkcióknak a végbemeneteléről. Amint látjuk: itt előtérbe nyomul a felelős emberi tényező, ami viszont nem jelenti, hogy a Szent Lélek nem munkálkodik általa, mint eszköze által. Hogy mik ezek az egyház életének a belső alkatát kitevő funkciók, és azoknak hordozása miképpen oszlik meg az egyházban külsőképpen is látható módon, arról majd a továbbiak során lesz szó. Itt most arra kell rámutatnunk, hogy mindebből adódik az egyháznak bizonyos életrendje, amelynek érvényesülnie kell benne „de jure divine”, vagyis Isten rendeléséből. Ha nem érvényesül, akkor azzal az egyházzal vétkezik Isten akaratát ellen, és ezzel megkárosítja, rongálja és eltorzítja saját életét. Normális feltételek mellett tudhatjuk, hogy az egyház Isten akaratára iránti engedelmisségből ehhez a rendhez tartja magát. Ezért hasonlítja Pál apostol az egyházat nemcsak élő „test”-hez, amely a maga „organikus” módján alakul ki és növekszik, hanem „épület”-hez is, amely megszabott tervhez kell hogy igazodjék a felépülésében részt vevők munkája által. „(Krisztusban) az egész épület szép renddel rakattatván nevededik szent templommá az Úrban”. (Ef. 2, 24).

Ezen a ponton mutatkozik lényeges eltérés a reformáció követőinek és a római egyháznak az egyházzal való felfogásában. Az a „rend” ugyanis, amelynek Isten akaratából érvényesülnie kell az egyházban, előbb vagy utóbb valamilyen konkrét formát is kell hogy öltösson. Az egyházban ki kell alakulnia valamilyen törvénykönyvnek, amely pontos paragrafusokban

részletezi ennek a „rend”-nek a szabályait: milyen teendők kinek a hatáskörébe tartoznak az egyházban, ezekbe a hatáskörökbe milyen feltételeknek megfelelő emberek milyen módon állítandók bele, stb. Ilyen – hogy a nevén nevezzük – „jogi” szabályozását az egyház életének nem találjuk az Igében. Az újtestamentumi idők kezdeti viszonyai között nem is volt nélkülözhetetlen, legfeljebb csak csíraszerű formában található tehát meg. A történeti fejlődés dolga volt az idők során ilyen vagy olyan formában kialakítani. Isten nyilván rábízta az egyház szabadságára, hogy különböző korok és viszonyok követelményei szerint alakítsa ki a neki legjobbnak mutakozó egyházi szervezeti és rendtartási formákat. Mindaddig, amíg az egyházat ebben az a törekvés vezeti, hogy „rendjében” azokat a lényeges elveket valósítsa meg, amelyek az Igéből Isten akarataként tűnnek ki erre vonatkozólag, élhet ezzel a szabadságával. Így alakul ki az egyháznak az a szorosabb értelemben vett „intézményes” élete, amely már túlmegy az egyház Istentől megszabott alkatán. Az, mint az egyház mivoltához hozzátartozó dolog, nem változhat meg sohasem az idők végéig. Emez ellenben a múltban is sok változást látott már, és a jövőben is bizonyára sok változáson fog még átmenni. Nem „jure divino”, hanem csak „jure humano” érvényes addig, amíg ideje le nem jár, és változtatása nem válik szükségessé.

A római egyház mármost egy bizonyos konkrét „intézményes” formát, amely az egyház történetének első évszázadaiban kialakult – ha nem is részletkérdésekben, amelyek a történelem további folyamán szerinte is megtűrnek újabb változásokat, de mindenesetre lényeges fővonásaiban – „de jure divino” érvényesnek tekint és igyekszik – megfelelő exegetikai művészettel – magából az Igéből is igazolni. Az egyháznak ez a formája a pápaságban kicsúcsosodó ún. „püspöki” (episzkopális) szervezet”. (A pápaságban való kicsúcsosodása nélkül ugyanezt a szervezeti formát tekinti egyébként Istentől rendeltnek a keleti ortodox egyház is, sőt az anglikán egyháznak egyik szárnya is.) Eszerint maga Jézus Krisztus rendelkezett úgy az Ő egyháza felől, hogy annak élén az Ő erre felhatalmazott tizenkét tanítványa, tehát a szoros értelemben vett apostolok szolgáljanak mint vezetők, akikről azután a felhatalmazás átszármazott az általuk „püspökökké” felszenteltekre – valamennyiük élén pedig az ő „elsőségénél” (primátusánál) fogva Péter apostolt és a római püspökségben utána következő mindenkori utódját, a pápát illeti meg a legfőbb vezető méltóság és hatalom. Mindmáig ott van csak „legitim”, vagyis Jézus Krisztus rendelkezésének megfelelő egyházi élet, ahol az Ő hívei ebben a szervezeti formában, és pedig tiszttségüket az „apostoli utódlásra” (apostolica successio) visszavezetni tudó püspököknek, és végső fokon a pápának a kormányzata alatt élnek. Ez az egyházi kormányzat, amely tartalmát főképpen a római egyház sákramentumtanából nyeri, természetesen nem gyakorolható mindenütt közvetlenül a „püspökök” által, de mindenesetre az ő nevükben gyakorolható csak az általuk „felszentelt” és felhatalmazott „papok” (presbiterek) által. Így helyezkedik el az egyház felett egy meghatározott rendet követő vezetőség, a „klérus”, a maga különféle fokozataival. És így gyakorlatilag az „egyház” voltaképpen ezt az egyházi vezetőséget jelenti, amellyel szemben az egyház tagjai egyébként csak függő és passzív szerepet töltenek be. Elméletileg persze nem mehetett feledésbe az, hogy az egyház nem más, mint Jézus Krisztus híveinek összessége. De még akkor is, amikor – mint pl. a nagy jezsuita teológus, Bellarminus meghatározásában ez kifejezésre jut: „Az egyház azoknak az embereknek a társasága, akiket ugyanazon keresztyén hitnek a vallása és ugyanazoknak a sákramentumoknak a közössége kapcsol egybe” (coetus hominum eiusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus”) emellől nem maradhat el ez a megszorítás: „a törvényes pásztoroknak és főképpen Krisztus földi helytartójának, a római főpapnak a kormányzata alatt” („sub regimine legitimorum pastorum se praecipue Christi in terris vicarii, Romani pontificis”).

Nem foglalkozunk most ennek az egész elgondolásnak a részleteivel, ami egyébként is a Symbolikának a római egyház részletesebb ismertetésére is kiterjedő feladatkörébe, meg az

Egyházjog tudományába tartozik. Egyes mozzanataira az alábbiakban mindenesetre vissza kell majd térnünk. Most elég, ha a maga egészében mutatunk rá, mint a legszélsőségesebb példájára az egyház olyan értelmű „institutionális” felfogásának, amely egy bizonyos, történetileg kialakult intézményes formát az egyház lényegéhez tartozónak tekint. Vele szemben nem az a helyes állásfoglalás, ha egy másik, szintén történetileg kialakult szervezett formát állítunk úgy oda, mint amely nélkül nem lehet az egyház az egyház. Hanem éppen azért, mert az Ige e tekintetben szabadságot ad az egyháznak, az a helyes, ha az egyház „pluriformitását” valljuk (amint a II. Helvét Hitvallás is teszi), és elismerjük, hogy az egyház azokat a funkciókat, amelyek valóban az életéhez tartoznak, különböző szervezeti formák keretei között is végezheti. Ez viszont nem jelent közömbösséget ezzel a kérdéssel szemben, mert az Ige az egyház belső alkatát illetően eléggé világosan eligazít bennünket ahhoz, hogy különbséget tudjunk tenni olyan intézményes külső formák között, amelyek annak kevésbé, vagy pedig inkább, talán minden másnál jobban megfelelnek. Erről is alább lesz majd szó.

Az egyház mivoltának lényeges jellemző vonásait az egyház „tulajdonságai” („attributa ecclesiae”) címén azoknak a jelzőknek az alapján szokás a dogmatikában tárgyalni, amelyeket az Apostoli Hitvallás sorol fel az egyházzal szemben: „Hiszek egy, közönséges, keresztyén anyaszentegyházat.” Négy jelzővel van itt dolgunk, ha ötödiknek nem számítjuk hozzájuk az „anyaszentegyház” kifejezésben benne rejlő utalást az egyház „anyai” mivoltára. Azonban ez a kifejezés csak a magyar szövegben található meg, mert egyáltalán csak a mi nyelvünkön használatos. Az eredeti szöveg és annak más nyelveken megszólaló fordításai csak egyszerűen „egy, közönséges keresztyén, szent egyházzal” szólnak. Egyébként az egyháznak, mint „anyának” a megjelölése egyáltalán nem szokatlan más nyelveken sem. Olyan hasonlat ez, amely közkinccsnek mondható az egyetemes egyházi nyelvezetben. A Szentírásban ugyan csak annyi alapja van, hogy Pál apostol egy helyen Hágár és Sára ótestamentumi alakjait allegorikusan értelmezve az egyikben a Törvény alatti „szolgaság”, a másikban pedig az Isten kegyelmi ígéretei szerint való szabad „fiúság” megszemélyesítőjét mutatva fel, a szóban forgó ellentétet végül úgy is kifejezi, hogy a két nőalak a „két szövetséget” jelképezi: amaz, Hágár, a Sinai hegynél Arábiában kötött, amely tovább él a „mostani Jeruzsálemben”, vagyis a zsidó nép életében – ebben Hágár „fiaival együtt szolgál” (vagyis a szolgaság helyzetében van), míg ezzel ellentétben „a magasságos Jeruzsálem”, vagyis az Istentől megígért és a mennyekből a földre alászálló), amelyet Sára, az ígéretek hordozója képvisel, „szabad”, – „ez mindnyájunknak anyja” (Gal. 4, 24-26). Vitatható, hogy itt az anyának és gyermekeinek képében az „anya” csakugyan az egyházat jelenti-e, vagy pedig egyszerűen az allegorikus értelemben vett ősanját, Sárát, amint Ábrahám is ősatya ilyen értelemben „mindazoknak, akik hisznek”. (Róm. 4, 11. – L. Gal. 3, 7).

De ettől eltekintve, az egyház „anyai” mivoltának a gondolata mindenesetre azt a fontos és az Igéből gyakorta kitetsző igazságot fejezi ki, hogy az egyéni „hívó” mindenképpen függő viszonyban áll a „hívók” közösségével, az egyházzal. Annak köszönheti a „hitre” való eljutását, hogy előtte már mások éltek, és pedig együttesen éltek, a „hitben”. És csak ennek az együttesnek az ölen élve nyerheti el a „hitben” való növekedését, valamint hivatása betöltéséhez az állandó serkentést és irányítást.

Kifejezetten azonban erről nincs szó az Apostoli Hitvallásban. Marad tehát a benne szereplő négy jelző. Az első ez: „egy”. Ez itt nem határozatlan névelő, tehát nem hangsúlytalanul mondandó, hanem jelzőként szereplő számnév, tehát hangsúlyos része a szövegnek. Azt jelenti, hogy az egyház „csak egy”, és több nem is lehet. Mondtuk, hogy az Újtestamentum használja ugyan az „ecclesia” szót néha többesszámban is, de akkor ez alatt a többesszám alatt az „ecclesia localis”, vagyis a helyi gyülekezetek értendők. Bármilyen indokolt és szükséges legyen is ezeknek helyenként alakuló külön élete, az „ekklézsia” név viselésére az jogosítja őket, hogy mindnyájan hozzátartoznak az „egy” egyház valóságához, és bennük annak a

valósága jelenik meg. Amikor tehát mai szokás szerint beszélünk „egyházak”-ról, (különböző felekezeti alakulatokat értve ez alatt), eltérünk a bibliai szóhasználatától. Ezzel nem bélyegezzük meg a mi szóhasználatunkat, mint helytelent. „Verba valent usu”. Sok más ponton is menteseknek érezzük magunkat, és pedig jogosan, a bibliai szóhasználatához való szolgálai kötöttség alól. Hiba csak akkor származik ebből, ha nem vagyunk tudatában a mi szóhasználatunknak a bibliaitól való eltérésének, vagyis pl. a jelen esetben a mi többes számban emlegetett „egyházainkról”, vagy azok valamelyikéről úgy gondolkozunk, mintha azonosság volna a többes számban is szerepelhető „egyház” (ecclesia particularis) között és aközött, amelyről az Ige mindig úgy beszél, mint egyedülről. Az „egyházak” közül egy sem lehet „**az** egyház”, hanem annak csak egyik része vagy ága, a többiek mellett.

Az egyház „egysége” (unitas ecclesiae) ugyanazokon az alapokon nyugszik, amelyeken maga a léte és fennmaradása. Egy Isten szerezte egy Jézus Krisztus által az emberiségnek azt a megváltását, amelynek megvalósulását egy Szent Lélek munkálja egy Evangélium hirdetése és egy hitnek az emberekben való felébresztése által, annak az egy ígéretnek a reménye alatt, hogy végül dicsőségesen célba juttatja munkáját. Az egyháznak ez az „egysége” Isten szeme előtt sohasem válik problematikusá. Jézus Krisztus „főpapi imájának” az a kérése, hogy: „mindnyájan egyek legyenek, amint te énbennem, Atyám, és én Tebenned, hogy ők is egyek legyenek mibennünk...”, nem hangzott el hiába. Isten részéről nem hiányzik semmi ahhoz, hogy az egyház megtartassék „a Lélek egységében” (Ef. 4, 3). Úgy azonban, ahogy a mi tekintetünk előtt éli az egyház a maga életét, ez az „egysége” elhomályosul. Nem az a baj, hogy az egyház ahelyett, hogy egységes intézményes keretek között, egy vezetőség alatt élne, sokféle szervezetre oszolva él ebben a világban. A római egyház – amelynek történeti jó szolgálata az, hogy az egyház „egységének” gondolatát mindig erőteljesen képviselte olyankor is, amikor azt csak a „láthatatlan egyház” tulajdonságának tartották, de a „láttható egyházra” nézve nem vették komolyan –, mégis téved akkor, amikor ezt az „egységet” éppen csak a maga keretei között tudja elképzelni. Azzal az igényével, hogy az egyháznak a pápai uralmon kívül élő részeinek is mind meg kellene hajolniuk ez alatt az uralom alatt, voltaképpen mélyebb szakadékot támaszt az egyház „egységében”, mint amilyenek azt egyébként megbontják a gyakorlatban. A baj abban mutatkozik igazán, hogy az egyház különböző részei között meggyengült a közösség, és azok sokáig úgy éltek, mintha egymáshoz semmi közük nem volna, sőt sokszor egymás elleni harcokban tépdesték az egyház „egységét”. Csak az utolsó félszázad hozott e tekintetben javulást az ú.n. „ökumenikus mozgalmak” szolgálata által. De akármilyen öröndetes eredmények mutatkoznak is már eddig e tekintetben s akármilyen nagy reménységekkel nézhetünk a további jó eredmények elé, azzal le kell számolnunk, hogy az egyháznak az az „egysége”, amely a „láthatatlan egyházban” Isten tekintete előtt megvan, a „láttható egyházban” mindig csak többé-kevésbé fog megnyilvánulni. Végző célként lebeghet csak előttünk, amely felé tartanunk kell, és minden szolgálatnak az egyház bármely részében arra kell irányulnia, hogy: „eljussunk mindnyájan az Isten Fiában való hitnek és az Ő megismerésének egységére, érett férfiúságra, a Krisztus teljességével ékeskedő kornak mértékére”. (Ef. 4, 13.) Amint Pál apostolnak e szavaiból kiviláglik: az „egység” tökéletes megnyilvánulásának a komoly akadálya az egyházban a Krisztusban való „hitnek” és az Ő „megismerésének” hiányossága. És ezzel együtt jár a szeretetben való fogyatékoság, amely „a tökéletesség köteléke” (Kol. 3, 14.) Mennél jobban kinő ezekből a hiányosságaiból az egyház, annál jobban meglátszik az életében az „egység”, amely a Szent Lélek által megvan benne. És viszont: mennél jobban elmerül az egyház ezekbe a fogyatékoságaiba, annál inkább rejtve marad ez a mégis meglevő, és a végső célnál majd dicsőségesen kivilágó „egység”. Ugyanakkor azonban azt is meg kell állapítanunk, hogy akármilyen szégyenletesen rejtve maradt is múltbeli története folyamán, vagy rejtve maradna is a jövőben ez az „egység”, valamennyire mindig átvilágol az egyház szétszakadozottságának ügyén. Annyi „egység” mindig látható marad az egyház életében, hogy abnormitásnak tűnik fel az, hogy nincs még

sokkal több is belőle. A „látható egyházon” az is mindig meglátszik, hogy természete, lényege, mivolta, „egységben” kellene, hogy megnyilvánuljon, s ami ennek útjában áll, az romlása az egyháznak, nem pedig virulásának a bizonyága.

A második jelző, ha az eredeti szöveg nyomán haladunk: „szent”. Az egyház „szentségéről” (sanctita ecclesia) fentebb már volt szó. Ugyanazt jelenti, mint amikor tagjait nevezi az Ú.T. Lépten-nyomon „szenteknek”. Olyan tulajdonság ez, amely szorosán véve csak magát Istent jellemzi. Éspedig Őt, mivoltánál fogva. Ő önmagában „szent”. Minden más „szentség” csak származék ebből a forrásból: Istenből hárul át mindenre, ami vagy aki eszközévé válik az Ő kijelentésének (önkijelentésének). Az egyházra (valamint tagjaira is) alkalmazva a „szentség” tehát nem valamilyen benne magában (vagy bennük magukban) rejlő minőség, hanem egyszerűen az Istennek való szenteltség. Isten adja ezt a jelleget azzal, hogy akármilyen érdemtelenül is, embereket „kiválaszt” magának. Az emberek dolga ebben csak az, hogy Istennek ezt az akaratát engedelmes hittel a magukévá teszik, magukat is „odaszentelik” Istennek. Amint az egyéni „megszentelődésnél” láttuk, hogy fundamentuma a „megigazulás”, úgy az egyház „szentsége” sem a bűntől való mentességét, hanem bűneinek a bocsánatát jelenti.

Ez is olyan tulajdonsága az egyháznak, amely „látható” mivoltában csak többé-kevésbé tűnik elénk. Azokban az emberi, sokszor nagyon is emberi célok szolgálatában, amely benne elhatalmasodhat, mégis áttör valami abból, hogy alapjában véve Isten megváltó kegyelmének az ügyét szolgálja, és ebben különbözik minden másféle társas alakulattól, amelyben az emberek egymással összefognak. De ha így viszonylagos értelemben magán viseli is a „szentség” bélyegét, az elsősorban mégis inkább feladat az egyház számára, mint róla leolvasható jelleg. Jézus Krisztus „főpapi imádságának” erre a kérésére: „Szenteld meg őket...” (Ján. 17, 17.) az egyház csak akkor válaszol hozzáillő engedelmes bizalommal, ha ugyanakkor szívére veszi és állandóan szíven hordja az Igének öhozzá szóló felszólítását: „Amiképpen szent az, aki elhívott titeket, ti is szentek legyetek (vagyis Istennek odaszenteltek) teljes életetekben. (I. Pét. 1, 15.)

Az egyház harmadik tulajdonsága, amelyről az Apostoli Hitvallásban szó van, „közönséges”, – mai szóval: „egyetemes”, görög-latin kifejezéssel: „katolikus” – volta (catholicitas ecclesiae). Azt jelenti ez, hogy Istennek megkülönböztetés nélkül az egész embervilággal való ügye az, ami az egyház életében végbemegy, amiből az egyházra az a kötelesség származik, hogy maga se álljon meg semmilyen korlátnál, amely az embervilágot részekre tagolja, hanem irányítsa munkáját – legalább elvileg, ha gyakorlatilag erre nem mindig képes –, az egész embervilág felé. Ez az egyháznak az a tulajdonsága, amely a Jézus Krisztus előtti időkben rejtve volt, és csak az Ő eljövetele, és munkájának elvégzése után vált nyilvánvalóvá. Ez az egyháznak az a „titka”, amelyről Pál apostol azt írja, hogy: „egyéb időkben meg nem ismerttetett az emberek fiaival úgy, ahogy most kijelentetett... a Lélek által.” (Ef. 3, 5.) Régebben, az Ótestamentum egész ideje alatt úgy tűnhetett fel, mintha Isten kegyelmének munkája csak egyetlenegy népre, az Izráel népére akarna korlátozódni. De „most” nyilvánvaló lett, hogy a „pogányok” – vagyis a többi népek – „örököstársak és ugyanazon test tagjai, és részesei az Ő ígéretének a Krisztus Jézusban az Evangélium által”. (Ef. 3, 6.) Eszerint igaz az is, hogy az egyház megvolt és élt már az ÓT. idején is, csak még nem igazi mivoltának megfelelő formában, hanem úgy valahogy, ahogy a magzat megvan és él már e világra megszületése előtt is. És másfelől igaz az is, hogy a pünkösdi esemény (Ap. Csel.2) tekinthető olyannak, mint amelyben megszületett az egyház. A Szent Lélek várt és bekövetkezett kitöltetése folytán megkezdődhetett Jézus Krisztus híveinek és hitvallóinak az az útja, amely már túlvezette őket saját népük határain – el a „földnek mind végső határáig”. (Ap.csel. 1, 8.) Így végre kibontakozhatott az egyháznak sajátos, minden néphez szóló és minden népre kiterjeszkedő, vagyis „egyetemes” élete.

„Egyetemessége” természetesen úgy jellemzi az egyházat, mint lényegében rejlő tendencia, amelynek megvalósulása sok rajta kívül álló feltételtől is függ. Eleitől fogva ennek irányában haladt az egyház élete, amint erre Jézus Krisztustól határozott parancsot is kapott: „Elmenvén, tegyetek tanítványokká minden népeket.” (Máté 28, 19). Az Apostolok cselekedeteiről írott könyv a maga egészében annak a bizonyosága, mint ment végbe Jézus Krisztusnak ez a parancsa. De természetesen csak az apostoli nemzedék lehetőségeinek határai között. Hiszen vannak ma „népek”, melyek csak évszázadokkal később alakultak ki a történelem folyamán, vagy csak évszázadokkal később váltak az egyház számára hozzáférhetővé. Ezért ha a „látható egyházban” fel akarjuk ismerni ezt a lényegéből folyó jellemvonását, akkor nem az időnek valamilyen pontján kell szemügyre vennünk, hanem egész történeti kibontakozásának folyamatában, beleértve azt a jövőbeli kialakulását is, amely még előtte áll. Ebbe a folyamatba azután nem egyszer belejátszik az egyházban mindig újra kísértő engedetlenség bűne is. Vannak történetében korszakok, amelyekben megfélemedezik arról, hogy egész életét és minden munkáját az „egyetemességre” kell irányítania.

Nyilvánvaló, hogy ez az „egyetemesség” az egyháznak nemcsak mennyiségbeli kiterjedését jelenti a földön élő emberek egész világára, hanem ezzel együtt a minőségbeli meggazdagodását és kiteljesedését is. Hogy az egyház Krisztusnak a „teljessége”, vagyis az Ő élete az egyház életében bontakozik ki teljes gazdagságában, az egyház annak arányában válik „láthatóvá”, amint a különböző népek mindegyike bekapcsolódik ebbe az életbe a maga sajátos színeivel és jellegzetességeivel. Mert az egyháznak az „egyetemességre” való beállítottsága nem állhatja útját annak, hogy amint egy-egy része behatol valamelyik népnek az életébe, felveszi magára annak a népnek egyéni sajátosságait. Ezért is megvan a jogsultsága annak, hogy az egyháznak így színezetükben egymástól különböző részei egymástól különálló intézményes keretet alakítsanak ki, még abban az esetben is, ha „az Isten Fiában való hitnek és az Ő megismerésének egysége” (Ef. 4, 13.) megvan közöttük –, ami abban jut kifejezésre, hogy közös „hitvallási” alapon állnak, – magában véve nem kifogásolható, az Ige alapján, ha „nemzeti egyházakká” szervezkednek. Ezek az illető nemzet nyelve, fejlettsége, történeti emlékei és reménységei szerint olyan sajátos jelleget öltenek óhatatlanul is, hogy jól gondolni és irányítani csak mindegyikük maga tudja a maga életét.

Ebből mindenesetre nagy kísértés adódik az egyház „egyetemességének” legalábbis az elhanyagolására, ha ugyan nem egyenesen a megtagadására is. Még ugyanazon nemzetbeli egyházban is kifejlődhetnek a nemzet különböző rétegei szerint az egyházi életnek olyan különböző színezetei, vagy éppen ezek szerint alakuló intézményes szervezetek is, hogy azok, akik az egyikhez tartoznak, nem érzik otthon magukat a másoknak a körében. Minden azon fordul meg, vajon az ilyen egyházzrészek magukba zárkózva élik-e a maguk külön életét, vagy pedig – amellett, hogy a maguk külön életét is élik –, tudatában vannak-e az „egyetemes” egyház egészéhez tartozásuknak, amelynek közös életében részt vesznek annak más részeivel együtt. Vagyis más szóval: földologgá válik-e számukra mindaz, ami egyenként megkülönbözteti őket egymástól, vagy pedig – bármennyire nagyra becsülik is egyébként az ilyen sajátosságaikat, – azok megmaradnak számukra másodrendűeknek mindahhoz képest, ami közös kincsük és feladatuk az „egyetemes” egyházzal a maga egészében.

A negyedik jelző, amellyel dolgunk van, az egyház „keresztyén”, azaz „krisztusi” volta. (christianitas ecclesiae). Azt mondhatnánk: valamennyi között ez a legfontosabb, mert ebben gyökerezik az egyháznak „egysége”, „szentsége” és „egyetemessége” is. Azt jelenti ez a „krisztusi” volta, hogy egész életének alapja is, értelme is, Jézus Krisztus. Annak az életnek, amelyet Ő e földre hozott, az egyház a szétvetülése emberek életének a sokaságába. Ez sokkal többet jelent, mint azt, hogy Jézus Krisztusra vezethető vissza, aki valamikor életre hívta és útnak indította. Ez is alapvetően fontos ugyan, és az egyház sohasem engedheti elhomályosulni a maga tudatában: mit köszönhet annak a Jézus Krisztusnak, aki „megaláztatásának”

állapotában itt élt annak idején e földön. De Jézus Krisztus nemcsak a múltnak soha le nem róható hálával emlékezetben tartandó „megalapítója”, hanem a mindenkori jelenben is élő „alapja” az egyház életének. „Megdicsőülésének” állapotában is Szent Lelke által Ő élteti és kormányozza az egyházat mennyei Uraként. Az egyház az Ő „teste” (Ef. 1, 23.), amelyben és amely által Ő akarja kifejteni akaratát. Az egyház tehát csak annyiban egyház, vagyis csak annyiban felel meg saját lényegének, amennyiben élete Jézus Krisztus körül forog, Őbenne él, Őt szolgálja és Őt képviseli ebben a világban, mint aki „megaláztatott” ugyan a kereszthalálnak mélységeiig, de „felmagasztaltatott” is az „Atya Istennek jobbjára”.

Az egyháznak ezt a mindenekfelett lényeges „krisztusi” jellegét súlyosan elhomályosítja az, ha – mint pl. a római egyházban –, Jézus Krisztuson kívül más tárgyakra is irányul a bizalomteljes tisztelet (szentekre és mindenekfelett Szűz Máriára). Elméletileg ugyan a római egyház is megkülönbözteti azt az „imádatot” (adoratio), amely egyedül a Szentháromságot, így a Fiú Istent is, az Ő Jézus Krisztusban való megtestesülésében is megilleti, attól a kultusztól, amelyben embereket részesít. A gyakorlatban azonban elmosódnak a határok, és Jézus Krisztus szívtében-hosszában a háttérbe szorul ahelyett, hogy a középpontban állva egyedül uralkodna az egyház egész látóhatára felett. Végeredményben az egyház „krisztusi” voltával ugyanígy ellentétben áll a római egyházban a pápának, mint Krisztus „földi helytartójának” (vicarius Christi in terris) az egyház feletti feltétlen követelménye, mint akire Jézus Krisztustól átszállt – Péter apostol révén – az egyház feletti „teljes hatalom” (plenitudo potestatis). „Helytartóra” – mondja a Helvét Hitvallás – „annak van szüksége, aki távol van”. Az Igében viszont Jézus Krisztusnak ahhoz a kijelentéséhez: „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön”, szorososan odakapcsolódik ez az Ő egyházának adott ígérete: „Íme én tiveletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Máté 28, 18-20). Mindenféle helyettes nélkül Ő tehát személyes jelenlétével élteti és vezérli az Ő egyházát, és ez adja meg annak „krisztusi” jellegét.

Ókori időktől fogva szerepelt az egyháznak még egy jelzője, mint amely lényeges mivoltához tartozó tulajdonságát fejezi ki: az egyház „apostoli” volta (apostolicitas ecclesiae). Azt jelenti ez, hogy az egyház az idők végéig csak azokon az alapokon építhet tovább, amelyeket a szó szoros értelmében vett „apostolok” raktak le fundamentumául, vagyis azokra kell mindig hallgatnia és azokhoz kell mindig igazodnia, akiket Isten arra „választott ki”, hogy Jézus Krisztusnak első tanúbizonyságai legyenek. Ez valóban nagyon komolyan veendő igazság. Mégsem kell az Apostoli Hitvallásnak felrónunk, hogy szövegéből az „apostoli” jelző kimaradt az egyház jellemzésénél, mert ami ebben kifejezésre jutna, az benne foglaltatik már úgyszólván a „keresztyén” jelzőben. „Krisztusi” nem lehet az egyház másképpen csak úgy, ha „apostoli”. Hiszen az apostolok bizonyágtétele nélkül, amely az utókorra az Újtestamentum írásaiban maradt fenn, nem is ismerhetnénk Jézus Krisztust. És Ő éppen avégre „választotta ki” az Ő „apostolait”, hogy általuk szóljon és hasson tovább nemzedékről nemzedékre mindaz, amit földi élete folyamán Ő maga mondott és cselekedett. Mennyei „felmagasztaltatásából” is arra üti rá Szent Lelke munkájának a pecsétjét, ami az egyház felé ebből az „apostoli” ősbizonyágtételből hangzik el, és ami annak hú továbbadásaként és tiszta értelmezéseként szólal meg nemzedékről nemzedékre.

Rátérhetünk ezek után azoknak a funkcióknak számon vételére, amelyek az egyház életfolyamatát alkotják és ezzel megszabják az egyháznak „de jure divino” fennálló életrendjét, bármilyen konkrét „intézményes” formát öltön is az a történelem folyamán „de jure humano”. Ezek a funkciók nem egyebek, mint a Jézus Krisztus „három tiszteletének” az egyház életében érvényesülő vetületei. Hiszen az egyház, mint az Ő teste, az Ő életét éli, tehát az Ő szolgálatait is végzi, persze: „mutatis mutandis”. A sorrend, amelyet követnünk kell, más lesz, mint amelyben magának Jézus Krisztusnak a megváltás munkájában viselt „három tisztét” tárgyaltuk. Ott első helyen az Ő „főpapi tisztéről” kellett beszélnünk, mert hiszen azt az Ő „főprófétái” és „királyi” szolgálata előfeltételezi. Az az Ő emberek felé irányuló szolgálata,

amely ezekben kifejezésre jut, lehetetlen volna, ha nem alapulna azon az Isten felé irányuló szolgálatán, amely által engesztelést szerzett a mi bűneinkért. „Főpapi” áldozata és közbenjárása nyitja meg az útját annak, hogy Isten bűnös voltunk ellenére nekünk kegyelmes Istenünk legyen, és mi ennek a kegyelemnek az áldásaiban részesülhessünk. Az egyház élete is, amelyben Isten kegyelme munkálkodik, már feltételezi tehát Jézus Krisztus „főpapi” szolgálatát. Mindent annak köszönhet, hogy megtörtént az, és Isten előtt állandóan érvényesíti a maga valóságát. Annyira előfeltétele ez az egyház egész életének, hogy felmerül a kérdés: mennyiben vesz az egyház egyáltalán részt Jézus Krisztusnak ebben a szolgálatában?

Ellenben nem állja az utunkat ilyen kérdés akkor, amikor az Ő „főprófétai” és „királyi” szolgálatáról van szó. Hiszen ezeknek tárgyalásánál már rá kellett mutatnunk arra, hogy „felmagasztaltatása” állapotában Jézus Krisztus ezeket a szolgálatait emberek által folytatja és viszi a kiteljesedés felé e földön. Éppen ebből adódik az egyháznak két lényeges életfunkciója: munkálnia kell a Jézus Krisztus „főprófétasága” által elnyert Kijelentés szüntelen tovább hirdetését, és a Jézus Krisztus „királysága” által megvalósuló élet rendjének épülését e földön. Mindkét irányban először is receptív jellege van az egyház szolgálatának, és csak ennek révén következnek számára olyan feladatok, amelyeknek aktíve kell megfelelnie.

Így mindenekelőtt az a dolga az egyháznak, hogy állandóan figyeljen arra az üzenetre, amely Istentől Jézus Krisztus, a „főpróféta” által szól hozzá. Tehát „hallgató egyház” (ecclesia audiens) kell hogy legyen az Igével szemben. Ezt a kifejezést a római egyház abban az értelemben használja, hogy szembehelyezi vele a „tanító egyház” (ecclesia docens) fogalmát. Az utóbbi jelenti szerinte a papi rendet, mint az Istentől kijelentett igazság hivatalos letéteményesét, más szóval a „klérust”. Így a „hallgató egyház” csak az előbbieket vezetése alatt álló „laikusokat” jelenti. Mi az egész egyházat értjük alatta, vezetőivel együtt.

Igaz ugyan, hogy egyeseknek az a kiváltságos szerep jut osztályrészül, (munus speciale-ként), hogy az egyház az ő tolmácsolásuk által hallgathatja az Igét. Ahhoz ugyanis, hogy az egyház annak „hallgatója” legyen, gondoskodik Isten nemzedékről nemzedékre olyanokról, akiknek élő szava által folytonosan kiújul az emberek között az Ő Igéjének ajándéka. Nem mondhatnak ők sem mást, csak ugyanazt, amit Isten az ő „testté lett Igéjében” egyszer s mindenkorra megmondott, s ami maradandóan szól hozzánk a Szentírásban írott formában is megörökítetten. Ebből a szempontból az a jellemzés, amelyet a legelső, jeruzsálemi gyülekezetről olvassunk, hogy „foglalatosak voltak az apostolok tudományában”, vagyis állhatatosan hallgattak arra, amit az apostoloktól tanulhattak, minden nemzedékben elsőrendű teendője az egyháznak (odaértve az apostolok újtestamentumi bizonyágtétele mellé persze a próféták ótestamentumi szavát is, vagyis együttvéve az egész Szentírást). Azonban, hogy minden nemzedék valóban magához szólónak foghassa fel az Igét és ne tekinthesse valami régiségnek, amelynek legfeljebb csak az emlékezetét kellene kegyeletesen őriznie, állandóan kíséri az egyház életét Istennek az a segítsége, amelyről Pál apostol így szól: „Ő adott némelyeket apostolokul, némelyeket prófétákul, némelyeket evangélistákul, némelyeket pedig pásztorokul és tanítókul...” (Ef. 4, 11). (Az itt olvasott felsorolásban az apostol a maga korabeli egyházi viszonyokat tartja szem előtt s ezért azzal a kérdéssel, hogy a részletekben mi a múltó jelentőségű és mi az, ami minden időkre szóló útmutatás az egyház számára, nem kell foglalkoznunk.) Ilyen segítséget, amely – hogy egy név alá foglaljuk őket: – az „igehirdetők” szolgálata útján „építi” az egyházat (Ef. 4, 12), csakugyan úgy kell kapnia az egyháznak, mint ajándékot.

Erre a szolgálatra az egyháznak csak azok a tagjai vállalkozhatnak, akiket erre Isten elhív és ezzel az elhívással el is küld. („Vocatio interna” ez az elhívás, mert a Szent Lélek munkája az illetők belső világában, és nyilván a „vocatio ad salutem” tartalmán túlmenő „vocatio ad munus”). Az egyháznak az a dolga, hogy állandóan könyörögjön azért, hogy ilyen Istentől elhívott „igehirdetők” adassanak neki, amint erre Jézus Krisztus kifejezett felszólítása is

serkentheti: „Kérjétek az aratás Urát, hogy küldjön munkásokat az Ő aratásába”. (Máté 9, 38.) Továbbá azokat, akikben megkapja ezt az ajándékot, úgy meg kell az egyháznak becsülnie, hogy állandóan él is a szolgálatukkal. (Vagyis a maga részéről is elhívja őket annak végzésére. Ezt nevezzük „vocatio externa”-nak – ennek a kifejezésnek most más értelmében, mint amilyen értelemben eddig használtuk.) Az egyház így az „igehirdetők” által állandóan „hirdeteti” az Igét, éspedig elsősorban a saját körében, de emellett azon kívül is, hogy olyanok is hallhassák, akik nem tartoznak még hozzá. Az utóbbi esetben már ki is lép az egyház az Igével szemben tanúsított receptív magatartásából: már tovább is adja annak üzenetét mindenkinek, akihez így eljuthat a szava.

Az elmondottakból adódik az „igehirdetői tisztség”, amelynek megléte hozzátartozik az egyháznak Istentől rendelt alkatához. Hogy közelebbről az egyház azután hogy szabályozza az ezzel kapcsolatos kérdéseket, az azoktól a viszonyoktól függ, amelyek között a történelem folyamán él. E tekintetben csak annyi világlik ki az Igéből, hogy az egyháznak joga van arra, sőt azt kívánatosnak kell tartania, hogy erre a szolgálatra úgy állítsa be a rá elhívottakat, hogy az élethivatásuk legyen, tehát más, életfenntartásukul szolgáló hivatásoktól mentesítve legyenek. Pál apostol bizonyos esetekben jónak látta fenntartani a maga anyagi függetlenségét azokkal a gyülekezetekkel szemben, amelyeknek szolgált, és ezért más foglalkozást is folytatott élete fenntartásának érdekében. De ilyenkor önként mondott le egy olyan jogról, amellyel jó lelkiismerettel élhetett volna. „Ekként rendelte az Úr is” – mondja ki az általános elvet – „hogy akik az Evangéliumot hirdetik, az Evangéliumból éljenek”. (I. Kor. 9, 7 – 15.)

Nem korlátozódik azonban a Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálatának az egyház életében való folytatódása éppen csak a „tisztségük” szerint való „igehirdetőkre”. Ők csak azzal emelkednek ki az egyház többi tagjai közül, hogy az ő dolguk ezt a szolgálatot a többiekre nézve ilyen általános érvénnyel végezni. Egyébként aztán osztoznak a szolgálatukban a többiek is az adódó alkalmakhoz és lehetőségekhez képest. Áll ez az egyház tagjainak egymás közötti érintkezésére is. Így érthető az az apostoli felszólítás: „A Krisztusnak beszéde lakozzék tibennetek gazdagon, minden bölcsességben, tanítván és intvén egymást...” (Kol. 3, 16.) És ugyanígy áll a hozzájuk nem tartozókkal való érintkezésükre is. Vannak helyzetek, amelyekben ki sem térhetnek ez alól a feladat alól. Ilyenek lebegnek Péter apostol szeme előtt, amikor lelkükre köti az egyház tagjainak, hogy: „mindig készek legyenek megfelelni mindenkinek, aki számot kér tőlük a bennük lévő reménységről...” (I. Pét. 3, 15.) Természetes, hogy az egyház tagjainak ezt a „nem tisztségszerű” szolgálatát nem lehet úgy szabályokba foglalni, mint az „igehirdetők” által végzett „tisztségszerűt”. És az is nyilvánvaló, hogy míg az utóbbinál az Igének szóval való tolmácsolása áll az előtérben, az előbbinél sokszor többet jelentenek minden beszédnél az élet tényei, az Ige igazságát szemléltető és meggyőzően tanúsító cselekedetek.

Ez az utóbbi észrevétel arra is emlékeztet már bennünket, mennyire elválaszthatatlan Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálata az egyház életében is az Ő „királyi” tisztétől. Ő azért jött, hogy Isten ismeretét közölje velünk, de ez által máris a maga uralma alá vonja és így mássá alakítja az életünk valóságát is. Az egyház e tekintetben is elsősorban receptív magatartást kell, hogy tanúsítson Ővele szemben. Éppen ezért „hallgató egyház”, amely az Ő Igéjére figyel, hogy ez által átengedje magát az Ő életet alakító és rendező hatalmának. Így épül az egyház életében „Krisztus királysága” (regnum Christi) ennek a fogalomnak sajátos értelmében. Uralkodik Ő az egész embervilág felett annál a hatalomnál fogva, amellyel mint Isten örök Fia bír minden teremtettség felett (regnum essentiale). De különös értelemben uralkodik azok felett, akik maguk is az Ő uralmát akarják szolgálni abban a „hívó” bizonyosságban, hogy ez a szolgálat bűnös emberek számára Isten megváltó kegyelmének az ajándéka. Ebben az értelemben érvényesül az Ő uralma az egyház életében (regnum gratiae).

Ennél az önkéntes engedelmességnél fogva, amellyel az egyház Jézus Krisztus „királyságát” szolgálja, magatartása máris áthajlik a pusztá receptivitásból az aktív odaadásba. Jézus Krisztusnak „parancsai” vannak az Ő népe számára, amelyeket annak teljesítenie kell. Itt megnyílik előttünk a teológiai etika tárgyköre, amelynek éppen erre a kérdésre kell keresnie az Ige feleletét: „Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem?” (Ap. Csel. 9, 6.) Ebbe a tárgykörbe most nem mélyedhetünk bele. Egyébként is nyilvánvaló, hogy azok a „parancsok”, amelyeket az egyháznak Jézus Krisztus „királysága” alatt szolgálnia kell, jó nagy részükben nem az egyházra, mint kollektívumra, hanem egyéni tagjaira vonatkoznak. Ezért nehéz róluk még a teológiai etika körében is általánosságban szólni. Hiszen a legtöbbször egyes konkrét helyzetekre vonatkoznak. A helyzetek és alkalmak szerint ezek is ölthetnek ezerféle konkrét alakot, de anélkül, hogy általában érvényes lényegüket elvesztenék.

Elég a Jézus Krisztus „királyi” uralmának a legáltalánosabb „törvényére”: a szeretet „nagy parancsolatára” gondolnunk. Minden egyéb úgy is benne foglaltatik abban, és belőle következik. Mindenek felett ennek a gyakorlati megvalósítására kell odaszentelnie magát az egyháznak. Ezen mérhető meg úgyszólván Jézus Krisztus „királyi” uralmának a benne való megvalósulása. Ebből adódik az egyháznak egy másik, a lényegéből folyó funkciója: a „közösség” (újtestamentumi nevén: „koinonia”). Hogy milyen nagy jelentőségű, lényegének a gyökeréből kihajtó életnyilvánulása ez az egyháznak, látható abból is, hogy az Apostoli Hitvallás ennek megemlítését mindjárt hozzáfűzi az egyházzal szembeni cikkéhez: „Hiszem... a szentek egységét” (communio sanctorum). (Ez a tétel, mind az eredeti szövegben, mind az idézett latin fordításban, eltér ugyan más értelmezést is. A benne szereplő birtokos jelző nyelvtanilag lehet ugyanis a semleges nemű többesszám, tehát latinul a „sancta”, nem pedig a „sancti” genitivusa, amikor is genitivus objectivus értelmében veendő. Ez esetben tehát a „szent dolgokra” irányuló „communio” (vagy „koinonia”) volna itt a Hitvallás tárgya. Világosabban szólva, arról a „közösségről” volna akkor itt szó, amelyben az egyházat a sákramentumokban való közös részesedés élteti és tartja fent, – mert hiszen a feltételezett „szent dolgok” alatt azokat kell érteni. Azonban elég súlyos okok, amelyeknek a felsorolásába most nem kell belemennünk, amellyel szemben állnak, hogy maradjunk meg a „sancti” feltételezése és a genitivus objectivus szerinti értelmezés mellett. Eszerint tehát arról a „közösségről” van szó, amelyet a „szentek” tartanak fent egymás között.)

Ennek a „koinonia”-nak a révén válik az egyház számára áldássá az, ami különben megnehezítené az életét: a hozzá tartozók közötti sokféle különbség. A természettől fogva meglévő különbségeikhez hozzájárul még az is, hogy Isten kegyelmében is sokféleképpen részesednek a „kegyelmi ajándékokban különbség lévén”, „különbség van a cselekedetekben is”. (I. Kor. 12, 4-6.) Ez az egyház egységének a szerteomlására vezetne, ha mindenki azt, amit kapott, a maga előnyének tekintené, amellyel a többiekkel szemben dicsekedhet, s nem tenné közkinccsé, amelyben a többiek is részesedhetnek az ő szolgálataitól. Hogy az egymásnak való szolgálat által hogyan érvényesül az egyházban a különbözőségek révén meggazdagodó „koinonia”, azt a helyi gyülekezet életére vonatkozóan Pál apostol felejthetetlen nyomatékkal elénk tárja a „kegyelmi ajándékokról” szóló tanításában („charismák” – I. Kor. 12.) De tanítása ugyanúgy érvényes az egyházra szélesebb körű vonatkozásban is, el egészen az egyetemese egyházig. Bárhol, bármely részében kapott is az egyház valamilyen ajándékot Isten kegyelméből, azt „haszonra”, vagyis az egyház többi részeinek a javára való felhasználásra kapta. S ahogy a javak így tovább áramlanak onnan, ahol bőségben vannak, oda, ahol szükség várják az általuk való kielégítést, ugyanúgy megvan ennek a „koinonia”-nak a visszaja is: a szükségek sem éppen csak azoknak a szükségai, akiket közvetlenül terhelnek, hanem közös szükségékké válnak. Kielégítésükre mindenkinek meg kell tenni azt, amit tehet. „Tartozunk pedig mi, az erősek, hogy az erőtlének erőtlenségeit hordozzuk, és ne magunknak kedveskedjünk.” (Róm. 15, 1.)

Vonatkozik az egymással egymásért való élésnek ez a „koinonia”-ja az egyház tagjainak egész életére, lelki és testi javaikra, ill. szükségleteikre egyaránt. Az első jeruzsálemi gyülekezetéről ezt a jellemzést is olvassuk, hogy: „foglalatosak voltak a közösségben”. (Ap.Csel. 2, 42.) A továbbiakból az is kitűnik, hogy ez a „közösség” odáig elment, hogy „mindenük köz vala” (Ap.Csel. 2, 41.), és ezért „szükölködő nem volt közöttük senki”. (Ap.Csel. 4, 34.) Ennek alapján az őskeresztyén gyülekezet „kommunizmus”-áról beszélni naivitás ugyan, mert hiszen „kommunizmus” alatt olyan társadalmi rendszert értünk, amelyben a termelés és a fogyasztás egyaránt a „közösség” elvén épül fel. Ebben a jeruzsálemi gyülekezetben pedig közös termelésről nem volt szó, aminthogy általában anakronizmus volna a fennálló gazdasági rendszerrel szemben egy új, igazságosabb és emberségesebb társadalmi rendszer felállítására való törekvést keresni az őskeresztyénség napjaiban. A javakban való részesedést, a fogyasztást illetően egymás között mindenesetre nagyon komolyan érvényesítették a „közösség” elvét az apostoli idők jeruzsálemi keresztyénei. Annak bizonyosságául pedig, hogy ez az elv nemcsak egy helyi gyülekezet körén belül, hanem az ilyen helyi gyülekezetek egymás közötti viszonyában is érvényesült, rá lehet mutatni a makedóniai és acháji gyülekezeteknek arra a jelentős anyagi segítségnyújtására, amelyet Pál apostol szervezett közöttük a palesztinai ínségújtotta gyülekezetek érdekében (II. Kor. 8. és 9. rész). Mindkét tekintetben azonban nem az érdekel bennünket elsősorban, hogy milyen példával igazolható, hogy az egyház valóban gyakorolta a „koinoniát” el egészen az anyagi javakon való osztozásig. Az egyház történetéből éppen elég példa hozható fel arra is, hogy az egyház elmulasztotta ennek gyakorlását. A fődolog, ami bennünket érdekel, az, hogy az egyház életéhez lényege szerint hozzátartozik a „közösség” funkciójának a gyakorlása. Amennyiben az szünetel, annyiban nem éli az egyház az ő normális életét, hanem csak sínylődő árnyéka a maga igazi mivoltának, mint az a beteg ember, akinek szervezetében visszafejlődött valamely fontos szervnek az életműködése.

Bár ennek a funkciónak a gyakorlásában is részt kell vennie az egyház minden tagjának, tehát az egyház kollektív egészének, azért ez is megkívánja, hogy legyenek külön funkcionáriusai is, akiknek különös gondját és felelősségét képezi. Az egyház tagjai közül egyeseknek ki kell emelkedniük éppen avégre, hogy a többiek életét áttekintve irányítsák azoknak egymást szolgáló szeretetközösségét. Ezért találjuk ott magának az első jeruzsálemi gyülekezetnek az élén is az apostolok mellett a „véneket” (presbiteroi), mint vezetőséget (Ap.Csel. 15, 2.) És hasonló „előjárók” (hégumenoi) mindenütt hozzátartoznak a gyülekezetek életéhez (pl. Zsid. 13, 7.) Nem egyszer a „felvigyázók” (episkopoi) névvel jelöli őket az Újtestamentum, úgy azonban, hogy az összefüggésből kiderül, hogy nem másokat ért alatta, mint a „vének” alatt (I. Tim. 3, 1. – v.ö. 5, 17.) Mutatkoznak ugyan már ez előjelei annak, hogy ebből a vezetőségből kezdenek kiemelkedni azok, akik az „igehirdetés” szolgálatát – vagy legalább azt is –, végzik az egyházban. De határozott elkülönülés azért még nem állapítható meg az apostoli korban az ilyenek és a többi „vének”, vagy „felvigyázók” között. („A jól forgolódó presbiterok – vagyis vének – kettős tisztességre méltassanak, főképpen akik a beszédben és tanításban fáradoznak”, – mondja Pál (I. Tim. 5, 17.).

Ennek a vezetőségnek feladata elsősorban a pozitív jellegű „pásztorolás”. „Legeltessétek” („poimanáte” – szó szerint: „pásztoroljátok”) „az Istennek köztetek lévő nyáját, gondot viselve arra...” – mondja erről Péter apostol (I. Pét. 5, 2.) Ne történhessen meg az, hogy az egyház egyes tagjai elerőtlenedve sínylődnék és bajlódnak a maguk élete terheivel magukra hagyatva, amikor vannak mások, erősebbek, akik felkarolhatnák őket. Néha meg egyenesen maguk a szóban forgó vezetőségnek a tagjai avatkozhatnak bele a maguk segítségével az ilyenek helyzetébe.

Akik így „tisztsegük” szerint is hivatva vannak az egyházban ébren tartani és érvényesíteni a „koinonia”-t, akik tehát „kormányozzák” az egyház életét a helyi gyülekezeteken belül (a

„kormányzás” – „kybernésis” – ajándékát is megemlíti Pál a „charismák” között (I. Kor. 12, 28), azokra természetesen hárul ugyanez a feladat a helyi gyülekezetek közötti viszonylatok terén, tehát az egyház életének szélesebb köreiben is. Ebből óhatatlanul ki kell alakulnia valamilyen szélesebb körű „egyházkormányzat”-nak, hogy az egyházban érvényesülő „koinonia” nagyobb arányokban is megmutatkozhasson. Hogy ez milyen konkrét formát öltön, arról nem szól az Ige. Amíg az apostoli kor, amely az Újtestamentumban tükröződik, tartott, addig maguknak az apostoloknak a tekintélye nagyjában elégséges volt ahhoz, hogy az ő vezetésük alatt a helyi gyülekezetek egymással összetartozóknak tudják magukat, és esetenként egymással való „közösségben” cselekedjenek is. (A legvilágosabb példa erre az a széleskörű „koinonia”, amelyben a Pál apostol által alapított és irányított gyülekezetek éltek egymással.) A többi azután a történeti fejlődés dolga volt, amelyet az egyháztörténet tár elénk.

Különösen ezen a ponton válik jelentőssé az egyház szabadsága, amellyel az idők és viszonyok követelményei szerint alakíthatja a maga szorosabb értelemben vett „intézményes” életét. Van azonban egy fontos elvi irányítás, amely az Igéből mégis úgy kiviláglik erre a kérdésre vonatkozólag, hogy az egyház nem hagyhatja figyelmen kívül. Ez abból a tényből adódik, hogy az egyház élete alapjában véve a helyi gyülekezetekben folyik, és csak ennek alapján, tehát másodlagosan, a helyi gyülekezetek közötti szélesebb körű viszonylatokban. Ott, a helyi gyülekezetekben érvényesülhet elsősorban Jézus Krisztusnak „királyi” uralma az Igének állandó hirdettetése és a rá való állandó figyelés által. Innen kiindulva érvényesülhet azután a helyi gyülekezeteket összefogó nagyobb arányú „közösségben” is. És viszont annál hátrányosabb az egyház élete számára minden összefogóbb szervezet, mennél inkább függő viszonyba hozza a helyi gyülekezeteket rajtuk kívülálló, „magasabb” tényezőktől. Nem lehet az egyház „magasabb” tényező Jézus Krisztusnál, aki megígérte, hogy ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az Ő nevében, ott van közöttük (Máté 18, 20.), s aki „királyi” uralmát az egyház kormányzására maga fejt ki az Ő nevében összegyűlekezők között való jelenléte által.

Ennek az igazságnak az alapján kell azt az egyházszerkezeti formát, amelyet „zsinat-presbiteri”-nek nevezünk, az egyház mivoltához legjobban illőnek tekintenünk, és hálásaknak lennünk azért, hogy a reformáció „református” ágában ennek az útjára terelődött az egyház egy nagy részének szerkezeti fejlődése. E szerint minden helyi gyülekezet önállóan kormányozza a maga életét maga-megválasztotta vezetőség alatt (presbitérium), de anélkül, hogy a többiektől elszigetelődő külön életet élne. (Ebbe a hibába esett bele itt-ott a helyi gyülekezetek önállóságának elvét egyoldalúan alkalmazó egyház, az ú.n. „kongregacionalizmus”-ban.) A helyi gyülekezetek vezetőségei ugyanis – a maguk által választott tényezők által (zsinat) – egyúttal gondját viselhetik az egyház életének a helyi gyülekezeteket közösen érintő kérdésekben is, és így szolgálhatják az egyház szélesebb körű „koinonia”-ját is. Az ezzel kapcsolatos további kérdésekkel a gyakorlati teológiának és az egyházjognak a dolga foglalkozni, amiért is itt meg kell elégednünk az elmondottakkal.

Mint magától értődő függelék, azt fűzhetjük még hozzá a fentiekhez, hogy az egyház így kialakuló „kormányzatának” dolga természetesen az is, hogy – helyi gyülekezetek körében csakúgy, mint szélesebb körben is –, gondját viselje az egyház olyan ügyeinek is, amelyek abból adódnak, hogy itt él ebben a világban, mint kollektív alakulat más egyéb emberi kollektív alakulatok szövetségében (anyagi, jogi ügyek, stb.). Ezekről az Ige nem szól, mert maguktól értődően adódnak az egyház életében. Rájuk is csak az az egyetlen szabály olvasható ki az Igéből, amely az istentiszteleti rendre vonatkozólag megszólal benne: „Mindenek ékesen és jó renddel legyenek”. (I. Kor. 14, 40.)

Ellenben ki kell emelnünk azt aényt, hogy az egyházban érvényesülő „koinonia” nemcsak azokat a pozitív „kormányzati” feladatokat adja fel az egyházban erre illetékes tényezőknek,

amelyekről a fentiekben szó volt, hanem azoknak van egy olyan visszája is, amely komoly negatív feladatokat jelent. Az „egyházfegyelem” neve alá szoktuk ezeket foglalni. Ez a kifejezés érthető ugyan tágabb értelemben is, amikor a fegyelmezést nem az egyház vezetősége, hanem általában a tagjai végzik, és pedig legtöbbször nem is tudatosan. Az a „koinonia” ugyanis, amelyben az egyház egyik tagjáról a másikra áthárul kölcsönösen minden áldás, és így épül Jézus Krisztus királysága alatt valamennyiük élete, arra is jó, hogy kísértéseinek óráiban az egyik tagot vagy másikat visszatartsa valamitől, amivel vétene ennek a királyságnak az uralma ellen. Adandó alkalommal válhat ebből tudatos szolgálat is. Az egyház tagjai „képesek” kell hogy legyenek arra, hogy egymást „intsék”, ha erre szükség van (Róm. 14, 1.). Az előjáróknak aztán különös szerepük juthat abban, hogy az egyház olyan tagjait, akik valamilyen magatartásukkal nem illeszkednek bele a közös élet jó fegyelmébe, erre figyelmeztessék, és a Jézus Krisztus királysága alól való függetlenedésüknek, vagyis „óemberük” érvényesülésének a leküzdésére rábírják.

A szó szorosabb értelmében vett „egyházfegyelem” akkor válik csak szükségessé, ha az imént vázolt tágabb értelmű nem vezet célhoz. Erről, az egyházi közösségből való „kirekesztésig” (excommunicatio) elmehető intézkedésről volt már fentebb szó. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy igazában az ilyen fájdalmas intézkedés sem jelenti a „koinonia” megtagadását, hanem inkább annak negatív irányú érvényesítését. Teljes megtagadása az volna, ha az egyházra nézve egészen közömbössé válna a kirekesztett tagja. Pedig nem válik azzá, mert kirekesztése által is hatni akar rá és formálni akarja életét. Kitűnik ez abból is, hogy mozgató rugója ennek az eljárásnak nem lehet más, mint az iránta való szeretet, amint ennek világos bizonyága az a – mondhatjuk – mintaeljárás, amelyet Jézus mutat fel az egyház előtt ilyen esetekre (Mt. 18, 15-19.) Nem szorul bizonyításra, hogy az az „egyházi bíraskodás”, amelyben a történet folyamán az egyház vezetőségének ez a negatív szolgálata testet öltött, sok esetben nagyon messze eltévelyedett az Ige szerint való igaz értelmétől.

Mivel az egyházban érvényesülő „koinonia”, amint láttuk, kiterjed az egyház tagjainak a testi szükségére is, amiből kifejlődik az a szolgálat, amelyet sajátos értelemben „szeretetszolgálatnak” szoktunk nevezni (diakonia), rá kell mutatnunk arra, hogy vannak helyzetek, amelyekben szükségessé válik ennek hordozójául külön „tisztviselő” szervnek a munkába állítása. Így történt – az Ap.Csel. 6, 1-6. elbeszélése szerint – a jeruzsálemi anyagyülekezetben is már jó korán, bár arról nem olvasunk, hogy itt mindjárt használatba jött volna a „diakónus” elnevezés is. Ennek mintájára aztán általánossá vált már az apostoli korban az így is nevezett „diakónusok” szolgálata. (L. Fil. 1,1. – I. Tim. 3, 8-12.) Amint a Róm. 16.1-ből kitűnik, ahol „Fébé, a mi nénénk” említetik ezzel a címmel: „a kenkhreabeli gyülekezet szolgálója” – „diakonos”, legalábbis esetenként nők is részt vettek a gyülekezet megbízottaiként ebben a szolgálatban.

Van olyan felfogás, amely az egyház szóban forgó „szeretetszolgálatában” és annak tisztviselői szerint való hordozóiban, a „diakónusokban” (és velük együtt a „diakonisszákban”) Jézus Krisztus „főpapi” tisztének az emberi vetületét akarja látni. Hiszen – mondják e felfogás képviselői – ezt a szolgálatot az irgalmasságnak szükségükben segítségre szorulóknak iránti könyörülete hajtja. Ez pedig Jézus Krisztusnak olyan jellemző vonása, amelyet az Ige éppen az Ő „főpapi” mivoltával kapcsolatban emel ki. „Nem olyan főpapunk van, aki ne tudna megindulni gyarlóságainkon...” (Zsid. 4, 15.) Azonban a „három tisztviselő” rendje – sem magánál Jézus Krisztusnál, sem ennek következtében az övéinél – nem azon épül fel, hogy milyen motívumok nyilvánulnak meg ebben vagy abban a „tisztviselőben”, hanem azon, hogy mindegyiknek mi a tartalma. Jézus Krisztus „főpapságának” a tartalma az engesztelő közbenjárás Isten előtt a bűnös emberekért. Az egyházban folyó „diakóniának” ehhez semmi hasonlósága nincs. Ellenben igenis beletartozik Jézus Krisztus „királyi” uralmának az érvényesülésébe; az egyházban ez által kiépülő „koinonia” teljességébe, mint annak betetőződése. Ennek a

„koinonia”-nak a megbizonyításában tehát a „vének” általános szolgálata mellett fontos segédszerepet játszik a diakonátus, mint az egyház alkatának egyik szerve.

Hol tükröződik tehát az egyház funkcióiban Jézus Krisztus „főpapsága”? Hiszen amikor erről az Ő szolgálatáról van szó, amely minden egyébnek az előfeltétele, kiemeltük, hogy ezt egyedül és tökéletesen Ő maga végzi el, és nem lehet szó arról, hogy valamiképpen emberek által folytatódva jusson csak el a teljességre. Ez azt jelenti, hogy míg „főprófétasága” és „királysága” tekintetében az egyházzal valóban elmondható, hogy „az Ő teljessége” (Ef. 1, 23.), mert az egyház megfelelő szolgálatait is felhasználja a maga munkájában, addig „főpapsága” tekintetében az egyházra nem vár más feladat, mint receptíve elfogadni annak az áldásait, és hálásan élni azokkal. „Papi” jellege az egyház életének annyiban lehet, amennyiben „engesztelő áldozaton” kívül, amelynek valósága egyedül Jézus Krisztusban teljesedett be, ismert az ÓT. rendje másfajta áldozati szertartást is, amely körül a papok forgolódtak, t. i. „hálaáldozatot”. Jézus Krisztus „főpapsága” megnyitotta bűnös emberek számára az Isten elé járulás útját. „Őáltala van menetelünk (prosagogé) hitben ahhoz a kegyelemhez, amelyben állunk”. (Róm. 5,2.) Az egyháznak mármint az a dolga, hogy ezt a megnyitott utat járja: Isten elé járuljon, magát hálaadással felajánlani neki. Ezt nevezzük „egyetemes papság”-nak, mivel az egyháznak ezt a funkcióját nem külön erre tisztséggel megbízott tagjai, hanem az egyház a maga egészében, minden tagjának a részvételével töltheti csak be. Olyan alkalmakkor, amikor az egyház tagjai egybegyülekezve ünnepélyesen is kifejezésre juttatják, mintegy jelképezik, hogy egész életüket ilyen hálaáldozatként ajánlják fel Istennek, természetesen kellene egyesek, akik az ilyen (a szó szoros értelmében vett) „istentiszteletet” vezetik, s az egyháznak mintegy tolmácsai Isten színe előtt. („Liturgus”-oknak nevezzük őket, mert az ilyen alkalmak ünnepélyes rend, vagyis „liturgia” formájában szoktak lejátszódni.) De az ő szolgálatuknak csak annyiban van értelme, amennyiben – ha hallgatagon is –, de szívvel-lélekkel részt vesz benne az egyháztagok egész gyülekezete. A reformációnak az egyházi élet szempontjából talán legbecsesebb ajándéka volt az, hogy az Igéből megértette és hangsúlyozottan hirdette, hogy „papság”-nak, mint Isten és az emberek között közvetítő rendnek, semmi helye nincs az egyházban. Az Ótestamentum idején, mint Jézus Krisztusra előremutató jelképnek, megvolt ugyan a szerepe. De amit jelképezett, az Jézus Krisztus „főpapságában” tökéletesen megvalósult, s azóta, az Ő egyházában, a „hálaáldozat” szent szolgálatában mindenki részese a „papság”-nak („sacerdotium”), vagyis az egész egyház hordozója ennek a tisztségnek. És nem is szorítkozhat az egyháznak ez a funkciója egyes ünnepélyes alkalmakra. Ilyenkor csak megújítják az egyház tagjai azt a fogadástartékot, amelynek a hétköznapi helyzetekben való valóra váltása a fődolog. Ott tűnik azután ki az „egyetemes papság” igazsága, amikor az egyház tagjai valóban Istennek hálaáldozatul odaszentelt életet élnek.

Ennek a „hálaáldozat”-nak a tartalmát az egyház eddig tárgyalt funkciói teszik ki. Arra ajánlja magát az egyház Istennek, hogy figyelni akar a Jézus Krisztus „főprófétasága” által közölt kijelentésére, hogy azt mennél teljesebben megértve, és igazsága felől mindig újra megbizonyosodva, annak hirdetője lehessen ebben a világban, a maga körében csakúgy, mint azon kívül is, szóbeli vallástételével csakúgy, mint egész életével. És azt jelenti az egyháznak ez a maga felajánlása, hogy Jézus Krisztus „királysága” alatt akar élni, mint az Ő szeretetétől áthatott „koinonia”-ban élő „népe”, az Ő dicsőségére. Amikor az egyház ezt a funkcióját ünnepélyes alkalmakkor szimbolizálja, az ilyen (szorosabb értelemben vett) „istentiszteleti alkalmak” keretei között is kifejezésre kell jutnia, hogy az egyház a maga „papi” funkcióját a másik kettőnek a révén tölti be: szólania kell körében annak az Igének, amely rá van bízva, és el egészen az anyagi javak megosztásáig (az „offertórium”-ig) meg kell nyilvánulnia annak, hogy az egyház tagjai „közösség”-ben élnek.

Így járul Jézus Krisztus „hármastiszte” alapján az egyháznak ahhoz a két életfunkciójához, amelyeket fentebb tárgyaltunk s amelyeket az „igeszolgálat” és a „közösség” nevei alá fog-

lalhatunk, az a harmadik, amelyet a szó általánosabb értelmében vett „kultusz”-nak nevezhetünk (meghagyva ennek az elnevezésnek a használatát – szorosabb értelmében – azokra az ünnepélyes alkalmakra, amelyekben az egyház dokumentálja ezt a funkcióját.)

Nem esett még szó az elmondottak során az egyháznak egy olyan tevékenységéről, amelyre pedig Jézus Krisztustól kifejezett utasításokat kapott: a sákramentumok gyakorlásáról (nem azoknak kiszolgáltatásáról beszélünk, mert az – az „administratio sacramentorum” – az egyház vezetőinek a dolga, itt pedig magának az egyháznak a funkcióit tárgyaljuk.) Anélkül, hogy a sákramentumok jelentőségével részletesebben foglalkoznánk itt – aminek majd külön fejezetet fogunk szentelni –, annyit megállapíthatunk róluk, hogy a „három tiszt” alapján fentebb vázolt funkciók egyikébe sem illeszthetők bele, és pedig azért nem, mert bennük egybefut az egyháznak minden funkciója. Hiszen Jézus Krisztus „három tisztének” a tárgyalásánál tudatában kell lennünk annak, hogy az Ő oszthatatlanul egy megváltó munkájának csak absztrakciókban elkülöníthető három aspektusáról van szó, nem pedig három különálló szolgálatáról. A sákramentumok is arra jók, hogy sohase felejtse el az egyház, hogy elméletileg elválasztható funkciói voltaképpen együtt jelentik azt az oszthatatlan életet, amelyet Krisztusban kell élnie, illetve amelyet Krisztus akar élni bennük.

Hozzá tartozik a sákramentumok gyakorlása az egyház „prófétai funkciójához”, az „igeszolgálathoz” is. Hiszen a sákramentumoknak megvan a jelképes jelentésük, mondhatjuk: mondanivalójuk. Ezért nevezhetjük őket Augustinus nyomán „látható Ige” néven (*verbum visibile*). És amint felfog az egyház a sákramentumok által Istentől kapott üzenetet, ugyanúgy egyben hirdeti is azt azoknak gyakorlása által. De ugyanígy hozzátartoznak a sákramentumok az egyháznak Jézus Krisztus „királysága” alatt végbemenő másik funkciójához: a „koinonia”-hoz is. A keresztség az egyház „közösségi” életébe való felvételnek a sákramentuma, az úrvacsora pedig ennek a közösségi életnek állandó táplálására és mindenek előtt való megbizonyítására szolgáló sákramentuma. És nyilvánvaló, hogy hozzátartoznak a sákramentumok az egyház „papi” funkciójához: bennük és általuk az egyház hittel fogadja azt az ajándékot, amelynek árát egyedül Jézus Krisztus fizette le az ő „főpapi” szolgálatával, és hálásan szenteli oda magát Ő általa Istennek. Az úrvacsora sákramentumát az ókori egyház azért is nevezte „hálaáldozat”-nak (*eucharistia*). És a keresztség sem különbözik tőle abban, amit ez a név jelent.

A reformáció korában és az utána következő nemzedék idején az egyház „ismertetőjegyei”-nek (*notae ecclesiae*) kérdése foglalkoztatta sokat a teológusokat. Ha jól meggondoljuk, ez alatt a cím alatt voltaképpen ugyanarról a kérdéstről van szó, amellyel a fentiekben foglalkoztunk. A különbség azonban az, hogy míg mi fentebb az egyház funkcióinak a kérdését általában az egyház mivoltának a megvilágítása céljából vettük fel, addig a múlt századok nemzedékeit a római egyházzal való szembenállásból fakadó közelebbi apologetikus érdek vezette e vizsgálódásaiban. Azzal a váddal álltak szemben, hogy a római egyháztól való elszakadás révén ők voltaképpen az egyháztól szakadtak el, mert hiszen a római pápa kormányzatának körén kívül nincs egyház. Ezzel szemben igyekeztek kimutatni, hogy nem erről vagy amarról a kormányzati rendszerről állapítható az meg, hogy hol van, vagy hol nincs egyház, mert ez a kérdés egészen más kritériumok szerint bírálendő el. Nem volt nehéz az Ige alapján kimutatniuk, hogy abban az egyházi életben, amely a reformációban alakult ki s amelynek ők is részesei, megvannak azok az „ismertető jegyek”, amelyek alapján ők nem az egyházon kívül, hanem igenis az egyházon belül érezhetik magukat.

Természetes, hogy ehhez nem volt szükséges az Igéből kivilágló egyházi funkciókról teljes tanítást adniuk. Elég volt egy bizonyos minimumot felmutatniuk, amelynél máris eldőlt a kérdés. Így mutatták fel az Ige hirdetésének a szolgálatát s azzal mindjárt kapcsolatban a sákramentumok helyes gyakorlását. Megjegyezhetjük, hogy ahol ezek megvannak, ott ezek-

ből úgylátó kitarjád minden más egyházi funkció is. Viszont meglehet, hogy itt vagy amott belső vagy külső okokból ezek az egyéb egyházi funkciók nem bontakoznak ki úgy, amint kívánatos volna. A fentebbiekben az egyházi funkciókról azt a képet igyekeztünk megrajzolni, amely megfelel az egyház normális életének az Ige szerint. Ott azonban, ahol az egyház valamilyen okból nem azt a normális, hanem csak valamilyen megcsontult vagy elhanyagolt életét éli, még mindig biztosít bennünket afelől, hogy azért ebben is az egyház élete van jelen, ha folyik benne az Ige hirdetése és a sákramentumokkal való helyes élés.

Ez a megállapítás nem kizáró, hanem bezáró értelemben veendő a régi teológusoknál. Vagyis nem azt jelenti, hogy ahol ezek az „ismertető jelek” nem mutatkoznak, ott nem lehet az egyház életéről szó. Hiszen a római egyház nem ékeskedik ezekkel az „ismertető jelek”-kel. Nem az Ige hirdetik benne, hanem az Ige igazságaival összeelegyedt sok egyéb is, ami az Ige igazságait elhomályosítja. És a sákramentumok dolgában is sok okot adott a római egyház arra, hogy az Igétől való eltávolításban vétkesnek lehessen és kelljen találni eljárásait. Ennek ellenére sem állították sem a reformátorok, sem követők azt, hogy a római egyházban nem volna nyoma sem Isten egyházának. Nem úgy tekintettek vissza a reformáció előtti évszázadokra, közelebről a római egyház teljes kifejlésének korára, a középkorra, mintha az alatt az idő alatt szünetelt volna a földön Isten egyházának az élete. Csak azt az intézményes keretet, amelyben akkor élt, nem tartották jogosultnak arra, hogy magát a szó igebeli értelmében „egyház”-nak nevezze. Elvitatták tőle az „egyház” címét (titulus ecclesiae), s amennyiben azt mégis viseli, „hamis egyház”-nak (ecclesia falsa) minősítették. A reformáció nagy áldását abban látták, hogy tetszett Istennek az Ő egyházát, legalábbis nagy részében, ez alól a mivoltához nem illő intézményes rendből kiszabadítani – Luther szerint az „egyház babiloni fogságának” véget vetni –, és lehetővé tenni számára, hogy megint olyan intézményes életet éljen, amelyre az Ige értelmében is áll az „egyház” neve. Az említett „ismertető jegyek” alapján lehet tehát most megint szó „igaz egyház”-ról (ecclesia vera).

Megjegyezhetjük, hogy Kálvin János az említett két „ismertető jegy” mellett harmadiknak az „egyházfegyelem” gyakorlását is felsorolta. Ebből látható, hogy őt a korabeli apologetikus érdeken túlmenően is foglalkoztatta az egyház életfunkcióinak az a kérdése, amelyet a fentiekben mi szem előtt tartottunk. De viszont az is látszik, hogy ez az apologetikus érdek annyira lefoglalta mégis őt – amint ez másképpen nem is gondolható el –, hogy attól függetlenül az egyház életfunkcióinak a kérdésébe nem merült el. Különben az egyházfegyelem témájánál sem állt volna meg, hanem még tovább haladt volna.

Említsük meg, hogy idővel érezhetővé vált, hogy túl merész dolog az „igaz egyház” és a „hamis egyház” ellentétét minden esetben alkalmazni a mi emberi ítéletünkkel, mert vannak esetek, amelyekben a döntés meghaladja a mi ítélőképességünket. Ezért felállították a „kétes jellegű egyház” (ecclesia spuria) közbeeső kategóriáját is. Olyankor van ezzel dolgunk, amikor az egyházban hirdetik ugyan az Ige, de azt nem veszik eléggé komolyan ahhoz, hogy uralkodó hatalommá váljon az emberek életében. Nyilvánvaló, hogy ez csak átmeneti állapot lehet az egyház életében. Ez a helyzet előbb vagy utóbb el kell hogy dőljön valamerre. Vagy foganatossá teszi Isten az Ő kegyelméből az Ő Igéjének hirdetését és akkor az „igaz egyház” felé fordul az egyház élete, vagy az Ő ítéletét akarja megmutatni Isten az Ő Igéje ellen felhalmozódott sok engedetlenség miatt, és akkor valamilyen módon visszavonja az Ő Igéje hirdetésének az áldását. Az Ige szavának elhaltával aztán beáll a „hamis egyház” nyilvánvaló állapota.

Jó, ha az egyház minden része emlékezetében tartja ennek a minősítésnek a kérdésével kapcsolatban azt, hogy az egyház az ő „intézményes” voltában sohasem befejezett és kész alkotmány, hanem állandó „levésben” van, még ha annak folytatólagos voltát biztosítják is éppen az egyház „intézményes” vonásai. Az „igaz egyház” jellege tehát nem olyan bélyeg,

amelyet az egyháznak valamely része egyszer valamikor elnyert s azután önelégülten viselhet. Állandó alázatos önvizsgálattal igyekeznie kell arra, hogy „igaz egyház” legyen és maradjon. Ugyanezt kell hangsúlyoznunk egy másik megkülönböztetéssel kapcsolatban is, amely a múlt teológusait foglalkoztatta az egyházzal kapcsolatban. Beszéltek az egyház „tisztaságáról”, – értve ez alatt, hogy az Ige mértékének megfelel az élete, és ennek alapján szembeállították egymással a „tisztá egyház” (ecclesia pura) és a „tisztátalan egyház” (ecclesia impura) ellentétes ítéleteit. Az, amit fentebb a „küzdő egyház”-ról mondtunk, figyelmeztethet bennünket arra, hogy az egyház „tisztasága”, amelyről itt szó van, a legjobb esetben is csak nagyon viszonylagos lehet. Az az egyház lesz a szó legmesszebb menő értelmében „tisztá”, amely a legélénkebb lelkiismerettel érzi, és a legfájdalmasabb bűnbánattal vallja be azt a benne lévő sok „tisztátalanságot”, amely ellen naponként folytatnia kell magában a „megszentelődés” harcait.

Nem zárhatjuk le az egyházzal szülő fejezetünket anélkül, hogy ne tegyük még külön is szóvá azt, amit a fentiekben is nem egyszer érintettünk már: az egyháznak az általános embervilághoz való viszonyát. Bizonyos szempontból az egyház öncélú valóságnak tűnhet fel előttünk. Mint minden élő valóság, az egyház is természetesen azért fejt ki funkcióit, hogy általuk önmagát építse. Akkor is, amikor Jézus Krisztus „főprófétaságának” szolgálatában azokhoz fordul, akik nem tartoznak hozzá, természetesen az a vágy kell hogy vezesse, hogy őket is bevonja a maga körébe; velük is elfogadtassa azt az Igét, amelyet hirdet. És akkor is, amikor Jézus Krisztus „királyságának” a szolgálatában a maga „koinonia”-jának gyakorlása közben kerül ilyenekkel szembe, természetesen annak örül legjobban, ha ők is részeseivé válnak annak a közösségnek, amely az ő tagjainak a „közössége az Atyával és az ő Fiával, a Jézus Krisztussal” (I. Ján. 1, 3.) Közben azonban sohasem felejtetheti el az egyház, hogy Jézus Krisztus élete is az egész embervilágnak szól, és ezért az Ő „teste”, amelyben ez az élet kiteljesedik, szintén az egész embervilág felé kell hogy szétsugározza a maga szolgálatait. Hogy miközben a maga életfunkcióit végzi, csakugyan megfelel-e ennek a követelménynek, vagy pedig megmarad-e a maga életének a fenntartásánál és fejlesztésénél, az olyan ténykérdés, amelyet az egyháznak mindig nagy alázatossággal kell megvizsgálnia. Felettébb aggasztó, hogy ha az egyház az általános embervilág felé tett szolgálatai dolgában maga állít ki magáról jó bizonyítványt, és a maga jó szolgálataiért elismerést igényel az általános embervilág részéről. De az nem kétséges, hogy az Istennek az Igéből kivilágló akarata szerint az egyháznak van ilyen, a saját életén túlható hivatása ebben a világban.

A maga „igeszolgálatát” abban a tudatban kell végeznie az egyháznak, hogy ezzel nemcsak azt a parancsot teljesíti, amellyel útnak indult: „Tegyetek tanítványokká minden népeket”. (Mt. 28, 19). Nem vezett el kárba ez a szolgálat olyanoknál sem, akik nem lesznek „tanítványokká”. Istennek az az ígérete, hogy „az Ő beszéde, amely szájából kimegy, nem tér hozzá üresen, hanem megcselekszi, amit Ő akar, és szerencsés lesz ott, ahová küldte” (Ézs. 55, 11.), valahogyan érvényes bizonyára ott és akkor is, ahol és amikor az emberek nem nyitják meg előtte szívüket. Hogy hogyan, az Istennek titka, amely előlünk el van zárva. Illetőleg csak részleges betekintésünk van bele. Annyit ugyanis tudhatunk, hogy azoknak is, akik nem fogadják be az Igébe foglalt Evangéliumot, azért sokszor nyilvánvalóan alakítja az életét az Igéből feléjük hangzó Törvény. Ez nem a legnagyobb áldás ugyan, amely az Ige nyomán fakadhat, de azért megbecsülendő nagy áldás magában véve is. Az egyház „igeszolgálatának” ezt a szélesebb körű kisugárzását hathatósan felhasználhatja Isten az Ő „egyetemes kegyelmének” munkájában, amellyel egész népeknek, és végeredményben az egész emberiségnek az életét formálja annak javára.

Ugyanígy áll a dolog a Jézus Krisztus „királysága” alatt kiépülő „közösség” szolgálatait illetően. Hiszen a szeretetnek azt a nagy parancsát, amely ebben megvalósul s amely azt jelenti: „Örüljétek az örülőkkel és sírjátok a sírókkal” (Róm. 12, 15.), nyilván nem gyakorolhatja az

egyház úgy, hogy csak a maga körére szorítkozik vele. Mennél valóságosabb ez a „koinonia” a saját tagjai között, annál sűrűbben szövődnek majd annak szálai köztük és minden ember között. Fájniuk kell az egyháznak minden emberi fájdalomnak, és öröme kell hogy szolgáljon minden emberi boldogulás. Már csak azért is, mert hiszen – akarva, nem akarva – közös a sorsa sok jóban és sok rosszban azzal az embervilággal, amelyben benne él, mint maga is egyik része annak.

„Szeretetszolgálatában” – a szónak tágabb és szűkebb értelmében egyaránt – az egyház nem válogathat ember és ember között aszerint, hogy ki tartozik hozzá és ki nem. A hozzá tartozók között természetesen különös mélységet és bensőséget ad a „koinonia”-nak az, hogy Jézus Krisztusban való kölcsönös „koinonia”. Ez az értelme annak, hogy az apostoli intés: „cselekedjünk jót mindenkivel”, abban a toldalékban csúcsosodik ki: „kiváltképpen pedig a mi hitünknek cselédeivel” (Gal. 6, 10.) De a „szeretetszolgálatnak” ez az egyházon belül érvényesülő többlete nem áll ellentétben azzal, hanem feltételezi azt, amivel az egyház „mindenkinek” tartozik. Akármilyen emberi nyomorúságnak az orvoslása vagy elhárítására törekvő emberi igyekezet – érintsen bár egyéneket vagy kisebb-nagyobb emberi közösségeket –, olyan ügy, amelyet az egyház, – ha Jézus Krisztus királysága alatt akar élni – a maga ügyének kell, hogy tekintsen. Ugyanígy az emberi életnek bármilyen irányú felemelése, fejlesztése, előbbre vitele is a szeretet törvénye szerint bírálendő el, amelyet Jézus Krisztus így is megszövegezett: „Amit akartok, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal”. (Mt. 7, 12.) A szolgálatoknak széles mezeje nyílik meg aszerint az egyház előtt – behatódobban foglalkozni vele a teológiai etikának a feladata –, amelyekkel Jézus Krisztus „királyságának” az indítékából odaszentelheti magát az általános embervilág életében. És közben nem szabad, hogy az a kérdés bénítsa az egyház igyekezetét, hogy vajon az ilyen szolgálatai által mennyiben megy vagy nem megy e világban előbbre az Isten megváltó kegyelmének az ügye, amelynek szolgálatára sajátlagosan elhívatott. A „tíz belpoklosról” szóló evangéliumi történetben is bizonyára arról olvasunk, hogy Jézus nagy örömmel vette volna, ha meggyógyulása után mind a tíz visszament volna hozzá „dicsőséget adni Istennek”, és nemcsak az egyetlen samaritánus „idegen”. De azért nem sajnálta, hogy a többi kilencet is meggyógyította, mert nagy jót tett velük így is (Luk. 17, 11-19.) Az egyháznak is az az elsődleges dolga, hogy ő maga „adjon dicsőséget Istennek”, valahányszor alkalmá nyílik az általános emberi élet terén jó szolgálatokat végeznie és azoknak eredményét látnia. Hogy aztán mindazok, akik e szolgálatoknak a hasznát élvezik, megteszik-e ezt ővele együtt, vagy nem, az olyan kérdés, amely nem lehet befolyással e szolgálatok elvégzésére.

Még az egyház „papi” funkciójára is áll az, hogy ki kell terjeszkednie minden emberre. Ennek a funkciónak az ótestamentumi előképeit, a hajdani „papokat” is az jellemezte, hogy az ő Isten előtti forgolódásuk sohasem volt éppen csak az ő Istennel való magánügyük, hanem mindig mások nevében ment végbe. És ez nemcsak az engesztelő áldozat körül végzett szolgálataira áll, hanem a hálaáldozat körül elvégzettekre is, amely – mondtuk – egyedül tartozik az egyházra is. Az egyháznak az a szent kiváltsága, hogy Jézus Krisztus nevében, aki az Ő „főpapsága” által ezt lehetővé tette, szabadon járulhat Isten színe elé, azt a szent kötelességet jelenti számára, hogy ne csak a maga különleges szükségéit vigye elé, és egyúttal hálaival áldja Őt azoknak az Ő „különös kegyelme” által való kielégítettéséért, hanem szólaltassa meg könyörgéseiben általában is az emberi élet szükségéit, és hálaadással áldja Istent azoknak az Ő „egyetemes kegyelme” által való kielégítettéséért is. Munkálkodik ez az „egyetemes kegyelem” sokféle áldásának kiárasztásával olyan emberek életében is, akik Istenhez nem könnyörögnek érte s akik Őt hálaadással nem magasztalják az elvett jótéteményekért. Az egyháznak az is hozzátartozik „papi” mivoltához, hogy az ilyenek helyett is legalább ő töltsen be ezt a tisztet: imádják és tisztelje Istenben az egész világnak azt az Urát, aki természeti és történeti erők által formálja kegyelmesen az egész embervilág életét. Ezért hangzik fel pl. az apostoli

intés az egész egyház felé: „Intelek mindenk előtt, hogy tartassanak könyörgések, imádások, esedezések, hálaadások minden emberért, királyokért és minden méltóságban levőkért, hogy csendes és nyugodalmas életet éljünk...” (I. Tim. 2, 1-2.)

Mindezekben szándékosan használtuk az „általános embervilág” kifejezést, és nem a rövidebb, és az Újtestamentum szóhasználatából ismert „világ” kifejezést. Ez utóbbi kifejezés („kozmos”) – eltekintve attól, hogy jelentheti a „világot” az egész teremtettség értelmében is –, különösen a jánosi iratok nyelvezetében nem egyszer Isten-ellenes jellegzetességében jelenti az embervilágot, nem pedig általános mivoltában. Pl. „a világ fejedelme” címet viseli a Sátán (Ján. 12, 31.) „Ne szeressétek a világot!” – hangzik az apostoli intés (Ján. 2, 15.) Az ilyen helyeket a köztudatban nem eléggé ellensúlyozzák azok az alighanem nagyobb számmal idézhető, ahol az egyház nem úgy tűnik elénk, mint a „világgal”, mint vele ellentétes valósággal szemben álló, hanem úgy, mint maga is része annak, éspedig mint éppen ehhez a nagyobb egészhez tartozó voltánál fogva, Isten szeretetének tárgya. Hiszen az egyház annak köszönheti a létét is és minden javát, hogy: „Úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő megszületett Fiát adta...” (Ján. 3, 16.), és hogy Jézus Krisztus „nem azért jött, hogy kárhóztassa a világot, hanem hogy megtartsa azt” (Ján. 12, 47.) A fentiekben az egyháznak a „világhoz” való ebből adódó pozitív viszonyát akartuk éppen kidomborítani, és ezért jobb volt a negatív viszonyulás melléköngéivel egyoldalúan megterhelt „világ” kifejezést kerülnünk. Azoknál a teológiai etikát foglalkoztató kérdéseknél is, amelyeket röviden az „egyház és a világ” címe alá szokás foglalni, ugyancsak óvakodni kell a könnyen adódható negatív egyoldalúság félrevezető kísértéseitől.

20. A kegyelmi eszközökről.

A fentiek során hangsúlyoztuk, hogy az embernek a megváltás jótéteményeiben való részesítése („applicatio salutis”) Isten kegyelmének olyan munkája – akár egyéni vonatkozásban, akár az egyház kollektív valóságát illetően –, amelyben sajátlagosan a Szent Lélek fejti ki a maga erejét. Ugyanakkor azonban azt is mindjárt látnunk kellett, hogy a Szent Lélek nem egyszerűen az emberek bensejében végzi el az Ő munkáját, hanem ez az emberek bensejében végzett munkája mindig hozzáfűződik valamilyen rájuk érvényesülő külső hatáshoz, és azt teszi fogantatossá az életükben. Vannak tehát a Szent Lélek munkájának „külső eszközei” („externa media”), amelyeket felhasznál. Tisztázandó ezért az a kérdés: melyek ezek – ahogy nevezni szoktuk őket: – a „kegyelmi eszközök” („media gratiae”)? Ez a kérdés gyakorlatilag is nagy jelentőségű, mert hiszen, ha ismerjük ezeket a „kegyelmi eszközöket”, akkor ennek alapján mi is megtehetjük a magunkét a tekintetben, hogy megbecsülve őket, éljünk velük, ezáltal mintegy elébe állva a Szent Léleknek, aki általuk akar munkálkodni bennünk. Teljes félreértés volna természetesen ezt úgy érteni, mintha eképpen nekünk hatalmunkban állna biztosítani a Szent Lélek munkáját akár a magunk, akár mások számára. Hiába csinálnánk mi ezekkel a „kegyelmi eszközökkel” akármit, ha az Ő szabad jótetszése szerint a Szent Lélek nem munkálkodik általuk. Az Ő munkája nincs úgy hozzájuk kötve, hogy általuk úgyszólván automatikusan hatna ránk. Csak ott és akkor válnak valóban az Ő munkájának eszközeivé – az Ágostai Hitvallás szavaival élve –, „ahol és amikor úgy tetszik Istennek” („ubi et quando visum est Deo”). Csak mi vagyunk hozzájuk kötve: ha részesedni akarunk a Szent Lélek munkájában, akkor azt ezeken az „eszközökön” át kell keresnünk. Felmerül az a kérdés is: vajon legalább kizáró értelemben nincs-e hozzájuk kötve a Szent Lélek munkája, vagyis nem munkálkodhat-e Ő ezeknek az eszközöknek a felhasználása nélkül is? Erre a kérdésre azonban az Ige nem engedi meg, hogy bármilyen választ is adjunk. Nem adhatunk tagadó választ sem, mert nem tudhatjuk, hogy akiket Isten öröktől fogva „kiválasztott” a magáéinak, azokat „szuverén kegyelmének” előttünk ismeretlen útjain és módjain is nem vezetheti el Jézus Krisztusban kijelentett ismeretére, és az Őbenne való „új élet”-re. De erről igenlő értelemben sem tehetünk semmilyen megállapítást, mert az tisztára a mi emberi gondolatunk volna, és nem Isten Igéjéből kitetsző igazság. Az Ige Isten „szuverén kegyelmének” is csak olyan munkálkodásáról szól, amely bizonyos – szintén az Igéből kivilágló – „eszközök” felhasználásával megy végbe. A mi dolgunk tehát az, hogy mind magunkra, mind másokra vonatkozólag ehhez tartsuk magunkat, és ezen túlmenő semmiféle emberi spekulációba ne bocsátkozunk.

Arra a kérdésre mármost, hogy melyek ezek a „kegyelmi eszközök”, sokan azt felelik, hogy: elsősorban az egyház. És ezzel olyan igazságra mutatnak rá, amelyet valóban nem lehet eléggé hangsúlyozni. Amikor fentebb az egyházzal szólna megemlékeztünk „anyai” mivoltáról, éppen ezt az igazságot tartottuk szem előtt. A szónak tágabb értelmében valóban legelsőrenden az egyházat nevezhetjük „kegyelmi eszköznek”. Jobb azonban ezt a kifejezést olyan szorosabb értelemben használnunk, amely szerint azokat az „eszközöket” jelenti, amelyeket a Szent Lélek az egyház élete során használ fel, amelyek tehát már feltételezik az egyház életét és munkáját, és másfelől azt magát is megalapozzák, létrehozzák és fenntartják.

Ebben az értelemben azt kell felelnünk a felvetett kérdésre, hogy: „kegyelmi eszközök” első sorban az Ige hirdetése, és amellet a sákramentumok. (Megjegyezzük: az „Ige hirdetése” alatt annak minden formáját egyformán értjük. Akár élőszóban, akár írásban, akár „tisztviszgerű” szolgálat által, akár másképpen szólal is meg, lényegében ugyanazon „eszköze” a Szent Léleknek. Ezzel természetesen semmiképpen sem csökkentjük annak különös jelentőségét, amikor az Ige eredeti írott formájában szólal meg valaki előtt, vagy amikor „tisztviszgerű”

igehirdetésben hangzik el az egyházban, vagy akár az egyházon kívül is.) A rögtön szembeötlő különbség az említettek között az, hogy míg az Ige hirdetése az emberi szó közvetítésével egyenesen az emberi tudatot veszi célba és testi közvetítésnek csak annyiban van része benne, hogy utóvégre a hallgatónak a füleivel (vagy az olvasónak a szemeivel) kell felfognia, addig a sákramentumok olyan ünnepélyes külső cselekmények, amelyekben az emberek testének is jelentős szerep jut.

Ezen a ponton a reformációnak határozott ellenvéleménnyel kellett szembefordulni azzal a gondolkozásmóddal, amely az évszázadok folyamán kialakult az egyházban. A római egyház arra a kérdésre: melyek a „kegyelmi eszközök”, egyszerűen azt feleli: a sákramentumok (vagy ahogy magyar kifejezéssel szokták őket nevezni: a szentségek). A római egyháznak ez a tanítása azt jelenti, hogy Isten az Ő kegyelmét, amelyet Jézus Krisztus által biztosított bűnös embereknek, úgy tette számukra hozzáférhetővé és elnyerhetővé, hogy bizonyos szent szertartásokba foglalta bele, amelyeken át, mint csatornákon át, beleárad mindazoknak életébe, akik bennük részt vesznek. E mögött a felfogás mögött magának a kegyelemnek olyan – mondhatnánk inkább tárgyi, mint személyes – elgondolása rejlik, amely szerint az, mint „beáradó kegyelem” (*gratia infusa*) terjeszti ki hatásait az emberi életre. Szorosan összefügg továbbá ez a felfogás a római egyháznak a maga „papi” rendjéről való gondolkozásával. Ahhoz, hogy a szóban forgó szent szertartásokon át csakugyan „áradjon” Isten megváltó kegyelme, az szükséges, hogy olyan személy hajtsa végre – legalább nagy általánosságban szólva –, akinek erre megvan az Istentől felhatalmazottsága. (Ezt értik a „papságra” teljesen felszenteltek birtokában lévő „*potestas ordinis*” alatt.) Ebből nyilván adódik az egyház többi tagjainak a „papi” rendtől való függése és annak való alárendeltsége. Hiszen csak a „papok” révén juthatnak hozzá ahhoz az isteni kegyelemhez, amelyre szükségük van. Így rendelte a római egyház szerint maga Jézus Krisztus, amikor ezt a sákramentális hatalmat az apostolokra s ezzel egyúttal az ő utódlásukban szolgáló, tőlük való felszenteltetésnek töretlen folytonosságában részesült örököseire, mindenkori püspökökre ruházta, akik viszont tovább adják azt az általuk felszentelt „papoknak”.

A reformáció ennek a „sákramentalizmusnak” és a vele összefüggő „sacerdotálizmusnak” az Igével való összeegyeztethetlenségét felismerve, az Ige alapján csakugyan elismerte a sákramentumoknak nagy jelentőségét, és a „kegyelmi eszközök” között nyomatékosan számon is tartotta őket, de nem mint egyedüli „kegyelmi eszközöket”, sőt nem is mint első renden említendőket, hanem az Ige hirdetését helyezve első helyre, másodsorban tért rá a sákramentumokra is. Szélsőségesen kiélezve a dolgot, azt lehetne mondani, hogy a reformáció szerint – amennyire t. i. Isten nekünk betekintést adott az Ő Szent Lelkének munkájába –, az Ige hirdetése sákramentumok nélkül is elégséges lehet „kegyelmi eszköznek” – de fordítva: a sákramentumok az Ige hirdetése nélkül semmiképpen nem. Ez a tétel alkalmas lehet ugyan annak a félreértésnek a támasztására, mintha a reformáció a sákramentumokat lebecsülte volna, mint alapjában véve feleslegeseket és mellőzendőket. Ilyen vélemény azonban teljesen idegen volt a reformációtól, mert ellentétben állna az Igének magának világos és határozott kijelentéseivel. Csak a reformációban kialakult egyházi élet későbbi elhanyaglása során került sor arra, hogy bennük magukban is lábra kapott ez a félreértés, és a sákramentumok háttérbe szorultak életükben. Mindenesetre jellemző rájuk, hogy ez az elferdülés kísértette meg őket, nem pedig az ellenkező irányú: a sákramentumok olyan túlbecsülése, amilyen a római egyházat jellemzi.

E szerint elsősorban és főképpen az Ige hirdetése az a „kegyelmi eszköz”, amelyhez a Szent Lélek munkája – az egyénben is, az egyházban is – hozzáfűződik. Ez az igazság tükröződik az Újtestamentumban annak elejétől a végéig. Az evangéliumokban olvasunk ugyan arról is, hogy Jézus Krisztus meghagyta tanítványainak bizonyos sákramentumi cselekmények gyakorlását, de azokat a helyeket, amelyek erről szólnak, úgyszólván fél kezünknek ujjain

elszámolhatnánk. Egyébként pedig mindig arról van szó, hogy annak az Istentől kapott üzenetnek a megértésére nevelte rá őket, amely Őbenne megtestesült és megszólalt, és ennek hirdetésével bízta meg őket. Első renden ez volt az a „felhatalmazás” („potestas”), amellyel őket felruházta. „Aki titeket hallgat, engem hallgat...” (Luk. 10, 16.) Ugyanez a helyzet lényegében véve az apostoli levelekben is. Találunk bennük itt-ott jelentős utalásokat és utasításokat a sákramentumokra vonatkozólag is, de a fő dolog, amelyről szó van bennük, – mint amely által Isten kegyelme terjed és munkálkodik az emberek között –, „az igazságnak beszéde, amely az evangélium, mely eljutott... az egész világra és gyümölcsöt terem...” (Kol. 1, 5-6.) Pál apostol egy helyen annyira erre helyezi a súlyt, hogy negatív is kifejezi: az ő apostoli küldetése nem sákramentális szolgálatokra vonatkozott: „Nem azért küldött engem a Krisztus Jézus, hogy kereszteljek, hanem hogy az evangéliumot hirdessem...” (I. Kor. 1, 17.)

És amint az apostolok megbízatásában és szolgálatában nem ez volt a fő dolog, ugyanúgy nem erre helyezték a súlyt azok sem, akikre áthárult az egyházban az ő alapvető munkájukra való továbbépítés feladata. Ebben rejlik az igazi „apostoli utódlás”-nak (apostolica successio) lényege, amely biztosíthatja az egyháznak az „apostoli” mivoltát (apostolicitas ecclesiae). Nem azon fordul ez meg, hogy megszakítatlan történelmi folytonosságban az apostolokra tudják-e visszavezetni az egyház vezetői az ő nemzedékről nemzedékre továbbadott „felszentelésüket”, hanem egyszerűen azon múlik, hogy folytatódik-e általuk annak az üzenetnek, az Igének a hirdetése, amely az apostolok ajkán és írásaiban szólalt meg.

Gondoljunk csak vissza arra, amit fentebb arról a „külső elhívás”-ról (vocatio externa) mondtunk, amely a Szentlélek-munkálta „belső elhívás” (vocatio interna) hozzájárulása által válik hathatóssá az emberi életben. Ez által ébred fel – mondtuk – az emberi lélekben a Jézus Krisztusban való hit, amely által az ember részesévé válik az Ő általa hozott megváltás minden áldásának. Ha igaz az, amit erről mondtunk, akkor nem is lehet másképpen: döntő jelentőségű „kegyelmi eszköz” csak az Ige hirdetése lehet, amely által „kívülről” felhangzik az emberekhez az az „elhívás”, amelyet a Szent Lélek „belülről” hathatóssá tesz. Ez által ismeri meg az ember Istent úgy, amint Jézus Krisztusban kijelentette magát. Így jut igazán tudomására Isten Törvénye is – vagyis hogy Isten követelményei szerint milyennek kell lennie az életének, – aminek tükrében megismeri a saját bűnös voltának valóságát és Isten megváltó irgalmára való rászorultságát. De így érti meg azt is, hogy Jézus Krisztusnak e világba való elküldése, az Ő kereszthalálába való odaáldozása és feltámadása után való felmagasztaltatása által Isten csakugyan gondoskodott az ember bűnének irgalmas orvoslásáról. Mindez által Isten úgy szólítja meg, mindig újra, a bűnös embert, hogy az, mindig újra, válaszolhat Őneki a hitnek bizodalmas és engedelmes odaadásával. Istennek kegyelme és az embernek ebben a kegyelemben való részesedése így tehát egészen személyes üggyé válik Isten és az ember között. Van ugyan ennek az ügynek – amint láttuk – olyan titokzatos háttére is, amely az emberi tudat világossága elől elzárt homályban rejlik. De amikor a „szuverén kegyelem” címén a Szent Léleknek erről a „concursum hiperphysicum” titokzatos módjain végbemenő munkájáról szoltunk, hangsúlyoznunk kellett, hogy ez csak a másik oldala a „concursum moralis”-nak, a tudatosan a személyes viszonyulás vonalán végbemenő dolgoknak, sőt éppen arra való, hogy ezen az utóbbi vonalon megtörténhessék Isten szavának, amellyel az embert megszólítja, az igazi megértése is, és az emberi válaszadás is, amelyet Isten elvár. Istennek kegyelme tehát nem „gratia infusa”, amely valamilyen mennyei anyag módjára beleárad az emberi életbe, hanem „gratia gratis data”, vagyis Istennek az emberhez intézett kegyelmi aktusa: „ingyen megadott kegyelem”, amelyet az embernek hálás bizalommal kell tudomásul vennie. Személyes „megengesztelődés” ez a kegyelem; az a „megbékélés”, amelyben feloldódik az Isten és az ember között különben fennállott „ellenségeskedés”. Ezért nem érvényesülhet az emberi életben, csak úgy, ha elhangzik felé a „békéltetésnek Igéje” olyanok által, akik ennek

szolgálatában járnak: „Krisztusért járván követségben, mintha Isten kérne miáltalunk, Krisztusért kérünk: béküljete meg Istennel!” (II. Kor. 5, 19-20.)

Ennek a szolgálatnak két oldala van: egyfelől meghirdeti az emberek felé Isten kegyelmes „békeajánlatát”, a Jézus Krisztus által végzett megváltás tényét és a belőle fakadó új lehetőségeket. Vagyis bizonyosságot tesz arról, hogy amint „azt, Aki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk”, és a mi bűnünk ítéletét Őrajta hajtotta végre, ugyanúgy most mi „Isten igazsága lehetünk Őbenne”, mintha soha semmiben nem vétkeztünk volna Őellene (II. Kor. 5, 21.). De ennek a felséges pozitívumnak megvan a negatív visszaja is: ha Isten Jézus Krisztus által biztosította számunkra ezt a „megbékélést”, akkor hiábavaló és reménytelen dolog nekünk a „megbékélés” más útjait keresnünk. Ezért fejezhette ki Jézus azt a megbízást, amelyet az Ő apostolainak adott, úgy is, mint a Péterhez intézett szavakban: „Neked adom a mennyek országának kulcsait, hogy amit megkösz a földön, a mennyekben is kötve legyen, és amit megoldasz a földön, a mennyekben is oldva legyen.” (Mt. 16, 19.) Hogy itt nem valamilyen személy szerint Péter apostolra ruházott „hatalomról” van szó, az világosan látható abból, hogy egy más helyen – Jn. 20,23 – lényegében ugyanezt mondja Jézus a többi apostolnak. Csak itt az „oldás” helyett „bűnök megbocsátásáról”, és a „kötés” képe helyett azok „megtartásáról”, vagyis a bűnbocsánat megtagadásáról van szó. És elhangzik Jézusnak lényegében ugyanez a felhatalmazása (megint az „oldás” és „kötés” képeinek a felhasználásával) egyhelyt úgy is, hogy általában az Ő híveire vonatkoztathatjuk, legfeljebb azzal a megszorítással, hogy nem egyénenként, hanem együttesükben érthetik magukra. (Mt. 18, 18.) (Az említett megszorítás a következő versekben foglaltakból olvasható ki, ahol „egy akaraton levőkről” és a Jézus Krisztus „nevében egybegyűlőkről” van szó.) A „kulcsok hatalma” (potestas clavium), amelyről Jézus szól, nem más tehát, mint az Ige hirdetésére adott felhatalmazás, amint ezt a Heid. Káté tömör értelmezése is vallja: „Mi módon nyílik meg és mi módon zárul be a mennyország az evangélium hirdetése által?” – „Oly módon, hogy Krisztus parancsolata szerint a hívők együtt és egyenként hirdetik és bizonyosságot tesznek afelől, hogy Isten önekik a Krisztus érdeméért minden bűnüket valósággal megbocsátja, valahányszor az Evangélium ígéretét igaz hittel elfogadják, viszont minden hitetlennek és képmutatónak azt hirdetik, hogy Isten haragja és az örök kárhozat mindaddig rajtuk marad, míg meg nem térnek. Eszerint az evangéliumi bizonyágtétel szerint ítélt Isten úgy a jelen, mint a jövő életben.” (84. kérdés) Van a „kulcsok” képének egy másik jelentése is, amint ezt ugyancsak számon veszi a Heid. Káté. Érthető alatta ugyanis az „egyházfegyelem” is, amely szintén „nyit” és „zár”. (A fent idézett evangéliumi helyek közül az utolsó: Mt. 18, 28. inkább erre vonatkoztatható, különösen azoknak a verseknek az összefüggésében, amelyek megelőzik.) Most azonban nem ez érdekel bennünket, hanem az Ige hirdetésének a „kulcsai”, amelyek a megváltó kegyelemben való részesedés kapuját „nyitják” és „zárják”.

Nyilvánvaló, hogy az Ige hirdetésének, mint „kegyelmi eszköz”-nek a szerepét semmi más sem töltheti be, a sákramentumok sem. Hiszen akinek nem hirdette még senki az Igét, annak számára a sákramentumok érthetetlen szertartások maradnak. Belőlük magukból, az Ige hirdetése nélkül, nem foghatná fel Istennek hozzá szóló „békéltető” szavát. Hogyan felelhetne arra, és így hogyan juthatna el arra az Istennel való közösségre, amelyet Isten meg akar teremteni vele? Amikor az egyházzal kapcsolatos kérdéseket tárgyaltuk, eléggé kimutattuk már, milyen alapvető és döntő jelentősége van életében (s így tagjainak életében is) az Ige hirdetésének. Ezért át is térhetünk most már a másik fajta „kegyelmi eszköznek”, a sákramentumoknak megmagyarázására és méltatására.

Mi szükség van a sákramentumokra is az Ige hirdetése mellett? – kérdezhetnénk. Azonban mielőtt ezzel a kérdéssel foglalkoznánk, rá kell mutatnunk arra, hogy nem az a döntő: tudunk-e rá feleletet adni? A döntő az, hogy Jézus Krisztustól magától félreérthetetlen parancsokat kapott az Ő egyháza e tekintetben. Őáltala tehát megszólalt magának Istennek az az akarata,

hogy ilyen ünnepélyes külső cselekmények is szolgáljanak „kegyelmi eszközül”, amely által az Ő Szent Lelke munkálkodik. Az egyháznak tehát és tagjainak egyenként is az Istenben Jézus Krisztus által való „hitükből”, amely engedelmesség is, folyik az a kiváltságos kötelessége, hogy hálásan megbecsülve a sákramentumokat, éljen velük abban az előlegezett bizalomban, hogy általuk is sajátos áldásokat akar közölni Isten. Különben nem adott volna erre vonatkozólag határozott parancsokat. Ebből azonban az is következik, hogy csak az tekinthető a szónak szem előtt tartott értelmében sákramentumnak, amit Jézus Krisztus világos rendelkezései által maga Isten adott az Ő egyházának „kegyelmi eszközül”. A római egyházban a sákramentumok túlbecsülésével együtt járt a megszaporodásuk is. Ha éppen általuk közli Isten az emberrel az Ő megváltó kegyelmét, akkor mennél több van belőlük, annál jobb. Ez a titkos gondolat mozgatta a római egyházban azt a fejlődést, amely végül is hét sákramentum elfogadására vezetett. Majd meg fogjuk látni, hogy a reformációt egyéb szempontok is készítették arra, hogy ezt a hetes számot kettőre redukálja. De a döntő szempont az volt, hogy Jézus Krisztus valóban kettőt „szerzett”, és nem többet: a keresztséget és az úrvacsorát. A szónak tágabb értelmében sákramentumnak nevezhető minden látható ajándék vagy testi cselekmény, amelyben Isten kegyelme tükröződik. Így nevezhető sákramentumnak a munka, a családi élet, stb. stb. És mennél fejlettebb valakinek az életében a „hit”, annál több életmozzanatán át fogja felfogni az Isten beláthatatlanul gazdag kegyelmének a rásugárzását. Azonban, amint látható: ilyenkor Isten „egyetemes kegyelmének” a testileg is felfogható áldásairól van szó. Azok a szó szorosabb értelmében vett sákramentumok, amelyekről Jézus Krisztus kifejezett utalásai szólnak, Istennek megváltó kegyelme, a „különös kegyelem” valóságai körül forognak. Bennük és általuk az nyilvánul meg számunkra, amit Isten Jézus Krisztusban nyújt nekünk, és közölni akar velünk.

Ezt a „különös kegyelmet” hirdeti nekünk az Ige is. Újat, ami ezen túl menne, a sákramentumok sem fejeznek ki. Csak az a különbség, hogy míg az Ige hirdetése szavakba foglalva ismerteti meg és kínálja fel nekünk Isten „különös kegyelmét”, addig a sákramentumok ugyanezt testi cselekmények jelbeszédébe öltöztetve állítják elénk. Ezért következhetnek a sákramentumok, mint „kegyelmi eszközök”, csak második helyen az Ige hirdetése után. A sákramentumok jelbeszédét csak az érti meg, akinek már előzőleg hirdettetett az Ige. Különbség továbbá az is, hogy míg az Ige hirdetése Isten „különös kegyelmét” sokféle vonatkozásban szétterítve hozza tudomásunkra, addig a sákramentumok ugyanezt a leglényegesebb központi mozzanatokra összesűrítve, mintegy koncentráltan végzik. Bennük és általuk éppen csak Jézus Krisztusnak értünk való halála és feltámadása, és az ebből fakadó bűnbocsánat és új élet tudatosodik bennünk mindig újra. Ez az, amit a reformátori teológia „res significata”, vagyis a sákramentum által „jelentett dolog” alatt értett.

De visszatérve a fő különbségre, amely miatt a hirdetett Igével szemben Augustinus óta „látható Igének” (verbum visibile) szokás nevezni a sákramentumokat, emeljük ki azt, amiről már eddig is beszéltünk hallgatólagosan, hogy t.i. azok a külső cselekmények, amelyek a sákramentumokban végbemennek, és azok a külső tárgyak, amelyek bennük szerepelnek, jelképes jellegűek. Kifejeznek valamit. És nem is maga a külső cselekmény és a benne szereplő tárgyak a fontosak, hanem az a jelentés, amelyet hordoznak s amelyet az, akinek az Ige már hirdettetett, nem is nehezen, megérthet belőlük. „Signa” („jelek”) névvel jelölte őket ezért a reformáció teológiája. (Ma alighanem „symbola” volna az ennek megfelelő név.)

Ezzel már további két kritériumot megjelöltünk, amelynek alkalmazásával a reformáció kettőre redukálta a sákramentumok számát. Nem tekinthető a szerint sákramentumnak az, amelyben „signum” nem szerepel. (Így pl. elesik a sákramentumok közül a házasságkötés szertartása, amelynek a lejátszódásában szerepelhet ugyan valamilyen jelképes tárgy – pl. a karikagyűrűnek a felek ujjára való ráhúzása, amivel jelképesen egymáshoz bilincseltenek egész életükre –, de amely lejátszódhat minden jelképes tárgynak a felhasználása nélkül is.)

Azután meg csak olyan külső cselekmény számítható a sákramentumok közé, amelyben a jelképes tárgy és a vele végrehajtott jelképes művelet Istennek a bűnös embert megváltó kegyelmét (tehát a „különös kegyelmet”) ábrázolja, egyszóval a Jézus Krisztusban szerzett váltságot szemlélteti valamilyen módon. (Ezt a mértéket sem üti meg a házasságkötés szertartása, mert még ha lényeges szerepet játszana is benne valamilyen „signum”, a „res significata” nem a megváltás, hanem az ember evilági életének a boldogságát munkáló „egyetemes kegyelem” volna. Igaz és boldog házasság ebből az „egyetemes kegyelemből” kifolyólag lehetséges is és van is, Jézus Krisztust nem ismerő és az Ő megváltó munkájának körén kívül élő embereknél is.)

De ezzel még mindig nem feleltünk arra a kérdésre: mi a sákramentumoknak az az áldása, amely belőlük sajátlagosan fakad, amelynél fogva tehát többletet jelentenek az Ige hirdetésén túlmenően? A reformáció teológiája erre a kérdésre azzal felelt, hogy a sákramentumokat nemcsak a „signum” (a „jegy”, vagy „jel”, tehát mai szóval kifejezve: a „jelkép”) szempontjából értékelte, hanem „sigillum”-ot, (vagyis: „pecsét”-et) is látott bennük. Azt jelenti ez a képes kifejezés, hogy a sákramentumok éppen külsőies voltuknál fogva arra alkalmasak, hogy a bennük részesedők bizonyosságát erősítsék meg annak igazsága, közelebről kinek-kinek személyesen szóló érvényessége felől, ami az Ige hirdetése révén tudtukra jutott s amit jelképes módon maguk a sákramentumok is megismételnek. Az Ige hirdetése általánosságban hangzik el. A Szent Lélek munkája által így is felébred ugyan az emberben az a „hit”, amely által az ember személyesen elfogadja, mint neki szólót, Istennek kegyelmét. Találón mondja a Heidelbergi Káté, amikor az „igaz hit” mivoltát elemezve csattanójául a „fiducia” mozzanatát emeli ki, hogy az nem más, mint az a „szívbeli bizodalom, melyet a Szent Lélek az Evangélium által gerjeszt a szívemben, hogy nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot és üdvösséget ajándékoz Isten kegyelemből, egyedül Krisztus érdeméért.” (21. kérdés). Azonban a hitnek ez a személyes bizonyossága sok kísértésnek és erőpróbának van kitéve az életben, és ezért nem kaphat elég sok támogatást és megerősítést. E tekintetben teljesítenek a sákramentumok olyan szolgálatot, amelyért a legnagyobb hálával kell megbecsülnünk őket. Az Ige hirdetésének nyomán ugyanis ki-kiújulhat az emberben a kétség: vajon Istennek megváltó kegyelme, amely hirdettetik, csakugyan szól-e nekem is? A sákramentumoknak azonban, miközben ugyanazt a megváltó kegyelmet hirdetik a maguk jelbeszédével, megvan még az a sajátosságuk is, hogy cselekményükbe személy szerint belevonják a velük élő embert. Nem maradhat ilyenkor az ember tünődő nézője a dolgoknak, hanem még testileg is részt kell vennie a cselekményben úgy, hogy kétségeit eloszlatva átérezheti és tudhatja, hogy amit a sákramentum mond, azt éppen öneki is mondja.

Mindenek felett ezért van döntő jelentősége annak, hogy maga Jézus Krisztus rendelkezett a sákramentumok felől, amelyeket az Ő egyházában gyakorolni kell. A legszebb pecsét is értéktelen valamilyen írásnak a végén, ha nem ugyanannak a pecsétje, aki az írásban kifejezte a maga akaratát. Csak azért hitelesíti a sákramentum is, mint „pecsét” a kegyelemről szóló üzenetet, amely az Ige hirdetésében megszólal, mert ugyanannak a Jézus Krisztusnak a kezéből ered, aki az Igét is elindította és hozzánk is eljuttatta. A sákramentumban mintegy Ő maga erősíti meg számunkra, mint valóban Őtőle küldött üzenetet, mindazt, amit az Ige hirdetéséből megérthettünk. Az Ige hirdetésénél is megadhatja a Szent Lélek azt, hogy akárki hirdeti is nekünk az Igét, mi, magának Jézus Krisztusnak hozzánk intézett élő szavát fogjuk fel általa. De a sákramentumok, ha jól élünk velük, még könnyebbé teszik számunkra ezt a Jézus Krisztussal való személyes találkozást. Mintha egyenesen az Ő kezéből kapnánk a sákramentumok ajándékát. Természetesen itt is van emberi szolgálat, de itt az nagyon alárendelt jelentőségű. Az Ige hirdetését nem végezheti – legalábbis az egyház bizonyos körű nyilvánossága előtt, tehát a gyülekezet számára –, csak az, aki erre a szolgálatra Istentől „kegyelmi ajándékkal” képesített és különleges elhívatással bíró ember. Ellenben a sákra-

mentumok „kiszolgáltatásához” semmi különös minősítés nem szükséges. Nem elvi jelentőségű dolog, hanem csak a jó rend követelménye az, hogy ha már úgyszólván van a gyülekezetnek „igehirdetője”, aki egyben az „istentiszteletet” vezető „liturgus” is, akkor az ő feladatának van fenntartva a sákramentumi szolgálat is. (Itt is kiütközik a római egyház felfogásával szemben fennálló ellentét. A szerint – általánosságban szólva – a sákramentumot éppen az teszi sákramentummá, hogy a „potestas ordinis” birtokában lévő „pap” hajtja végre.) Magával Jézus Krisztussal van dolga a sákramentummal élő embernek, nem pedig a sákramentum körül szolgáló emberrel, aki mintegy csak kézbesíti a Jézus Krisztustól hozzánk elindított és hozzánk személy szerint elérkező küldeményt.

Hogy a sákramentum, mint „pecsét”, így megerősítse a „hitet” azokban, akik vele élnek, ahhoz az szükséges, hogy az Ige hirdetése által ez a „hit” bennük már felébredt legyen. „Hit” nélkül a sákramentum nem érne semmit. Azok számára „kegyelmi eszköz” csak, akik hittel fogadják, vagyis megértik a benne is megisméltendő Igét, és hálás bizalommal megnyitják előtte a lelküket. Magában véve a sákramentumi szertartásnak a végrehajtása e nélkül vagy üres szertartás volna, vagy pedig olyan tévelygésen alapuló eljárás, amely külső cselekményeknek valamilyen isteni hatóerőt tulajdonít. Ez az utóbbi tévelygés jellemzi a római egyházat, amelynek tanítása szerint a sákramentum pusztán a „művelet végrehajtása által” („ex opere operato”) részesíti az embert a megváltó kegyelemben még akkor is, ha öntudatlan állapotban hajtják is végre rajta. Csak annyi lelki feltételt köt ki a római egyház mégis, hogy az embernek ne legyen a „gyónás” által nem rendezett, vagyis megátalkodottsággal tartogatott bűne. Amint hagyományos terminológiájuk kifejezi: a sákramentumban rejlő kegyelem magától hat az emberre, ha nem „tol rekeszt elébe” ennek a hatásnak („nisi obicem ponit”).

A „hitnek” a sákramentumhoz, mint „kegyelmi eszközhöz” való ilyen megkívánásával ugyanazt mondtuk csak, mint amit már megmondtunk akkor, amikor az Ige hirdetését tettük a kegyelmi eszközök között az első helyre, és a sákramentumokat csak az utána következő második helyre. Amint látható, ezzel nem csökkentettük a sákramentumok méltóságát és jelentőségét, hanem ellenkezőleg: azt igyekeztük biztosítani, hogy méltóságuk és jelentőségük teljes mértékben érvényesüljön. Nem rangbeli elsőbbségről és másodlagosságról van szó, hanem csak azoknak a funkcióknak a rendjéről, amelyet az Ige hirdetése és a sákramentumok egymás mellett betöltenek. Mintaszerűen summázza ezt a rendet a Heidelbergi Káté, amikor arra a kérdésre: „Mivel egyedül a hit tesz Krisztusnak és minden Ő jótéteményének részesévé, honnan származik ez a hit?” – ezt a feleletet adja: „A Szent Lélektől, aki az evangélium hirdetésével szívünkben felgerjeszti, és a sákramentumokkal való élés által megerősíti.” (65. kérdés).

A reformációnak ez a – mindkét ágát jellemző – sákramentumtana szorosan összefügg azzal, sőt világosan következik abból, amit az Ige a hit jelentőségéről mond nekünk. Ezzel közvetve világos értelmezését kapjuk az Igében a sákramentumok jelentőségének. Közvetlenül nem igen foglalkozik ezzel a kérdéssel az Ige, mert szükségtelennek tartja. Sőt, mivel a sákramentumok – mint pecsétek –, olyan eleven bizonyosságot nyújtanak a hívőnek Isten megváltó kegyelme felől, mintha abban éppen a sákramentumokkal való élés pillanataiban részesülne, nem egyszer használ az Ige olyan kifejezéseket is, amelyek magukban félreérthetők volnának. Mintha a sákramentumok nemcsak jelképeznék és bizonyossá tennék számukra a kegyelmet, hanem egyenesen közvetítenék is. Az Igének ilyen helyeire hivatkozik a római egyház tanítása a sákramentumok „ex opere operato” érvényesülő hatásainak a bizonyosságaképpen –, ugyanakkor elhanyagolva az Igének mindazt a bizonyágtételét, amely a „hit” jelentőségéről szól, amely által a megváltó kegyelemben részesülünk. A reformáció szemébe nézett annak a körülménynek, hogy vannak az Igében itt-ott ilyen, látszólag a római egyház sákramentumtanát igazoló helyek, és abban találta meg az ebben rejlő nehézségeknek a megoldását, hogy megállapította: lehetséges és jogosult is a sákramentumokról ilyen módon beszélni, csak

akkor inkább a sákramentumokhoz fűződő érzelmeink diktálják kifejezéseinket, mint azok a világos fogalmak, amelyeket az Ige egész mondanivalója alapján a sákramentumokról alkotni kell. „Sákramentumi kifejezőmód”-nak (locutio sacramentalis) nevezte ezt a reformáció teológiája. Mindezt jobban meg fogja világítani majd az egyes sákramentumokról szóló külön-külön tárgyalásunk.

Az első, Jézus Krisztus által, egyháza számára rendelt sákramentum a keresztség. Erre vonatkozó rendelkezéséről ugyancsak a feltámadása utáni napokról szóló feljegyzésekben olvasunk. Így mind a Mt. 28, 19-beli parancs: „Elmenvén, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevére...”, mind a Márk 16,15-16-beli parancs: „Elmenvén e széles világra, hirdessétek az Evangéliumot minden teremtsnek. Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözülni fog, aki pedig nem hisz, elkárhozik”, – amint ennek a két evangéliumnak a legvégén való előfordulás is mutatja, Jézus Krisztusnak e földi életből mennyei felmagasztaltatásába való eltávozásával van összefüggésben. Nyilvánvaló egyébként az is, hogy egymástól eltérő szavakban való feljegyzetése ellenére is ugyanarról a parancsról van szó e két helyen. Éspedig elsősorban az egész világ népei felé a legszélesebb körben végzendő igehirdetés parancsa szólal itt meg, de azzal kapcsolatban a keresztség gyakorlásának a parancsa is. Éspedig abban a nyilvánvaló összefüggésben hangzik el e két parancs, hogy akinél az előbbi, az Ige hirdetésére vonatkozó, eléri a maga kívánt eredményét, vagyis azok, akik bevonatnak általa az egyház közösségébe, azoknál alkalmazandó az utóbbi is. Éppen ezért, mivel a keresztség sákramentuma az egyházba való felvétel alkalmával lesz esedékessé, ezzel kell először foglalkoznunk. A másik sákramentumnak, az úrvacsorának „szereztetése”, előbb megtörtént már. De gyakorlására csak azután kerülhet sor, ha a keresztség által az emberek már belül kerültek az egyház közösségének körébe, és abban benne élnek. Amint az apostoli egyháznak a gyakorlata is az Apostolok cselekedeteinek elbeszélése szerint állandóan gyakorolta, a keresztség mindig az egyházba való felvétel szertartása volt.

Hogy mi értendő „megkeresztelés” („baptizein”) és „keresztség” („baptizmos” vagy „baptizma”) alatt, azt nem magyarázza meg a Szentírás, mert tudottak feltételezni. Ugyanilyen szertartás ismeretes volt a zsidó vallási életben is a pogányok közül való új tagoknak a felvétele alkalmával (egyéb szertartások mellett). És Jézus Krisztus „útjának egyengetője”, a megjelenését hirdető utolsó próféta, Keresztelő János is éppen onnan kapta ezt az elnevezést, hogy szintén gyakorolta ezt a szertartást azokon, akik bűneiket ostromozó szavára megtértek, hogy készek legyenek a közelebbi Messiás fogadására. (Ezért volt e keresztség a „megtérés keresztsége a bűnök bocsánatára”, amint Márk 1,4 nevezi.) Mindenki előtt ismeretes volt tehát ez a szertartás, amelyben a külső cselekmény, a „signum”, a vízzel való jelképes megmosás volt (lutrum – „lavorum”). Nem egy helyen az Újtestamentum egyenesen „megmosás”-nak is nevezi, mint pl. a Zsid. 10,23-ban, ahol úgy van szó az egyház tagjairól, mint akiknek „testük meg van mosva tiszta vízzel”.

Hogy mit jelképezett ez a szertartás, vagyis mi a „res significata”, amely benne kifejezésre jut, az sem szorul magyarázatra. A Szentírás mindig úgy utalhat rá, mint mindenki előtt érthető dologra. A „tisztaság” és „tisztátalanság” már az Ótestamentum világában – sőt még annak körében kívül is pogány népek vallási gondolkodásában sokfelé – az Istennel való közösség feltételét, illetve annak hiányát jelentette. Az Ótestamentumban még sokszor rituális értelme van az ilyen minősítéseknek, vagyis „tiszt” az, aki (sok esetben: ami) bizonyos szent külső előírásoknak megfelel, „tisztátalan” pedig ennek az ellentétét jelenti. A Jézus-korabeli zsidóság gondolkozásmódjában ez a rituális szempont uralkodván, nagy szerepet játszottak vallási életükben a különböző szent „mosakodások”, amelyekkel eltávolíthatni vélték magukról a sokféle „tisztátalanság” veszélyét. (L. a Márk 7,1-8-ban feljegyzett vitát, amely e körül a kérdés körül Jézus és a „farizeusok és írástudók” között lefolyt.) Jézus ezzel a gondolkodás-

móddal, mint pusztán „emberi rendelkezéseken” alapulóval, szembeszegezte Isten igazi igényeit, amelyek nem külső szabályok megtartására, hanem a „szívnek tisztaságára” vonatkoznak (Mt. 5,8.). „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok! Mert megtisztítjátok a pohárnak és tálnak külsejét, belül pedig rakvák azok ragadománnyal és mértékletlenséggel” (Mt. 23,25.) Ezen a ritualizmuson felülemelkedve az Ő nyomán az egész Újtestamentum az embernek Isten iránt és felebarátai iránt tanúsított magatartására helyezi a hangsúlyt, és egyedül az Isten erre vonatkozó követelményének meg nem felelő belső beállítottságot, amelyből persze külső cselekedetek is származnak, vagyis egyszóval a bűnt tekinti „tisztátalanság”-nak. Ettől való „megtisztulás” pedig az a bűnbocsánat, amelyet az ember Isten kegyelméből elnyerhet s amely magában hordja a bűn ellen sikeresen küzdeni képes „új élet”-nek az ajándékát is. Ennek a lehetőségét biztosította Jézus Krisztus az Ő megváltó munkájával. „Jézus Krisztusnak.... vére megtisztít minket minden bűntől” (I. Ján. 1,7.), tehát megajándékoz bennünket Isten előtt való „megigazulásunkkal”, és azzal együtt „megszentelődésünkkel” is. Ezt ábrázolja a keresztségben végrehajtott, vízzel való jelképes megmosattatásunk.

Van a keresztség sákramentumában érvényesülő szimbolizmusnak egy más értelmezése is, amely nemcsak baptistáknál uralkodik, mint felekezeti sajátosság, hanem rajtuk kívül is gyakran megtalálható. E szerint a keresztség nem jelképes megmosatás, hanem jelképes eltemetés és feltámadás. Hogy valóban ez lehessen, ahhoz persze szükséges, hogy a „bemerítés” („immersio”) formájában hajtassék végre, amelynél a megkereszteltnek teste egészen alámerül a vízbe, hogy aztán kikelhessen belőle. (A megmosatásként felfogott keresztségnél csak a víz használata a fontos, annak közelebbi használati módja közömbös. Lehet az imént említett „bemerítés” („immersio”) is, de lehet „ráöntés” („infusio”), vagy „ráhintés” „aspersio”) is. Ez a felfogás mindenekelőtt a „baptizein” szó eredeti jelentésére támaszkodik, amely valóban „bemártás”-t, „bemerítés”-t jelentett. Azután felhozható mellette érvként az, hogy emellett az ige mellett lépten-nyomon szerepel az „eis” prepozícióval képzett határozó, amely tényleg – ha szorosan vesszük, a magyar „-ba, -be” raggal egyenértékű. Ezért találkozunk a keresztség parancsának fordításában is gyakran ezzel a szöveggel: „...megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevébe”. (Mt. 28,19.) Legfőképpen felhozható e mellett a felfogás mellett Pál apostolnak az a szakasza, amelyben az ellen a félreértés ellen küzd, hogy Isten ingyen való kegyelme a „bűnben való megmaradásra” készíthetne bennünket, mert hiszen mennél több a bűn, „annál nagyobb a kegyelem” (Róm. 6, 1-12.). Azzal érvel ennek ellenében, hogy aki a Krisztusé, a meghalt és feltámadott Úré, az egyé lett Ővele halálában is („a mi óemberünk Ővele megfeszítettetett...”) és az Ő feltámadásában is („...élünk is Ővele”). „Meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek...”. Mindezt pedig összefüggésbe hozza a keresztséggel: „...akik megkeresztelkedtünk Krisztus Jézusba, az Ő halálába keresztelkedtünk meg, hogy amiképpen feltámasztott Krisztus a halálból, azonképpen mi is új életben járjunk”. – Íme – mondják – a keresztség azt jelképezi, hogy „eltemettünk Ővele együtt a halálba”, t.í. a vízbe való alámerítésünk által, hogy azután a vízből való kikelésünk az „új életre” való feltámadásunkat fejezze ki. Egyébként Kol. 2,12-ben is ugyanígy fejezi ki magát az apostol: „...eltemettetvén Ővele együtt a keresztségben, akiben egyetemben fel is támasztattatok az Isten erejébe vetett hit által, aki feltámasztotta Őt a halálból.”

Hogy itt nem arról van szó, hogy a keresztségben ez a Krisztussal „együtt meghalásunk” és „együtt feltámadásunk” jelképesen kifejezésre jut, hanem egyenesen arról – legalább látszat szerint –, hogy mindez a keresztség „által” maga által történik, arról majd külön kell szólnunk. Azonban éppen arról nincs itt szó – legalábbis kifejezetten –, hogy a keresztségben ez jelképesen kifejezésre jutna. Párhuzamot von az apostol Jézus Krisztus halála-feltámadása és a mi ó-emberünk halála és új életre feltámadásunk között. Azonban éppen az a párhuzam, amely ezek között a kétoldalú történések között és a keresztségben lejátszódó kétoldalú történést, az alámerülés és felbukkanás között ki kellene, hogy domborodjék szavaiban,

egyáltalán nincs megemlítve. Azt lehetne persze mondani, hogy azért nem említi az apostol, mert feltételezte, hogy úgymint mindenki tudja: a keresztségben megvan a megfelelő két mozzanat: a vízben való eltűnés és a belőle való kiemelkedés. Ez azonban azt jelentené, hogy ebben a szakaszban a keresztségnek szóban forgó szimbolizmusát csak az láthatja tükröződni, aki már máshonnan meg van győződve annak helytálló voltáról. De maga ez a szakasz nem használható fel mellette szóló bizonyoságul. Elfogulatlan exegézis más magyarázatát is könnyen megtalálja az apostol szavainak.

Csak azt kell szem előtt tartanunk, hogy az „eis” prepozíció éppúgy jelentheti a magyar „-ra, -re” egyenértékét is éppen ünnepélyes cselekményekkel kapcsolatban, amilyen a keresztség is, – legtermészetesebb így érteni. Azt a vonatkozási pontot jelöli meg, amellyel kapcsolatos, amelyre gondol az ember, hogy értelmes legyen számára az illető cselekmény. (Pl. poharat üríteni vagy zászlót emelni valakire vagy valamire.) Így fordítandó tehát a keresztségről való megállapítás ebben a szakaszban: „...akik megkeresztelkedtünk Jézus Krisztusra, az Ő halálra keresztelkedtünk meg”. Vagyis, aki keresztsége révén az övéi közé számláltatott, annak tudnia kell, hogy nincs más Jézus Krisztus, csak az, aki meghalt és feltámadott, és ezért Őhöz tartozván, a maga életében is érvényesnek kell hogy tartsa azt a meghalást és azt a feltámadást, amely az Övéből folyik. Ez az apostol érve az ellen, hogy bárki a „bűnben megmaradni” akarjon.

Ami pedig a „baptizein” szó eredeti értelmét illeti, az nem döntő ebben a kérdésben. Szavaknak a jelentése gyakran elkopik az általánosság irányába. Az Újtestamentum nyelvén sem kell okvetlenül az eredeti jelentést értenünk e mögött a szó mögött. (Pl. a Márk 7, 4-ben felsorolt rituális megmosások között szó van a nyoszolyák „megmosásáról” is, ahol nyilvánvaló, hogy a „baptizein” jelentése egyszerűen „megnedvezés”-sé kopott az eredeti „bemártás”-ból.

Aki figyelmesen elolvassa az Apostolok Cselekedeteiben elmondott keresztelési eseteket, azok között vajmi keveset talál, amelynél egyáltalán elgondolható volna a bemeztetés formája. Annak alkalmazásához ugyanis nélkülözhetetlenek olyan feltételek, – vagy a természet ölen található, vagy épületekben megfelelő medencékben rendelkezésre álló elég mély víz –, amelyek csak nagyon kevés esetben foroghattak fenn. (Elég pünkösdi alkalmával a Jeruzsálemben megkeresztelt 3000 emberre gondolni.)

További részleteit ennek a vitakérdésnek mellőzve, megmaradhatunk tehát amellett, hogy a keresztség a maga jelképes nyelvén azt hirdeti, hogy Jézus Krisztus „Önmagát adta miértünk, hogy... tisztítson magának kiváltképpen való népet.” (Tit. 2,14.) Nem a keresztség szertartása által történik ez a bűneinktől való megtisztításunk. Istennek a Jézus Krisztusban megnyilvánult megváltó kegyelme szerezte azt számunkra, és a mi életünkben úgy válik fogantatossá, hogy ezt a kegyelmet Isten hirdetteti nekünk az Ige által. De amikor Pál apostol úgy beszél a kegyelemnek erről a munkájáról, mint amely az egyházat „megtisztítja a víznek feredőjével” (vagy a vízzel való megmosással: „lutron”), akkor ebből kiviláglik, hogy az Ige hirdetése mellett fontos szerepe van a keresztség sákramentumának is. Szubjektív bizonyosságot ennek a „megtisztításunknak” a valósága felől nemcsak éppen a keresztségünkből meríthetünk, mert hiszen bizonyos „hittel” kell azt elfogadnunk a hozzánk szóló Igéből is. De a keresztség „pecsétje” kiváltképpen alkalmas „kegyelmi eszköz” arra, hogy ezt a bizonyosságot megerősítse bennünk. Kétségeink közepette jó rá visszagondolnunk, – amint Luther Márton is egyszer lelki válságai közepette odaírta asztalára krétával: „Baptizatus sum.”: „Megkeresztelt ember vagyok.”

Ha beleéljük magunkat az olyan egyháztagnak lelkivilágába, aki felnőtt korában nyeri el, és ezért öntudatos hittel át tudja élni ennek a „megtisztításnak” a testileg is jelképezett ajándékát, akkor el tudjuk képzelni: hogyan születik meg a keresztséggel kapcsolatban a „locutio sacramentalis”. Olyan bizonyosság járhatja át a megkereszteltetése közben az Istennek rá is

vonatkozó kegyelméről, mintha azt éppen ennek a szent szertartásnak a végrehajtása közben és annak révén nyerné el. El kellett hogy nyerje már előzőleg is. Erre mutat a keresztség parancsának egyik feljegyzett szövege is világosan: „Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözülni...” (Márk 16, 16.) Ha az evangélium hirdetése révén már előzőleg el nem nyerte ezt a bizonyosságot, és nem éppen azért akar a keresztség által felvétetni az egyház tagjai közé, akik ebben a bizonyosságban élnek, akkor mit jelenthetne számára a keresztség? És el kell hogy nyerje ezt a bizonyosságot megkereszteltetése után is mindig újra mind életének végéig. Ezért kíséri útján végig az Igének mindig kiújuló hirdettetése. De mindez a megbizonyosodása mintegy összefut egyetlen ünnepélyes és egész életre szóló élményben akkor, amikor mintegy testileg is magán érezheti a „megtisztító” kegyelemnek Jézus Krisztustól erre rendelt „pecsétjét”.

Ezért találkozunk a Szentírásban olyan kifejezésekkel, amelyek úgy beszélnek a keresztségről, mintha annak megtörténte által jönne létre Jézus Krisztus és az egyház tagjai között az a közösség, amelyben részeseivé válnak az Ő megváltó munkája áldásainak; a „bűnbocsánatnak” és az „új életnek”. Így látuk pl. a Római levél fentebb tárgyalt szakaszában is: „Eltemettünk Ővele együtt a keresztség által...” (Róm. 6, 4. – ugyanígy Kol. 2, 12-ben is.) És ugyanígy nevezheti az apostol a keresztséget az „újjászületés fürdőjének” (megint „lutron”), amely által Isten az Ő irgalmasságából „megtartott minket”, – hozzátévéen mindjárt: „és a Szent Lélek megújítása által”, – hogy senki ne érthesse előbbi szavait úgy, hogy bármilyen ünnepélyes külső szertartás által elnyerhető volna az újjászületés (Tit. 3,5.) S a példákat még szaporíthatnánk.

Itt azonban a szemünkbe tűnik az a tény, hogy az egyház gyakorlatában már korai időktől kezdve kialakult és az egyház legnagyobb részében (csak a baptistákat véve ki), máig érvényben levő rendtartás szerint – eltekintve olyan esetektől, amikor az egyház körén kívül felnőtt egyének (zsidók, vagy pogányok közül valók) nyerik el a keresztséget –, az egyházon belül úgy kereszteltetnek meg emberek, hogy azt ők nem élhetik át öntudatos hittel, hanem ez a tény csak utólag tudatosodhat bennük. A „gyermekkeresztség” („paedobaptismus”) rendje ez. A reformáció ezt a rendet találta maga előtt a római egyházban évszázadok alatt kialakult általános rendként (egyébként a keleti ortodoxiában is ugyanez volt és maradt máig is az uralkodó rend), és a reformáció maga sem változtatott ezen. Nem konzervativizmusból, mert az nem tartotta volna vissza a reformációt attól, hogy ezen a ponton is gyökeres változtatásokat hajtson végre az egyház életében, hanem azért, mert meg volt győződve, hogy az Igével nem ellenkezik, hanem megegyezik ez a rend. A kérdés fel volt vetve, mert hiszen éppen a reformáció napjaiban támadtak törekvések itt is, ott is, amelyek harcba szálltak a „gyermekkeresztség” rendje ellen. Ezekkel az „anabaptista” törekvésekkel azonban az egyház nem vállalt közösséget. („Anabaptista” – amiből rövidítés útján állt elő a ma is használt „baptista” elnevezés, – annyit jelent, mint: „újrakeresztelő”). A gyermekkori keresztséget ugyanis ez az irányzat nem ismerte el érvényesnek, a maga egyházi közösségeibe való felvétel alkalmával „újrakeresztelést” hajtott végre.

Csak a „gyermekkeresztség” indokolása tekintetében tért el a reformáció a római egyháztól. Abban a sákramentumok „ex opere operato” való hatásának az elve alapján semmi nehézséget nem okozott az, hogy a megkeresztelt kisdéd nem is tudta, hogy mi történik vele. Maga a tény, hogy a keresztséget végrehajtották rajta, „megtisztító” jelentőséggel bír ránézve: az „eredendő bűnnek” azt a „tisztátalanságát”, amelyet az embervilágba való beleszületésével magával hozott, Isten kegyelme a keresztség által eltörli. Ez azt jelenti, hogy mindaddig, amíg a kisdéd felnövekedése során ténylegesen is nem vétkezik (vagyis a „peccatum originale” nem nyilvánul meg „peccatum actualia”-ban), Isten kegyelmében él, és ha netán korán elhalna, ebből a földi világból úgy távozhat, hogy üdvössége útjában nincs előtte semmi akadály. Megjegyezhetjük: ezért válhat a római egyházban alkalomadtán sürgössé a kisdéd

megkeresztelése. Ha számítani kell arra, hogy Isten elszólítja ebből a földi világból, alighogy beleszületett abba, akkor mindjárt gondoskodni kell arról, hogy elnyerje a keresztség-nyújtotta „megtisztulást”. Ez az értelme az ú. n. „szükség-keresztségnek”, amely – ha kellő időben nem kapható meg a „potestas ordinis” birtokában lévő „papi” személy a végrehajtásához, – bárki által elvégezhető.

A reformáció egyházi életében ilyen alapon nem volt fenntartható a „gyermekkeresztség” rendje. Hiszen a reformációnak a „kegyelmi eszközökről” vallott meggyőződése szerint a sákramentumok foganatossága attól függ: „hittel” fogadja-e azokat valaki? A megkeresztelt kisdedeknél hitről még nem lehet szó. Mi haszna van tehát megkeresztelésüknek? Nyilvánvaló, hogy addig, amíg felnövekedésük során nem jutnak ők is „hitre”, mit sem használ nekik megkereszteltségük. Azonban az az igazság, hogy a „hit” nélkülözhetetlen feltétele az Isten megváltó kegyelmében való részesedésnek s így a felőle a keresztség által való megbizonyosodásnak is, nem jelenti még azt, hogy ez a feltétel időben is meg kell hogy előzze a keresztség végrehajtását. Utólag is hozzájárulhat ahhoz s akkor a kisded korából már valamennyire felnövekedett ember visszatekintőleg érti meg, mi is történt vele megkeresztelése alkalmával, és így élheti át mindig újra a keresztségből meríthető bizonyosságot Istennek rá is vonatkozó megváltó kegyelme felől. Sőt, normális körülmények között – amelyekre még vissza kell térnünk –, bizonyosra vehetjük, hogy a kisded korában megkeresztelt és azután a „hitre” eljutott ember utólag csak hálás lesz azért, hogy annak a kegyelemnek, amelyet „hit által” most már magáénak is tud, már akkor elnyerte a szent „pecsétjét”, amikor még öntudatlanul elindult az élet útján. Hiszen így mintegy már a bölcsőjébe letették mellé azt a drága ajándékot, hogy amikor felébred az eszmélete és azzal együtt a ő Jézus Krisztus által kegyelmes Istenében való „hite” is, már magáénak tudhassa annak „pecsétjét” is.

Kisdedek megkeresztelése tehát az ő jövőbeli hitük alapján történhet meg. („Szükségkeresztségre” eszerint nincs szükség, mert hiszen a kisdedek megkeresztelése éppen abban a reményben történik meg, hogy életben maradván és felnövekedve majd később válik ez bennük tudatossá, és így láthatják hasznát „hitük” bizonyosságának megerősödésében. Korai elhalálásuk valószínűségének esetében tárgytalan dolog az élet későbbi küzdelmeire megadni nekik ezt az útravaló ajándékot.) Felmerül tehát az a kérdés: milyen alapon reménykedhetünk a kisdedeknek ebben a jövőbeli hitében, amely indokolhatja a keresztségben való részesítésüket már előre? Itt érkezünk el ahhoz az igebeli megalapozáshoz, amelyért az egyházban is fennállhat, sőt fenn is kell állnia a „gyermekkeresztség” rendjének. Nem olyan közvetlen megalapozás ez, amely azonnal elhallgattatná a „gyermekkeresztség” ellenzőit. Kifejezetten arról nem szól a Szentírás, hogy az apostoli kor egyházában kisdedeket is megkereszteltek volna. Azokban a keresztelési esetekben, amelyekről szó van benne, a zsidóságból és a pogányságból az evangéliumot „hittel” fogadó embereknek, tehát felnőtteknek a megkereszteléséről van szó. Igaz ugyan, hogy velük együtt az ő „házuk népe” is elnyerte a keresztséget (Pl. a filippibeli Lidia esetében: „megkeresztelkedett mind házanépével egyetemben” (Ap. Csel. 16, 15.). De hogy ehhez a „házuk népéhez” („oikos”) kik tartoztak és voltak-e közöttük olyan kisdedek is, akiknél még nem feltételezhető az öntudatosság, az nem tűnik ki olyan határozottsággal, hogy ezzel eldönthető volna a kérdés. Ellenben, ha közvetett bizonyosság is csupán a „gyermekkeresztség” mellett, annál jelentősebb bizonyosság az a tény, amely az Igéből gyakorta kiviláglik, hogy Isten az Ő megváltó Igéjét nem éppen csak egyéneknek, hanem velük együtt családjuk tagjainak is meghirdeteti az Ő Evangéliumában. „Nektek lett az ígéret és a ti gyermekeiteknek...” – mondja Péter az ő pünkösti prédikációjában (Ap.csel. 2, 39.). „Higgy az Úr Jézus Krisztusban és üdvözülj mind te, mind a te házadnépe” – hirdeti Pál a filippibeli börtönőrnek (Ap.csel. 16, 31.), és így tovább. Az Ótestamentum idején Isten „szövetséges népe” egy evilág szerinti értelemben vett „nép” volt, és így Isten „ígéretei” a természetes leszármazás révén szálltak szent örökségül egyik nemzedékről a másikra. Ezért

részesült ebben a népben minden újszülött fiúgyermek nemsokára megszületése után a „szövetség” jelében és pecsétjében: a körülmetélkedésben. Az Újtestamentumnak mindenestre más a rendje. Itt Isten „népe” az Ige hirdetése által minden népből és nemzetségből toborzódik. Azonban valami átszarmazik az ótestamentumi rendből is az újtestamentumira. Itt Isten megváltó kegyelmének munkája nincs ugyan bezárva egy természeti nép keretei közé, hanem azokat túllépve, az egész emberiség felé terjed ki, de ugyanakkor mégsem szakad el azoktól a keretektől, amelyek között a természetes emberi élet folyik, hanem hozzásimul azokhoz. Azt jelenti ez, hogy az Isten újtestamentumi népét, a Jézus Krisztus egyházát sem egyszerűen hívő egyének alkotják, hanem egyúttal olyan családok is, amelyekben ilyen „hívők” élnek. Pál apostol szerint még a „hitetlen férj” is meg van szentelve az ő „feleségében” (ha az „hívő”), és ugyanúgy „meg van szentelve a hitetlen asszony az ő férjében”. Ezért hozzáteheti: „különbén a ti gyermekeitek tisztátalanok volnának, most pedig szentek.” (I. Kor. 7, 14.) Valahogyan a természetes életközösség révén tehát odatartozik az egyházhoz az egyházon kívülálló pogány is, akinek hitvestársa benne él az egyházban. És még inkább hozzátartoznak az egyházhoz az olyan gyermekek, akiknek szülei mindketten benne élnek abban. A Heidelbergi Káté tehát, amikor felveti a kérdést: „Meg kell-e keresztelni a kisdedeket is?” – határozottan Istennek az Igéből kivilágoló gondolatait követve adhatja erre a következő választ: „Meg, mert ők is éppen úgy Isten szövetségéhez és egyházához tartoznak, mint az idősebbek, s mivel Isten a Krisztus vére által a bűnökből való váltságot és a hitet munkáló Szent Lelket nekik is éppen úgy ígéri, mint az idősebbeknek...” (77. kérdés.)

A szülei révén már az egyházhoz tartozó kisdedekre (vagy pl. ha árvák, akkor nevelőik révén az egyházhoz tartozókra) vonatkozik tehát a „gyermekkeresztség” helyessége, mert náluk számíthat az egyház arra, hogy a jövőben eljutnak arra a „hitre”, amely keresztségük alkalmával még nincs meg. Nem mintha az ő szüleiknek „hite” pótolhatná az övéket, vagy mintha a szülőknek hatalmukban állna átadni a maguk „hitét” nekik is neveltetésük során. A gyermek fogékony lelke arra is alkalmas ugyan, hogy reá átragadjon szüleinek „hite”, de ebből magából nem jönne ki más eredmény, csak olyan „ideiglenes hit”, amely a gyermeknek a szüleitől való önállósulásakor előbb-utóbb szétfoszló látszatnak bizonyulna. Ellenben azon az alapon lehet reménykedve számítani a megkeresztelt kisdéd jövőbeli „hitének” felébredésére, hogy szülei az egyházban élvén, amelyben az Ige hirdetése által Isten kegyelme munkálkodik, ő maga is zsenge fejlődésétől kezdve az Ige ismeretében és annak hatása alatt nő fel. Ha szülők és velük együtt az egyház állandóan könyörögnek érte, Isten az ő Szent Lelke által bizonyára fogantossá teszi a gyermek életében az Ő Igéjének erejét, és felébreszti benne a „hitet”, igaz valósága szerint.

Azzal természetesen számolniuk kell a szülőknek és velük együtt az egyházi közösségnek, hogy a kisdedekként megkereszteltek életében Isten Szent Lelke ezt a munkát nem okvetlenül egyenes és töretlen vonalban végzi el. Bekövetkezhetnek válságos életszakaszok, amelyekben a már felébredt „hit” is veszendőbe menni látszik, mintha csak „ideiglenes hit” lett volna. De ilyen „kockázatokkal” akkor is számolni kell, amikor személyes „hitének” megvallása alapján felnőtt korában vettek fel valakit az egyházba a keresztség által. Nem éppen csak a „gyermekkeresztséggel” kapcsolatban következhetnek be fájdalmas csalódások. És nincs különbség a kisdedek és a felnőttek megkeresztelése között a tekintetben sem, hogy az ilyen fájdalmas csalódások ellenére is ki kell tartanunk csüggedetlenül abban a könyörgésben, hogy Isten az Ő Igéjét végül is csak tegye fogantossá azokban, akiknek hirdette és el is pecsételte, akár nyilvánvalóvá válik is ez ebben a földi életben, akár nem.

Az egyháznak arra kell, hogy gondja legyen a „gyermekkeresztséget” illetőleg mindenk felett – ez az, amire fentebb úgy utaltunk, mint „normális feltételekre” –, hogy azok a családok, amelyeknek gyermekeit kisdéd korukban megkeresztelték, valóban benne éljenek gyermekeikkel együtt az egyházban, és az egyház is valóban éljen bennük. Ez mindenkifelett

azt jelenti, hogy ezek a családok az Ige világosságánál és állandó hatása alatt éljenek, és így emberileg biztosítva legyen gyermekeik számára az a lelki neveltetés, amely által a Szent Lélek elvégezheti bennük a maga „hitre” vezérlő munkáját.

Következnek ezután a „gyermekkeresztség” gyakorlásából az egyházi élet számára bizonyos rendtartások, amelyekről az Ige nem szól, de amelyek a dolog természetéből folynak. Így alakult ki a reformáció egyházaiban a „konfirmáció” rendtartása, vagyis az a követelmény, hogy bár a „gyermekkeresztség” által megtörtént is valakinek az egyház életközösségébe való felvétele, annak állandóan megismétlődő megbizonyításában: az úrvacsorai közösségben mégiscsak az vehet részt, aki gyermekéveiből már felserdülve vallást tesz arról, hogy benne is felébredt az a „hit”, mint személyes „hit”, amelynek alapján az egyház él. Továbbá maga a „gyermekkeresztség” szertartása sem mehet végbe anélkül, hogy erre a későbbi vallástételre, amelynek az egyház örömmel néz elébe, ne történne világos utalás, és a szülők és velük együtt a gyülekezet összes tagjai ünnepélyesen ne nyilvánítanak ki, hogy tudatában vannak annak a felelősségnek, amely a megkeresztelt kisdéd „hitre” való elsegítése dolgában rájuk hárul.

Hogy mi legyen mindennek a konkrét formája, annak megállapítására szabadsága van az egyháznak. De akármilyen formában szabályozza is ezeket az ügyeket, valahogyan gondja kell, hogy legyen rájuk. Különben elveszti a „gyermekkeresztség” az Ige szerint való helyes értelmét, és amilyen nagy áldására válhatna az egyház életének, ugyanolyan nagy elhanyaglásának és megromlásának nyit kaput. Így fordult el a keresztségről való gondolkozás általában az egyházban azzá a tévelygéssé, amely a római egyházban uralkodik s amely a reformáció világos tanításának ellenére a belőle fakadt egyházak életében is elég gyakran megtalálható: a keresztség önmagában véve fontos szertartássá válik, mintha valamilyen benne rejlő isteni kegyelmi erő hatna általa az emberi életre és üdvös változást idézne elő benne.

Jegyezzük még meg a teljesség kedvéért, hogy a lutheri egyházakban, amelyek ezen a ponton sem fordítottak eléggé gyökeres harcot a római egyházból átszármazott kovász hatásainak a leküzdésére, bár az „ex opere operato” elvétől határozottan elfordulva erőteljesen hangsúlyozták a sákramentumoknak „hit által” elnyerhető jótéteményeit, itt-ott mégis történt teológiai kísérlet a keresztségnek olyan értelmezésére, mintha annak megtörténte már magában is változást idézne elő az ember életében. Eszerint, a keresztség által a Szent Lélek a megkeresztelt kisdéd lelkében máris felébreszti a „hitet”, amely által az részesévé válhat a megváltó kegyelemnek, csakhogy ez a „hit” a kisdédnél még olyan szunnyadó csíra, amely a későbbi esztendőök során fog az öntudat világában jelentkezni. Emellett a különleges „keresztségi kegyelem” („Taufgnade”) mellett igyekeztek fenntartani az Igének, mint „kegyelmi eszköznek” a nélkülözhetetlenségéről vallott reformátori gondolatot. De ez abban a formában történt, hogy elengedhetetlennek tartották a keresztség alkalmával a „szereztetési Ige” meghirdetését. Augustinus mondta: „Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum”, vagyis a sákramentumi „kegyelemhez” – a keresztségben a víz ez – hozzájárul az Ige és így válik sákramentummá. Ez alatt az „Ige” alatt azonban nem okvetlenül a „szereztetési Ige” értendő, hanem általában az Evangélium hirdetése. Ez az, amit a sákramentum előfeltétel, hogy maga is „kegyelmi eszköz” lehessen. A „szereztetési igének” elmondása minden sákramentumi alkalommal jó dolog. Nem is lehetne helyeselni olyan egyházi rendtartást, amely mellőzni akarná. De azért jó dolog, mert általa mindig újra tudatosodik az egyházban az, hogy a sákramentum által magának Jézus Krisztusnak kifejezett akarata megy végbe. Nem azért szükséges, mintha ennek az akaratnak a Szentírásból szó szerint való felelevenítése tenné a sákramentumot sákramentummá. Maga az a tény teszi azzá, hogy Jézus Krisztus így rendelkezett. De erre vonatkozó szavai, bármilyen hasznos is azokat az emlékezetünkben minden sákramentum alkalmával felidéznünk, nem tekinthetők olyan titokzatos isteni erőket

magában rejtő formulaféléknek, amelynek elmondása tenné hatékony „kegyelmi eszközzé” a keresztséget.

A Máté 28,19-ben szereplő trinitárius keresztelési formulát („az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevére” kereszteni valakit) is helyesen használja az egyház a maga egyetemeségében a keresztelés minden alkalmával. Azt jelentik ezek a szavak, hogy a keresztelés arra való tekintettel és arra való hivatkozással történik, amit az Ige alapján a Szentháromság Istenről tudunk és vallunk, más szóval: a keresztség Istennek azt a kegyelmét pecsételi el a megkeresztelt számára, amelyet Ő mint Atya, az Ő Fia, a Jézus Krisztus megváltó munkája által jelentett ki és biztosított, és amelynek foganatoságát az emberi életben Szent Lelke által munkálja. Az Igéből kivilágosodó ez a háttér különbözteti meg a keresztséget mindenfajta más (zsidó vagy pogány) szent mosakodástól. Sőt, ez különbözteti meg a Keresztelő János által gyakorolt kereszteléstől is, hogy mivel ő a közeli jövőben már megjelenendő Krisztusról szóló próféciájával kapcsolatban gyakorolta a keresztelést, implicite abban is benne foglaltatott az utalás mindarra, amit „az Atya, a Fiú és a Szent Lélek neve” jelent. Így semmi jelét nem találjuk annak, hogy Jézusnak azok az első tanítványai, akik előzőleg Keresztelő János tanítványi köréhez tartoztak (L. Ján. 1, 35-43.), és akiket Ő a maga működésének rendjén bizonyára meg is keresztelt, később még egyszer meg kellett volna hogy keresztelkedjenek a Jézus Krisztus által rendelt keresztséggel. Ez utóbbi úgy értődött tehát, mint annak az előbbinek a folytatólagos gyakorlása, vagyis az előbbi egyenértékűnek számított az utóbbival. Mégis jelentős különbség rejlett abban, hogy ami a „János keresztségében” csak implicite foglaltatott benne, arról Jézus Krisztus befejezett munkája, halála és feltámadása alapján az egyházban gyakorolt keresztségnél már explicite lehetett és kellett is szólni. Ezért arra is találunk példát – Pál apostolnak efézusi működése során –, hogy a valamikor „János keresztségét” már elnyert emberek, amikor az evangélium hirdetéséből megtudják, mint teljesebben mindaz, amit Keresztelő János meghirdetett, a Jézus Krisztus által, „megkeresztelkedtek az Úr Jézusnak nevére” (Ap. Csel. 19, 1-5.) (Ez az utóbbi kifejezés az apostoli kor egyházában szintén használatos formula volt, és nyilván ugyanazt fejezi ki, csak rövidebben, amit a Máté 28, 19-beli trinitárius formula.)

Ennek az egyetemesen használt keresztelési formulának az alapján a különböző felekezetek el is ismerik a keresztségnek bármelyikük körében történt végrehajtását érvényesnek, – kivéve a baptistákat, akik a felnőtt korban és bemelegítés formájában végrehajtott keresztséget tartják egyedül helyesnek, és azt végrehajtják a maguk közösségébe való felvételnél olyanokon is, akik egyébként már megkereszteltettek valamelyik másik felekezet körében annak módja szerint. A római egyház azért ismeri el érvényesnek a reformáció egyházaiban elnyert keresztséget, mert annál is elhangzott a trinitárius formula, amelytől a római egyház szerint lényegesen függ a keresztség hatályossága. Mindenki, aki így kereszteltetett meg, bármilyen egyház körében is, a római egyház szerint hozzátartozik a Krisztus egyházához, csak az a kérdés, annak egyedül „legitim”, vagyis pápai kormányzata alatt él-e. Ezen a címen tekinti a római egyház az összes megkeresztelteteket magához tartozóknak és orvosolandó rendellenességet lát abban, ha sokan közülük mégis függetlenségben akarnak élni az ő vezetésétől. A reformáció egyházai viszont azért ismerik el a római egyházban elnyert keresztséget érvényesnek, mert – a „gyermekkeresztségre” kell itt gondolnunk –, azzal is elnyerhette a megkeresztelt azt, amit maga a keresztség nyújthat, és a továbbiakban úgyis azon fordul meg minden: az Igéből megérti-e és elfogadja-e a megkeresztelt ember mindazt, amit „az Atyának, Fiúnak és Szent Léleknek nevére” való megkereszteltetése jelent, vagyis az Ige hirdetésétől által eljut-e a „hitre”.

Hogy most már áttérjünk a másik sákramentumra, az úrvacsorára, – vagy amint Pál apostol pontosabban nevezi: „az úri vacsorára”, vagyis „az Úr vacsorájára” („kyriakon deipnon” – I. Kor. 11, 20.), – mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy magának Jézus Krisztusnak a rendelé-

se, és ezen a címen nyilván megfelel a sákramentum kritériumainak. Megelőzte erre vonatkozó rendelkezése a keresztségre vonatkozót. De szintén nagyon ünnepélyes alkalomkor történt: a halála előtti utolsó estén, amelyen tanítványaival még egyszer és utoljára ült együtt éppen a páska-vacsora megünneplésére. A négy evangélista közül a három első feljegyzí ennek a történetét (Márk 14, 22-25. – Máté 26, 26-29. – Lukács 22, 19-26.) És még részletesebben beszámol róla Pál apostol, hogy a korinthusi gyülekezetnek útbaigazítást adjon az úrvacsora helyes gyakorlására. (I. Kor. 11, 23-26.) A reformáció egyházaiban általános szokás minden úrvacsorai alkalommal Pálnak az elbeszélését felolvasni vagy elmondani, mint az úrvacsora „szereztetési Igéjét”. Feltűnő, hogy János evangéliuma, noha szintén behatóan foglalkozik a Jézus tanítványai ez utolsó esti együttléte alkalmával történetekkel – 13, 1-30. – az úrvacsora szereztetéséről mégsem emlékezik meg, – nyilván azért, mert annak történetét olvasóinál már ismertnek tételezi fel. Később úgy utal vissza arra az estére, mint amelynek különös jelentőségével minden olvasója tisztában van. A szerző úgy írja körül Jánost, – vagyis önmagát –, mint azt a tanítványt, aki „ama vacsora közben Jézus kebelén nyugodott...” (Ján. 21, 20.) És Jézusnak az „ötezrek megvendéglése” után Kapernaumban a sokasághoz intézett szavait feljegyezve (Ján. 6, 26-46.) olyan kifejezéseket használ, amelyek ugyancsak arra mutatnak, hogy feltételezi hallgatóinál az úrvacsorának Jézustól magától való szereztetésének ismeretét.

Megfelel az úrvacsora a sákramentumok ama másik követelményének is, hogy valóban „signum”, vagyis látható tárgyakkal végrehajtott jelképes külső cselekmény. Amint azon az utolsó estén maga Jézus kenyeret és bort adott tanítványainak, és ők az Ő felszólítására ettek és ittak abból, ugyanúgy történik minden úrvacsora alkalmával: kenyérral és borral végrehajtott jelképes vendégség az. És mindjárt hozzátehetjük: a „res significata”, vagyis maga az így jelképezett valóság, csakugyan az Isten „különös kegyelme”. A kenyér és a bor Jézus Krisztusnak a „megtörtött testét” és „kiontott véré”, tehát a kettő együttvéve az Ő kereszthalálát jelképezi, a kenyérnek és a bornak táplálékként való magunkhoz vétele ennek a kereszthalálnak a mi életünkben való hatékonyságáról beszél. Amint látható: az úrvacsora szimbolizmusa gazdagabb, mint a keresztségé. A keresztségben testileg passzív módon viselkedünk. A hangsúly mindenestől azon van, hogy mit cselekszik velünk Isten megváltó kegyelme. Persze az is kifejezésre jut benne, hogy mit jelent ez a mi számunkra: „megtisztulunk”. De megváltásunknak ez a szubjektív oldala magától értődőleg kapcsolódik a megváltó kegyelem objektív valóságának a gondolatához. Az úrvacsorában ellenben élénk tárul ugyanez az objektív valóság is teljes nyomatékkal: a számunkra elkészített és nekünk felkínált kenyér és bor arra az áldozatra összpontosítja figyelmünket, amelyet Isten Jézus Krisztusban hozott értünk. De ugyanakkor hangsúly esik a dolog szubjektív oldalára: nemcsak néznünk, hanem ennünk és innunk kell a kenyeret és a bort. Ebben a sákramentumban lehetetlen másképpen részesülnünk, mint aktív mozdulatokkal, amelyekben éppen a megváltásban való részesedés jut kifejezésre.

A két sákramentum között rögtön a szemünkbe tűnik az a különbség is, hogy míg a keresztség egyszer történik meg egy-egy ember életében (kivéve, amikor a fentiek szerint a „gyermekkeresztség” miatt szükségesnek tartják az „újrakeresztelést” a baptisták körében), addig az úrvacsora meg-megisméltő sákramentum az egyház tagjainak az életében. A keresztség az egyház közösségébe való felvétel sákramentuma, és ha megtörtént, az egész életre szól. Még ha valaki az egyházfegyelem gyakorlása révén az egyházból való kirekesztésére ad is okot, azért a keresztsége nem veszíti el az érvényességét. Az egyház közösségében mintegy fent van tartva számára az egyszer elnyert helye addig is, amíg meg van fosztva attól a jogtól, hogy azt betöltse, és mihelyt bűnbánattal megszünteti azokat az okokat, amelyek miatt kirekesztették, el is foglalhatja újra azt a helyet anélkül, hogy újabb keresztség által kellene felvétetnie. Az úrvacsorát azonban már „szereztetése” alkalmával úgy kapta az egyház Jézus Krisztustól, mint állandóan gyakorlandó sákramentumot. Közelebbről semmilyen szabályt Ő

nem adott ugyan arra vonatkozólag. Csak annyi tűnik ki az Újtestamentumból, hogy az apostoli kor egyházában nagyon gyakori, vagy talán – legalábbis egyes helyeken – mindnapos volt az úrvacsorával való élés. Összefüggött ez azzal, hogy – amint a jeruzsálemi ősgyülekezetről is olvassuk – a „közösségnek” állandó ápolása is abban a formában történt, hogy a „kenyérnek megtörésében”, vagyis közös étkezésekben is sűrűn együtt voltak a gyülekezet tagjai, és alighanem azoknak során (talán ünnepélyes befejezéseként?) került sor az úrvacsorára (Ap.Csel. 2,42.) Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt levelében is olvasunk ilyen „szeretetvendégségekről” („agapé”) – megismerkedve a velük járó kísértésekkel és visszaélésekkel is –, és az úrvacsora helyes gyakorlatának felmutatása végett ezzel a tárggyal kapcsolatban kerül sor „szereztetésének” az elmondására is (I. Kor. 11, 17-34.). Később azután külön szertartássá lett az egyházban az úrvacsora, és hogy milyen gyakran, vagy milyen ritkán ismétlődjék meg, arra nézve különböző korokban eltérő szertartások alakultak ki. Általában azt az útbaigazítást olvashatjuk ki az Igéből, hogy – mivel Isten nagy ajándéknak szánta ezt az egyháznak – mennél gyakrabban él vele, annál jobb. A fennforgó körülmények szerint az egyháznak szabadságában áll a maga rendjét e tekintetben megállapítani. Viszont az egyház egyéni tagjaira az a szabály áll, hogy valahányszor az egyház, mint „közösség” „megteríti az asztalt” az úrvacsora számára, mindig becsülje meg hálásan a felé is elhangzó meghívást, és vegyen részt ennek a sákramentumnak szent vendégségében.

Ezt az utóbbi szabályt indokolja az a további különbség, amely a keresztség és az úrvacsora között fennáll és a szemünkbe ötlük, hogy az úrvacsora a szó teljesebb értelmében gyülekezeti ügy, mint a keresztség. A keresztség is az, hiszen általa a gyülekezet közösségébe vétetik fel új tag. Ezért a keresztség is az egész gyülekezet jelenlétében kell hogy végbemenjen. Csak kivételes és indokolt esetben helyeselhető a magánháznál, vagy általában a gyülekezeti együttlét körén kívül végrehajtott keresztség. És ilyenkor is fontos, hogy legalább néhány képviselőjének a személyében legyen jelen a gyülekezet, hogy a keresztség ne válhassék magánüggé. De még ha az egész gyülekezet jelenlétében történik is, közvetlenül mégis csak az az egy, vagy egynéhány egyén van benne érintve, akit, vagy akiket megkeresztelnek. Az egész gyülekezet egyébként, ha nem is pusztán nézője a keresztségnek, – ami érdekelttség nélkül való közömbösséget jelenthetne –, mindenesetre csak lelkileg vesz benne részt, vagyis nem részese magának a sákramentumnak. Az úrvacsoránál ellenben közvetlenül szerepel – nemcsak lelkileg, hanem testileg is és így sákramentumilag – az egész gyülekezet. Hogy kivételes esetekben mégis megengedhető-e a „magán-úrvacsora” (pl. ágyhoz kötött betegek-nél), és ilyenkor is miképpen domborítható ki annak gyülekezeti jellege legalább jelképesen, az a gyakorlati teológiában tisztázandó kérdés. Az úrvacsorának mindenesetre a lényegéhez tartozik az, hogy benne az egyház „koinoniája” is kifejezésre kell jusson (ezért nevezik is némely nyelven „communio”-nak.) „Egy a kenyér, egy test vagyunk sokan, mert mindnyájan az egy kenyérből részesedünk.” (I. Kor. 10, 17.).

A gyülekezetben az úrvacsorában érvényesülő ez az egymás közötti „koinonia” természetesen valamennyiünknek Jézus Krisztussal való „koinoniánkból” nő ki: „A hálaadásnak pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megszegünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e?” (I. Kor. 10, 16.) És ez azt jelenti, hogy még egy különbségre rá kell mutatnunk, amely az úrvacsora sajátossága a keresztséggel szemben, mégpedig a „res significata” tekintetében. Csak árnyalati különbségről lehet szó, mert hiszen alapjában véve mindkét sákramentumban ugyanaz a „res significata” jut jelképes kifejezésre és nyer elpecsételést: Istennek a Jézus Krisztus által biztosított, és a mi életünkben munkálkodó kegyelme. Amint a keresztség értelmezésénél láttuk, közelebről ennek a kegyelemnek két ajándéka ábrázoltatik és pecsételtetik el számunkra, úgymint a „megigazulás” és a „megszentelődés”. A „megtisztulás”, amelyről a keresztség szól, felöleli mindkettőt: (más kifejezésekkel élve) „bűneink bocsánatát” és az „új életet”. A keresztség egyszeri és az

egész életre szóló sákramentum lévén, a két ajándék közül az előbbit domborítja ki főképpen; azt szemlélteti és afelől biztosít, hogy Isten a mi bűnös voltunk ellenére befogad minket Jézus Krisztusért az Ő kegyelmébe, és abban meg akar tartani. Az ebből fakadó „új életnek” ajándékáról emellett inkább csak úgy van itt szó, mint ami megkezdődik bennünk Isten kegyelméből. (Az „újjászületés fürdője” a keresztség ebből a szempontból, amint az Tit. 3,5-ben neveztetik, s a születéssel éppen csak megkezdődik az élet.) Az úrvacsorában is a megváltó kegyelemnek ugyanez a két ajándéka nyer szemléltetést és elpecsételtetést számunkra, de itt a hangsúly eltolódik. Nem homályosodik el ugyan a „megigazulás” ajándéka sem. De a meg-megisméltendő úrvacsora inkább csak arra nyújt alkalmat, hogy annak a bűnbocsátnak, amely felől egész életünkre nézve biztosított a keresztség, az időről-időre elkövetett konkrét bűneinkre vonatkozásáról is mindig újra megbizonyosodjunk. Viszont az új életnek itt már nem a megkezdéséről, hanem a további állandó tápláltságáról és fenntartásáról van szó, amint azt Isten kegyelme Jézus Krisztus által szintén megadja nekünk. Ennek az új életnek a lényege pedig, amint láttuk, nem más, mint Jézus Krisztusnak az élete mibennünk. Ezért az úrvacsora jelentőségében uralkodó gondolat az „unio mystica cum Christo” gondolata. Azt éljük át benne a látható cselekményben tükrözve és számunkra mindig újra biztosítva, hogy Jézus Krisztus, aki magát odaadta értünk testének megtörettetésére és vérének kiontatására, mindig újra adja magát nekünk is, hogy bennünk éljen. Amint a magunkhoz vett táplálék – az úrvacsorában is végbemenő módon – eggyé válik testünkkel, ugyanúgy erősít meg és üdít fel bennünket Jézus Krisztus az által, hogy eggyé válik velünk titokzatos „communióban”. Ennek az Ővele való „koinonia”-nak a sákramentuma az úrvacsora mindenekfelett. És ennek következtében a mi egymással való „koinoniánké” is. Ez az a pont, ahol az úrvacsorával kapcsolatban is felmerül a Szentírásban és annak nyomán az egyházi nyelvezetben is a „locutio sacramentalis”. „Az én testem bizony étel és az én vérem bizony ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, az énbennem lakozik és én is abban” – hangzik Jézus Krisztus szava (Ján. 6, 55-56-) És ha történetileg nehéz is elképzelni, hogyan szólhatott Ő így akkor, amikor az úrvacsora sákramentuma még nem volt ismeretes, az aligha lehet kétséges, hogy az evangéliumi író ezeknek a szavaknak a feljegyzésénél az úrvacsora sákramentumára gondolt, és annak Jézus Krisztus szerinti értelmét adta ezzel az Ő ajkaira. Nyilvánvaló, hogy itt képes beszéddel van dolgunk. Vehetjük szó szerint az „evést” és „ivást”, amint az úrvacsorában tényleg testileg történik. De akkor nem vehetjük szó szerint, hanem csak képletesen ennek a két igének a tárgyát: Jézus Krisztus „testét” és „vérét”. Hiszen az úrvacsorában – ha az „evést” és „ivást” szó szerint értjük – nem mást „eszünk” és „iszunk”, mint kenyeret és bort, amelyek jelképezik az ő „testét” és „vérét”. Vagy pedig ezeket vesszük szó szerint, ami helyesebb, vagyis nem a „kenyérre” és „borra” gondolunk, hanem magára Jézus Krisztusra, akinek értünk megáldoztatott valóságát ezek jelképezik, de akkor az „evés” és „ivás” nem érthető szó szerint, hanem csak képletesen, és nem testi táplálkozást, hanem azt a „lelki táplálkozást” („manducatio spiritualis”) kell alatta értenünk, amelyet egy szóval „hitnek” nevezünk. A „hit” ugyanis az embernek az a „szerve”, nem pedig a testi szája, amellyel az ember magába fogadhatja Jézus Krisztust és eggyé válik vele, hogy az ő „teste” és „vére” áldozatából fakadó áldások révén mindig újabb táplálékot nyerjen az Ő mibennünk való élete és a mi Őbenne való életünk. Beszélhetünk az úrvacsoráról úgy is, hogy szavainkkal nem követjük pontosan a fogalmi elhatárolásokat. Csak tudnunk kell ilyenkor, hogy kifejezéseink nem veendőek szó szerint.

Az ellen az óvatosság ellen, amely ilyen kifejezések értelmezésénél szükséges, vétett az egyház már az ókortól kezdve, amikor kialakult benne az úrvacsorának az a felfogása, amely a római egyházban máig is uralkodik. (Kevésbé határozottan a keleti orthodox egyházban is ugyanaz a felfogás található meg.) E szerint így is a szó szoros értelmében testi szánkkal vesszük magunkhoz az úrvacsorában Jézus Krisztust magát, mert a „kenyér”, amelyet magunkhoz veszünk, már nem egyszerű „kenyér” (és ugyanez áll a „borra” is), hanem maga

Jézus Krisztus. Amikor elhangzik a „papi” ajkakon megújuló szó, amelyet Jézus Krisztus az úrvacsora szereztetésekor mondott: „Ez az én testem...” („Hoc est corpus meum...”), végbe megy az a titokzatos átváltozás, amelyet „átlényegülés”-nek („transsubstantiatio”) neveznek. Azért nevezik így, mert a kenyérnek érzékeink elé táruló tulajdonságai nyilván nem változnak meg: színe, alakja, stb. mind marad ugyanaz, ami volt, ellenben a „lényeg”, amelynek tulajdonságai ezek, az őket hordozó „substantia”, a „papi felszentelés” („consecratio”) révén csodás átváltozáson megy át: maga Jézus Krisztus válik az érzékeink elé tűnő tulajdonságok hordozójává. Ilyenkor tehát mintha meg-megisméltődne a mennyekbe felmagasztalt Jézus Krisztusnak a földreszállása, és megtestesült módon közöttünk való jelenléte. Így aztán szó szerint lehet „enni az Ő testét” és „inni az Ő véréét”.

A reformáció a római egyháznak ezzel a tanításával, mint az Igével (ha azt összefüggő egészben fogjuk fel) ellenkezővel, kénytelen volt szakítani és szembefordulni. Főképpen nem is az úrvacsorai sákramentum helyes értelmezése érdekében, hanem egy más okból. Az évszázadok folyamán ugyanis az úrvacsora megtartotta ugyan sákramentumi jellegét is, de ugyanakkor kifejlődött belőle még valami: egy áldozati szertartás, amelyet a „pap” (ezért: „áldozópap”) Istennek megengesztelése végett mutat be. (Közkeletű neve ennek a szertartásnak: „mise”, vagy teljes nevén: „engesztelő szent miseáldozat”). A „transsubstantiatio” révén tehát Isten Fia mintegy avégre testesül meg újra, hogy – mint annak idején a kereszten –, újra megáldoztassék, amikor az „áldozópap” „eszi az Ő testét” és „issza az Ő véréét” az erre rendeltetett oltár előtt. Ez a mindig újra megisméltődő megáldoztatása nem egyenértékű ugyan az Ő eredeti megáldoztatásával, amely kereszthalálában ment végbe, hanem annak csak folytatólagos kiújulása. Azonban ahhoz, hogy az Ő kereszthalála által Isten megengesztelődjék velünk bűnös emberekkel, feltétlenül szükséges annak ilyen folytatólagos kiújulása.

Ezzel elhomályosult az Igének az az igazsága, hogy Jézus Krisztus egyszeri és örökre szóló „engesztelő áldozata” minden emberi bűnért eleget tett, és annak alapján Isten kegyelme biztosítva van számunkra. Más szóval: elhomályosult mindaz, amit Jézus Krisztusnak, mint egyetlen „főpapunknak” a megváltó szolgálatáról mond az Ige, és szükségessé vált az Isten megengesztelése körül forgolódo emberi „papok” egész rendjének a közbenjáró szolgálata Isten és az emberek között. A „miseáldozat” mindmáig csúcspontja lévén a római egyház istentiszteleti életének, a reformáció korában emiatt támadt ellentét szakadéka minden egyéb ellentétnél inkább elválasztja a reformáció egyházait a római egyháztól.

A „papi” megáldás által a „transsubstantiatio”-n átment „kenyér” azután sákramentumi szertartásnak is tárgya lett: kiosztatik a hívek között. Ez a közönségesen „áldozás”-nak nevezett szertartás („communio”). Azon a hozzáfűződő felfogáson kívül, hogy ilyenkor a hívek testileg veszik magukhoz Jézus Krisztust, az Igével ellentétesnek kell nyilvánítanunk ebben a szertartásban azt is, hogy a „bor” ilyenkor nem kerül kiosztásra. A „kehely” csak a miseáldozatot bemutató „pap” privilégiuma. Az eddigiekből világos, hogy a „papoknak” és a „világiaknak” („laikusok-nak”) az a megkülönböztetése, amely ebben is kifejezésre jut, ellentétben áll az Igével. Ezért a reformáció a maga egyházi életében mindenütt át is tért az ilyen „egy szín alatti” úrvacsoráról arra a „két szín alattira”, amely egyedül felel meg mind Jézus tulajdon rendelkezésének, mind az apostoli kor gyakorlatának. Az előbbire azt mondja a római egyház, hogy Jézus annak a tanítványi csoportnak nyújtotta mind a kenyeret, mind a bort, amely a később belőle kiterbélyesedett „papságnak” az őcsírája volt. De az apostoli kor gyülekezetei nyilván nem így fogták fel a dolgot, és nemcsak a „kenyérben” keresték „a Krisztus testével való közösséget”, hanem a „hálaadás poharában” is „a Krisztus vérével való közösséget” (I. Kor. 10, 16.)

Az a körülmény, hogy a római egyház kenyér helyett voltaképpen külön erre a célra készült ostyát használ, nem okozott a reformáció korában sem és nem okoz ma sem ellentétet. Az

úrvacsora szereztetése a páskavacsora alkalmával történvén, csak „kovásztalan kenyér” lehetett az, ami akkor szerepelt benne. Hogy ennek utánzására az apostoli kor egyházában is szokásos lett volna közönséges kenyér helyett valamilyen kovásztalan tésztából készült sütetet használni, annak semmi nyoma nincs. De, amint az egyháztörténetből tudjuk, már az ókorban kialakult az egyházban egy „kovásztalan” irányzat, amely nagy vitákat folytatott a vele szembenállókkal. Ez határozta meg a római egyházban máig meglévő gyakorlatot. A reformációban a lutheri egyház, mint megszokottat, megtartotta továbbra is. A reformáció svájci ága elhagyta és áttért, mint egyszerűbbre, a közönséges kenyér használatára (ebben egyébként egy utat járva a keleti orthodox egyházzal és az anglikánnal is.)

Úgyszintén egyszerűen csak szokás dolga az is, hogy közelebről milyen formában játszódik le az egyház különböző felekezeteiben az úrvacsora szertartása. Van fennálló, járó, ülő, térdeplő; van közös kelyhes és külön kelyhes forma, stb. Az ebbéli eltérések nem érintik az úrvacsora lényegét, és a tekintetbe jövő gyakorlati szempontok szerint az egyháznak szabadságában áll a legmegfelelőbb formát követnie.

Ahhoz a dolognak már a lényegébe vágó vitakérdéshez azonban, amely a reformáció és a római egyház között támadt és fennáll máig is, meg kell jegyeznünk még azt a fájdalmas tényt is, hogy noha a római egyházzal való szembenállásban ezen a ponton egységes volt a reformáció egész tábora, a maga körében befelé mégsem tudta megtartani egységét, hanem kettészakadt. Főképpen az úrvacsora értelmezésében mutatkozó különbség választotta el egymástól a lutheri és a svájci eredetű reformációt. Az utóbbit ezen a ponton nem nevezhetjük még „kálvininak”, hanem ilyen általánosabb jelzővel kell illetnünk, mivel a kettéválást okozó nézeteltérés már Kálvin János nyilvános működésének a megkezdése előtti években komoly formát öltött, az ő törekvése pedig, amikor az évek múlásával ő is vezető tekintélyre emelkedett, arra irányult éppen, hogy közös nevezőre hozza az egymással szemben álló feleket. Luther Mártonnak ebben az ügyben nem ő, hanem még Zwingli Ulrik volt a vitafele.

Visszatekintve erre a vitára, amelyet a reformáció ügyének az egységéért felelősséget érzők minden jó igyekezete sem vezethetett megegyezésre, ma már a svájci reformáció követői is elismerik, hogy Luther Mártonnak abban igaza volt, hogy nem tudta a magáévá tenni Zwingli Ulrik felfogását. Zwingli ugyanis a római egyház „átlényegülési” tana és a misében követett gyakorlata ellen olyan erőteljesen foglalt állást, hogy abba az ellenkező végletbe jutott, hogy úrvacsoratanából kimaradt még az is, ami pedig igazságmozzanatként hámozható ki a római egyház felfogásából. Ez az igazságmozzanat a Jézus Krisztussal való „communio” gondolata. Zwingli úrvacsorai tanítását abban lehet összefoglalni, hogy az Ő számára Jézus Krisztusnak az úrvacsora „szereztetésekor” elhangzott ez a parancsa volt irányadó: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”. (I. Kor. 11, 24.) Az ő számára az úrvacsora emlékszerartás volt, amely által a benne résztvevők gondolatai visszaszállnak a múltba, hogy hálaival vegyék számon mindig újra: mit köszönhetnek annak a Jézus Krisztusnak, aki annak idején itt élt e földön, és véghezvitte a maga áldozatát mindnyájunkért. Ebből a felfogásból hiányzott a jelenleg is élő Jézus Krisztus, akivel – bár mennyei dicsőségbe távozott tőlünk –, Szent Lelke által mégis élő közösségben lehetünk, és ezt a közösséget nyerhetjük el mindig megújuló módon éppen az úrvacsora által is.

Viszont az is megvilágosodhat előttünk ebben a visszatekintésben, hogy amikor Luther Márton Zwingli ellenében éppen ezt a lényeges mozzanatot emelte ki az úrvacsorából, amely Zwingli felfogásában nem érvényesült, olyan módon tette ezt, amely csak arra vezethetett, hogy Zwingli ne a maga álláspontjának a kiegészítését láthassa a Lutherében – amit a magáévá tehetett volna –, hanem az egész vita eredménytelenül fejeződjék be. Luther ugyanis Jézusnak ezeket a szavait: „Ez az én testem...” szó szerint értelmezve az úrvacsorában, olyan „communio” megvalósulását feltételezte, amelyben az úrvacsorával élők Jézus Krisztusnak a

testével is, tehát emberi mivoltával is egyé válnak. Ő is fenntartás nélkül elvetette a római egyháznak azt a gondolatát, hogy Jézus Krisztus az „átlényegülés” révén van jelen az úrvacsorában, a „kenyérben” és „borban”. De úgy vélte: valamilyen titokzatos módon (ha nem „benné” az úrvacsorai jegyben, akkor „vagy alatta, vagy fölötte”), az úrvacsorai jegyekhez kapcsolatosan sajátos módon van jelen úgy, hogy ezeknek a jegyeknek a testi magunkhoz vételével – természetesen a „hit” feltétele alatt – egyúttal Ővele magával egyesülünk. Ezzel szemben érvelhetett Zwingli azzal, hogy a „hoc est corpus meum” kifejezés csak képletesen vehető és csak annyit jelent, mint „hoc significat corpus meum” („ez jelenti, vagy jelképezi az én testemet”).

Amikor sor került Kálvin János működésére, már annyira kialakult az egymással egységre jutni nem tudó felek közti ellentét, hogy azt feloldani neki sem sikerült. Az ő úrvacsorátana lényegesen túlmént Zwinglinél a Luther által képviselt igazságnak az irányába. Jézus Krisztushoz a múltba visszazálló „emlékezés” mellett ő teljes erővel kidomborította az úrvacsorában a jelenben is élő Jézus Krisztussal való egyesülés gondolatát. De ugyanakkor ő is ellene mondott annak a Luther felfogásában foglalt gondolatnak, mintha az Ő mennyei felmagasztaltatásában élő Jézus Krisztus úgy jelenne meg az úrvacsorai jegyekhez hozzákapcsolt módon, hogy azoknak „evése és ivása” által egyesülhetnénk vele. Arra helyezte a súlyt, hogy miközben mi testileg csak „kenyeret és bort” veszünk magunkhoz, az ehhez fűződő ígéretek szerint a Szent Lélek úgy fölébe emel bennünket ennek a testi történésnek, hogy ugyanakkor végbemegy a „spiritualis manducatio”, azzal a Jézus Krisztussal való lelki tápláltságunk, aki elvégezvén e földön az Ő megváltói munkáját, most a mennyekben él „az Atya jobbán”.

A vita ügyét nem vitte előbbre az, hogy egyre elvontabb teológiai, sőt szinte filozófiai síkra toldott. A lutheri álláspont hívei hangoztatták, hogy Jézus Krisztus isteni és emberi mivoltának egyesülése folytán az utóbbit is megilleti az „ubiquitas”, vagyis a „mindenütt-jelenvalóság” tulajdonsága, amiért is emberi mivoltában is jelen lehet minden úrvacsorában. A másik félen a Jézus Krisztus személyének titkát körülíró chalcedoni dogma következetesebb érvényesítésével és ennek értelmében a „communicatio idiomatum” (az isteni természet tulajdonságainak az emberi természetre való áthárulása) tagadásával az ellenkezőt hangoztatták: emberi mivolta szerint Jézus Krisztus nem mindenütt jelenvaló, hanem amint földi életében is helyhez volt kötve, ugyanúgy megdicsőülésének az állapotában is a mennyben van, e földön pedig nincs többé jelen. Hogy ez az Ő mennyben létele mennyiben jelenthet helyhez kötöttséget, amikor a mennyei világot éppen az különbözteti meg ettől a világtól, hogy rá térbeli kiterjedettség rendje nem illik, az a kérdés a reformáció korabeli emberek előtt még nem merült fel. Ők a mennyei világról is a térbeliség formái szerint gondolkodtak. Csak jóval később tört magának utat az emberi gondolkozásban az az igazság, hogy ennek az érzékelhető világnak, amelyben élünk, a térbeli rendje szorosan összefügg azzal, hogy érzéki tapasztalásaink alá esik. Ma már nem érthetünk helyhez kötöttséget az alatt, hogy Jézus Krisztus ebből a földi világból eltávozva mennyben él. De azért megmarad a mi számunkra is az a negatív mozzanat, amely ebben a gondolatban rejlik, hogy t.i. emberi mivolta szerint ebben a világban sem lokalizálhatjuk Jézus Krisztus jelenlétét. A vita annak idején arra a megállapításra vezetett a Kálvin tanítását követők részén, hogy Jézus Krisztus Isten-volta nincs korlátozva az Ő ember-voltára annak ellenére sem, hogy vele az „incarnatio”-ban egyesült, hanem az Ő mindenütt jelenvalósága révén azon „kívül” is él és hat. Ez az „extra Calvinisticum”, amelyről a Heidelbergi Káté is kifejezetten szól („az isteni természet a magára öltött emberi természetén kívül is létezik” – 48. kérdés), amelyben az úrvacsora értelmezésén támadt nézeteltérés elméletileg kikristályosodott, mindenestre megtartja az értelmét akkor is, ha a tér kategóriájáról másképpen gondolkozunk, mint a 16. század emberei. Nincs tehát okunk arra, hogy ezen a ponton megtagadjuk a református reformáció

örökségét. Ugyanakkor megállapíthatjuk azonban azt is, hogy az úrvacsora kérdésének ilyen elvont elméleti síkon való tárgyalása, mennél jobban elmerülnék benne és mennél nagyobb jelentőséget tulajdonítanánk neki, nem annál közelebb vinne bennünket ahhoz a célhoz, hanem ellenkezőleg: csak annál inkább eltávolítana bennünket attól, hogy a reformáció által az Ige alapjára visszatért egyházi életben az úrvacsora értelmezésében is kialakuljon az egység, amelynek építésére az úrvacsora való.

Mivel az úrvacsora nem egyszeri és az egész életre szóló sákramentum, hanem hosszabb vagy rövidebb időszakokként meg-megismétlődő, azért vele kapcsolatban a „hit”, amelytől hatályossága függ, nem lehet jövőbeli, Isten ígéretei alapján remélt hit, mint a keresztségnél, amikor az a „gyermekkeresztség” formájában gyakoroltatik, hanem már a jelenben, vagyis az úrvacsora meg-megismétlődő alkalmainál meglévő „hit” kell hogy legyen. Ezért az úrvacsora a szorosabb értelemben vett egyházi közösség sákramentuma, amelyben nem vehetnek részt az egyházhoz ugyan keresztségük révén hozzátartozó kisdedek, akik azonban még nem jutottak el oda, hogy tudatosan vallják maguk is az egyháznak közös „hitét”. Az egyházi közösség tehát szorosabban véve az úrvacsorai közösségben jelenik meg. Ebből adódnak bizonyos feladatok, amelyekre vonatkozólag az Ige nem ad ugyan „de jure divino” érvényes parancsolatokat, de amelyeket az egyháznak a maga időbeli és helyi viszonyai szerint meg kell valamiképpen oldania. Ezeknek részletesebb tárgyalása a gyakorlati teológia körébe tartozik. Ilyen feladat pl. az, hogy valamilyen módon – a legegyszerűbb mód a közös hitvallás letétele – minden alkalommal nyilvánvalóvá kell tennie azt, hogy mindenki hivatalos az úrvacsorához, aki „hittel” járul hozzá, de Isten és emberek előtt való visszaélés az úrvacsorával az, ha valaki „hit” nélkül akar vele élni, amiért is az ilyen esetben az úrvacsorával ne éljen senki, mert nem áldás származna belőle, hanem csak „ítéletet enne és inna az magának” (I. Kor. 11, 29.) Összefügg ez a kérdés az egyházfegyelem ügyével is. Különbséget tettek a múltban a „kiközösítés” két fajtája között. Az egyik az ú.n. „excommunicatio major”, az egyházi közösségből való teljes kiközösítést jelentette; a másik az ú.n. „excommunicatio minor”, csak az úrvacsorában való részvételtől tiltotta el az illetőt, míg bűnének megbánásával és elhagyásával nem bizonyította be „hitének” valóságos voltát. Az ezekre és hasonló kérdésekre vonatkozó egyházi rendtartások, ha az az igyekezet vezeti bennük az egyházat, hogy valamilyen konkrét formában szabályozza az Igének engedelmességet gyakorlatot, nagyon komolyan veendő, úgy azonban, hogy közben az egyház ne felejtse el, hogy csak „de jure humano” érvényesek.

Ilyen, a dogmatikában közelebről nem tárgyalandó, sákramentumi rendtartásokra – nemcsak az úrvacsoránál, hanem a keresztségnél is – azért van szükség, mert a sákramentumok azon kívül, hogy „kegyelmi eszközök”, egyben emberi cselekmények is. Jobban mondva: úgy „kegyelmi eszközök”, hogy egyben emberi cselekmények is. Az, hogy „kegyelmi eszközök”, azt jelenti, hogy bennük Isten a tulajdonképpeni cselekvő. A sákramentumok által is Ő végzi az emberi életben az Ő megváltó kegyelmének a munkáját. Amit a sákramentum, mint jelkép kifejez, azt Ő adja nekünk tudtul Jézus Krisztus által. És amit a sákramentum, mint „pecsét” jelent, az annak köszönhető, hogy Szent Lelke által Ő biztosít bennünket kegyelme felől. Mihelyt nem ezen van a hangsúly a sákramentumok gyakorlásánál, máris elvesztették igazi értelmüket. Ennek az elsődleges igazságnak a szemmel tartása mellett azonban helyénvaló annak a másodlagosnak a megállapítása és emlékezetben tartása is, hogy ugyanakkor a sákramentumoknak, mint emberi aktusoknak is megvan a jelentőségük, éspedig egyénileg csakúgy, mint közösségileg. A keresztség által, amikor azt felnőtt korában elnyeri valaki, vagy pedig kisdéd korában már elnyervén, hálásan magáévá teszi annak megtörténtét, állásfoglalás történik az ő részéről Jézus Krisztus és az Ő egyháza mellett. Az úrvacsorában való részvétel pedig szintén mindig megújuló felsorakozás azoknak a közösségébe, akik az értük megáldozott Jézus Krisztussal közösségben akarnak élni. A sákramentumok tehát a

„hitnek” szájjal való megvallása és a belőle fakadó megpecsételései az ember részéről is. Ugyanakkor az egyház a maga együttesében is cselekvő szerepet tölt be minden keresztség alkalmával: elismeri a maga köréhez tartozónak és ünnepélyesen felveszi abba, akit megkeresztelt, s ugyanígy minden úrvacsora alkalmával is: beleöleli a maga „koinonia”-jába azokat, akik Jézus Krisztussal való „koinonia”-ban akarnak élni. Mennél világosabban és mennél alázatosabb hálaadással éljük meg amant az elsődleges valóságot, hogy t.i. a sákramentumok által maga Isten cselekszik velünk és rajtunk az Ő megváltó kegyelme szerint, annál komolyabb jelentőséget nyer a sákramentumoknak ez a másodrangú, emberi oldala is számunkra.

A római egyházban (és vele együtt a keleti orthodox egyházban is) sákramentumnak tartott másik öt szertartásról az Ige világosságánál nem mondhatunk más általános ítéletet, csak azt a negatív megállapítást, hogy nem helyezhetők egy sorba a keresztséggel és az úrvacsorával, vagyis nem sákramentumok. Egyébként a gyakorlatuk lehet – bizonyos feltételek mellett – helyes vagy lehet mindenestől fogva helytelen is. Így a „bérmálás”-nak a latin neve: „confirmatio”, maga is mutatja, hogy valamilyen effajta szertartásnak meg van a helye az egyház életében, amint a „gyermekkeresztségről” szólva erről fentebb megemlékeztünk. Azonban sehol nem olvasunk arról, hogy Jézus Krisztus maga rendelkezett volna felőle. Még kevésbé van alapja az Igében annak, hogy ezt a szertartást valamilyen kegyelmi erőt közlő külső eszközzel (szentelt olajjal való felkenéssel, stb.) kellene végrehajtanunk. A házasságkötés egyházi szertartása is helyénvaló, ha nem akar más lenni, mint alkalmi istentisztelet, amelynek a keretei között az életnek e fontos állomásán elhangzik az emberek felé az Ige a maga parancsaival és ígéreteivel, és az imádság éppen ezt az ő életüknek olyan fontos ügyét ajánlja Isten áldásaiba. Hogy azonban ez a szertartás miért nem tekinthető sákramentumnak, azt fentebb már elmondtuk. A „papszentelés” ügyvél sákramentuma összefügg a római egyháznak általában a „papságról” vallott felfogásával, amely – a fentiek során már láttuk – nem egyeztethető össze az „egyetemes papság” valóságával, amely az Igéből kiviláglik. Az Igétől egészen idegen ezért ennek a szertartásnak (az „ordinationak”) minden további részlete is: a szentelt olajjal a fej búbján való felkenés, mely hét fokozaton ár végre eljuttatja a „papot”, mint „áldozópapot”, a fentebb tárgyalt „potestas ordinis” birtokába. Annak megvan az értelme az egyház életében, hogy azokat, akiket az Isten élére rendelt, különösen mint „igehirdetőket”, az ő szolgálatukra külön alkalmi istentisztelet keretein belül felavassa (vagy, ahogy a római egyház szóhasználatát követve gyakran mondjuk: „felszentelje” – „ordinálja”). Azonban ilyenkor nem történik más, mint az, hogy az ő hivatásukkal kapcsolatos sajátlagos szó hangzik feléjük az Igéből és őket az egyház ehhez a hivatáshoz szükséges áldások kérésével Isten kegyelmébe ajánlja. A sákramentumokhoz megkívánt kellékek közül azonban egy sem forog fent ennél az ünnepélyes szertartásnál.

Egészen hiányzik azonban a reformáció által sákramentumi életében megtisztult egyházból a még hátralévő két alsákramentum: a „gyónás” és az „utolsó kenet”. Az előbbiben el lehet ugyan ismerni azt az igazságmozzanatot, hogy igazi bűnbánat sokszor megköveteli azt, hogy az ember ne csak Isten előtt öntse ki a szívét, hanem olyan emberek előtt is, akik segítségére tudnak lenni bűneivel való küzdelmében. Erre vonatkozik az apostoli intés: „Valljátok meg bűneiteket egymásnak...” (Jak. 5, 16.) Elképzelhető kivételesen olyan eset is, amikor emberek előtt való nyilvános bűnvallást kíván az igazi bűnbánat. Azonban mindez nem jelenti azt, hogy éppen „papi” ember előtt kell megtörténnie az ilyen vallomásnak, akinek kivételes hatalma van arra, hogy megszabja: milyen elégtétellel („satisfactio”) teheti jóvá, vezekelheti le érvényesen az ember a maga bűnét, s aki ennek feltétele alatt „feloldhatja” az embert a bűne alól, vagyis megítélheti számára annak bocsánatát. (Az „oldás” és vele együtt a „kötés” bibliai képek ugyan, és az, amit jelentenek, mindenesetre összefügg azzal a megbízással, amelyet Jézus Krisztus az Ő tanítványaira ruházott. De hogy mi ennek az igazi értelme, azt

fentebb a „kulcsok hatalmát” tárgyalva már tisztáztuk.) Különösen ellenkezik az Igével az, hogy a római egyház bizonyos megszabott rendhez köti az ilyen „gyónást”, amelynek szabályszerű megtartása mellett teljesen kétséges maradhat, vajon mennyire fakad igazi bűnbánatból. A fő hibája pedig abban rejlik ennek az ú.n. „sákramentumnak”, hogy teljesen emberi kezelésbe veszi az embernek Istennel való ügyét. Bírói hatalmat tulajdonít a „papnak” („potestas iurisdictionis”), amelynél fogva ő osztogatja az általa megszabott feltételek mellett a bűnbocsánatot (nem vonatkozik ugyan ez a „bocsánatos bűnökre” – „peccata venialia” –, vagy amint a köznyelv nevezi őket: „bűnöcskékre” – „peccatilla”, amelyeknek a meggyónása nem kötelező. De mindenesetre vonatkozik az ú.n. „halálos bűnökre” – „peccata mortalia”, amelyek azért viselik ezt a nevet, mert ha „gyónás” útján nem nyert valaki „feloldást” alóluk a „paptól”, akkor kárhozatra juttatják az embert.) Teljesen elhomályosodik a „gyónásban” kirótt „satisfactio” mellett az egyetlen és örökre elégséges „satisfactio” is, amellyel Jézus Krisztus szerezte meg számunkra minden bűnünknek bocsánatát. Mindezek mellett már csak azért sem tekinthetnénk sákramentumnak ezt a cselekményt, mert külső tárgy, vagy azzal végrehajtott valamilyen külső cselekmény nem jár együtt vele. A római egyházban mindenesetre rendkívül nagy szerepet játszik. Általa gyakorolja a maga papi rendje legfőképpen lelki uralmát a hívek felett, és nélküle a római egyház el sem képzelhető.

Az „utolsó kenet” szertartása arra szolgál a római egyház szertartása szerint, hogy a halálához közeledő embert szentelt olajjal a teste különböző részein való megkenéssel olyan megerősítő isteni kegyelem birtokába juttassa, amely megsegítheti őt halálküzdelseiben. Az az egyetlen hely, amely ennek bibliai támasztékaul szolgálhatna: „Beteg-e valaki köztetek? Hívja magához a gyülekezet véneit és imádkozzanak felette, megkenvén őt olajjal az Úrnak nevében. És a hitből való imádság megtartja a beteget és az Úr felsegíti őt.” – nyilván egészen másról beszél (Jak. 5, 14-15.) Itt nem a haláltusára való megerősítésről, hanem a betegségből való felgyógyításról van szó. (Az olajjal való megkenés pedig nem más, mint ókori népies gyógykezelés, ami azért kerül megemlítésre, mert az imádság meghallgatásában való hit még nem jelentheti azt, hogy amilyen gyógyító eljárást ismer az ember, azt is lelkiismeretesen fel ne használja a beteg javára.)

A sákramentumoknak az a túlbecsülése, amely számuknak a két igazi sákramentumon felül való megszáporításában is kifejezésre jut, maga után vonja a római egyházban azt a következményt is, hogy a hét sákramentumon kívül is szerepelnek még benne nagy számmal „sákramentumszerű” szertartások („sacramentalia”). Ezek elméletileg távolról sem egyenrangúak a hét sákramentummal, gyakorlatilag azonban nagy szerepet játszanak a római egyház kegyességi életében. Bennük is valamilyen külsőséges cselekmény megy végbe abban a hiedelemben, hogy az által Isten kegyelmének valamilyen áldása biztosítható (pl. szentelt vízzel való meghintése a vetésnek a jó termés érdekében, vagy járműveknek a jó szerencse biztosításáért, stb. stb.). Csak azért érdemes megemlítenünk ezeket a szertartásokat is, hogy annál jobban kidomborodjék: milyen sokat köszönhetünk a reformációnak azért, mert az egyház sákramentumi életét úgy megtisztította, hogy semmiféle külső szertartás ne szerepelhesen benne, csak ez a két sákramentum, amely valóban „kegyelmi eszköz” Istennek Jézus Krisztus által kijelentett akarata szerint.

V É G E