Török István: Dogmatika

Tartalom:

I. rész: Bevezetés
1. A teológia feladata 3.
2. A teológia protestáns jellege 11.
3. Teológia a hitvesztés korában
4. Dogma, dogmatizmus, dogmatika
5. A dogmatika helye
6. A dogmatika és az igehirdetés
II. rész: Az igetan
7. Az ige hármas alakja
8. Az ige lényege
9. Az ige megértése
10. A dogmatikai mérték kérdése
III. rész: A szentháromságtan
11. A szentháromságtan helye
12. Isten hármasegysége
IV. rész: Isten kegyelmi kiválasztása
13. A kegyelmi kiválasztás tana Kálvinnál
14. A kegyelmi kiválasztás értelme
V. rész: Az Atyaisten
15. Isten Atyasága
16. Az örökkévaló Isten
VI. rész: Az Atyaisten munkája
17. A világteremtés
18. A középlények
19. A gondviselés
20. Az ember
VII. rész: A Fiúisten
21. A Kiengesztelő
22. Az örökkévaló Fiú
VIII. rész: A Fiúisten munkája
23. Krisztus eljövetele
24. Krisztus prófétai tiszte
25. Krisztus főpapi tiszte
26. Krisztus királyi tiszte
IX. rész: A Szentlélekisten
27. A Megváltó
28. Az örökkévaló Lélek
X. rész: A Szentlélek munkája
29. Az anyaszentegyház
30. Az egyház szolgáiról
31. Az üdvrend
32. A kozmikus váltság
XI. rész: A keresztség és az úrvacsora
33. A sákramentumok

34. A keresztség
35. Az úrvacsora
XII. rész: Az eszkatológia
36. A kérdés jelenlegi állása
37. A keresztyén váradalom
38. Isten országa

Előszó

Tulajdonképpen nem akartam dogmatikát írni. Etikusnak indultam, ebbe az irányba terelt a kor, amelyben éltem. Az élet öröklött rendje összekuszálódott s a tanácstalanságban lépten-nyomon sürgetővé vált az etikai tájékozódás. Barth professzornál is éppen etikát hallgattam.
Olyankor, midőn ellenlábasai még azt hangoztatták: nincsen etikája. Az etikai tanszékre való kinevezésem csak szorgalmazta a további elmélyedést és az előadások kidolgozását. (Utolsó, sokszorosított kiadása: Etika, Debrecen, 1956, 363 l.) — Az etika mellett a dogmatikát, mint szükséges, de időszerűtlenebbnek tűnő tárgyat, inkább csak kötelességből adtam elő, Pápán 12 éven, utóbb Debrecenben két évtizeden keresztül. Az utóbbi időszak második felében már az etika előadása másra szállott át, maradt tehát a dogmatika, mint főtárgy. Évente kellett, szinte fejezetről-fejezetre a kérdező kedvű diákokkal megvitatnom. Világviszonylatban ekkor csappant a dogmatikai érdeklődés, én meg akkor kerültem lélekben is közel a dogmatikához. Különösen a dogmák történeti beágyazottsága vált számomra érdekessé és tanulságossá: hogyan tört át a bibliai mondanivaló a különböző korok gondolkodásmódján?
A teológiai oktatásból történt kikapcsolódásom után, mint legközelebbi feladat állott előttem a dogmatika részletesebb, de a honi keretekhez illeszkedő kidolgozása. Adva volt hozzá előadásaim vezérfonala, a kérdező diákra és a magyarázó professzorra szabott vezérfonál. Ennek most olyan formát kellett adnom, hogy a kérdező diák és a magyarázó professzor nélkül, önmagában és önmagáért is helytállhasson. A vezérfonál adta tehát az alapanyagot. Ebben főleg az akkor forradalmian új barthi tanításból igyekeztem magyar fülek számára felfoghatóan tolmácsolni azt, ami itt a legszükségesebbnek látszott. Korántsem mindent: a spekulatív elemek pl. számomra is idegenek maradtak. Az átvett részleteket jobbára a 6-8 és 10-12, továbbá a 21-22 és 28. paragrafus egyes pontjaiban találja az olvasó. Nem árt hangsúlyoznom: az átvett részletek eredetileg sem igényelték a barthi szöveggel való azonosságot. Ezekbe ugyanis belejátszott már az értelmezés és alkalmazás egyéni módja.
Hogy aztán az idők folyamán a barthi színezetű anyagba milyen sokféle olvasmány-élmény, sőt olykor részlet, honi és külföldi viták lecsapódó eredménye került bele és ötvöződött az alapanyaggal, arról magam sem tudnék pontosan számot adni. De nem is szükséges. Bizonytalan megjelenési idejű könyvben, a vitázó kedv ellenére fontosabbnak tűnt a leszúrt eredmények közlése, mint a más szerzőkkel folytatott kortársi polémia. Ugyanez okból az irodalmi utalásokkal is felettébb takarékoskodtam. Mint összefoglaló mű, ez is sokak eredményeire támaszkodik: egy korszak teológiai gondolkozásának összegzése, egyéni nézőpontból. Ha a tűnő idővel a dogmatika kérdésfeltevései változnak, ez a feldolgozás akkor is dokumentálja, hogy jó egy emberöltőn át, csaknem 800 magyar református teológus diák — sőt, ha arra gondolok, hogy stúdiumomat másfelé is használták, ezernél is több — milyen szellemű dogmatikai nevelésben részesült. De mint könyv, a történeti érdeken túl,

bibliai szempontjaival további jó szolgálatot végezhet, hiszen eredeti célja is a sokfelől és sokféleképpen szorongatott, de Urában bízó "magyar Sion" erősítése volt.
Bizonyságtételével az adott helyen és időben érvényesíteni igyekezett az egyházépítés gyakran mellőzött, mégis egyedül lehetséges módját: az "ebben a világban, de nem ebből a világból" (Jn 17,13-19) krisztusi szabályát.
Ajánlom könyvem az egyházépítésben példaadómnak, édesatyám Török Vince (1875-1963) karcagi református lelkipásztor áldott emlékének,
Debrecen, 1971 húsvétján
a szerző [Török István]

1. A teológia feladata
1.1 Mi a teológia?
1.1.1 A név és a tartalom
Isten nem az ismeretlen, akit a gondolat merész szárnyalásával, valahol a magasságban keresünk, vagy pedig érzelmi életünk sejtelmes rezdüléseibe mélyedve fedezünk fel. Ő a Jézus Krisztus Atyja, aki kijelentette magát nekünk, a kijelentés Istene. A próféták és apostolok bizonyságtételén át ma is szól hozzánk. Azok, akik eredetileg a kijelentést befogadták, nem valami különösen vallásos alkatú emberek, nem felfedezők vagy vallásos zsenik.
Olyanok, mint mi: Isten elől menekülő emberek. Még a hívó szónak, a kapott megbízatásnak is ellene szegülnek, mint Mózes (2Móz 3 és 4) , Jeremiás (Jer1) , Ámós (Ám 3,8) , Jónás vagy Saul, a későbbi Pál. Mózes és Jeremiás alkalmatlan voltára hivatkozik, egyik nehéz-beszédűségével, másik zsenge korával mentegeti magát, Ámós csak félelemből engedelmeskedik, Jónás meg fut az Úr elől, Saul pedig a Krisztus-követők áldz üldözője. Igazán nem ők ragadják meg Istent, hanem Isten ragadja meg őket. Isten ezeket a szabódó, ellenkező, rugódozó embereket befogja nevelő iskolájába s nevel belőlük küldetést vállaló embereket. Igen, ők is olyanok, mint mi, de látnak és hallanak valamit, amit mindnyájunknak meg kellene látnunk és hallanunk, s megismerik a szabadulás olyan örömét és bizonyosságát, mely a miénk is lehet és minket is újjáformál.
Nem a tapasztalattól elrugaszkodott elmefuttatás és nem lélekelemzés tehát az istenismeret útja, hanem a kijelentés történeti valósága: Jézus Krisztus. Ő nemcsak időszámításunk középpontja, hanem az üdvtörténet éltetője és summája egyben. Nem azért jött, hogy teológiát csináljunk belőle. A róla szóló bizonyságok könyve, a Biblia sem azért íródott, hogy tudományos vizsgálódás tárgya legyen, hanem hogy ma is Isten szóljon rajta át s közölje velünk mentő szeretetét. Sőt, van valami lehetetlenül visszás abban, ha az Úr Istent, mi emberek tudományos vizsgálat "tárgyává" akarjuk tenni. Pedig a teológia szó szerint Isten-tant jelent. Olyan tudományt, amely Istent valamiképpen érzékeli, észreveszi, megismeri, megérti, megszólaltatja. Még hagyján, ha a szó eredeti használatára gondolunk.
Teológiának nevezték a régi görögök a mítoszok isten-alakjairól szőtt költői meséket. Teológia volt az is, mikor a filozófusok, a sztoikusoktól kezdve, kiértékelték ezeket az istenekről szóló elbeszéléseket. De ezekben viszonylag kisebb igényű kísérletekről volt szó: tapogatózó költői és bölcseleti megérzésekről s nem az élő Istenről. A kijelentéssel megváltoztak a feltételek: más lett a teológia.
Az egyházi atyák mégis a görög világból vették át a szóhasználatot s az első századokban az egyház teológusait és a régi görög költőket egyaránt a teológus

névvel illették. Az egyik csoportot természetesen keresztyén, a másikat pedig pogány értelemben.
A kijelentés révén megváltozott feltételek között a teológia nemcsak képtelenségnek tűnő, hanem könnyűszerrel engedetlen vállalkozás is. Az Istenről szóló mondatok foglalhatják el Isten tulajdon szavának, az igének helyét. Éppen teológiánk révén válhatunk engedetlenné az ige iránt.
Megeshet, hogy a kijelentésből világnézetet, ideológiát formálunk, a teológiai tételeink mögött éppúgy elrejtőzünk Isten elől, mint az esetutáni ember az Éden fái között. — Mire való akkor a teológia?

1.1.2 A teológia eredete

A teológiát minden nehézsége és kockázatos volta ellenére a szükség kényszere hozta létre. Szükségessé vált ama tény folytán, hogy Isten emberi szavakban szólt hozzánk s megszólalásáról ugyancsak szavakban tettek bizonyságot a próféták és apostolok, úgy amint bizonyságtételük előttünk vana Bibliában. Az emberi szavakra pedig mi sem jellemzőbb, minthogy még ugyanazon nyelven belül sem egyértelműek. Milyen közkeletű s könnyen érhető szó például az, hogy "költ" vagy, hogy "felad", s ha egy kicsit fontolgatjuk, mindenikből négy vagy öt igen különböző jelentés bomlik ki.
Pedig csupa konkrét dologról van szó. Hát ha még elvont fogalmakat emlegetünk! Mennél elvontabb fogalmat jelöl egy szó, annál változóbb és szétködlőbb jelentésköre, ami természetesen félreértésekre, véleménykülönbségekre, vitákra ad okot. Ezen a bajon hogy segíthetünk? — A szavak sokértelműsége ellen egyértelmű fogalmak alkotásával, fogalom-meghatározásokkal küzdünk, mintegy kiszabott mederbe tereljük a szavak áradó sokértelműségét. Ez korántsem egyszerű feladat.
Milyen gyakran használt szavunk pl. a "jog". Nem is századok, de több mint két évezred óta csiszolt elmék tudományosan művelik, van külön jogtudomány, mégsem jutottunk el addig, hogy a jognak egyetemlegesen elfogadott definíciója lenne. Hasonlóképpen elvont jelentésű, tehát sokértelmű szavak a Biblia nagy alapszavai, pl. Isten, kijelentés, hit, váltság, szeretet stb. Ezért van ugyanazon Bibliára hivatkozással annyiféle egyház. Számot kell tehát adnunk egyértelmű módon Biblia-megértésünkről, mert a jó hír nem rekedhet meg bennünk: az üdvüzenet továbbadást kíván, s a bizonyságtétel nem lehet bizonytalan, tétova, habozó. Az egyértelmű bizonyságtételhez pedig módszeres, tudományos munka útján jutunk el. Nincs bizonyságtétel tisztázott, alapos ismeret nélkül. Ezért szükséges a teológiai tudomány; veszedelmes és mégis nélkülözhetetlen.

1.2 A teológia kérdésvilága

1.2.1 A bibliai tudományok

Isten kijelentése a mi világunktól nagyon különböző világban történt.
Jézus Krisztus időszámításunk kezdetén, a galileai Názáretben nőtt fel s Palesztina tájain és zsinagógáiban tanított. Jeruzsálemben halt kereszthalált s ott támadott fel halottaiból. Váltságművét több mint ezer éven át készítette elő az ószövetségi választott nép története, s majd egy évszázad kellett az Újszövetség bizonyságtételének írásba foglalásához.
A két szövetséget egybefoglaló Biblia nem elvont teológiai tételek gyűjteménye, hanem valóságos hús és vér emberek vallanak benne Isten nagyságos dolgairól. Leírják, elbeszélik, eléneklik és elimádkozzák vallomásukat a maguk nyelvén, többnyire az akkori köznyelven, a pásztorok, halaskofák, vámszedők és kézművesek nyelvén. Olvasásuk mégsem egyszerű; a

megértés általános nehézsége tetőződik ránk nézve az idegen nyelv közbeiktatásával. Nehéz, sőt többnyire lehetetlen egy idegen szó magyar megfelelőjét megtalálni, hogy a két szó jelentésköre és hangulati velejárója teljesen fedje egymást. A fordító csak megközelítő értékekkel dolgozhat. Aztán meg egy betű szerinti fordítás mondatokra darabolja a logikai összefüggést, töri a szöveg értelmét. Az értelemhű fordítás meg a folyamatosság kedvéért a betű szerinti fölött lebeg. Hogy lehet a betű szerinti és az értelemhű fordításmód közt egyensúlyt tartani? Ilyen és más efféle kérdéseket kell a bibliafordítónak megoldani. De éppen ez a teológia első feladata, a héber, arám, illetve görög szöveg mai nyelvre, a mi nyelvünkre való fordítása, mert ezen át szól hozzánk az ige.

A régi szövegek megértésének és megszólaltatásának van egy csomó tudományos feltétele. — Ilyen első renden a régi nyelv alkatának és szellemének alapos ismerete. Hiszen szóhasználata, képei, fordulatai idegenek reánk nézve. Idegen az a világ is, melyben a próféták és apostolok éltek. Nemcsak ódon keleti köntös borítja őket, hanem körülveszi egy rég letűnt világ, sajátos tájaival, szokásaival, hagyományaival, intézményeivel, törekvéseivel, vágyaival, hitével. Ismernünk kell tehát a nyelven kívül a történeti helyzetet is: milyenek voltak az akkoriak városai és falvai, templomai és házai, milyen eszközöket és fegyvereket használtak, mit ettek, milyen természeti, társadalmi és művelődési viszonyokba ágyazódtak be. Hiszen a szentírók maguk is ennek a világnak darabjai voltak. Bonyolítja a megértést, hogy nem egy időben éltek: a legrégibbek és a legújabbak közt századok teltek el, több mint az egész magyar történet folyamán.

A megértéshez szükséges korismeret felöleli az izraelita-zsidó történetet, az őskeresztyénség történetét, beleértve az asszír-babiloni, egyiptomi, perzsa, illetve római vonatkozásokat is. E nélkül nem érthetők kellően pl. a próféták, akik próféciájukkal beavatkoztak koruk politikai életébe, de nem érthető a Jelenések könyve sem, melynek háttere ugyancsak politikai természetű dolog: a keresztyénüldözés.

A nyelvi és történeti megértésen túl tisztázni kell a bibliai szövegek áthagyományozási folyamatát is. Nem egy esetben az irodalom előtti időkbe, a szájhagyomány korába nyúlik vissza a szövegek eredete s később is, az írásba foglalás, egybeszerkesztés és főleg a másolások során szándékos és szándéktalan változtatások történtek. Könnyű volna tisztázni a dolgot, ha a mai szövegeket egybevethetnők az eredeti kéziratokkal. De ilyen kéziratok nem maradtak ránk, legalább is eddig nem kerültek elő. Ezért aprólékos kritikai munkával kell a szöveg eredeti alakját, elérhető pontossággal megállapítani. A szövegkritika mellett, az irodalmi kritika a megértés támogatója. Ez az egyes iratok szerzőit, a megírás stilisztikai és műfaji sajátságait, szándékát és hitelességét igyekszik kideríteni. Végül a szövegelemzés eredményei nyomán, összesítő munkával kirajzolódik előttünk a szentírók emberi és teológiai arcéle, tanításaik bibliai összefüggése.

Már itt felvetődik a kérdés: Isten csak a Bibliában jelentette ki magát, vagy van más, a Biblián kívüli kijelentése is? Nem térünk ki a kérdés elől, mert érzékeltet valamit a teológia határaiból. Erre a kérdésre szoktak igennel is, meg nemmel is válaszolni. Ismeretes pl. Aquinói Tamás nagyvonalú válasza: az, aki igazat mond, Istenből beszél, tehát kijelentést közöl. Protestáns részről meg Zwingli mutatott feltűnő hajlandóságot arra, hogy a

mennyországot benépesítse úgynevezett megvilágosított pogányokkal: Herkulessel, Szókratésszel, Lao-Tsevel. De milyen alapon akarunk itt kaput nyitni?
Ha viszont szűkkeblűen a merev tagadás álláspontjára helyezkednénk, szembetaláljuk magunkat a Bibliával. Az nem szűkkeblű, amikor egy-egy olyan pogányról beszél, mint Melkisédek, Sálem királya, a moábita Ruth, a szír fővezér Naeman (2Kir 5), Cyrus, az Úr felkentje (És 45), a keleti bölcsek, a samáriai asszony, a kapernaumi és a cézáreai százados (Csel 10). Érvényes rájuk a jézusi mondás: Utolsókból lehetnek elsők és elsőkből utolsók. Nem lehet a pogányokat keresztyén fölénnyel, csak mint a misszió tárgyait kezelni. Az egyház nem döntheti el, hogy ez vagy az a pogány kapott-e kijelentést vagy sem, mert nem mi vagyunk a kijelentés ura, hanem a kijelentés van felettünk. Hogy ebből a kijelentésből jutott-e valamilyen formában Herkulesnek, Szókratésznek vagy Lao-Tsenek, nem tudhatjuk: talán igen, talán nem. Maga a Biblia int óvatosságra: szerepünk nem az uralom, hanem a szolgálat.

1.2.2 A rendszerező tudományok

Bármily sokágú munkát végez a bibliakutatás, főleg azt tisztázza, mit mondott a Biblia az egykoriaknak. Hogy értették pl. a korinthusbeliek Pál apostol frissen érkezett levelét. A levél ilyen megszólaltatása nagy dolog: mi is odaülhetünk az első hallgatók mellé, és számunkra is lefordíthatóvá válik a levél. A bibliai tudomány igyekszik is a jelenig meghúzni a vonalat, végső fokon a tolmács fontos szerepét vállalja azért, hogy mi, maiak is bizonyságtevőkké válhassunk. De ez a segítség még nem minden. Bizonyságtételünk ugyanis nem egyszerű ténymegállapítás. Nem rekedhet meg ott, hogy "van Isten", hanem arról is szólnia kell, kicsoda Isten, mit akar velünk, s mit akar ezzel a világgal. A bizonyságtételnek van tehát valami belső rendje, összefüggése. Ezt az összefüggést a teológus nem saját elképzelése vagy tetszése szerint alkotja meg, hanem a Bibliából olvassa ki. A dolgok rendje nincs önkényünkre bízva. A bizonyságtétel ugyanis nemcsak egyes mondatok tolmácsolása, hanem egy összefüggő üzenet áthelyezése, átültetése a mi világunkba. Tanítás a hitről és a hit formálta életről.
A bizonyságtétel, mint összefüggő tanítás olyan köntösben jelenik meg előttünk, mint valami világnézet és szembetalálja magát a különböző világnézetekkel. Ilyenkor összeütközésre és harcra is sor szokott kerülni; de megfigyelhetjük a keveredést is. Európai területen pl. nincs olyan világnézet, beleértve a marxizmust is, amelynek legalább alkatában ne volnának keresztyénségből kölcsönzött elemek, viszont a keresztyénség is időről időre felszedett és magába olvasztott filozófiai világnézeti elemeket. Ezzel menten adódik a kérdés: hogy viszonylik a keresztyén tanítás a világnézetekhez? A rendszerező teológia szerepét e kérdés vizsgálata során érthetjük meg.

1.2.3 A teológia és a világnézetek

Valamilyen világnézete minden embernek van, akár művelt, akár műveletlen, akár hivő, akár hitetlen. Mint gondolkodó lények, iparkodunk a magunk módján képet alkotni a környező világról, tapasztalataink tarka-barka özönébe valami rendet, összefüggést vinni. Elviselhetetlen lenne, ha tapasztalataink

apró, széthulló ismeretek, töredékes mozaikkövek maradnának s nem állnának össze értelmes egésszé, egységes mozaikképpé. Hogy tájékozódhatnánk akkor az élet roppant szövevényében, hogy találhatnók meg az ésszerű cselekvés útját? A világ azonban áttekinthetetlen: roppant arányai folytán nem lehet egyetlen ember közvetlen tapasztalatának tárgya. A világkép kialakításában segítségre szorulunk. Felhasználjuk mások tapasztalatát és a sokféle tudomány hozzánk eljutó eredményeit. Az ismeretek gyarapodásával egyre módosítjuk, helyesbítjük, tágítjuk világképünket. Sem egyénenként, sem nemzedékekként nincs megállás, megállapodás, hanem szüntelen a változás. Erre igazán illik a mondás: ars longa, vita brevis est. Ha megmosolyogjuk a régiek gyermekded világképét, elfeledjük, hogy a mienkre hasonló mosollyal tekinthet majd a késő utókor. Mert nem mozgunk itt annyira szilárd talajon, mint ahogy a közhit képzeli.

Az ember azonban nem elégszik meg a világ eddig tapasztalt jelenségei, valóságos vagy úgy vélt tényei képpé formálásával, hanem keresi a kép értelmét: felteszi a kérdést, honnan ered ez a világ és hová tart? Ezen a ponton változik a világkép világnézetté.

A létezés egészét átfogó honnan-hová kérdésre az emberi tudományosságnak csak feltevései vannak, ha úgy tetszik: hiedelmei. Még akkor is, ha a tudomány eddigi eredményeiből próbál következtetni a világ eredetére és céljára, ezek a következtetések csak rész szerint való ismeretek alapján történhetnek, tehát hipotetikus jellegűek. Nem csoda hát, ha egyetlen korszakon belül is olyan sokfélék a világnézetek. A sokféleségnek itt már önmagában is hitelrontó hatása van, hát még, ha hozzáveszzük: hasztalan dolog a világnézetek váltogatása-cserélgetése, mert nem lehet eljutni valami egyetemes érvényű, valóban tudományos világnézetig.

Ha a ma hivatalos világnézetet tudományosnak mondják, azt nagyon viszonylagos értelemben kell vennünk, tudniillik a némi önkénnyel babonaságnak minősített keresztyén világnézethez viszonyítva. — Legjobb talán, ha a tudomány eleve elhárítja a világ értelmére irányuló kérdéseket? Vannak természettudósok, akik ezt vallják, és tudatosan korlátozzák vizsgálódásaikat arra, ami közvetlenül előttük van. Mégsem lehet a világnézeti kérdést elkerülni. Már amikor tapasztalatainkat egységes világképpé rendezzük, az anyagválogatásban, ténycsoportosításban, elméletek felállításában, egész életstílusunk kialakításában, a háttérben ott van valamilyen világnézet, s akarva-akaratlan az szolgáltatja nekünk a rendező elvet. Amennyire vitatható a világnézet, annyira elkerülhetetlen is. És viszont.

Ilyen körülmények között nem hozhat megoldást az úgynevezett keresztyén világnézet? Hiszen amikor Istenről, mint a világ teremtőjéről, az ember nyomorúságáról és szabadításáról, meg az üdvösségről teszünk bizonyságot, ebben a világ és élet értelméről is vallunk egészen átfogó módon. A keresztyén élet, még inkább a teológiai munkásság a dolog természete szerint világnézetet is ad, még akkor is, ha nem programszerűen világnézet kiépítésére irányul a fő igyekezet. Ha a bölcselők nem tudnak egy értelemre jutni, íme egyértelmű tájékoztatást nyújt Isten kijelentése.

A keresztyén világnézet lehetősége annyira megejtő, hogy különösen a századforduló táján, két emberöltőn át, messzire ható teológiai mozgalmak – pl. a nálunk is ható liberális teológia, a vele rokon kultúrprotestáns

törekvések, majd a konfesszionális jellegű szigorú kálvinizmus – kifejezetten világnézeti programmal indultak. A rendszerező teológiából kiváló teológusok világnézettant csináltak s világnézeti harcra fegyverezték vele a gyülekezetet.
Mégis okunk van rá, hogy a keresztyén világnézet kérdésében óvatosságot és tartózkodást tanúsítsunk. Ezen a téren szinte észrevétlen veszedelmes félresiklás történik. Minden világnézet ugyanis valláspótlékká válhat. Az ember úgy véli, világnézete révén kész megoldások birtokába jutott. Nem kell most már Isten akaratát tudakolnia, egyszerűen világnézeti elvei szerint tájékozódik s levonja belőlük az adott helyzetre szóló következtetéseket, vagyis világnézete révén mintegy önhatalmúlag kezébe veszi életét: világnézete lesz az Istene.
A keresztyén tanításnak az az értelme, mutassa meg, milyen irányból várjuk Isten üzenetét, milyen összefüggésbe tartozik az üzenet, hogy éberebbek legyünk az ige hallgatására és készségesebbek a befogadására. De csakugyan az igét keressük és várjuk s ne helyettesítsük azt a tanítással, mint világnézettel. Mert ha ezt tesszük, az eszközből csinálunk célt, a másodlagosból elsődlegest, az emberiből istenit. A dolgok rendjét pedig csak vesztünkre forgathatjuk fel. A megistenített világnézet ugyanis már nem segítség, hanem akadály, mert szigetelő anyagként kerül oda Isten igéje és mi közénk. Nem táplál, a lelki tápláléktól azonban elzár. Isten igéje olyan, mint a frissen hullott manna, nyomban élnünk kell vele, rendeltetése szerint. Nem lehet későbbre eltenni, világnézetté konzerválni, mert tápláló erejét elveszti, "másnapra megromlik", puszta emberi szóvá válik (2Móz 16, 16-20). A keresztyén vagy kálvinista világnézet csak manna-konzerv, mely könnyen elterelheti az ige friss mannájáról a figyelmünket. Ennek józan belátása óv a félresiklástól. Ha hiányzik a józanság s a keresztyénséggel mint világnézettel r indulunk harcba, eleve csatát vesztettünk. Azt a látszatot keltjük, mintha a keresztyén hit csak egy lenne a sokféle világnézetközt, holott a keresztyén hit több és főleg más mint világnézet.
A teológiának, mint rendszerező munkának első renden ezt kell nyilvánvalóvá tennie. Munkája közben szemmel tartja a jelen szellemi arculatát, nemcsak világnézeti, hanem tudományos, művészeti, társadalmi és technikai törekvéseit is. Csak így tudja a bibliakutatás által kibányászott ó- és újszövetségi mondanivalót a korszellemmel szembesíteni és a továbbadás számára feldolgozni. Munkája végső fokon a továbbadás számára mérvadó tantételekben összesül. E tantételek rendszeres feldolgozását a dogmatikában és az etikában végzi. Az előbbi a kijelentés-hittel, az utóbbi e hit által formált élet kérdéseivel foglalkozik. A rendszerezés, különösen a század elején indult keresztyén egységtörekvések kibontakozása óta ökumenikus távlatokban történik. Nem korlátozódik egyetlen felekezet állásfoglalásaira, hanem keresi a többi felekezettel az együttműködést. Külön tárggyá nőtt az ökumenikus szimbolika, mely a különböző hitvallásokat elemzi, a hitvallásokból nőtt életformákat vizsgálja és felmutatja az isteni kijelentés sokféle értelmezésében nemcsak a különbséget, hanem az egységet is.

1.2.4 A gyakorlati tudományok és a történeti kutatás

A teológia egyetlen ágában sem öncélú tudomány, hanem gyakorlati érdekű: a bibliai üzenet továbbadását szolgálja. A továbbadás előfeltételét maga a Biblia szabja meg: "az az indulat legyen bennetek, mely volt a Jézus Krisztusban" (Fil 2,5) ; a továbbadás lehetőségét és módját pedig a gyakorlati teológia vizsgálja.
A különböző korú, nemű és helyzetű emberek sajátos alkatát, lelki szükségletét és befogadó képességét igyekszik tisztázni. A modern szociológia és lélektan eredményei bevonásával keresi a gyülekezeti munkaágak: az igehirdetés, vallásoktatás, lelkigondozás és misszió legjárhatóbb útját. Megalkotja a nevezett munkaágak mindenikének a maga külön tudományát, hagyományos nevén a homiletikát, katechetikát, poimenikát stb. Hasonlóképpen foglalkozik az istentisztelet, az egyházszervezet és egyházkormányzás sokágú kérdésével. Nem azért, hogy muzeális értelemben konzerválja az egyházat, hanem kritikai módon tudakolja: az intézményesen megszervezett cselekmények megfelelnek-e annak a szándéknak, ahogy a keresztyén küldetés és reménység a maga sajátos és egyedülálló mivoltában érvényesülni akar. Voltaképp kétirányú feladatot tölt be: egyfelől tudatosítja az emberek lelki igényeit, így mintegy az evangéliumra váró világ szószólója a teológia területén; másfelől a többi teológiai szak eredményeit feldolgozza és célszerűen hasznosítja az egyház és a világ javára. Bizonyságtételünk ezzel a munkával ér el a kortársakig, akik vagy atyánkfiai, vagy pedig felebarátaink és a misszió révén válnak atyánkfiaivá.
A bibliakutatás, a rendszerező munka és a gyakorlati felkészülés együttesen szolgálja mostani világunkban a kijelentés meghallását és megvallását. Mert a tiszta hallás és a biztos vallástétel a teológia célja.
Ez a munka nem velünk kezdődik; a keresztyén teológiának már közel kétezer éves múltja van. A múltat ismernünk kell, hogy önmagunkat is jobban megismerhessük, hiszen létünk gyökerei a múltba nyúlnak vissza. Atyáink örökségét, csak a múlt ismerete révén vehetjük tudatosan birtokba, hibáiból is ezúton okulhatunk. A múlt feltárását a történeti kutatás végzi, esetünkben a teológia- és egyháztörténet. Munkája nem közvetlen a kijelentésre irányul, hanem az egyház dolgaira. Szokták ezért a szorosabb értelemben vett teológiai tudományok segédtudományának nevezni. De nem az értékelő minősítés, hanem csak a viszony-meghatározás értelmében s a viszony itt kölcsönös. A történeti kutatást ugyanis egyik tudományág sem nélkülözheti s művelése, legalább is területünkön, csak teológiai szempontok érvényesítése esetén gyümölcsöző.
Az egyháztörténet sajátos kérdése: Hogyan értette meg az egyház az egymást váltó korszakokban Isten kijelentését és milyen választ adott rá? Ez a válasz más volt a reformációban, a felvilágosodás korában és ismét más napjainkban, a kijelentés megértésének mértéke és a változó körülmények szerint. Hol engedelmeskedett az egyház, hol ellenkezett, hol szolgálni próbált, hol meg uralkodni. Az egyes korszakokban tehát nem megismétlődik az egyház élete valami örökös körforgásban, hanem a végkifejlet felé közeledik. Haladásában új meg új vonásokat mutat fel, mégpedig nemcsak a tévedésekben, bukásokban és vétkekben, hanem az erényekben, áldásokban és fénylő alkotásokban is. Éppen a kritikával végzett történeti kutatásban egyre újabb oldaláról válik láthatóvá Krisztus életének jövőt formáló hatása.

A gyakorlati teológiával és egyháztörténettel még korántsem zárul a teológiai tudomány kérdésvilága. Ezek a szorosabb értelemben vett belső kérdések csupán, melyekhez egy sereg külső kérdés csatlakozik, mint amilyen a vallások kialakulásának, jelentésvilágának, alkatának, értékelésének vizsgálata. Ez az általános vallástörténet és vallástudomány feladata. Anyaga idegenszerű és távol esőnek tűnik, mégis hozzánk tartozik; mintegy az egyháztörténet külső oldala. A vallások alig belátható óriás területén az emberiség olthatatlan metafizikai vágyódása szólal meg.

1.2.5 A teológiai tudomány egysége

Az a sokféle kérdés, mely a teológiai tudományszakok áttekintésekor elénk került, összefüggő egységet, oszthatatlan egészet alkot. Mi tartja össze? Szokták mondani: a rendszerező munka, közelebbről a dogmatika rendszere. Ez a teológiai tudományok gerince, lelke. Az állítás annyiban igaz; dogmatikai szempontok nélkül már maga a Biblia is széteshetnék sémi, asszír-babiloni, egyiptomi, perzsa és hellenista vallástörténeti elemekre. Természetesen ez magával vonná a bibliai tudományok szétesését is: a bibliai iratok elemzése olyan filologizálásban merülne ki, mint a Homérosz- vagy Vergilius-kutatás.

Dogmatikai szempontok nélkül a gyakorlati teológia is hasonló sorsra jutna: elvesztené teológiai jellegét. Feloldódnék az egyház életjelenségeinek szociológiai, lélektani, általában filozófiai vizsgálatában. Itt is, meg a történeti kutatásban is hiányoznék a kritika teológiai mértéke. Az egyház- és vallástörténet feloldódnék a világtörténetben. Csakugyan úgy tűnik fel, mintha a dogmatika volna a teológia nagy szimfonikus zenekarának a dirigense. De ne feledjük, nemcsak a zenekar függ a karmestertől, hanem megfordítva: a karmester is a zenekartól. A dogmatika ugyanis az írásmagyarázattól kap új meg új indíttatást, mondanivalót s a megmerevedéstől megóvó bibliai figyelmeztetéseket. A gyakorlati teológia pedig megszólaltatja az új szisztematikai feladatok elé állító időszerű igényeket. Az egyháztörténet is felzárkózik a többi szak mellé, a dogmatikát éberségre intő jeladásaival. Tehát nem egyoldalú függés, hanem kölcsönhatás áll fenn a teológia tudományágai között. A szakosodás a teológiában is csak az egység megőrzése esetén fejlődhet ki hasznosan. Mennél élénkebb a tudományágak közt a kölcsönhatás, annál elevenebb, annál egészségesebb a teológia.

Elmondhatjuk, a teológia az írásmagyarázattól kezdve, a rendszerező munkán át a jelenkori igehirdetés sokféle fajtájáig egyetlen utat jár be, mintegy végigkíséri az üdvtörténet reánk kiszabott útját s az egyes teológiai szakok ennek az útnak csupán állomásai vagy útjelzői.

Innen visszatekintve érthetjük meg, hogy a teológia minden rendszeralkotó igyekezete ellenére sem zárt és befejezett. A jövendő felé mindenkor nyitott, hiszen visszatérő Ura elé megy. Ezért ha akarna, akkor sem építhetne ki zárt dogmatikai rendszert. Óvakodjunk tehát a dogmatika túlértékelésétől. Voltaképpen nem a dogmatika szabja ki az egyes szakoknak a teológiai irányvonalat, hanem az úr Krisztus kijelentése. A kijelentés adja magának a Bibliának is az egységet, s a kijelentésből olvassa ki a dogmatika – ha jól végzi feladatát — azokat a teológiai szempontokat, amelyekből ered valamennyi teológiai tudományág keresztyén jellege és végső egysége. Hogy az imént használt kép keretein belül maradjunk: a kijelentés az a

mennyei zenemű, amelynek szolgálatában áll a karmester és az egész zenekar. Persze, minden zeneműnél összehasonlíthatatlanul élőbb és hatóbb.

2. A teológia protestáns jellege

2.1 Egység a sokféleségben

2.1.1 Az egység bomlása

Krisztus egyháza és vele együtt a teológia a széttagoltság siralmas képét mutatja. Csak szépítjük a dolgot, ha úgy tüntetjük fel, mintha a sokféleség nagy, testvéri egységen belül helyezkednék el s mindenik felekezet a Biblia gazdagságából képvisel valami sajátosat: a keleti ortodoxia a jánosi típust, a római katolicizmus a péterit, a protestantizmus meg a pálit. Nemcsak a bibliaértelmezés egyéni módjáról, hanem egymást kizáró, ellentétes állásfoglalásokról van itt szó. A történelem színterén nemcsak egymás mellett, hanem egymás ellen vonultak fel a felekezetek. Hatalmi versengést leplező szertartási különbségek ürügyén, 1054-ben a keleti és nyugati egyház feje kölcsönösen kiátkozta egymást, híveivel együtt. Majd félezer évvel utóbb Luther és a reformáció szintén pápai átok alá került; Luther viszont az antikrisztus megtestesülésének nyilvánította a pápát és a pápaságot. Máglyák gyúltak, öldöklő harcok folytak az igazság eldöntésére. A harmincéves háború borzalmai vetekszenek a császárkori keresztyénüldözés borzalmaival, csakhogy itt már keresztyének irtották a keresztyéneket. Később ugyanezek a keresztyének együtt vették igénybe az államhatalmat: nagy egyetértésben az erőszak eszközéhez folyamodtak a szektákkal szemben, jelezve, hogy az indulat, a furor theologicus a civilizáltabb körülmények között is ugyanaz maradt.

A felekezeti megoszlásban, sajnos, nem a hitbeli gazdagság sokszínűsége ragyog. Elsötétíti a képet a hitbeli egyenetlenség és gyűlölködés, a testvérek ádáz fenekedésének visszataszító látványa. Hirdettük a szeretet evangéliumát s közben, mintha csak az evangélium megcsúfolására szövetkeztünk volna. Be is teljesedett rajtunk az Írás: "Ti miattatok káromoltatik az Istennek neve a pogányok között." (Rm 2,24) Vigasztalódjunk, hogy Isten még a rosszból is hozott ki jót? A kemény próbák közepett a hitbeli hűség, a gályát is vállaló állhatatosság, a hősi önfeláldozás tündöklő példái termettek. Ezek hálára indító tények. De a mi kérdésünk az: beszélhetünk-e még a szomorú felekezeti és teológiai széttagoltságban egységről? Van-e ami ezt a széteső és ellenséges tábort egybekapcsolja? Van-e közös hit, minden keresztyén közös hite, s mi az? Keressük tehát a széttagoltságban az egységet.

2.1.2 Az egység emléke

Még az is, aki kétségbe akarja vonni az egységet, kénytelen bevallani: egység legalábbis volt. Amennyiben a mai keresztyénség múltjára emlékezik, az egységre is emlékezik. Tehát egység van, legalább a visszaemlékezés alakjában. Ez nagyon eszmeinek, elvontnak tűnhet; de társul hozzá a kölcsönhatás sok gyakorlati jelensége, különösen egyházművészeti, belmissziói és politikai téren. Pl. a német protestánsok kedvelt karácsonyi éneke, a "Csendes éj, szentséges éj", a római katolikusoktól való kölcsönzés, jóval a reformáció után; ők viszont istentiszteleteiken a protestáns Bach szerzeményeit gyakran felzendítik. Számos protestáns

templomunk román, gót vagy barokk stílben épült, viszont láthatunk római katolikus templomokat, melyek a mi erdélyi templomaink mintájára készültek. Belmissziónk hatott a római egyházra s ösztökélője volt a laikus mozgalmaknak. Protestáns példára jelent meg a római katolikus magyarázatos Biblia; társadalmi szervezkedésük és akcióik meg hasonló akciókat váltottak ki nálunk. A II. Vatikáni zsinat döntéseinek hátterében ott van a protestáns bibliakutatás, főleg a Cullmann üdvtörténeti teológiája stb. Csak látszat az, hogy az egyházszakadás óta nincs közös történetünk.

2.1.3 Az egység maradandó elemei

Emlékek és tényleges hatások ötvöződnek a keresztyén múlt nagy személyiségeiben, közös tanítóiban, egy Assisi Ferencben, Kempis Tamásban, különösen Ágostonban, akit a Biblián kívül leggyakrabban idéznek reformátoraink. Valamennyi felekezettel közösek egyházi atyáink, régi hitvallóink, vértanúink, közös kincsünk az őskeresztyénség, közösek prófétáink és apostolaink.

Főként pedig közös, akiről mindnyájan keresztyéneknek neveztetünk: az élő Úr Jézus Krisztus, az egyház Ura. Kilétét tisztázó krisztológiai harcainkat együtt vívtuk meg a herezisekkel szemben. Lehet, hogy a reá vonatkozó tanításunkban nagy eltérések vannak, minthogy valóban vannak. Ezek az eltérések kihatnak az Istenről, emberről és kegyelemről szóló tanításokra, mégis minden valamirevaló keresztyén Krisztust tekinti a történeti folyamat középpontjának. Még a nem-keresztyén történész is kénytelen a keresztyénségben olyan vallási mozgalmat látni, mely a názáreti Jézus személyéből indult ki. Minden keresztyén felekezet jelenéből látható és láthatatlan életerek nyúlnak vissza Galileáig, ahol az első tanítványok a szeretet kettős parancsát, a hegyi beszédet, a tékozló fiú, az irgalmas samaritánus példázatát, meg a többi tanítást álmélkodva hallgatták és Krisztus csodákkal teli élete körül kialakult az első keresztyén gyülekezet. Lehet, hogy sokan nem kaptak, vagy nem fogadtak el Krisztusból többet, csak a nevet, de sokan vannak olyanok is, akik jóval többet kaptak és kapnak, mint amennyit sejtünk vagy kibeszélhetnénk.

A különböző felekezetek közös kincse továbbá a Krisztuskönyv, a Biblia. A tekintetben eltérések lehetnek, és vannak is, hogy Isten kijelentését csak a Bibliából ismerhetjük meg, mint a reformátorok tanították, vagy pedig máshonnan is, a természetből, történetből, látomásokból, oltári szentségből, egyházi hagyományokból. Az utóbbiak esetleg felibe kerülhetnek a Bibliának, de a Biblia mégis az egész keresztyénség számára kijelentésforrás. Az élet könyve, mely az egyház igehirdetését, istentiszteletét, minden életnyilvánulását többé-kevésbé meghatározza. Urunk imádságát, a Miatyánkot, minden keresztyén közösségben ismerik és imádkozzák, a keresztséget és úrvacsorát valamilyen formában a híveknek kiszolgáltatják, az úrnak napját, a vasárnapot megszentelik, a Krisztusra emlékeztető évfordulókat, különösen a húsvétot és pünkösdöt megünneplik. Keresztyén és keresztyén közt szerte a világon mélyreható különbségek, sőt ellentétek lehetnek, de mindennek ellenére beszélhetünk a valamennyi keresztyént összekötő lelki kincsről. Ha közös kincsünket szemügyre vesszük, elmondhatjuk az egyetemes egyház régi hitvallását: credo unam sanctam et catholicam ecclesiam. Minden megoszlottságunkban és meghasonlottságunkban, legfeljebb veszekedő, civódó

testvérek lehetünk.
Minket a dogmatikában az érdekel, az alapvető tényeken túl vannak-e a keresztyén felekezeteknek közös tanításai? Istentiszteleti alkalmainkon ismételten halljuk: "Mondjuk el együtt az egyetemes egyház hitvallását", és felhangzanak az Apostoli hitforma ősi tételei. A hitvallás értelmezésében azonban már nagy eltérések vannak. Szinte valamennyi tételét felekezetenként másképp és másképp értelmezik. Victor János szép Apostoli hitforma magyarázatának pl. "Református Hiszekegy" a jellegzetes címe. Az eltérések alapján elmondhatjuk Bellarminnal: van is közös hitvallásunk, meg nincs is. "Non habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus." De nem egyoldalú hangsúlyozása-e a különbségeknek ez a következtetés?
Az Apostoli hitvallás eredete egy rövidebb lélegzetű szimbólumra, a Romanumra nyúlik vissza, mely keresztelési formula volt a római őskeresztyén gyülekezetben. Mégis apostoli a hitvallásunk abban az értelemben, hogy az apostolok tanítását foglalja össze. Az Apostolicummal azonos felépítésű és szövegében is rokon a bővebb Nicaea-Konstantinápolyi hitvallás, mely az ortodox keleti egyház szimbóluma, de nyugaton is elfogadott szimbólum. Ugyancsak nyugati eredetű, s még terjedelmesebb az Athanasiusról nevezett hitvallás. Ezek mind az első hét évszázadban alakultak ki s így a még meg nem osztott egyház hitvallásai. Mindeniket, mint az egyetemes keresztyénség ökumenikus tekintélyű szimbólumát, a reformáció is elfogadta és megőrizte. Mennyiben beszélhetünk a keresztyén egyház közös tanításáról, mikor a keleti ortodoxia mindinkább elzárkózott Nyugattól s az Apostolicumot és Athanasianumot nem használta, illetve nem ismerte? Annyiban, amennyiben a Nicaeno-Constantinopolitanumot egyetemlegesen elfogadták és amennyiben a többi hitvallás a Nicaeno-Constantinopolitanummal megegyezik. Márpedig velejében megegyezik. Ezen túl kezdődik a tanbeli sokféleség.

2.2 A protestáns hitvallás
2.2.1 Az indítékok
Luther, midőn szerzetesi cellájában tusakodott és a kegyelmes Istent kereste, nem tudta, hogy reformátor lesz. Még amikor a pénzért árusított kegyelem, a bűnbocsátó cédula ellen szót emelt, akkor is csak az ingyen való kegyelmet elhomályosító visszaélések ellen fakadt ki. Hogy nemcsak az egyház életének, hanem tanának és hitének is meg kell újulnia, az évek múltán, 1519-ben vált lassankint világossá előtte. Reformátornak sohasem nevezte magát; ezen a néven csak a 17. század vége óta emlegetik. Ő maga prófétainak tekintette hivatását: akarata ellenére lett a német nép prófétája.
Luther és a többi reformátor a római egyház neveltje, a római egyházzal közös előfeltételből indult ki s a közös alapon mindvégig megmaradt. Ez a közös alap az, hogy a keresztyén hit valóságos, különös és felülmúlhatatlan isteni kijelentésen nyugszik. A különbségek csupán ott mutatkoztak: hol kapjuk az isteni kijelentést és mi a mondanivalója? — Ezen a ponton aztán kiéleződnek a különbségek. A római egyház is a Bibliában keresi a kijelentést, de nyomban melléje teszi az egyházi hagyományt. Hiszen az egyház: vicarius Christi et Dei. Krisztus ugyanis ráruházta tekintélyét az egyházra, pontosabban Péterre és jogutódaira, a római pápákra. Az I. Vatikáni zsinat ennek a gondolatnak következményét vonta le, amikor kimondta a pápai csalatkozhatatlanságot. Az egyházban tehát folytatódik az isteni

kijelentés, s a hit és erkölcs kérdéseiben a pápa az isteni kijelentés hiteles magyarázója. Ezzel az egyházi hagyomány fölibe kerekedett a Bibliának. Luther ezt a folyamatot már a maga idején pontosan felismerte. Egyik 1524-ből való vitairatának ez a címe: "Kérdés, vajon Krisztus a gyülekezetét Péterre és az utána következő pápákra alapította? Luther Márton felelete: Nem, hanem egyedül Jézus Krisztusra, Isten fiára. Mert Pál apostol szerint más fundámentomot senki sem vethet azon kívül, mely vettetett, mely a Jézus Krisztus." Ebben már benne van a solus Christus és a sola scriptura reformátori elve. Az egyházat nemcsak erkölcseiben, hanem egész hagyományos rendszerében akarja megjavítani: a Biblia szerint reformálni.
Az első protestáns hitvallás, a későbbiekhez mintául szolgáló Ágostai (1530) , békülékeny szelleme ellenére is kimondja az egyházi hagyományokról: "hurkot vetnek" reánk s elvonnak a Biblia mondanivalójától. Krisztus érdeme és megigazító kegyelme helyett emberi dolgokra terelik figyelmünket s így "az egész keresztyénség… semmi egyéb, mint bizonyos ünnepek, szertartások… pontos betartása." "Hagyománytisztelet pedig nem igazít meg Isten előtt." (2. r. V.)
A II. Helvét hitvallás még keményebb hangot használ; keletkezésekor ugyanis már nem volt remény a Luther részéről mindvégig várt reform-zsinatra. "Nem tűrjük, hogy… hitbeli dolgokban az egyházi atyák puszta nyilatkozataival, vagy… a bevett szokásokkal, vagy az ugyanazon a véleményen levők nagy számával… zaklassanak bennünket." "Megvetjük az emberi hagyományokat." Hangzatos nevekkel cicomázzák, apostolaiknak mondják ugyan őket, "ámde ha a szent iratokkal összehasonlítjuk… ezektől eltérnek és ebből a különbözőségükből bebizonyosodik róluk, hogy teljességgel nem apostoliak." "A zsidóknak is voltak hajdan ősi hagyományaik, amelyeket azonban szigorúan megcáfolt az Úr, bebizonyítván, hogy ezekkel hiába tisztelik az Istent." (2. r.) — Íme ez a protestáns hitvallás. Protestáns, a szó kettős értelmében: bizonyságtétel a Biblia mellett, ugyanakkor tiltakozás az emberi hagyományok ellen. A II. Vatikáni zsinat csak annyi változást hozott e téren, hogy nem két kijelentésforrásról beszél, a Bibliáról és a szent hagyományról, hanem csak egyről: a Bibliáról, a szent hagyománnyal együtt. Vagyis az "et" kötőszót "cum"-mal cserélte fel. A fogalmazás óvatosabb lett, de a lényeg továbbra is megmaradt s ezzel a protestálás szüksége is.

2.2.2 A kegyelem útján

Az csak egyik része a dolognak, hogy a római egyház hol keresi a kijelentést. Azt is meg kell kérdeznünk, mit talál ott? Az úgynevezett formális elv mellett lássuk tehát a materiális elvet is. Még az egyházi hagyomány szerint értelmezett Biblia válasza is elsősorban ez: a kegyelem. De a római egyház megint hozzátesz valamit: a kegyelem és a jócselekedetek. Igaz, ezek a cselekedetek jobbára a kegyelem gyümölcsei, de a mellérendelés, az "és" itt is megvan. A jócselekedet ennek folytán érdemszerző jelleget ölt: az örök üdvösséget mintegy díjként adja Isten az érdemekért. Az egyház megszentelő cselekményei a kegyelem révén növelik az emberi teljesítmények értékét az üdvösséghez feltétlenül szükséges mértékre. Az egyéni teljesítmények, az egyház malasztjával együtt munkálják tehát az üdvösséget. A kettő kölcsönösen feltételezi egymást. Az egyház biztosit ennek a

folyamatnak annyi hatékonyságot, hogy a hivő kétségbe ne essék, de támaszt annyi bizonytalanságot, hogy mindvégig az egyház gyámkodására szoruljon. Luther éles szemmel ismerte fel: mint ahogy a római egyház gyakorlatában felibe kerekedett a hagyomány a Bibliának, ugyanúgy felibe kerekedik az érdemszerző jócselekedet a kegyelemnek, a kegyes ember a kegyelmes Istennek. Ebből a felismerésből következik a reformáció másik mondanivalója. Az Ágostai hitvallást idézzük: "Az emberek nem igazulhatnak meg Isten előtt saját erejükből, érdemükből vagy cselekedeteikből, hanem ingyen igazíttatnak meg a Krisztusért hit által, ha hiszik, hogy Isten őket kegyelmébe fogadja és bűneiket megbocsátja." (IV. r.) — A II. Helvét hitvallás így veszi át a szót: "Megigazítani annyit jelent, mint bűnöket megbocsátani, bűn és büntetés alól felmenteni, kegyelembe fogadni és igaznak nyilvánítani… Tehát egyedül Isten igazit meg, mégpedig csupán csak Krisztusért; nekünk tulajdonítja a Krisztus igazságát… Miképpen az eledelt evés által vesszük magunkhoz, azonképpen hivés által leszünk Krisztus részeseivé" (15. r.), vagyis ha őt befogadjuk.

A protestáns hitvallás ebben a vonatkozásban is kettős értelemben protestál: bizonyságot tesz Krisztus mellett s tiltakozik az emberi érdemek ellen. A sola scriptura mellé odahelyezi a solus Christus és a sola gratia elvét. Napjainkban Barth hatása alatt, a kiváló római katolikus teológus: Hans Küng biztató kísérletet tesz ugyan a megigazulástannal foglalkozó tridenti végzések protestáns szellemű magyarázatára. (Hans Küng: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katolische Besinnung, Einsiedeln 1957, 4. kiad. 1964) Egy ilyen tiszteletet érdemlő, merész kísérlet azonban még nem menthet fel minket ebben a vonatkozásban sem a protestálás kötelezettsége alól. Ma is az emberistenítéssel szemben való közös protestálás fogja egybe a felekezetekre szakadt protestánsokat: az evangélikusokat, reformátusokat, anglikánokat és a többieket. Ennyiben beszélhetünk protestáns hitvallásról s ez határozza meg a teológia protestáns jellegét. Ezzel adódik a további teológiai kérdés: Mit jelent a közös protestáns hitvallás megvallása egy széttagolt protestantizmusban?

2.3 A különbségek elhordozása

2.3.1 A cél tudata

A protestantizmus már a nagy reformátorok életében külön-külön szervezkedő irányokra oszlott s a megoszlás azóta is tart. Ha a szektákat is ide számítjuk, egyre nagyobb mérveket ölt. Statisztikusok ma közel kétszáz protestáns felekezetet tartanak nyilván. Róma részéről nagy előszeretettel mutatnak erre a tényre és érveket kovácsolnak belőle: az egységét megőrző római katolicizmus konzerváló erő a világ számára, a bomló protestantizmus pedig bomlasztó veszély. Ha csakugyan az igazságra bukkantak volna a protestánsok, egyek lennének az igazságban!

Reformátoraink nem örültek ennek a megoszlásnak. Különösen Kálvin és Melanchton ismételten kísérletet tett a német és a svájci reformáció egyesítésére, a kívánt eredmény nélkül. A sokféleséget ők sem a reformáció igazából magyarázták, hanem emberi gyöngékből s az emberi gyöngéket kihasználó praktikából, mindezeken túl pedig Isten titokzatos akaratából. Nekünk ma nem az a feladatunk, hogy sopánkodjunk az egységesítő törekvések meghiúsulásán, hanem hogy lássuk meg abban Isten ujjmutatását. Ő a mi

sokféle szakadozottságunk által is tanítani akar minket.
Ez akkor világlik ki, ha tudatosítjuk a következő tényeket: a reformáció az egyház reformációja volt. Nem valami új egyházat akartak alapítani, hanem Krisztus egyházát akarták formálni. Ezt a szándékot nem engedték elködösíteni. Luther még felháborodással hárította el, ha lutheránus egyházat emlegettek; kálvinista egyház elnevezéssel pedig komoly formában nem is kísérleteztek. Jellemző a II. Helvét hitvallás címirata: "Vallástétel és egyszerű fejtegetés az igaz hitről és a tiszta keresztyén vallás egyetemes (a latin szövegben catholicus!) tanairól." Aztán felsorolja a címirat a helvét gyülekezeteket, melyek a hitvallást kiadták, "azzal a szándékkal, hogy egyetemlegesen, minden hívő előtt bizonyságot tegyenek arról, hogy ők a Krisztus igaz és ősi egyházának egységében megmaradnak és semmiféle új vagy téves hitágazatokat szét nem hintegetnek, és így semmi közösségük sincs semmiféle hitbeli szakadással vagy eretnekséggel; ezt éppen most minden hívőnek közös tudomására juttatják, hogy kiki önmaga meggyőződhessék róla." — Nem protestáns, református vagy kálvinista hitvallás tehát, hanem egyszerűen vallástétel. Nem Bullinger beszél itt és nem Kálvin, nem valamelyik felekezet vagy kegyességi típus, hanem minden térbeli és idői korlátozás nélkül az una sancta, catholica ecclesia. Ezért és ennyiben időtlen és egyetemes.
A reformátori szándék megértése szempontjából tanulságosak azok az elhatárolások, amelyeket reformátorainknál megfigyelhetünk. Luther pl. egy darabig pártolta a paraszt-mozgalmakat, de mikor rájött, hogy a szociális megmozdulás, kivált Müntzernél bibliaellenes vallási rajongással keveredik, saját népszerűsége feláldozása árán is szembefordult a parasztokkal. Ő reformációt akart és nem revolúciót. — A német lovagok és fejedelmek nemzeti hőst láttak a bátor szavú barátban és védelmükbe vették; az életveszélyben forgó reformátor pedig ismételten kifejezésre juttatta: ő egyedül Krisztusra akar támaszkodni. (Lásd különösen Bölcs Frigyeshez intézett 1522 március 5-i levelét.) A fejedelmekhez való viszonya mindvégig dialektikus maradt, s a nemzeti hós szerepét el tudta hárítani. — Zwingli harcostársa volt, mégis, mikor bibliaismerete megkövetelte, a reformáció két új ágra szakadása árán is szembefordult vele. — Erasmus, az ünnepelt tudós, a császár kegyeltje, irodalmi tevékenységével útegyengetője volt a reformációnak. Luther a De servo arbitrióban mégis leszámolt Erasmus filozófiai nézeteivel, pedig ezáltal a tudós világ, a humanisták kegyét vesztette el. Luthernél mindez nem vérmérséklet dolga, hanem a céltudatos reformátori magatartás kérdése, amelyért kész volt a politikai érdekek feláldozására is.
Kálvin a szerzetes Lutherrel szemben humanista műveltségű volt. Értékelni tudta Servet földrajz-tudományát és biológiai felismeréseit. Castelliot, a humanista tudóst pedig az ó Institutiója térítette meg, s tette genfi munkatársává. De mikor kétségbe vonták Krisztus istenségét s a Bibliatanítását kiforgatták, el kellett hagyniok Genfet; a makacs Servet esetében pedig utóbb a megégettetést sem akadályozta meg (1553). Genf nehéz terep volt, s az egyház reformációjáért folytatott elszánt küzdelemben, kire támaszkodhatott Kálvin? I. Ferenc francia királyra, aki hontalan bujdosóvá tette? Az állhatatlan genfiekre, akik száműzték? Nem támaszkodhatott sem az öröklött régire, sem az induló újra. Kemény erkölcsi szigorával a reformáció ügyét védte, s a purián élet révén, szándéka ellenére lett a tőkehalmozódás, a későbbi

kapitalizmus egyik előkészítője. — A reformációra általában az a kritikai magatartás jellemző, amely az igére támaszkodva s az ige érdekében kész volt szembeszállni, nemcsak az öröklött régivel, hanem a kibontakozó újjal is. Ebből eredt minden emberi nagysága és emberi gyengéje is.

2.3.2 A hit alázatra késztet

A reformáció szándékának ellentmond a protestantizmus felekezeti tagoltsága. Ebből adódik a helyes mód, ahogy protestáns örökségünket áldásával és terhével együtt elhordozhatjuk.

1. Isten, amikor megengedte, hogy emberi gyarlóságok megakadályozzák a protestáns egység kialakulását, eleve útját vágta a protestantizmus világhatalmi törekvésének. Tanított és tanít minket, ne a római világegyház mintájára szervezkedjünk és rendezzük be egyházi életünket, s egyik protestáns egyház se politikai-hatalmi eszközökkel építse magát, hanem lelki eszközökkel szolgálja az igét. Így lehet só ebben a világban. Aztán meg,

2. Isten, amikor a hagyományok nyűgéből kiszabadított Bibliát ajándékozta nekünk és nem engedte meg, hogy a Biblia megértésében egységre jussunk, útját vágta a protestáns elbizakodottságnak. Tanított és tanít minket, ne tekintsük a Biblia megértését reformátoraink által elintézettnek, hanem valamennyien összefogva küzdjünk a Biblia teljesebb értelmezéséért. Ez a közös küzdelem legyen a protestantizmus első és legfőbb feladata; így válhatik sóvá ebben a világban. Végül

3. Isten, amikor megengedte, hogy a pápás egyház nyilvánvaló bűnei s a reformáció ellenére is megmaradjon, viszont az amúgy is tagolt protestantizmusból újabb és újabb szekták váljanak ki, tanít, sőt figyelmeztet bennünket arra, valamiképpen protestáns hagyományainkban meg ne merevedjünk, hanem haladjunk tovább a reformáció útján. Ha egyszer kiszabadultunk a hagyományok nyűgéből, vigyázzunk, hogy ugyanolyan megkötöző hagyományt ne csináljunk a reformációból, vagyis őrizzük meg protestációnk evangéliumi jellegét. Így maradhat só a protestantizmus ebben a világban.

Ezzel körvonalaztuk azt a protestáns magatartást, mely nem a múltból, hanem az igéből táplálkozik s a protestantizmust nem valami muzeális ereklyének, hanem élő és ható erőnek tekinti. Ennek a protestantizmusnak kell érvényesülnie az egyházban, a teológiában, így ebben a dogmatikában is.

– De hát beszélhetünk-e tovább nagy általánosságban protestáns hitvallásról? Nem kell-e éppen a dogmatikában színt vallanunk, hiszen más az evangélikus, a református vagy az anglikán dogmatika? Kétségtelenül így van. A protestáns hitvallásról mondottak azonban közelebb segítenek egy különbségtétel megértéséhez.

Barth különbséget tesz a protestantizmuson belüli ellentétek és a protestáns felekezeteknek a többi, tehát nem-protestáns felekezetekkel szemben mutatkozó ellentétei között. Itt is, ott is ellentétek vannak, de míg ez utóbbiak szükségképpen egyházmegosztók, addig az előbbiek nem szükségképpen azok. A protestáns felekezetek belső ellentétei úgy tekinthetők, mint egyazon egyház különböző teológiai iskolái vagy irányzatai. (K. D. I/2. 930. l.) Barth eme megállapítása nem a protestáns belső ellentétek elpalástolása vagy elvtelen lealkuvása. Belső ellentét van,

nem is egy, de egyik sem okvetlen egyház-megosztó.
Mi is ebben a tudatban művelünk kálvini típusú református dogmatikát. Óvakodunk azonban attól, hogy konfesszionalizmust szítsunk, az úgynevezett kálvinista felekezeti öntudatot hizlaljuk. Ez a kálvinista öntudat, akárcsak lutheránus mása, voltaképpen Kálvint, illetve Luthert emeli Krisztus helyébe, tehát szöges ellentétben áll a protestáns hitvallással.
– A dogmatika művelésekor is a hála kötelezettségét érezzük a nagy múltú Magyarországi Református Egyház iránt, amelyben Krisztus evagyéliomát megismerhettük. De ez a kötelezettség nem kiszolgálást jelent, hanem azt a hálából fakadó szüntelen igyekezetet, hogy mindaz, ami az egyházban emberi, formálódjék Krisztus ábrázatára. Az ő egyházát keressük és szolgáljuk a Magyarországi Református Egyházban. Mert nem célba ért vagy megállapodott egyház a Magyarországi Református Egyház sem, hanem úton van a nagy egység felé, melyért Urunk főpapi imádságában könyörgött. (Jn 17,21)
3. Teológia a hitvesztés korában
3.1 A corpus christianum szerepe
A teológia jelenlegi helyzetét az előzményekből érthetjük meg. A szálak az úgynevezett konstantini fordulatig vezetnek vissza. Nagy Konstantin (280-337) az egyeduralomért folytatott harcok idején, jó politikai érzékkel a korábban üldözött keresztyénség pártjára állt, azt az elismert vallás rangjára emelte (313), majd Nagy Theodosius államvallássá tette (380). Az egyház az új szerepben igehirdetése gyümölcsét, a hű sáfár többre bízatását látta. Ha a világ végre hivatalosan elismerte és ünnepélyesen kinyilatkoztatta, hogy Krisztust urának tartja, miért ne adhatna a világ Ura részt ebből a hatalomból az üldöztetések idején híven megálló egyháznak? Hiszen a hatalmat nem uralomra, hanem szolgálatra akarja használni. Ez volt az új helyzetben a teológiai alap.
Az egyház tehát jó lelkiismerettel lépett a hitelét vesztett pogányság helyébe és vállalta az akkori világot átfogó Római Birodalomban az államvallás szerepét. Vállalta nemcsak a fényes közéleti szerepet, hanem a velejáró munkát: a közélet keresztyén szellemű átnevelését és irányítását. A nagyszerű lehetőségeket ígérő, de roppant arányú feladatnak megfelelően építette ki egyházszervezetét és iskolarendszerét. Ez volt a keresztyén kultúra biztató hajnala.
Az állam és az egyház így ismerte fel kölcsönös egymásra utaltságát és egymásban a szövetségest. Megtörtént a kettő egyesülése: egyház és állam, gyülekezet és nép együtt alkotta az úgynevezett corpus christianumot. Az akkor ismert világ egyetlen testnek vallotta magát s ezt az egységet Krisztusban találta meg. A corpus christianum egysége kétségtelenül titokzatos, megfoghatatlan s lényegében véve láthatatlan egység volt, mindazonáltal igen hatásos. Hatása nyilvánvaló, fogható és látható tényekben mutatkozott. Az Isten kegyelméből való uralkodó rex et sacerdos volt egy személyben. Lelkiismeretét éppúgy, mint az alattvalókét a corpus christianum vezette és őrizte. Az alattvalók Isten akaratából engedelmeskedtek az uralkodónak; az uralkodó viszont nem adhatta át magát gátlás nélkül a nyers hatalmaskodás ördögének. A corpus christianum egységbe fogó és fegyelmező erőt fejtett ki. Ereje a nagy történelmi próbákban világlott ki.
A népvándorlás viharában elpusztult a Római Birodalom; az egyház volt az egyetlen intézmény, mely a vihart túlélte, pedig összefonódott a megítélt

világgal, a megítélt államhatalommal. Megmaradását nem kiváló szervezetének, hanem elsőrenden missziójának köszönhette. A vándor népeket keresztyén hitre térítette, egyszersmind az európai művelődés részeseivé tette. — A corpus christianum tehát a változott viszonyok között is tovább élt, századokon át egybefogta Európa történelemformáló népeit. Közös erővel tudott fellépni hunokkal, tatárokkal, arabokkal és törökökkel szemben. Ez a védelmi egység kizárta, hogy keresztyén uralkodó szövetségre lépjen a pogánnyal egy keresztyén uralkodótársával szemben. A Káin-bélyeget semmiféle propaganda sem mosta volna le róla.

Túlélte a corpus christianum a keleti-nyugati egyházszakadást, majd a reformációt is. Az egyház és állam viszonyát illetőleg reformátoraink különösebb változtatás nélkül beleilleszkedtek a corpus christianum öröklött rendjébe. Hitvallásaink ezt a beilleszkedést tükrözik. A reformátoroknak azonban nem adatott meg a bűnbánat-hirdetés olyan módja, mely Róma makacsságát, konok ellenállását megtörte volna. De nem adatott meg a keresztyén világnak az olyan pápa sem, aki fenntartás nélkül alávetette volna magát a Biblia szavának. Mert most már csak az lehetett volna a reformáció népét is magába foglaló egységes keresztyénség szószólója és pásztora. De mert a pápa ezt az alávettetést nem vállalta, sőt a reformok sürgetésére átokkal felelt, Nyugaton is összetört a keresztyén egység, a corpus christianum addigi alapja.

Az európai egység helyébe hitbelileg elkülönült, sőt egymással versengő részek léptek. A corpus christianum legfeljebb egy-egy önállósult rész, egy-egy ország vagy tartomány keretében élt tovább. Itt az egyik, amott a másik vagy a harmadik keresztyén felekezet lett az államvallás. A maga provinciáján, szűk térre szorítva élte tovább, ahogy tudta, a konstantini koncepció. Megmaradt ugyan, ha darabokra szaggatva is; európai arányú fegyelmező ereje azonban meglankadt. A római katolikus fejedelem, protestáns társában nem a Krisztusban való testvért, hanem a heretikust látta, akinek legázolása egyenesen jócselekedet! Az egymás kárára való terjeszkedés most már keresztyén hivatásnak tűnt fel, római katolikus és protestáns oldalon egyaránt, természetesen más-más indoklással. A hitbeli egység felbomlása tehát politikai téren Európa-szerte olyan erőket és indulatokat szabadított fel, amelyek ilyen gátlástalanul és ilyen romboló módon sohasem érvényesülhettek. Ezzel a corpus christianum ellentétbe került önmagával. Mégis, széttagoltságában is fenntartotta magát napjainkig. A sok százados beidegzettség folytán nemcsak a nyugati részeken él, hanem a hivatalosan ateistának nyilvánított kelet-európai szocialista rendszerekben is állandóan kísért.

3.2 A szekularizmus kibontakozása

Szekularizmuson szoktuk érteni a keresztyén hittől eloldódzott és elidegenedett élet- és világszemléletet, az örökkévalóságot mellőző időbeliséget, melynek következetes megnyilvánulása az ateizmus.

3.2.1 Elvilágiasodás az egyházban

A szekularizmus voltaképpen a corpus christianumra adott történelmi válasz. Nemcsak azok az ellentmondások váltották ki, amelyeket a corpus christianum életének külső eseményeiről leolvashatunk. Az idők folyamán nem a külső, hanem a belső ellentmondások váltak végzetessé. A baj a születési hibákkal kezdődött: uralkodói döntéssel tértek keresztyén hitre a

néptömegek, mintha politikai kérdés volna a keresztyénség és mindenkinek esete a keresztyén hit. Az új egyháztagok magukkal hozták a keresztyénségbe pogányságuk elemeit. Többfelé, így nálunk is, pogány lázadások törtek ki, melyeket erőszakkal fojtottak el. Az államegyház egységének, épségének megőrzése állampolitikai érdek lett, mégpedig nemcsak a pogányokkal, hanem az egységbontó szektás jelenségekkel szemben is. Úgy tűnt fel, az egyházi érdek, az állam érdekével találkozik. Önmegnyugtatásul a Bibliára hivatkoztak: Izraelben összekapcsolódott a prófétai, főpapi és királyi tiszt. Még protestáns hitvallásba is bekerült, hogy a felsőbbség "fékezze meg a javíthatatlan eretnekeket (akik tudniillik igazán eretnekek), akik Isten szent Felségének káromlásával és az egyház felforgatásával, sőt annak rombolásával fel nem hagynak". (II. Helvét hitvallás 30. r.) — A fegyveres eretnekirtás tehát egyházilag jóváhagyott és igényelt állami feladat lett, ószövetségi példák alapján.

Az államegyházi rendszerrel vele járt a népegyházi jelleg: nem egyéni megtérések folytán gyarapodott az egyház, hanem beleszülettek az egyházba. Keresztyénnek lenni nem személyes hitet, hanem közszokást jelentett, társadalmi konvenciót. A bensőség helyébe lépett a keresztyén formákhoz való alkalmazkodás, sokszor csak mint üres formaság. A felszín alatt aztán meghúzódhatott és keresztyén mázt öltve élhetett tovább a régi pogányság.

– Hogy maradhatott fenn egy ilyen látszathitre épült látszat-keresztyénség? Úgy, hogy más is volt benne, mint látszat. A belső bajokat ellensúlyozta az egyház missziói lendülete és valóban nagyarányú nevelőmunkája. Ezzel állt vagy bukott az egész konstantini koncepció. Viszont a missziótól elvonta az erőket az államegyházi rendszerrel együtt járó közéleti szerep. A nevelésen és oktatáson, anyakönyvezésen és szegénygondozáson kívül jelentős részt vállalt az egyház a törvényhozásban, igazságszolgáltatásban, sőt a hadviselésben is. A közéleti szerep s az annak megfelelő világi pompa kísértése, következményeiben veszedelmes eltolódásra vezetett. Az ellanyhuló missziói lendület helyébe valami más került. Mennél inkább gyarapodott az egyház munkájának sikere ebben a világban, annál inkább támaszkodott az egyház erre a világra. Támaszkodott az ige hatalma helyett a saját eredményeire s a mögöttük álló világi hatalomra: lelki eszközök helyett a politika erőszakos eszközeire. Most már nemcsak az igehirdetés hitébresztő cselekményében és a sákramentumok kiszolgáltatásában élt, pedig léte ezeknek az egyre megújuló lelki eseményeknek az eredménye. Hivatalos közületté, közjogi intézménnyé vált, a többi szociológiai képződményhez hasonló, jogi elvek szerint megalkotott szervezetté. A torz dolog itt az, hogy az egyház, mint kész szervezet az igehirdetés aktusán kívül, az igehirdetéstől eltekintve is létezhetett, saját állítása szerint, mint isteni erőket birtokló üdvintézmény. Új életformájában állandósult a kísértés, hogy ne sajátos küldetését, hanem önmagát megőrizze. Ezzel az intézmény és a misszió elkülönült egymástól. Mire az egyház meghódította a világot, a világias gondolkozás szinte észrevétlen úrrá lett benne.

3.2.2 A corpus christianum eszméjének fenntartása a protestantizmusban

A reformátorok világosan ismerték fel a torzulást: Mit használ az egyháznak, ha az egész világot megnyeri, de az ő szívében kárt vall? A corpus christianum hagyományai azonban a reformáció ellenére is tovább

éltek, sőt hovatovább nemcsak a római egyházban, hanem a reformáció egyházaiban is új erőre kaptak, erényeikkel és hibáikkal együtt. A missziói hév csappanásával itt is előtérbe került az egyház intézményes jellege, mintha a corpus christianum nem valami sáfárságra kapott rendkívüli megbízatás, hanem természetes dolog, kész adottság lett volna, amelyet most már csak adminisztrálni kell. A lelkipásztor tanulószobája lelkészi hivatallá változott, maga a lelkipásztor pedig a vallás hivatalnokává. A hivatalnoki észjárásnak megfelelően megtűrte a vallási közömbösséget, a szokványos névleges keresztyénséget, de gyanakvással nézte, sőt a gyülekezetből kitessékelte a lelki igényeket támasztó, tehát nyugtalanító eleven hitet. Így éppen azokat vesztette el, akik bent a gyülekezetben missziót tölthettek volna be. Ezzel elkezdődött a corpus christianum belső felszámolódása, bármekkora erőt pazarolt is az egyház egy hamis képlet fenntartására. A belső felszámolódást voltaképp csak nyilvánvalóvá tette a szekularizmus. Mint mondottuk, ez a corpus christianum külső és belső ellentmondásaira adott történelmi válasz. A corpus christianum felszámolódását azonban túléli a corpus Christi: maga az egyház.

3.2.3 Az újkori szellem ébredése

Csodálhatjuk, ha az újkori ember a felvázolt körülmények közt megelégelte a tekintélyt igénylő egyházi gyámkodást? Szemében az egyház intézménye már a megkötözöttség, a sötét maradiság, a szolgálat háza. Az új heliocentrikus világkép felfedezése, ennek a gyámkodásnak nagyarányú áttörése, az ész hősi szabadságharca. "Legyen bátorságod ésszel élni!" — hangzott az új jelszó. Csak úgy ismerheted meg önmagadat és a világot, ha nem avatkozik bele haladásgátló, avult nézeteivel a vallás.

– Míg a corpus christianum virágkorában minden tudományos ismeret és erkölcsi döntés Istentől függött, illetve az egyház tanításán tájékozódott, most az ember saját eszére támaszkodva kutatja az élet és világ belső törvényszerűségeit, mint létének egyedüli alapját. Mennél jobban kiismeri a természet rendjét, annál célszerűbben berendezkedhetik ebben a világban s elérheti az egyéni és társadalmi boldogság tetőfokát. Mint büszkén mondogatták: végre nagykorúvá lett az ember: vállalja az önmagáért és a társakért való felelősséget. Bízik a haladásban, az emberi jogok érvényesülésében, a tömegek társadalmi és politikai emelkedésében, a forradalmi erőfeszítésben. Berzsenyi egyik Epistolája híven tükrözi ezt a bizodalmat:

Ki kétli s kérdi, hogy csak a dicső ész
Emel ki minket a barmok sorából?…
Az ész az Isten, mely minket vezet,
Az ő szavára minden meghajul,
Hegyek lehullnak s olvadnak vizekké,
S örök helyéből a tenger kikél;
Ez alkot minden szépet és dicsőt,
Az egyes embert, mint a milliókat
Ez áldja s égi boldogságra inti.
Miért utálja hát szövétnekét
Az ember, és miért nem terjeszti fényét
A vak halandók néma éjjelén?

Ugyanaz a Berzsenyi írta, ugyanaz időtájt a Fohászkodást, mégpedig nem

valami kettősség vagy éppen tudathasadás jegyében, hanem abban a korára ugyancsak jellemző meggyőződésben, hogy az ész, a bennünk világló isteni szikra s ez az isteni szikra Istennel egy. Ő még nem volt ateista; megpróbálta egyeztetni a felvilágosodott ember autonómiáját az istenhittel.

Milyen következményekkel járt ez a folyamat a világra nézve?

3.2.4 A világ útja

Az csak természetes, az új helyzetben megnövekedett a világi felelősség rendcsináló szerepe. A felekezetekre bomlott egyház helyett, most már az állam a rend tulajdonképpeni letéteményese. A császár és király abszolút uralkodóvá vált: ápolja ugyan a hagyományos vallásosságot, de valójában úgy uralkodik, mint aki semmi égi hatalmasságnak számadással nem tartozik. Később aztán az elfelejtett Isten helyébe lépett a népfelség gondolata, a vallás helyébe az emberi műveltség, a túlvilág helyébe az emberi nem kiszínezett történeti jövője. — Ebben a tudatban a felséges nép számadásra vonta uralkodóját s rendszerint elkergette, vagy ha meg is hagyta, mint Angliában, a király már nem uralkodik, hanem csak kormányoz. Nem az most már a népek életében a jogos és helyes, ami Isten akaratával megegyezik, hanem ami a népnek használ. S hogy mi használ neki, azt vezetői száján át, maga a nép mondja meg. Egy újkori gondolkozó, Hobbes, bibliai képben, a szörnyeteg Leviathan alakjában (Jób 41,1) álmodta meg a modern önhatalmú államot s mikor a szuverén állam csakugyan a hatalmat kezdte a nép legfőbb javaként értékelni, az álom fokozatosan valóra vált. Elkövetkezett a gyarmatosítás, a telhetetlen imperializmus, a totális állam s ezzel együtt a világháborúk kora.

Az ateista háttér már a francia forradalomban világosan megmutatkozott. 1794-ben a forradalmi konvent a keresztyénséget hivatalosan eltörölte s Isten helyébe az Ész-istennőt egy leányzó alakjában emelte a Notre-Dame oltárára. Az észistenítésből aztán az szokott következni, az ember ráébred az ész gyarlóságaira s egy napon levonja a következtetést: Nincs Isten! Megnyílik az út a nihilizmus irányában. Ezen az úton nem talál törvényt az ember, pedig a törvény fegyelme nélkül emberi életet nem élhet. — Az autonómiából indult ki tehát a fejlődési folyamat, s könnyen az anómiában végződhet. Az öntörvényűség végállomása a törvény-nélküliség lehet. Az ember találmányai az ember feje fölé nőnek s azt a bizakodást, amit Berzsenyi megénekelt, felváltja a rettegés és a krízis-hangulat.

A kép azonban így egyoldalú. Teljessége és hitele érdekében kiegészítésre szorul. Nemcsak ijesztően sötét árnyak jellemzik az újkori ember útját. Ezen az úton a tudományos, technikai és szociális haladás forradalmi vívmányai is kivirultak. Mégpedig nemcsak az egyház ellenére, hanem jelentős részben az egyház tulajdonképpeni tevékenysége: az igehirdetése gyümölcseként. Az igehirdetés sokféle formája, az egyház gyakran hibás közéleti magatartása ellenére is nevelő hatást gyakorolt és megújulásra ösztönzött. Ez az érem másik oldala. Csakhogy az egyház ebből keveset ismert fel. Látását megzavarta, hogy a megindult fejlődés az inspirátor közéleti szerepével, az államegyházi rendszerrel ellentétes irányban hatott és olyanok képviselték, akik az egyháztól egyre inkább eltávolodtak s ihletésük eredeti forrását nem ismerték, sőt nem is akarták megismerni. Sajnos, sem az egyházra, sem ellenfeleire nem nagyon jellemző az egyetemes összefüggések meglátása.

3.2.5 Hivatásunk megújulása

Mit jelent a szekularizmus az egyház számára? Manapság hallhatunk ilyen választ: Az egyház teljes felszámolását! Holott, ha jobban szemügyre vesszük a dolgot, legfeljebb a corpus christianum bomlik szét eredeti alkotóelemeire: az egyházra és a világra. A corpus christianum, mint történelmi képződmény felbomolhat, de az egyház mint corpus Christi akkor is megmarad. Természetesen nem csekély presztízs- és funkcióvesztés árán. Közéleti szerepe megszűnik vagy összezsugorodik. Nemcsak az anyakönyvezés, hanem az oktatás, szociális gondoskodás és az ezeket szolgáló anyagi javak is a világ kezére mennek át. Nem proklamálhatja tekintélyét a világnak, nem igényelhet hivatalos formában engedelmességet. De érinthetik-e ezek a változások az egyház tulajdonképpeni hivatását?

Az viszont annál inkább fájdalmas: tömegek válnak le az egyház testéről. Szokták is korunkat már "postchristianus kor" gyanánt emlegetni, holott csak a névleges keresztyének szakadnak el a gyülekezettől, akiket eddig is csak a társadalmi közszokás kapcsolt hozzánk. Most már nem jelent társadalmi előnyt az egyháziasság, elfordulnak tehát tőle, sőt ha előnyösebbnek ígérkezik, szembe is helyezkednek vele. Riadalomra azonban nincs okunk. Csupán egy hamis képlet tisztul; az egyház természete nem bírja sokáig az önáltatást és hazugságot.

– Tehát a szekularizmus nem a "nagy ellenség", amely ellen "harcolnunk" kell. Keresztes hadjáratot hirdetni a szekularizmus ellen, eleve farizeusi vállalkozás lenne, hiszen, mint láttuk a szekularizmus jelenségeit elsősorban az egyház saját mulasztásai, bűnei váltották ki, sőt ott lappang a szekularizmus szelleme magában az egyházban is.

Ha kellő alázattal különböztetünk a hamis és igaz közt, felismerhetjük a szekularizmusban Isten kezét, áldását és próbatételét. Akkor a szekularizmus is az egyház java lesz: új hivatás-megértésre, új szolgálat-vállalásra késztet. Belátjuk: az egyház e világban csakugyan idegen és vándor. De idegensége ellenére is ebbe a világba küldetett, hogy Krisztus példája nyomán szolidaritást vállaljon e világ nyomorúságával és sikereivel, az egyháztagokon át tevékeny, alkotó módon legyen jelen e világban, mint Isten országlásának bizonyságtevője és útegyengetője. Az új egyházi életforma nyilván jobban hasonlít majd az első három évszázad keresztyén életéhez, mint a mostani. Éppen ennek a gondokkal terhelt, de ígéretekkel teljes életének a teológiai kérdéseiről kell még szólanunk.

3.3 A teológiai viszonyulás kérdése

3.3.1 Ortodoxia

Ezt megint csak történeti távlatban értelmezhetjük helyesen. Luther és – Kálvin kénytelen volt a fenekedő pápai hatalommal szemben a világi felsőbbségre támaszkodni. Az, ami náluk még szükségmegoldás, az ortodoxia korában már magától értetődő elv. A corpus christianum hagyománya is így kívánta. Az egyház az államtól támogatást és védelmet kapott, viszont az állami rend támasza lett, ugyancsak magától értetődően. Mándi Márton István csípős kedvvel s egy kis túlzással bélyegezte meg az egész irányzatot: "Ortodox az olyan tanító, aki az ő hittudományát a polgári hatalom erejével összekötve terjeszti és oltalmazza." (Keresztyén teológusi morál, 739. l.)

Az ortodoxiának azonban a világi felsőbbséggel való összeszövődésen túl,

más ismertetőjegye is volt. Teológiai téren jellemezte a hagyományőrzés és tekintélytisztelet. A reformátorok alkalmi tanításait és elszórt gondolatait összegyűjtötte és egységes rendszerbe foglalta. A teológiai tételeket olyan aprólékos elemző gonddal és vitázó kedvvel munkálta meg, mint amilyen zsúfolt cifrázatokkal ékeskedtek a kor barokk építményei. A teljességre-törekvés is a korra való barokk vonás volt A testes középkori summázásokkal vetélkedő opuszok íródtak, nagyon zaklatott körülmények között, a török-dúlás, meg a harminc éves háború zűrzavarában. Magyar vonatkozásban például szolgálhatnak Szegedi Kis István (1505-1572) nagyhírű munkái. Nem hajhásztak a szerzők eredetiséget, hanem az öröklött anyag feldolgozásában tanúsítottak kemény hűséget és biztos egyensúlyérzéket. Bizonyosnak vették a hit és tudás végső egységét s az utolsó betűig ihletett Biblia tévedhetetlenségét. — El kell ismernünk, az ortodoxia tudott az ínség, zűllés, babonaság és idegen befolyás idején a közerkölcs keménykezű fegyelmezője lenni. Fegyelemgyakorlása közben úgy ültette el az "egészséges tudományt", hogy a szorongattatott protestáns hit átvészelhette előbb a rekatolizáció, majd a hitvesztés nehéz próbáit.

3.3.2 Racionalizmus

Mire az ortodox rendszerek megépültek, eljárt felettük az idő. Természettudományi téren kivívták a heliocentrikus világkép diadalát. A föld elvesztette központi helyzetét és jelentőségét, a régi világképet tükröző Biblia pedig tévedhetetlenségét, isteni eredete hitelét. Ha a Biblia külső dolgokban ingatag, akkor az a belső dolgokban is. Ezzel az ortodoxia tartóoszlopa dőlt ki. Ha van egyáltalán isteni kijelentés, azt most már nem a Bibliában, hanem az "örök észigazságokban" kell keresni. Elkezdődött a racionalizmus kora. A tekintetben aztán jelentős különbségek adódtak a teológiai szélsőjobbtól a szélsőbalig, hogy miképpen értelmezzék az ész szerepét.

A jobbszárnyat képviselők még csaknem ortodoxok voltak. A vallás igazságát szerintük nem az ész termi, az ész csak felülről kapja; ha kijelentésben részesült, annak égi fénye a vallás titkait megvilágosítja. Akkor az ész — utólag

– a kijelentés igazságát beláthatja. Ezeket hívták szupernaturalistáknak.

– Voltak aztán, akik továbbmentek egy lépéssel. Szerintük sem az ész termi ugyan a vallásos igazságokat, de az ész azokat saját erejéből megtalálhatja. A kijelentés legfeljebb segítheti az észt a rátalálásban. Nem mellőzik tehát a Krisztust és a Bibliát, de szerepüket átmenetinek tekintik. Segítenek, látásra nyitják a szemünket, hogy aztán a saját szemünkkel lássunk. Ezek voltak a középutas racionalisták, vagy ahogy saját koruk nevezte őket: a neológok. — A szélső baloldali racionalisták szerint viszont az ész termi a vallásos igazságot. Azt, amit Jézus, kora szellemi szintjéhez alkalmazkodva még példázatokban mondott el, a filozófusok most már tiszta fogalmi nyelven fejtik ki. Ezzel a racionalizmus túl is lendült a teológiai határokon. A dogmákhoz való viszonyuk pontosan a felvázolt különbségekhez igazodott. A jobbszárnyon levők a dogmákat általában ésszerűeknek tartották, a középutasok az ésszerűség szempontjából válogatták, rostálgatták s csak azt hagyták meg, amit morális vonatkozásban termékenynek találtak. A balszárnyon levők pedig szinte minden dogmát észellenesnek ítéltek és elvetettek.

A nagy ortodox rendszerekből mi maradt érvényben a racionalistáknál? Néhány alapigazság, amit a józan ésszel megegyezőnek ítéltek. Ezek a következők: Ha van világ, van aki kitervelte, megalkotta, bonyolult gépezetét üzembe helyezte és azóta is felügyel rá, mint gépész a működő gépre. Ha az ember esze erejével behatolhat a világtitokba, akkor az ember nem pusztulhat el úgy, mint valami féreg; nem fogadták el ugyan a test feltámadását, de hangoztatták a lélek halhatatlanságát s ezzel kapcsolatban a jó túlvilági jutalmát, a rossz büntetését, mint az erkölcsi világrend követelményét. Nem csoda, ha ezt a korszellemmel egyeztetett ösztövér mondanivalót a templomi szószéken meg kellett toldani valamivel: egészségügyi és gazdasági tanácsokkal. Igyekeztek legalább hasznosan moralizálni.

Így vonult vissza a korszellemtől szorongatott keresztyén hit a természeti vallásra. Természetinek mondották, mert tételei — Isten, gondviselés, halhatatlanság — eleve belénk oltott, velünk született igazságoknak látszottak. Ezekre bárki önerejéből rájöhet, minden különösebb isteni kijelentés nélkül. Kevés maradt a hitből, de az legalább egyetemes érvényt igényelhetett, mindaddig, míg a kanti kritika azt is meg nem kérdőjelezte. Ez volt a protestáns teológia első találkozása az újkor szellemével. Nálunk a találkozás kissé megkésett, mert az egyház létharcában, a Habsburg rekatolizáció idején szilárdabb hitre volt szükség, mint amit a racionalizmus kínált. A Türelmi Rendelet után is, a racionalista színt öltött prédikációkat jó ideig ortodox füllel hallgatta a gyülekezet.

3.3.3 Pietizmus

A 18. század korántsem csak a racionalizmus százada volt, mint ahogy a 17. század az ortodoxiáé. Már a racionalizmusba hajló "eszes ortodoxiával", még inkább a felvilágosodásnak hódoló racionalizmussal szembeszállott a pietizmus. Purián kezdeményezésekre építve: az észbeli keresztyénséget a szív keresztyénségévé akarta változtatni, hiszen a keresztyénség nem tan, hanem élet, nemcsak eszes, hanem lelkes élet. A hit tantartalmáról a hit elsajátítására, megélésére, belső élményére tolódott a hangsúly. Az "édes Jézus", vérével mos tisztára minket. Ennek megfelelően a száraz tanprédikációk és lapos moralizálások helyett építő bizonyságtételeket sürgetett, bibliaköri közösségeket és személyes lelkigondozást. Az egyház nem tanrendszereket gyártó teológusok és szertartásokat végző, sákramentumokat kiszolgáló lelkészek egyháza, hanem az egyetemes papság jegyében élő lelki közösség, ahol egyik keresztyén a másik lelkigondozója, tiszte és kötelessége szerint.

A pietizmus nagy szolgálata: új lelkipásztori típus nevelése, mely a teológiára is élénkítően hatott. Jelentős szolgálata továbbá, hogy a polgárságot, az akkor feltörő társadalmi osztályt cselekvő módon tudta bevonni a gyülekezeti életbe. Míg a racionalizmus inkább csak a műveltek vékony rétegének vallása volt, addig a pietizmus a polgárság széles körének lel- ki megmozdulása. Erényei mellett voltak gyöngéi is: erkölcsi téren kicsinyes törvényeskedésre hajlott, ezzel együtt világot ítélgető farizeizmusra is. Feledte, hogy a bűn nem a dolgokban, hanem az emberekben rejtezik. Élmény hajszolásában pedig olykor az igét nem is önmagáért respektálta, hanem csak a hitélmény izgatószeréül használta. Maga az élő hit

azonban, amit jól-rosszul szorgalmazott, minden idők keresztyénségének alapeleme.
A szekularizmus a racionalizmusban és a pietizmusban vált nyílt teológiai kérdéssé. A pietizmusnak csak annyi volt rá a felelete: Szakasszátok ki magatokat a bűnös világból, térjetek meg! A racionalizmus viszont befogadta a korszellemet, azzal a hiszékenységgel, hogy a felfedezett természeti törvények pontosan azonosak a teremtő Isten gondolataival.
3.3.4 Kant
Kant kritikája ezt a gyermekded racionalista biztonságot alaposan megingatta. Felvetette a kérdést, mire képes az emberi ész, hol vannak az ismeret határai? A felelet igen elgondolkoztató. A természet dolgait önmagukban véve nem ismerjük, hanem csak úgy, ahogy ismerőképességünk alkata tükrözi számunkra. A természeten felüli isteni világ pedig teljesen túlesik a "tiszta ész" határain. Isten létét tehát, amivel a racionalizmus még mint kész igazsággal számolt, sem nem állíthatjuk, sem nem tagadhatjuk. Az ő létéről csak mint a "gyakorlati észjárás" posztulátumáról beszélhetünk. Vagyis Kant nyomán nem azt mondjuk: van Isten, hanem, hogy kell Istennek lennie, mert ez az erkölcsi világrend követelménye. Etikai fejtegetéseivel a nagy bölcselő a természeti világ megkötöttségei közepett egy másikra: az erkölcsi személyiség, a szellem világára nyitott kitekintést, amely világban a szabadság uralkodik.
Gyér lehetőség volt ez, mégis a szorongatott teológia számára felszabadítólag hatott: egyrészt, mert az elbizakodott észt határaira emlékeztette, másrészt, mert a természeten túli lét lehetőségét villantotta fel. De ez a lehetőség egyre kevesebbeket érdekelt. Teljesen lenyűgözte a figyelmet a hozzáférhető lét: a látható, mérhető, tapasztalható, kiszámítható világ vizsgálata, a tudomány világa.
3.3.5 Schleiermacher
Az elterebélyesedő vallási közönyt egy korszakos jelentőségű teológus, Schleiermacher Frigyes (1768-1834) próbálta áttörni. Beszédeiben (1799) meg akarta értetni a vallást megvető kortársakkal: bármily művelt is az ember, vallás nélkül szellemi nyomorék, mert élete tartalmának legjavát nélkülözi. A vallás pedig nem a tanban merül ki, mint az ortodoxia korában vélték, nem is a cselekedetekben, mint Kant tanította, hanem a vallás lényegében véve érzület: a végtelentől való függésünk érzete. Feltétlen ez a függésérzet; mert van feltételes függés is, amilyen a szülőktől, iskolától, társadalomtól, államtól való függés.
A feltétlen függésérzet tényét nem vitathatja el semmiféle természettudomány vagy filozófiai spekuláció. Egyszerűen tapasztalom, érzem, hogy a vallásos érzés megragadottja vagyok. Az istenhit tehát nyugodtan meghúzódhat saját külön provinciáján: az érzület területén, amely éppoly önálló terület az emberi szellem világában, mint másik két szomszédja, az értelem és az akarat területe. Az üldözött vallás otthont kapott, a teológia pedig tárgyat. Schleiermacher felfedezése jelentőségében a kopernikusi fordulatra emlékeztet: ekkor került a sokakban kétségessé vált csodálatos isteni kijelentés helyett a teológiai érdeklődés középpontjába egy szubjektív jelenség, a vallás.
A teológia most már nyugodtan megjelenhetett a tudomány magas fóruma előtt és azt mondhatta: íme, itt van a vallásos ember, ez éppoly

tagadhatatlan tény, mint a természet bármely más jelensége. Én csak elemzem és megformulázom a vallásos ember élményeit. Dogmatikám nem lesz más, mint ezeknek a kibeszélhetetlen élményeknek szimbolikus, képes kifejezése. A keresztyén vallás középpontjában jellegadó módon JÉZUS Krisztus áll, aki a feltétlen függésérzet tökéletes ősképe. Istentudata oly erőteljes, hogy tulajdonképpen maga Isten van benne. De valóságos ember, tehát csak mennyiségi különbség van közte és az egyes keresztyén közt, hiszen minden ember, vallásos öntudatában a mindenséget, a létet, Istent ragadja meg. Schleiermacher vallás-meghatározása sokféle változatban egy évszázadon át a protestáns teológia alapgondolata. Ez a teológia nem üres spekuláció, hanem olyan tudomány, amelynek reális alapja van: a vallásos ember, kinek vallásos élményeiből vissza lehet következtetni az élmények kiváltó okára: Istenre.

– A Schleiermacher-féle mentőakciónak azonban ára is volt. Igaz, a vallás háborítatlanul meghúzódhatott az érzület területén, sem az ész, sem az akarat nem zavarhatta, viszont a vallás sem nagyon zavarta amazokat. Más szóval mondva: a vallás izolálódott, akaratlanul is "magánüggyé" vált, még mielőtt magánüggyé nyilvánították volna.

3.3.6 Pszichologizmus és historizmus

Az én-központú, szekuláris szellemnek jól megfelelt az emberen tájékozódó teológia. A vallásos élményt két irányban vizsgálták: mint lelki jelenséget a pszichológia eszközeivel, mint történeti jelenséget a históriai kutatás eszközeivel. A kétféle kutatás kiegészítette s kölcsönösen ellenőrizte egymást. De éppen ezzel a benső biztonsággal mind a kettő előbb vagy utóbb zsákutcába jutott, pszichologizmusba, meg historizmusba.

A pszichologizmus Isten nyomait kereste a lélekben, a historizmus pedig Isten nyomait a történetben. A kor liberális szellemének megfelelően teológiai téren is szabad utat nyitottak mindkettőnek, abban a reményben, hogy a lét végső kérdéseire adhatnak feleletet s meg fogják alapozni a hitet. A hit ugyanis nem alapulhat bizonytalan értékű kegyes hagyományokon, hanem egyedül az igazság szilárd alapján. Mint Wernle mondta: "Isten maga az igazság; aki teljes komolysággal az igazságot keresi, tudva vagy tudtán kívül istentiszteletet végez." Az elv valóban szép, csak az volt a baj, sem a lélektan, sem a história nem válthatta be a végsőkig fokozott várakozásokat. Mindkettő fennakadt az emberi határokon.

Az első nagy kérdőjelet Feuerbach Lajos (1804-1872) tette fel a lélektan irányából: Hol a biztosítéka annak, hogy a vallásos élményben csakugyan Istennel van dolgunk? Szerinte: csak önmagunkkal. Az ember saját énjét, vágyai szerint felnagyított, hatványozott formában vetíti ki a végtelenbe és ezt az önmagáról alkotott képet kereszteli el Istennek. Tiszteli Isten gyanánt, mintha ez valami más, az emberen kívül létező valóság lenne. Feuerbach szerint tehát nem Isten teremti az embert, hanem az ember formálja a maga képére és hasonlatosságára az istenfogalmat. A teológia kulcsa szerinte is, akárcsak Schleiermachernél: az antropológia. Csakhogy ellenkező eredménnyel: ahol Schleiermacher Isten valóságát vélte megragadni, Feuerbach csak ábrándképet talált. Feuerbach nézeteit természetesen felkarolta és azóta is visszhangozza az ateizmus. Ez a jeles gondolkozó csakugyan a schleiermacheri tanok gyenge pontjára tapintott. A Biblia nem ok nélkül emlékeztet az Isten ellen lázadó esetutáni ember korlátaira: kijelentés

nélkül, önerejéből ez aligha mondhat többet Istenről, mint amennyit Feuerbach mondott.
A lélektanihoz hasonló eredményeket hozott a széles körben indult s kiváló erőket felsorakoztató történeti kutatás. A Biblia a kutatók kezén szinte feloldódott az ókori Kelet vallásos világában, magából Jézus Krisztusból pedig a kutatás eszközeivel csak az embert tudták megragadni. A pszichologizmus is, a historizmus is Isten nyomait kereste s minden igyekezete ellenére csak egy darab világot markolt.
3.3.7 Barth
A nagyon esedékes újrakezdés a protestáns teológiában egy Római-levél magyarázattal indult, 1919-ben. Nem Pál apostolról szól ez a kommentár, hanem Pált beszéltette korunkhoz. Ez volt Barth Károlynak (1886-1968) s az úgynevezett dialektikai teológiának első jelentős tette. Ebben Barth forradalmi módon érvényesített egy egyszerű bibliai ellenvetést: Isten a mennyben van s mi a földön. Őt, éppen mert Isten, nemcsak az ész és akarat, hanem a vallásos öntudat sem veheti birtokba. Ezzel szembefordult a Schleiermacher nyomán kialakult valamennyi teológiai iskolával. Az embertől kiindulva nincs egyetlen járható út sem Istenhez. Van ugyan út Isten és az ember között, csakhogy ez nem az embertől vezet Istenhez, hanem éppen megfordítva: Istentől vezet az emberhez. Ezen az úton egyedül Isten jöhet el hozzánk s ha csakugyan eljön és megmutatja magát, akkor megismerjük őt, de a magunk erejéből nem közelíthetjük meg soha. Ez az út a kijelentés útja. Ott nyílik meg számunkra a Biblia üzenetében, az igében. Ő magát közli velünk igéjében. Ezért az igében úgy ismerjük meg a kijelentést, mint kegyelmet, a kegyelmet pedig mint kijelentést. Ebből a felismerésből a vallás emberi gyarlóságainak éles kritikája fakadt.
Barth tehát szakított azzal a felvilágosodás korabeli fordulattal, mely a protestáns teológia tárgyává a kétségessé vált bibliai kijelentés helyébe a vallásos embert tette, és a vallásos jelenségek általános fogalmába akarta belerajzolni a sajátos, különös keresztyén mondanivalót. De ez a fordulat tárgyi és módszertani képtelenségnek bizonyult. Mint Barth szemléletesen mondta: a teológia nem homokóra, mely visszafordítva is éppen olyan jól működik. A teológia alapja nem a vallásos ember, hanem a kijelentés, mint ahogy a reformátoroknál is az volt. Ha meg akarjuk érteni a kijelentést, ne emberi mértékkel mérjük: a kijelentés saját igazának mértékét önmagában hordja. Alapjában téves tehát minden apológia; mi akarjuk Istent "megvédeni"?
Barth már a Römerbrief-ben — egyoldalúan és mégis sokoldalúan kifejtett – tételével új útra, a reformátorok eredeti útjára vezethette volna az utat-tévesztett protestáns teológiát. De megadatott neki az is, hogy egyebek mellett, óriási méretű műben, a Kirchliche Dogmatik tizenhárom kötetében (1932-1967) összefüggő rendszerbe építse kritikai felismeréseit. Vizsgálódásaiban oly széles körű bibliai és teológiatörténeti anyagot dolgozott fel, hogy református jellegű műve, szinte már az egyetemes egyház dogmatikája lett, mely jelentős indíttatásokat, előresegítő szempontokat nyújtott például az egyházak egységtörekvéseinek, a római katolikus teológiának s — mindenféle kereszteshadjáratos ideológiával éles ellentétben — a marxista-keresztyén párbeszédnek is.
Közben teológiájának arculata változott, kiteljesedett. Indulásakor Isten

Isten-voltának ítéletes szavú prófétája volt: tiltakozás az Isten önkényes elemberiesítése ellen. Később egyre inkább előtérbe került nála az örömüzenet: maga a távoli Isten közel jött hozzánk, sőt megfoghatatlan egységre lépett velünk, azáltal, hogy az Ige testté lett Krisztusban. Így Isten maga fordította le mondanivalóját emberi nyelvre, azért hogy megigazítsa, gyógyítsa az embervilágot. Krisztusban összpontosul az élet- és világismeret. Anélkül, hogy Barth a Römerbrief mondanivalóját feladta volna, a folyton céltudatosabb "krisztológiai koncentráció" révén, az ítéletes szavú számonkérőből egyre inkább a kegyelem hirdetőjévé érett. Eredetileg a felülről jövő, vertikális hatásra szorítkozó teológiai szemléletmódja horizontális irányban kiszélesedett. Kevés olyan teológust ismerünk, aki annyira nyitott volna a kor szociális és politikai, a tudományos és művészeti kérdések iránt, mint ő.

Barthnál nem az újkori tudományfogalomhoz, nem a világhoz, hanem az igéhez való alkalmazkodás hozta a teológiai megoldást. Kiépített egy olyan "keresztyén humanizmust", mely emberi biztosítékok helyett az ige hatalmára hagyatkozik. Bizodalma folytán előítélettől és megalkuvástól mentesen áll meg a szekularizmus világában. Szolidáris az ateistákkal, hiszen Isten is szolidáris volt velünk, mikor Fiát kereszthalálra adta a mi hitetlenségünkért. Nem is önálló kérdés Barthnál a szekularizmus. Tárgyilagosan látja: a dolgok összefüggenek s az ateista azért olyan, amilyen, mert én a keresztyén is olyan vagyok, amilyen. De Krisztus mindnyájunkat felszabadít félelmektől és bálványoktól mentes emberségre.

3.3.8 Egzisztencializmus

A barthi kezdeményezés sikere természetesen nem következhetett be visszaesések nélkül. Ma ennek jeleit figyelhetjük a protestáns teológiában. A visszaesések főleg a kiváló kritikai készségű újszövetség-kutatóra: Bultmann Rudolfra vezethetők vissza. Ő a történeti kutatás bizonytalanságaiból a bibliai szöveg úgynevezett egzisztenciális megértéséhez menekült. Nem az a fontos, hogyan történt, ami történt, hanem a róla való bizonyságtételnek, mint az én életem lehetőségének aktív értelmezése. Mert a bibliai üzenet számomra is új lehetőségeket nyit. Más szóval: nem a mítoszokkal átszőtt s a modern gondolkozásnak idegen bibliai előterjesztési mód a mérvadó, hanem annak az avult, mitikus közlésnek eredeti és tulajdonképpeni szándéka, mely érvényesülni akar mai döntéseinkben is.

Bultmann állásfoglalása mítoszfosztás vagy mitológiátlanítás néven került a teológiai köztudatba, hátterében pedig a nyugati egzisztencialista filozófia áll. Hatása ökumenészerte megmutatkozik. A kontinensen elsősorban D. Sölle, H. Braun, Angliában A. T. Robinson, Amerikában pedig W. Hamilton és Th. J. Altizer vont le belőle igen messzemenő következtetéseket. Tételeik radikalizmusa emlékeztet arra a módra, ahogy a maga idején a teológiai racionalizmus viszonyult a korszellemhez, szintén az intellektuális becsületesség ürügyén.

Bultmann még kiváló írásmagyarázó. Az említett követők azonban már főleg az úgynevezett modern emberen, annak is az általuk vélt befogadó készségén tájékozódnak. Ha századunk vezető teológusára, Barthra a tartalmi kérdések jellemzők, rájuk a formai kérdések: hogyan szólhatunk a maga nyelvén a mai emberhez? Az alkalmazkodásban a tartalmi elemek feláldozásáig mennek.

Nemcsak a Biblia démonisztikus csodáit, hanem Isten személyes voltát is, mint mitikus kifejezésmódot elutasítják, s a hagyományos Isten-fogalomra vonatkoztatva, kifejtik a Death-of-God teológiát.
Az öröklött Isten-fogalom tarthatatlansága, az úgynevezett Death-of-God szerintük a történeti fejlődés, pontosabban: a szekularizmus eredménye, amit mint tényt, riadalom nélkül, teljes megértéssel, sőt örvendező helyesléssel kell fogadnunk. Ha csak arról volna szó, hogy a szekularizmusban a rabszolgák felszabadítására, a nők egyenjogúsítására, a babonák felszámolására, a vagyoni kérdés rendezésére, a természeti erők feletti uralomra vonatkozó keresztyén tanítások érvényesülését ismerik fel, bármilyen jelszavak és zászlók alatt megy az végbe, akkor egyetérthetnénk velük. Kivált, ha ebben a felismerésben a haladás értékelésével együtt jár a felelősségérzet az elért eredmények megőrzésére és emberséges felhasználására. De másról van itt szó: itt maga a szekularizmus vált mértékké. Remélik, hogy a szekularizmus végső következtetéseinek vállalása, újfajta vallásosságra vezet.
Tanításuk már voltaképpen nem is teológia, hanem keresztyén elemekre épült egzisztencialista önértelmezés, antropológia. De az idők szavának legkészségesebb szolgálata sem azonos az idők Urának szolgálatával. Haladóknak képzelik magukat, holott csak visszabotorkálnak abba a schleiermacheri teológiába, amelyből Feuerbach kivert minket, Barth pedig úgy menekített ki, hogy a helytelennel szemben, mindjárt a helyénvalót is megmutatta.
3. Teológia a hitvesztés korában
3.1 A corpus christianum szerepe
A teológia jelenlegi helyzetét az előzményekből érthetjük meg. A szálak az úgynevezett konstantini fordulatig vezetnek vissza. Nagy Konstantin (280-337) az egyeduralomért folytatott harcok idején, jó politikai érzékkel a korábban üldözött keresztyénség pártjára állt, azt az elismert vallás rangjára emelte (313), majd Nagy Theodosius államvallássá tette (380). Az egyház az új szerepben igehirdetése gyümölcsét, a hű sáfár többre bízatását látta. Ha a világ végre hivatalosan elismerte és ünnepélyesen kinyilatkoztatta, hogy Krisztust urának tartja, miért ne adhatna a világ Ura részt ebből a hatalomból az üldöztetések idején híven megálló egyháznak? Hiszen a hatalmat nem uralomra, hanem szolgálatra akarja használni. Ez volt az új helyzetben a teológiai alap.
Az egyház tehát jó lelkiismerettel lépett a hitelét vesztett pogányság helyébe és vállalta az akkori világot átfogó Római Birodalomban az államvallás szerepét. Vállalta nemcsak a fényes közéleti szerepet, hanem a velejáró munkát: a közélet keresztyén szellemű átnevelését és irányítását. A nagyszerű lehetőségeket ígérő, de roppant arányú feladatnak megfelelően építette ki egyházszervezetét és iskolarendszerét. Ez volt a keresztyén kultúra biztató hajnala.
Az állam és az egyház így ismerte fel kölcsönös egymásra utaltságát és egymásban a szövetségest. Megtörtént a kettő egyesülése: egyház és állam, gyülekezet és nép együtt alkotta az úgynevezett corpus christianumot. Az akkor ismert világ egyetlen testnek vallotta magát s ezt az egységet Krisztusban találta meg. A corpus christianum egysége kétségtelenül titokzatos, megfoghatatlan s lényegében véve láthatatlan egység volt,

mindazonáltal igen hatásos. Hatása nyilvánvaló, fogható és látható tényekben mutatkozott. Az Isten kegyelméből való uralkodó rex et sacerdos volt egy személyben. Lelkiismeretét éppúgy, mint az alattvalókét a corpus christianum vezette és őrizte. Az alattvalók Isten akaratából engedelmeskedtek az uralkodónak; az uralkodó viszont nem adhatta át magát gátlás nélkül a nyers hatalmaskodás ördögének. A corpus christianum egységbe fogó és fegyelmező erőt fejtett ki. Ereje a nagy történelmi próbákban világlott ki.

A népvándorlás viharában elpusztult a Római Birodalom; az egyház volt az egyetlen intézmény, mely a vihart túlélte, pedig összefonódott a megítélt világgal, a megítélt államhatalommal. Megmaradását nem kiváló szervezetének, hanem elsőrenden missziójának köszönhette. A vándor népeket keresztyén hitre térítette, egyszersmind az európai művelődés részeseivé tette. — A corpus christianum tehát a változott viszonyok között is tovább élt, századokon át egybefogta Európa történelemformáló népeit. Közös erővel tudott fellépni hunokkal, tatárokkal, arabokkal és törökökkel szemben. Ez a védelmi egység kizárta, hogy keresztyén uralkodó szövetségre lépjen a pogánnyal egy keresztyén uralkodótársával szemben. A Káin-bélyeget semmiféle propaganda sem mosta volna le róla.

Túlélte a corpus christianum a keleti-nyugati egyházszakadást, majd a reformációt is. Az egyház és állam viszonyát illetőleg reformátoraink különösebb változtatás nélkül beleilleszkedtek a corpus christianum öröklött rendjébe. Hitvallásaink ezt a beilleszkedést tükrözik. A reformátoroknak azonban nem adatott meg a bűnbánat-hirdetés olyan módja, mely Róma makacsságát, konok ellenállását megtörte volna. De nem adatott meg a keresztyén világnak az olyan pápa sem, aki fenntartás nélkül alávetette volna magát a Biblia szavának. Mert most már csak az lehetett volna a reformáció népét is magába foglaló egységes keresztyénség szószólója és pásztora. De mert a pápa ezt az alávettetést nem vállalta, sőt a reformok sürgetésére átokkal felelt, Nyugaton is összetört a keresztyén egység, a corpus christianum addigi alapja.

Az európai egység helyébe hitbelileg elkülönült, sőt egymással versengő részek léptek. A corpus christianum legfeljebb egy-egy önállósult rész, egy-egy ország vagy tartomány keretében élt tovább. Itt az egyik, amott a másik vagy a harmadik keresztyén felekezet lett az államvallás. A maga provinciáján, szűk térre szorítva élte tovább, ahogy tudta, a konstantini koncepció. Megmaradt ugyan, ha darabokra szaggatva is; európai arányú fegyelmező ereje azonban meglankadt. A római katolikus fejedelem, protestáns társában nem a Krisztusban való testvért, hanem a heretikust látta, akinek legázolása egyenesen jócselekedet! Az egymás kárára való terjeszkedés most már keresztyén hivatásnak tűnt fel, római katolikus és protestáns oldalon egyaránt, természetesen más-más indoklással. A hitbeli egység felbomlása tehát politikai téren Európa-szerte olyan erőket és indulatokat szabadított fel, amelyek ilyen gátlástalanul és ilyen romboló módon sohasem érvényesülhettek. Ezzel a corpus christianum ellentétbe került önmagával. Mégis, széttagoltságában is fenntartotta magát napjainkig. A sok százados beidegzettség folytán nemcsak a nyugati részeken él, hanem a hivatalosan ateistának nyilvánított kelet-európai szocialista rendszerekben is állandóan kísért.

3.2 A szekularizmus kibontakozása

Szekularizmuson szoktuk érteni a keresztyén hittől eloldódzott és elidegenedett élet- és világszemléletet, az örökkévalóságot mellőző időbeliséget, melynek következetes megnyilvánulása az ateizmus.

3.2.1 Elvilágiasodás az egyházban

A szekularizmus voltaképpen a corpus christianumra adott történelmi válasz. Nemcsak azok az ellentmondások váltották ki, amelyeket a corpus christianum életének külső eseményeiről leolvashatunk. Az idők folyamán nem a külső, hanem a belső ellentmondások váltak végzetessé. A baj a születési hibákkal kezdődött: uralkodói döntéssel tértek keresztyén hitre a néptömegek, mintha politikai kérdés volna a keresztyénség és mindenkinek esete a keresztyén hit. Az új egyháztagok magukkal hozták a keresztyénségbe pogányságuk elemeit. Többfelé, így nálunk is, pogány lázadások törtek ki, melyeket erőszakkal fojtottak el. Az államegyház egységének, épségének megőrzése állampolitikai érdek lett, mégpedig nemcsak a pogányokkal, hanem az egységbontó szektás jelenségekkel szemben is. Úgy tűnt fel, az egyházi érdek, az állam érdekével találkozik. Önmegnyugtatásul a Bibliára hivatkoztak: Izraelben összekapcsolódott a prófétai, főpapi és királyi tiszt. Még protestáns hitvallásba is bekerült, hogy a felsőbbség "fékezze meg a javíthatatlan eretnekeket (akik tudniillik igazán eretnekek), akik Isten szent Felségének káromlásával és az egyház felforgatásával, sőt annak rombolásával fel nem hagynak". (II. Helvét hitvallás 30. r.) — A fegyveres eretnekirtás tehát egyházilag jóváhagyott és igényelt állami feladat lett, ószövetségi példák alapján.

Az államegyházi rendszerrel vele járt a népegyházi jelleg: nem egyéni megtérések folytán gyarapodott az egyház, hanem beleszülettek az egyházba. Keresztyénnek lenni nem személyes hitet, hanem közszokást jelentett, társadalmi konvenciót. A bensőség helyébe lépett a keresztyén formákhoz való alkalmazkodás, sokszor csak mint üres formaság. A felszín alatt aztán meghúzódhatott és keresztyén mázt öltve élhetett tovább a régi pogányság.

– Hogy maradhatott fenn egy ilyen látszathitre épült látszat-keresztyénség? Úgy, hogy más is volt benne, mint látszat. A belső bajokat ellensúlyozta az egyház missziói lendülete és valóban nagyarányú nevelőmunkája. Ezzel állt vagy bukott az egész konstantini koncepció. Viszont a missziótól elvonta az erőket az államegyházi rendszerrel együtt járó közéleti szerep. A nevelésen és oktatáson, anyakönyvezésen és szegénygondozáson kívül jelentős részt vállalt az egyház a törvényhozásban, igazságszolgáltatásban, sőt a hadviselésben is. A közéleti szerep s az annak megfelelő világi pompa kísértése, következményeiben veszedelmes eltolódásra vezetett. Az ellanyhuló missziói lendület helyébe valami más került. Mennél inkább gyarapodott az egyház munkájának sikere ebben a világban, annál inkább támaszkodott az egyház erre a világra. Támaszkodott az ige hatalma helyett a saját eredményeire s a mögöttük álló világi hatalomra: lelki eszközök helyett a politika erőszakos eszközeire. Most már nemcsak az igehirdetés hitébresztő cselekményében és a sákramentumok kiszolgáltatásában élt, pedig léte ezeknek az egyre megújuló lelki eseményeknek az eredménye. Hivatalos közületté, közjogi intézménnyé vált, a többi szociológiai képződményhez hasonló, jogi elvek szerint megalkotott szervezetté. A torz dolog itt az, hogy az egyház, mint kész szervezet az igehirdetés aktusán kívül, az igehirdetéstől eltekintve is létezhetett, saját állítása szerint,

mint isteni erőket birtokló üdvintézmény. Új életformájában állandósult a kísértés, hogy ne sajátos küldetését, hanem önmagát megőrizze. Ezzel az intézmény és a misszió elkülönült egymástól. Mire az egyház meghódította a világot, a világias gondolkozás szinte észrevétlen úrrá lett benne.

3.2.2 A corpus christianum eszméjének fenntartása a protestantizmusban

A reformátorok világosan ismerték fel a torzulást: Mit használ az egyháznak, ha az egész világot megnyeri, de az ő szívében kárt vall? A corpus christianum hagyományai azonban a reformáció ellenére is tovább éltek, sőt hovatovább nemcsak a római egyházban, hanem a reformáció egyházaiban is új erőre kaptak, erényeikkel és hibáikkal együtt. A missziói hév csappanásával itt is előtérbe került az egyház intézményes jellege, mintha a corpus christianum nem valami sáfárságra kapott rendkívüli megbízatás, hanem természetes dolog, kész adottság lett volna, amelyet most már csak adminisztrálni kell. A lelkipásztor tanulószobája lelkészi hivatallá változott, maga a lelkipásztor pedig a vallás hivatalnokává. A hivatalnoki észjárásnak megfelelően megtűrte a vallási közömbösséget, a szokványos névleges keresztyénséget, de gyanakvással nézte, sőt a gyülekezetből kitessékelte a lelki igényeket támasztó, tehát nyugtalanító eleven hitet. Így éppen azokat vesztette el, akik bent a gyülekezetben missziót tölthettek volna be. Ezzel elkezdődött a corpus christianum belső felszámolódása, bármekkora erőt pazarolt is az egyház egy hamis képlet fenntartására. A belső felszámolódást voltaképp csak nyilvánvalóvá tette a szekularizmus. Mint mondottuk, ez a corpus christianum külső és belső ellentmondásaira adott történelmi válasz. A corpus christianum felszámolódását azonban túléli a corpus Christi: maga az egyház.

3.2.3 Az újkori szellem ébredése

Csodálhatjuk, ha az újkori ember a felvázolt körülmények közt megelégelte a tekintélyt igénylő egyházi gyámkodást? Szemében az egyház intézménye már a megkötözöttség, a sötét maradiság, a szolgálat háza. Az új heliocentrikus világkép felfedezése, ennek a gyámkodásnak nagyarányú áttörése, az ész hősi szabadságharca. "Legyen bátorságod ésszel élni!" — hangzott az új jelszó. Csak úgy ismerheted meg önmagadat és a világot, ha nem avatkozik bele haladásgátló, avult nézeteivel a vallás.

– Míg a corpus christianum virágkorában minden tudományos ismeret és erkölcsi döntés Istentől függött, illetve az egyház tanításán tájékozódott, most az ember saját eszére támaszkodva kutatja az élet és világ belső törvényszerűségeit, mint létének egyedüli alapját. Mennél jobban kiismeri a természet rendjét, annál célszerűbben berendezkedhetik ebben a világban s elérheti az egyéni és társadalmi boldogság tetőfokát. Mint büszkén mondogatták: végre nagykorúvá lett az ember: vállalja az önmagáért és a társakért való felelősséget. Bízik a haladásban, az emberi jogok érvényesülésében, a tömegek társadalmi és politikai emelkedésében, a forradalmi erőfeszítésben. Berzsenyi egyik Epistolája híven tükrözi ezt a bizodalmat:

Ki kétli s kérdi, hogy csak a dicső ész
Emel ki minket a barmok sorából?…
Az ész az Isten, mely minket vezet,
Az ő szavára minden meghajul,

Hegyek lehullnak s olvadnak vizekké,
S örök helyéből a tenger kikél;
Ez alkot minden szépet és dicsőt,
Az egyes embert, mint a milliókat
Ez áldja s égi boldogságra inti.
Miért utálja hát szövétnekét
Az ember, és miért nem terjeszti fényét
A vak halandók néma éjjelén?
Ugyanaz a Berzsenyi írta, ugyanaz időtájt a Fohászkodást, mégpedig nem valami kettősség vagy éppen tudathasadás jegyében, hanem abban a korára ugyancsak jellemző meggyőződésben, hogy az ész, a bennünk világló isteni szikra s ez az isteni szikra Istennel egy. Ő még nem volt ateista; megpróbálta egyeztetni a felvilágosodott ember autonómiáját az istenhittel.
Milyen következményekkel járt ez a folyamat a világra nézve?
3.2.4 A világ útja
Az csak természetes, az új helyzetben megnövekedett a világi felelősség rendcsináló szerepe. A felekezetekre bomlott egyház helyett, most már az állam a rend tulajdonképpeni letéteményese. A császár és király abszolút uralkodóvá vált: ápolja ugyan a hagyományos vallásosságot, de valójában úgy uralkodik, mint aki semmi égi hatalmasságnak számadással nem tartozik. Később aztán az elfelejtett Isten helyébe lépett a népfelség gondolata, a vallás helyébe az emberi műveltség, a túlvilág helyébe az emberi nem kiszínezett történeti jövője. — Ebben a tudatban a felséges nép számadásra vonta uralkodóját s rendszerint elkergette, vagy ha meg is hagyta, mint Angliában, a király már nem uralkodik, hanem csak kormányoz. Nem az most már a népek életében a jogos és helyes, ami Isten akaratával megegyezik, hanem ami a népnek használ. S hogy mi használ neki, azt vezetői száján át, maga a nép mondja meg. Egy újkori gondolkozó, Hobbes, bibliai képben, a szörnyeteg Leviathan alakjában (Jób 41,1) álmodta meg a modern önhatalmú államot s mikor a szuverén állam csakugyan a hatalmat kezdte a nép legfőbb javaként értékelni, az álom fokozatosan valóra vált. Elkövetkezett a gyarmatosítás, a telhetetlen imperializmus, a totális állam s ezzel együtt a világháborúk kora.
Az ateista háttér már a francia forradalomban világosan megmutatkozott. 1794-ben a forradalmi konvent a keresztyénséget hivatalosan eltörölte s Isten helyébe az Ész-istennőt egy leányzó alakjában emelte a Notre-Dame oltárára. Az észistenítésből aztán az szokott következni, az ember ráébred az ész gyarlóságaira s egy napon levonja a következtetést: Nincs Isten! Megnyílik az út a nihilizmus irányában. Ezen az úton nem talál törvényt az ember, pedig a törvény fegyelme nélkül emberi életet nem élhet. — Az autonómiából indult ki tehát a fejlődési folyamat, s könnyen az anómiában végződhet. Az öntörvényűség végállomása a törvény-nélküliség lehet. Az ember találmányai az ember feje fölé nőnek s azt a bizakodást, amit Berzsenyi megénekelt, felváltja a rettegés és a krízis-hangulat.
A kép azonban így egyoldalú. Teljessége és hitele érdekében kiegészítésre szorul. Nemcsak ijesztően sötét árnyak jellemzik az újkori ember útját. Ezen az úton a tudományos, technikai és szociális haladás forradalmi vívmányai is kivirultak. Mégpedig nemcsak az egyház ellenére, hanem jelentős részben az

egyház tulajdonképpeni tevékenysége: az igehirdetése gyümölcseként. Az igehirdetés sokféle formája, az egyház gyakran hibás közéleti magatartása ellenére is nevelő hatást gyakorolt és megújulásra ösztönzött. Ez az érem másik oldala. Csakhogy az egyház ebből keveset ismert fel. Látását megzavarta, hogy a megindult fejlődés az inspirátor közéleti szerepével, az államegyházi rendszerrel ellentétes irányban hatott és olyanok képviselték, akik az egyháztól egyre inkább eltávolodtak s ihletésük eredeti forrását nem ismerték, sőt nem is akarták megismerni. Sajnos, sem az egyházra, sem ellenfeleire nem nagyon jellemző az egyetemes összefüggések meglátása.

3.2.5 Hivatásunk megújulása

Mit jelent a szekularizmus az egyház számára? Manapság hallhatunk ilyen választ: Az egyház teljes felszámolását! Holott, ha jobban szemügyre vesszük a dolgot, legfeljebb a corpus christianum bomlik szét eredeti alkotóelemeire: az egyházra és a világra. A corpus christianum, mint történelmi képződmény felbomolhat, de az egyház mint corpus Christi akkor is megmarad. Természetesen nem csekély presztízs- és funkcióvesztés árán. Közéleti szerepe megszűnik vagy összezsugorodik. Nemcsak az anyakönyvezés, hanem az oktatás, szociális gondoskodás és az ezeket szolgáló anyagi javak is a világ kezére mennek át. Nem proklamálhatja tekintélyét a világnak, nem igényelhet hivatalos formában engedelmességet. De érinthetik-e ezek a változások az egyház tulajdonképpeni hivatását?

Az viszont annál inkább fájdalmas: tömegek válnak le az egyház testéről. Szokták is korunkat már "postchristianus kor" gyanánt emlegetni, holott csak a névleges keresztyének szakadnak el a gyülekezettől, akiket eddig is csak a társadalmi közszokás kapcsolt hozzánk. Most már nem jelent társadalmi előnyt az egyháziasság, elfordulnak tehát tőle, sőt ha előnyösebbnek ígérkezik, szembe is helyezkednek vele. Riadalomra azonban nincs okunk. Csupán egy hamis képlet tisztul; az egyház természete nem bírja sokáig az önáltatást és hazugságot.

– Tehát a szekularizmus nem a "nagy ellenség", amely ellen "harcolnunk" kell. Keresztes hadjáratot hirdetni a szekularizmus ellen, eleve farizeusi vállalkozás lenne, hiszen, mint láttuk a szekularizmus jelenségeit elsősorban az egyház saját mulasztásai, bűnei váltották ki, sőt ott lappang a szekularizmus szelleme magában az egyházban is.

Ha kellő alázattal különböztetünk a hamis és igaz közt, felismerhetjük a szekularizmusban Isten kezét, áldását és próbatételét. Akkor a szekularizmus is az egyház java lesz: új hivatás-megértésre, új szolgálat-vállalásra késztet. Belátjuk: az egyház e világban csakugyan idegen és vándor. De idegensége ellenére is ebbe a világba küldetett, hogy Krisztus példája nyomán szolidaritást vállaljon e világ nyomorúságával és sikereivel, az egyháztagokon át tevékeny, alkotó módon legyen jelen e világban, mint Isten országlásának bizonyságtevője és útegyengetője. Az új egyházi életforma nyilván jobban hasonlít majd az első három évszázad keresztyén életéhez, mint a mostani. Éppen ennek a gondokkal terhelt, de ígéretekkel teljes életének a teológiai kérdéseiről kell még szólanunk.

3.3 A teológiai viszonyulás kérdése

3.3.1 Ortodoxia

Ezt megint csak történeti távlatban értelmezhetjük helyesen. Luther és
– Kálvin kénytelen volt a fenekedő pápai hatalommal szemben a

világi felsőbbségre támaszkodni. Az, ami náluk még szükségmegoldás, az ortodoxia korában már magától értetődő elv. A corpus christianum hagyománya is így kívánta. Az egyház az államtól támogatást és védelmet kapott, viszont az állami rend támasza lett, ugyancsak magától értetődően. Mándi Márton István csípős kedvvel s egy kis túlzással bélyegezte meg az egész irányzatot: "Ortodox az olyan tanító, aki az ő hittudományát a polgári hatalom erejével összekötve terjeszti és oltalmazza." (Keresztyén teológusi morál, 739. l.)

Az ortodoxiának azonban a világi felsőbbséggel való összeszövődésen túl, más ismertetőjegye is volt. Teológiai téren jellemezte a hagyományőrzés és tekintélytisztelet. A reformátorok alkalmi tanításait és elszórt gondolatait összegyűjtötte és egységes rendszerbe foglalta. A teológiai tételeket olyan aprólékos elemző gonddal és vitázó kedvvel munkálta meg, mint amilyen zsúfolt cifrázatokkal ékeskedtek a kor barokk építményei. A teljességre-törekvés is a korra valló barokk vonás volt A testes középkori summázásokkal vetélkedő opuszok íródtak, nagyon zaklatott körülmények között, a török-dúlás, meg a harminc éves háború zűrzavarában. Magyar vonatkozásban például szolgálhatnak Szegedi Kis István (1505-1572) nagyhírű munkái. Nem hajhásztak a szerzők eredetiséget, hanem az öröklött anyag feldolgozásában tanúsítottak kemény hűséget és biztos egyensúlyérzéket. Bizonyosnak vették a hit és tudás végső egységét s az utolsó betűig ihletett Biblia tévedhetetlenségét. — El kell ismernünk, az ortodoxia tudott az ínség, züllés, babonaság és idegen befolyás idején a közerkölcs keménykezű fegyelmezője lenni. Fegyelemgyakorlása közben úgy ültette el az "egészséges tudományt", hogy a szorongattatott protestáns hit átvészelhette előbb a rekatolizáció, majd a hitvesztés nehéz próbáit.

3.3.2 Racionalizmus

Mire az ortodox rendszerek megépültek, eljárt felettük az idő. Természettudományi téren kivívták a heliocentrikus világkép diadalát. A föld elvesztette központi helyzetét és jelentőségét, a régi világképet tükröző Biblia pedig tévedhetetlenségét, isteni eredete hitelét. Ha a Biblia külső dolgokban ingatag, akkor az a belső dolgokban is. Ezzel az ortodoxia tartóoszlopa dőlt ki. Ha van egyáltalán isteni kijelentés, azt most már nem a Bibliában, hanem az "örök észigazságokban" kell keresni. Elkezdődött a racionalizmus kora. A tekintetben aztán jelentős különbségek adódtak a teológiai szélsőjobbtól a szélsőbalig, hogy miképpen értelmezzék az ész szerepét.

A jobbszárnyat képviselők még csaknem ortodoxok voltak. A vallás igazságát szerintük nem az ész termi, az ész csak felülről kapja; ha kijelentésben részesült, annak égi fénye a vallás titkait megvilágosítja. Akkor az ész — utólag

– a kijelentés igazságát beláthatja. Ezeket hívták szupernaturalistáknak.

– Voltak aztán, akik továbbmentek egy lépéssel. Szerintük sem az ész termi ugyan a vallásos igazságokat, de az ész azokat saját erejéből megtalálhatja. A kijelentés legfeljebb segítheti az észt a rátalálásban. Nem mellőzik tehát a Krisztust és a Bibliát, de szerepüket átmenetinek tekintik. Segítenek, látásra nyitják a szemünket, hogy aztán a saját szemünkkel lássunk. Ezek voltak a középutas racionalisták, vagy ahogy saját koruk nevezte őket: a neológok. — A szélső baloldali racionalisták

szerint viszont az ész termi a vallásos igazságot. Azt, amit Jézus, kora szellemi szintjéhez alkalmazkodva még példázatokban mondott el, a filozófusok most már tiszta fogalmi nyelven fejtik ki. Ezzel a racionalizmus túl is lendült a teológiai határokon. A dogmákhoz való viszonyuk pontosan a felvázolt különbségekhez igazodott. A jobbszárnyon levők a dogmákat általában ésszerűeknek tartották, a középutasok az ésszerűség szempontjából válogatták, rostálgatták s csak azt hagyták meg, amit morális vonatkozásban termékenynek találtak. A balszárnyon levők pedig szinte minden dogmát észellenesnek ítéltek és elvetettek.

A nagy ortodox rendszerekből mi maradt érvényben a racionalistáknál? Néhány alapigazság, amit a józan ésszel megegyezőnek ítéltek. Ezek a következők: Ha van világ, van aki kitervelte, megalkotta, bonyolult gépezetét üzembe helyezte és azóta is felügyel rá, mint gépész a működő gépre. Ha az ember esze erejével behatolhat a világtitokba, akkor az ember nem pusztulhat el úgy, mint valami féreg; nem fogadták el ugyan a test feltámadását, de hangoztatták a lélek halhatatlanságát s ezzel kapcsolatban a jó túlvilági jutalmát, a rossz büntetését, mint az erkölcsi világrend követelményét. Nem csoda, ha ezt a korszellemmel egyeztetett ösztövér mondanivalót a templomi szószéken meg kellett toldani valamivel: egészségügyi és gazdasági tanácsokkal. Igyekeztek legalább hasznosan moralizálni.

Így vonult vissza a korszellemtől szorongatott keresztyén hit a természeti vallásra. Természetinek mondották, mert tételei — Isten, gondviselés, halhatatlanság — eleve belénk oltott, velünk született igazságoknak látszottak. Ezekre bárki önerejéből rájöhet, minden különösebb isteni kijelentés nélkül. Kevés maradt a hitből, de az legalább egyetemes érvényt igényelhetett, mindaddig, míg a kanti kritika azt is meg nem kérdőjelezte. Ez volt a protestáns teológia első találkozása az újkor szellemével. Nálunk a találkozás kissé megkésett, mert az egyház létharcában, a Habsburg rekatolizáció idején szilárdabb hitre volt szükség, mint amit a racionalizmus kínált. A Türelmi Rendelet után is, a racionalista színt öltött prédikációkat jó ideig ortodox füllel hallgatta a gyülekezet.

3.3.3 Pietizmus

A 18. század korántsem csak a racionalizmus százada volt, mint ahogy a 17. század az ortodoxiáé. Már a racionalizmusba hajló "eszes ortodoxiával", még inkább a felvilágosodásnak hódoló racionalizmussal szembeszállott a pietizmus. Purián kezdeményezésekre építve: az észbeli keresztyénséget a szív keresztyénségévé akarta változtatni, hiszen a keresztyénség nem tan, hanem élet, nemcsak eszes, hanem lelkes élet. A hit tantartalmáról a hit elsajátítására, megélésére, belső élményére tolódott a hangsúly. Az "édes Jézus", vérével mos tisztára minket. Ennek megfelelően a száraz tanprédikációk és lapos moralizálások helyett építő bizonyságtételeket sürgetett, bibliaköri közösségeket és személyes lelkigondozást. Az egyház nem tanrendszereket gyártó teológusok és szertartásokat végző, sákramentumokat kiszolgáló lelkészek egyháza, hanem az egyetemes papság jegyében élő lelki közösség, ahol egyik keresztyén a másik lelkigondozója, tiszte és kötelessége szerint.

A pietizmus nagy szolgálata: új lelkipásztori típus nevelése, mely a

teológiára is élénkítően hatott. Jelentős szolgálata továbbá, hogy a polgárságot, az akkor feltörő társadalmi osztályt cselekvő módon tudta bevonni a gyülekezeti életbe. Míg a racionalizmus inkább csak a műveltek vékony rétegének vallása volt, addig a pietizmus a polgárság széles körének lel- ki megmozdulása. Erényei mellett voltak gyöngéi is: erkölcsi téren kicsinyes törvényeskedésre hajlott, ezzel együtt világot ítélgető farizeizmusra is. Feledte, hogy a bűn nem a dolgokban, hanem az emberekben rejtezik. Élmény hajszolásában pedig olykor az igét nem is önmagáért respektálta, hanem csak a hitélmény izgatószeréül használta. Maga az élő hit azonban, amit jól-rosszul szorgalmazott, minden idők keresztyénségének alapeleme.

A szekularizmus a racionalizmusban és a pietizmusban vált nyílt teológiai kérdéssé. A pietizmusnak csak annyi volt rá a felelete: Szakasszátok ki magatokat a bűnös világból, térjetek meg! A racionalizmus viszont befogadta a korszellemet, azzal a hiszékenységgel, hogy a felfedezett természeti törvények pontosan azonosak a teremtő Isten gondolataival.

3.3.4 Kant

Kant kritikája ezt a gyermekded racionalista biztonságot alaposan megingatta. Felvetette a kérdést, mire képes az emberi ész, hol vannak az ismeret határai? A felelet igen elgondolkoztató. A természet dolgait önmagukban véve nem ismerjük, hanem csak úgy, ahogy ismerőképességünk alkata tükrözi számunkra. A természeten felüli isteni világ pedig teljesen túlesik a "tiszta ész" határain. Isten létét tehát, amivel a racionalizmus még mint kész igazsággal számolt, sem nem állíthatjuk, sem nem tagadhatjuk. Az ő létéről csak mint a "gyakorlati észjárás" posztulátumáról beszélhetünk. Vagyis Kant nyomán nem azt mondjuk: van Isten, hanem, hogy kell Istennek lennie, mert ez az erkölcsi világrend követelménye. Etikai fejtegetéseivel a nagy bölcselő a természeti világ megkötöttségei közepett egy másikra: az erkölcsi személyiség, a szellem világára nyitott kitekintést, amely világban a szabadság uralkodik.

Gyér lehetőség volt ez, mégis a szorongatott teológia számára felszabadítólag hatott: egyrészt, mert az elbizakodott észt határaira emlékeztette, másrészt, mert a természeten túli lét lehetőségét villantotta fel. De ez a lehetőség egyre kevesebbeket érdekelt. Teljesen lenyűgözte a figyelmet a hozzáférhető lét: a látható, mérhető, tapasztalható, kiszámítható világ vizsgálata, a tudomány világa.

3.3.5 Schleiermacher

Az elterebélyesedő vallási közönyt egy korszakos jelentőségű teológus, Schleiermacher Frigyes (1768-1834) próbálta áttörni. Beszédeiben (1799) meg akarta értetni a vallást megvető kortársakkal: bármily művelt is az ember, vallás nélkül szellemi nyomorék, mert élete tartalmának legjavát nélkülözi. A vallás pedig nem a tanban merül ki, mint az ortodoxia korában vélték, nem is a cselekedetekben, mint Kant tanította, hanem a vallás lényegében véve érzület: a végtelentől való függésünk érzete. Feltétlen ez a függésérzet; mert van feltételes függés is, amilyen a szülőktől, iskolától, társadalomtól, államtól való függés.

A feltétlen függésérzet tényét nem vitathatja el semmiféle természettudomány vagy filozófiai spekuláció. Egyszerűen tapasztalom, érzem, hogy a vallásos érzés megragadottja vagyok. Az istenhit tehát nyugodtan

meghúzódhat saját külön provinciáján: az érzület területén, amely éppoly önálló terület az emberi szellem világában, mint másik két szomszédja, az értelem és az akarat területe. Az üldözött vallás otthont kapott, a teológia pedig tárgyat. Schleiermacher felfedezése jelentőségében a kopernikusi fordulatra emlékeztet: ekkor került a sokakban kétségessé vált csodálatos isteni kijelentés helyett a teológiai érdeklődés középpontjába egy szubjektív jelenség, a vallás.

A teológia most már nyugodtan megjelenhetett a tudomány magas fóruma előtt és azt mondhatta: íme, itt van a vallásos ember, ez éppoly tagadhatatlan tény, mint a természet bármely más jelensége. Én csak elemzem és megformulázom a vallásos ember élményeit. Dogmatikám nem lesz más, mint ezeknek a kibeszélhetetlen élményeknek szimbolikus, képes kifejezése. A keresztyén vallás középpontjában jellegadó módon JÉZUS Krisztus áll, aki a feltétlen függésérzet tökéletes ősképe. Istentudata oly erőteljes, hogy tulajdonképpen maga Isten van benne. De valóságos ember, tehát csak mennyiségi különbség van közte és az egyes keresztyén közt, hiszen minden ember, vallásos öntudatában a mindenséget, a létet, Istent ragadja meg. Schleiermacher vallás-meghatározása sokféle változatban egy évszázadon át a protestáns teológia alapgondolata. Ez a teológia nem üres spekuláció, hanem olyan tudomány, amelynek reális alapja van: a vallásos ember, kinek vallásos élményeiből vissza lehet következtetni az élmények kiváltó okára: Istenre.

– A Schleiermacher-féle mentőakciónak azonban ára is volt. Igaz, a vallás háborítatlanul meghúzódhatott az érzület területén, sem az ész, sem az akarat nem zavarhatta, viszont a vallás sem nagyon zavarta amazokat. Más szóval mondva: a vallás izolálódott, akaratlanul is "magánüggyé" vált, még mielőtt magánüggyé nyilvánították volna.

3.3.6 Pszichologizmus és historizmus

Az én-központú, szekuláris szellemnek jól megfelelt az emberen tájékozódó teológia. A vallásos élményt két irányban vizsgálták: mint lelki jelenséget a pszichológia eszközeivel, mint történeti jelenséget a históriai kutatás eszközeivel. A kétféle kutatás kiegészítette s kölcsönösen ellenőrizte egymást. De éppen ezzel a benső biztonsággal mind a kettő előbb vagy utóbb zsákutcába jutott, pszichologizmusba, meg historizmusba.

A pszichologizmus Isten nyomait kereste a lélekben, a historizmus pedig Isten nyomait a történetben. A kor liberális szellemének megfelelően teológiai téren is szabad utat nyitottak mindkettőnek, abban a reményben, hogy a lét végső kérdéseire adhatnak feleletet s meg fogják alapozni a hitet. A hit ugyanis nem alapulhat bizonytalan értékű kegyes hagyományokon, hanem egyedül az igazság szilárd alapján. Mint Wernle mondta: "Isten maga az igazság; aki teljes komolysággal az igazságot keresi, tudva vagy tudtán kívül istentiszteletet végez." Az elv valóban szép, csak az volt a baj, sem a lélektan, sem a história nem válthatta be a végsőkig fokozott várakozásokat. Mindkettő fennakadt az emberi határokon.

Az első nagy kérdőjelet Feuerbach Lajos (1804-1872) tette fel a lélektan irányából: Hol a biztosítéka annak, hogy a vallásos élményben csakugyan Istennel van dolgunk? Szerinte: csak önmagunkkal. Az ember saját énjét, vágyai szerint felnagyított, hatványozott formában vetíti ki a végtelenbe és ezt az önmagáról alkotott képet kereszteli el Istennek. Tiszteli Isten

gyanánt, mintha ez valami más, az emberen kívül létező valóság lenne. Feuerbach szerint tehát nem Isten teremti az embert, hanem az ember formálja a maga képére és hasonlatosságára az istenfogalmat. A teológia kulcsa szerinte is, akárcsak Schleiermachernél: az antropológia. Csakhogy ellenkező eredménnyel: ahol Schleiermacher Isten valóságát vélte megragadni, Feuerbach csak ábrándképet talált. Feuerbach nézeteit természetesen felkarolta és azóta is visszhangozza az ateizmus. Ez a jeles gondolkozó csakugyan a schleiermacheri tanok gyenge pontjára tapintott. A Biblia nem ok nélkül emlékeztet az Isten ellen lázadó esetutáni ember korlátaira: kijelentés nélkül, önerejéből ez aligha mondhat többet Istenről, mint amennyit Feuerbach mondott.

A lélektanihoz hasonló eredményeket hozott a széles körben indult s kiváló erőket felsorakoztató történeti kutatás. A Biblia a kutatók kezén szinte feloldódott az ókori Kelet vallásos világában, magából Jézus Krisztusból pedig a kutatás eszközeivel csak az embert tudták megragadni. A pszichologizmus is, a historizmus is Isten nyomait kereste s minden igyekezete ellenére csak egy darab világot markolt.

3.3.7 Barth

A nagyon esedékes újrakezdés a protestáns teológiában egy Római-levél magyarázattal indult, 1919-ben. Nem Pál apostolról szól ez a kommentár, hanem Pált beszéltette korunkhoz. Ez volt Barth Károlynak (1886-1968) s az úgynevezett dialektikai teológiának első jelentős tette. Ebben Barth forradalmi módon érvényesített egy egyszerű bibliai ellenvetést: Isten a mennyben van s mi a földön. Őt, éppen mert Isten, nemcsak az ész és akarat, hanem a vallásos öntudat sem veheti birtokba. Ezzel szembefordult a Schleiermacher nyomán kialakult valamennyi teológiai iskolával. Az embertől kiindulva nincs egyetlen járható út sem Istenhez. Van ugyan út Isten és az ember között, csakhogy ez nem az embertől vezet Istenhez, hanem éppen megfordítva: Istentől vezet az emberhez. Ezen az úton egyedül Isten jöhet el hozzánk s ha csakugyan eljön és megmutatja magát, akkor megismerjük őt, de a magunk erejéből nem közelíthetjük meg soha. Ez az út a kijelentés útja. Ott nyílik meg számunkra a Biblia üzenetében, az igében. Ő magát közli velünk igéjében. Ezért az igében úgy ismerjük meg a kijelentést, mint kegyelmet, a kegyelmet pedig mint kijelentést. Ebből a felismerésből a vallás emberi gyarlóságainak éles kritikája fakadt.

Barth tehát szakított azzal a felvilágosodás korabeli fordulattal, mely a protestáns teológia tárgyává a kétségessé vált bibliai kijelentés helyébe a vallásos embert tette, és a vallásos jelenségek általános fogalmába akarta belerajzolni a sajátos, különös keresztyén mondanivalót. De ez a fordulat tárgyi és módszertani képtelenségnek bizonyult. Mint Barth szemléletesen mondta: a teológia nem homokóra, mely visszafordítva is éppen olyan jól működik. A teológia alapja nem a vallásos ember, hanem a kijelentés, mint ahogy a reformátoroknál is az volt. Ha meg akarjuk érteni a kijelentést, ne emberi mértékkel mérjük: a kijelentés saját igazának mértékét önmagában hordja. Alapjában téves tehát minden apológia; mi akarjuk Istent "megvédeni"?

Barth már a Römerbrief-ben — egyoldalúan és mégis sokoldalúan kifejtett – tételével új útra, a reformátorok eredeti útjára vezethette volna az utat-tévesztett protestáns teológiát. De megadatott neki az is,

hogy egyebek mellett, óriási méretű műben, a Kirchliche Dogmatik tizenhárom kötetében (1932-1967) összefüggő rendszerbe építse kritikai felismeréseit. Vizsgálódásaiban oly széles körű bibliai és teológiatörténeti anyagot dolgozott fel, hogy református jellegű műve, szinte már az egyetemes egyház dogmatikája lett, mely jelentős indíttatásokat, előresegítő szempontokat nyújtott például az egyházak egységtörekvéseinek, a római katolikus teológiának s — mindenféle kereszteshadjáratos ideológiával éles ellentétben — a marxista-keresztyén párbeszédnek is.
Közben teológiájának arculata változott, kiteljesedett. Indulásakor Isten Isten-voltának ítéletes szavú prófétája volt: tiltakozás az Isten önkényes elemberiesítése ellen. Később egyre inkább előtérbe került nála az örömüzenet: maga a távoli Isten közel jött hozzánk, sőt megfoghatatlan egységre lépett velünk, azáltal, hogy az Ige testté lett Krisztusban. Így Isten maga fordította le mondanivalóját emberi nyelvre, azért hogy megigazítsa, gyógyítsa az embervilágot. Krisztusban összpontosul az élet- és világismeret. Anélkül, hogy Barth a Römerbrief mondanivalóját feladta volna, a folyton céltudatosabb "krisztológiai koncentráció" révén, az ítéletes szavú számonkérőből egyre inkább a kegyelem hirdetőjévé érett. Eredetileg a felülről jövő, vertikális hatásra szorítkozó teológiai szemléletmódja horizontális irányban kiszélesedett. Kevés olyan teológust ismerünk, aki annyira nyitott volna a kor szociális és politikai, a tudományos és művészeti kérdések iránt, mint ő.
Barthnál nem az újkori tudományfogalomhoz, nem a világhoz, hanem az igéhez való alkalmazkodás hozta a teológiai megoldást. Kiépített egy olyan "keresztyén humanizmust", mely emberi biztosítékok helyett az ige hatalmára hagyatkozik. Bizodalma folytán előítélettől és megalkuvástól mentesen áll meg a szekularizmus világában. Szolidáris az ateistákkal, hiszen Isten is szolidáris volt velünk, mikor Fiát kereszthalálra adta a mi hitetlenségünkért. Nem is önálló kérdés Barthnál a szekularizmus. Tárgyilagosan látja: a dolgok összefüggenek s az ateista azért olyan, amilyen, mert én a keresztyén is olyan vagyok, amilyen. De Krisztus mindnyájunkat felszabadít félelmektől és bálványoktól mentes emberségre.
3.3.8 Egzisztencializmus
A barthi kezdeményezés sikere természetesen nem következhetett be visszaesések nélkül. Ma ennek jeleit figyelhetjük a protestáns teológiában. A visszaesések főleg a kiváló kritikai készségű újszövetség-kutatóra: Bultmann Rudolfra vezethetők vissza. Ő a történeti kutatás bizonytalanságaiból a bibliai szöveg úgynevezett egzisztenciális megértéséhez menekült. Nem az a fontos, hogyan történt, ami történt, hanem a róla való bizonyságtételnek, mint az én életem lehetőségének aktív értelmezése. Mert a bibliai üzenet számomra is új lehetőségeket nyit. Más szóval: nem a mítoszokkal átszőtt s a modern gondolkozásnak idegen bibliai előterjesztési mód a mérvadó, hanem annak az avult, mitikus közlésnek eredeti és tulajdonképpeni szándéka, mely érvényesülni akar mai döntéseinkben is.
Bultmann állásfoglalása mítoszfosztás vagy mitológiátlanítás néven került a teológiai köztudatba, hátterében pedig a nyugati egzisztencialista filozófia áll. Hatása ökumenészerte megmutatkozik. A kontinensen elsősorban D. Sölle, H. Braun, Angliában A. T. Robinson, Amerikában pedig W. Hamilton

és Th. J. Altizer vont le belőle igen messzemenő következtetéseket. Tételeik radikalizmusa emlékeztet arra a módra, ahogy a maga idején a teológiai racionalizmus viszonyult a korszellemhez, szintén az intellektuális becsületesség ürügyén.
Bultmann még kiváló írásmagyarázó. Az említett követők azonban már főleg az úgynevezett modern emberen, annak is az általuk vélt befogadó készségén tájékozódnak. Ha századunk vezető teológusára, Barthra a tartalmi kérdések jellemzők, rájuk a formai kérdések: hogyan szólhatunk a maga nyelvén a mai emberhez? Az alkalmazkodásban a tartalmi elemek feláldozásáig mennek. Nemcsak a Biblia démonisztikus csodáit, hanem Isten személyes voltát is, mint mitikus kifejezésmódot elutasítják, s a hagyományos Isten-fogalomra vonatkoztatva, kifejtik a Death-of-God teológiát.
Az öröklött Isten-fogalom tarthatatlansága, az úgynevezett Death-of-God szerintük a történeti fejlődés, pontosabban: a szekularizmus eredménye, amit mint tényt, riadalom nélkül, teljes megértéssel, sőt örvendező helyesléssel kell fogadnunk. Ha csak arról volna szó, hogy a szekularizmusban a rabszolgák felszabadítására, a nők egyenjogúsítására, a babonák felszámolására, a vagyoni kérdés rendezésére, a természeti erők feletti uralomra vonatkozó keresztyén tanítások érvényesülését ismerik fel, bármilyen jelszavak és zászlók alatt megy az végbe, akkor egyetérthetnénk velük. Kivált, ha ebben a felismerésben a haladás értékelésével együtt jár a felelősségérzet az elért eredmények megőrzésére és emberséges felhasználására. De másról van itt szó: itt maga a szekularizmus vált mértékké. Remélik, hogy a szekularizmus végső következtetéseinek vállalása, újfajta vallásosságra vezet.
Tanításuk már voltaképpen nem is teológia, hanem keresztyén elemekre épült egzisztencialista önértelmezés, antropológia. De az idők szavának legkészségesebb szolgálata sem azonos az idők Urának szolgálatával. Haladóknak képzelik magukat, holott csak visszabotorkálnak abba a schleiermacheri teológiába, amelyből Feuerbach kivert minket, Barth pedig úgy menekített ki, hogy a helytelennel szemben, mindjárt a helyénvalót is megmutatta.
4. Dogma, dogmatizmus, dogmatika
4.1 A szóhasználatról
A dogma görög szó; kétféle jelentése van: politikai és bölcseleti. Csak később, az egyházi szóhasználatban vált teológiai fogalommá.
Politikai értelemben a dogma szó a felsőbbség parancsát, rendeletét, határozatát vagy döntését jelenti. Latinul: decretum, edictum. — A görög bölcselők pedig olyan alapigazságokat neveztek dogmáknak, amelyek nem szorultak bizonyításra, mert magától értetődtek s minden további okoskodás kiinduló pontjául szolgáltak. Ilyen tudományos alaptétel vagy axióma pl. a matematikában: 2×2=4, a logikában a=a stb. A világi szóhasználatból kellett kiindulnunk, mert ez kihatott a későbbi egyházi szóhasználatra is.
Már az ószövetség görög fordításában találkozunk a dogma szóval, mindannyiszor politikai értelemben. A szó későbbi szerepét tekintve meglepő, hogy az Újszövetségben aránylag ritkán fordul elő, mindössze ötször. Két helyen császári parancsot jelent, tehát politikai értelmű (Lk 2,1; Csel 17,7). Pál apostol ugyancsak két ízben, a zsidó törvényt jelöli vele s szembeállítja a farizeusi törvényeskedést az evangéliummal (Ef 2,15; Kol

2,14). Végül van egy hely: Csel 16,4, ahol a szentíró a jeruzsálemi zsinat határozatát (Csel 15,28k.) nevezi dogmának. Ez nyitja meg az egyházi szóhasználat útját. Már az őskeresztyénség óta a dogmákon általában zsinati végzéseket, hittételeket értenek. Kialakult a köztudat, hogy a dogma, mint a keresztyén hit igazságát szavakba foglaló tétel, tiszteletet érdemel s a szent dolgok körébe tartozik. Ezen a helyzeten csak az újkor világias gondolkozása próbált változtatni: megtépázta a dogmák köré képzelt dicsfényt.

4.2 A dogmatizmussá torzulás

A dogma a felvilágosodás kora óta, olykor még egyházi körökben is rossz hangzású, pejoratív értelmű szóvá lett, ötvöződött a dogmatizmus fogalmával. Merev tanokhoz, ósdi elvekhez és képzetekhez való makacs ragaszkodást értenek rajta, tekintet nélkül az élet tényeire, a tudományos haladásra, egyszóval: a valóságra. A dogmatizmus tehát kritikátlan gondolkozás, amely a tekintélyelv alapján ellenőrizhetetlen állításokra, megkövesedett, idejét múlt, változatlan formulákra, dogmákra (támaszkodik. Maradiságában minden újnak és jónak kerékkötője, teljesen irreális jelenség.

Vigyázzunk ezekkel a ma meglehetősen közkeletű és velünk szemben kihegyezett formulákkal. Lehet dogmatizmus az is, ami nagyon haladónak látszik. Descartes, Spinoza, Leibnitz pl. nagyon haladó volt, de az emberi elme teljesítőképességének túlértékelésével dogmatizmusba esett. Aztán meg minden világnézet, minden ideológia, a dolog természeténél fogva dogmatizmust rejt. Valamilyen elvre esküszik. Mennél következetesebben és eltökéltebben érvényesíti alapelvét, annál inkább kiütköznek rajta a dogmatizmus vonásai: türelmetlen, erőszakos, kegyetlen. Platón állama a riasztó példa, hogy az idealizmus is milyen embertelenségbe veszhet. Nem ok nélkül küzd a marxizmus sem a dogmatizmus veszedelme ellen.

4.3 A dogmatizmustól való mentesség

Hangsúlyozzuk, a dogmatika, lényege szerint, sokkal mentesebb a dogmatizmustól, mint bármely világnézet. A dogmatizmus ugyanis

1. nem valamely elv körül jegecesedik ki, mint a világnézetek, hanem egy páratlanul színes és gazdag egyéniség: Jézus Krisztus áll a központjában.

2. Jézus Krisztus nem valami elvben vagy elvrendszerben adódik, hanem az Isten és az ember egymásba fonódó, kimeríthetetlen történetében, az üdvtörténetben van előttünk.

3. Ebbe a történetbe mi magunk is beletartozunk, mint Krisztus-követők. A keresztyénség tehát elsőrenden nem tan, hanem élet, a Krisztus követés gyakorlata. A tanítás, a dogma csak a Krisztus-követés történeti összefüggéseit, értelmét tudatosítja.

Kérdezhetnők: hol van az az elv, amely mondanivalójának gazdagságában és elevenségében Jézus Krisztus személyiségével versenyezhetnék? Hol van az az elv, amelynek hitelessége, valóságtartalma egyáltalán megközelíthetné az üdvtörténet megélt valóságát?

– De hát akkor, hogy következhetett be az az önellentmondás, hogy mégis éppen az egyház dogmatikai munkásságáról mintázhatták meg a dogmatizmus fogalmát? A válasz röviden ez: azért, mert az egyház a hitet félreértve, elvrendszert, ideológiát csinált a Krisztus-követésből. A "tiszta tan" fontosabbá vált a gyümölcstermő hitnél, amit eredetileg szolgálni akart.

Sőt, gyakran öncéllá torzult a dogmák igaznak-tartása. Ehhez járult aztán a kikényszerítés, a kényszer mozzanata.

4.4 Az ideológiai beütés

Ennek a folyamatnak külső és belső oka volt, nevezetesen egyfelől a pogány bölcselők támadásainak kivédése, másfelől a herezis ellen megindult belső küzdelem.

Az első századok apologétái a pogány bölcselők dogmáival szembeállították a keresztyén dogmákat, mintha ez is olyasmi volna, csak jobb kidolgozásban. Justinus pl. mint a legtökéletesebb filozófiát magasztalta a keresztyénséget. Elfeledték, hogy Isten gondolatai nem a mi gondolataink. sőt az ő gondolatai a mienkhez viszonyítva botránkozást váltanak ki és bolondságnak látszanak. Az apologéták és utódaik, mit sem sejtő jóhiszeműséggel, akaratlanul is előkészítették a gnózist. A hitigazságot észigazsággá, filozófiai elvvé, világnézetté, ideológiává párolták. Más szóval mondva: a hitigazságot sajátos természetéből kivetkőztették, megszegényítették és elerőtlenítették. A hitigazságot önmagában vették és elfeledkeztek élő központjáról, éltető erejéről, uráról: a Jézus Krisztusról. Ilyen körülmények között aztán a dogmatizmus a dogmatika eredendő betegségévé vált.

A külső támadás mellett a belső veszedelem: a herezis a dogmatizmus kiváltó oka. A herezis a keresztyén hit olyan alakja, amely formailag tagadhatatlanul keresztyén, Jézusról, egyházról, üdvről beszél, de nem tudja vagy nem akarja megérteni azt a hittartalmat, ami a keresztyén formákban van. A velünk közös formákat úgy magyarázza, hogy azt csak a hittel szemben való ellentmondásnak tekinthetjük. Pedig a herezis, eredetét tekintve nem okvetlenül rossz. Felfedez és kiemel egy elfelejtett bibliai igazságot, de aztán azt a Biblia többi mondanivalójától függetlenül vagy azok ellenére érvényesíti. Még az ébredési mozgalmaknak is kísértése lehet, hogy pl. a megtérést, Krisztus vérét egyoldalúan hangsúlyozza; a felfedezés örömében más igazságot elhanyagol.

A herezisben rejlő egyoldalúság és önkény az egyházat védekezésre kényszeríti: a vitás kérdések dogmatikai tisztázására. Az ügyvéd pörös ügyekből él, a bíró a tolvajból, a katona az imperialistákból, a dogmatikus meg a herezisekből? Igen, mégpedig abban az értelemben, hogy ott lappang valami a herezisből a mindenkori egyház életében, kivált az igehirdetésben. A vitás kérdések dogmatikai tisztázása azonban még nem szükségképpen dogmatizmus. Hogy lett akkor a herezis a dogmatizmus kiváltójává?

4.5 A dogmakényszer valóságos és látszólagos esetei

A herezissel szemben való védekezés nem egyszer elkeseredett küzdelmekre vezetett. Ezek révén tapadt a dogma szó köznapi értelmezéséhez a kényszer és a kikényszerítés képzete. Ez aztán eleve gyanússá teszi a dogmát sokak számára. Különösen a felvilágosodás hánytorgatta az idejétmúlt dogmakényszert, nyilvánvaló agitációs célzattal. Az öröklött tekintélyek nyűgéből való felszabadulást akarta vele szemléltetni és népszerűsíteni. Mi ennek a dogmaellenes agitációnak a történeti alapja?

Midőn a keresztyénség a Római Birodalom államegyházává lett, a dogma egyszerre közüggyé vált s az állami hatalom jogi védelme alá került. A heretikust az állam üldözte és büntette. Volt korábban is

dogmakötelezettség, de nem jogi értelemben. A jogi értelemben vett dogmakényszer nem valami őseredeti jelenség, hanem csupán konstantini koncepció, az államegyházi rendszer velejárója. Csak a 4. századtól kezdve gyakorolták, s bizonyos fenntartásokkal a II. Helvét hitvallás 30. cikkelyében is ott van a nyoma. A jogi kikényszerítés vezetett az inkvizíció borzalmaira is. Mint Madách Tankrédje mondta: "Csatára szálltam szent eszmék után. s találtam átkot, hitvány felfogásban; Isten dicsére embert áldozának. s az ember korcs volt eszmémet betöltni." Az inkvizícióban — bárki követte is el — szégyenletes valóság a dogmakényszer.

De még ez sem valami példátlan dolog s korántsem keresztyén specialitás. A világ is élt vele; éppen a felvilágosodás kora a maga területén is gyakorolta. Robespierre pl. fejével fizetett, mert szembefordult a forradalom valamelyik elvével. Pedig itt nem is isteni kijelentésről volt szó, hanem forradalmi ideológiáról. Nem is egyetlen esete ez a politikai herezis véres üldöztetésének. s mentheti-e a dogmatizmust, ha a hangoztatott elvek gyakorta csak a nyers hatalomvágy leleplezésére szolgáltak?

A dogma fogalmában természetesen benne van, hogy az igazság erejével kötelez. De ez még nem jelent külső kényszert, erőszakos kikényszerítést. Ha valaki a keresztyén egyház tagja akar lenni, önként vállalja a dogmát. Ez a "kényszernek" csak nagyon látszólagos esete. Formai szempontból nézve, olyasféle, mint ha valaki filozófus akar lenni, kötelezőnek ismeri el a gondolkozás törvényét: a logikát, vagy ha matematikus akar lenni, akkor az egyszeregyet. Kötelező tehát, de nem kikényszeríthető. — Mi ez a keresztyén igazság?

Már amikor az apostolok hirdetni kezdték az evangéliumot, tanításaiknak volt valami sajátos, jellemző vonása, ami megkülönböztette őket a zsidóktól és pogányoktól. Éppen ezért keltett tanításuk botránkozást és ellenségeskedést. A szeretet gyakorlása, a feddhetetlen élet sürgetése még nem váltott volna ki elkeseredett üldözést. Az életüket formáló hitükért üldözték őket. Tanításaikban a páratlan és sajátos az a vallástétel, hogy a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztus az élő Isten ama Fia. Ez pedig már hittétel, vagyis "dogma". Ennek folytán váltak külön s lettek harmadik nemzetséggé a zsidók és pogányok mellett. Azokat vették magok közé, akik az apostoli tanításnak hittek és hitükről vallást tettek. Így követték Krisztus meghagyását: a missziói parancsot. Az őskeresztyén gyülekezet nem valami hittartalom ("hitelvek") nélkül való jótékonysági társulat, filantropikus egylet volt. Ma is a keresztyén addig keresztyén, amíg ezt a Krisztus-hitet vallja, nemcsak szóban, hanem tettben is.

A dogmatizmus sokágú kérdésének tárgyalása során tisztázódott a dogma néhány fogalmi jegye. Összefoglalásul szedjük most ujjhegyre ezeket a jegyeket:

1. A dogma hittételt fogalmaz meg, nem pedig valami emberi eszmét. Mégis sorsává lett a dogma szó filozófiai használata. Ennek nyomán elvrendszert, világnézetet, ideológiát csináltak a dogmákból, ez pedig már dogmatizmus.

2. A dogma mindenkor a hitetlenséggel szemben vallja meg a hitet. A tévelygéssel vagy herezissel szemben a biztosabb és teljesebb igazságot, amint éppen a szükség hozza. Ebben a vonatkozásban meg a dogma sorsává lett a szó politikai használata, amivel együtt járt a jogi kikényszerítés, vagyis

egy elv vagy elvrendszer kötelezővé tétele, kritikátlan elfogadtatása, más szóval: a dogmatizmus.
3. A dogma megfogalmazása nem egyéni vállalkozás, hanem a közösség dolga. Nem a teológiai professzor, nem a püspök alkot dogmákat, hanem a zsinat. A hitbeli döntés az egész egyház közös ügye. Mégsem a "többség dönt", hanem az igazság, hiszen úgynevezett "rablózsinat" is volt. A dogma szó használata a felsorolt pontok határolta értelemben vált általánossá az egyházban.
4.6 A dogmatikáról általában
A dogma szóból ered a dogmatika elnevezése. Dogmatikának szokták nevezni azt a tudományt, mely a dogmákat rendszeresen előadja és magyarázza. Dogmatikai munkásság az első századok óta folyt az egyházban, maga az elnevezés azonban viszonylag késői keletű. Reinhart alkalmazta először Synopsis theologiae dogmaticae című, 1659-ben megjelent művében. Ugyanezt a tudományt Origenes még archai-nak (=principia) nevezte (Peri archon) , a középkor nagy skolasztikusai meg — Aquinói Tamás, Petrus Lombardus és mások – a sententiae, summa sententiarum, vagy summa theologiae elnevezést használtak. A reformátoroknál pedig az institutio vagy a loci névvel találkozunk. Utóbbival Melanchton jelölte az 1521-ben megjelent dogmatikai művét, az első protestáns dogmatikát, mely a Római levél gondolatmenete nyomán halad s a levél tanítását, lépésről-lépésre bizonyító erejű bibliai lókuszokkal támasztja alá s a felsorakoztatott lókuszok kapcsán magyaráz. A mi Szegedi Kis Istvánunk is Melanchton nyomán adja nagy műve címét: Theologiae sincere loci communes de Deo et homine: a mű 1585-1608-ig öt kiadást ért s ma is idézik.
A 17. század második felétől kezdve aztán a dogmatika elnevezés vált általánossá, egészen Schleiermacherig, aki új elnevezést honosított meg. Az általa véghezvitt teológiai fordulatnak megfelelően, a dogmatikát hittannak nevezte (Glaubenslehre). Hangsúlyozta vele az egész irányára jellemző szubjektivizmust. Ma újra a dogmatika megjelölés az általános.
5. A dogmatika helye
Három szóba foglalható a felelet: az egyházban, a hitben és az imádságban.
5.1 Az egyházban
A dogmatikai munkásság nem az egyház munkája mellett vagy azon kívül van, hanem szervesen beletartozik az egyház munkájába. A dogmatika az egyház egyik életmegnyilvánulása, eklézsiális funkció. Mint általában a teológiának, természetesen a teológia gerincének, a dogmatikának is talaja az egyház. Gerinc abban az értelemben, hogy az exegetikai eredményeken alapszik s átvezet a praktika teológia szolgálataiba. De gerinc azért is, mert egész teológiai magatartásunkat meghatározza.
A dogmatikának az egyházon kívül nincs élettere. Nem azért, mintha tételei s egész felépítése logikai szempontból nem volna érvényes. Okfejtése érvényes lehet bárhol. Barth Dogmatikáját pl. mint érdekes filozófiát vagy ideológiát tanulmányozza az ateista Lukács György és sok művelt japán. (L. Junge Kirche, 1960. 347. l.) Tehát az a hiten kívül sem értelmetlen. De tanításának éltető alapját: az isteni kijelentést csak az egyházban fogadják be, mert hittel ragadható meg. Az egyházon kívülálló teológia, logikus felépítése, módszeressége ellenére is voltaképpen tárgytalan s mint

teológia, fejlődésképességét, igazi értelmét és létjogát veszti. A dogmatika az egész teológiával egyben, egyházi tudomány.
Mi tehát közelebbről a dogmatika tárgya? Nem "fönt" kell keresnünk, mert nem az érzékfeletti vagy természetfeletti világ metafizikája. Nem is "lent" kell keresnünk, mert nem a természet és történet világát átfogó ismeret. Nem is Isten "maga" nem az Isten önmagában való megismerése, tehát nem valami Istenontológia (=léttan), amely úgy próbálja leírni Istent, mint ahogy a természetrajz az élőlényeket leírja. — E háromszoros nem után vegyük az igent. A dogmatika: a velünk találkozó Isten velünk való története. A dolog természete szerint annyiban velünk is foglalkozik, amennyiben Isten, velünk emberekkel cselekszik és cselekedni is akar.
5.2 A hitben
A dogmatika az isteni kijelentésre vonatkozik, ezért a dogmatikai munkásság előfeltétele a hit. A dogmatika aktuális, személyes jellegű, egész életünket átfogó, egzisztenciális ismeret, mégpedig nemcsak eredetében, hanem végbemenetelében is. Nem csupán hitből eredő, hanem hitben való tudás. Ebben a tudatban mondották a régiek, Anselmus és mások: Credo ut intelligam. A credo itt nemcsak kiindulás a megismeréshez, megértéshez, az intelligere-hez, hanem annak maradandó tere. Az intelligere tehát nem egy második aktus a credo mellett, hanem abban és azzal együtt megy végbe.
Ez azt teszi: a dogmatika tárgya lényegében véve nem elmélet, nem tárgyi ismeret, nem tan, szóval nem credenda, hanem credendus, azaz Isten maga, amint adja magát a kijelentésben, a hit számára. — Erre azt lehetne mondani: De hát a dogmatika ténylegesen mégis csak tanokkal, az áthagyományozott évezredes múltú dogmákkal foglalkozik! Valóban azokkal, de nem önmagukért, hanem azért, hogy az Isten által, a kijelentésben most adományozott hitismeretet megragadjuk.
Már ennyiből is kitűnik a dogmatikai munkásság nehézsége. Ha nehézségről van szó, ne arra gondoljunk, hogy a dogmatikának, mint általában a tudományoknak, külön szaknyelve van, teletűzdelve szokatlan és sajátos kifejezésekkel. De hát, mint minden nyelv, ez is elsajátítható; elsajátítása csak szorgalom és gyakorlat kérdése. — A nehézség nem is abban áll, hogy a dogmatikát közel kétezer éve művelik már s ez a roppant terjedelmű szakirodalom alig áttekinthető. Áttekintése valóban szorgos munkát kíván, de ezt a munkát megkönnyítik jó történeti összefoglalások és szöveggyűjtemények. Az említett nehézségek tehát csak technikai természetűek s a tulajdonképpeni nehézség ezeken túl kezdődik.
Mint láttuk, a dogmatika Isten aktuális kijelentésén alapul. Nos, a dogmatikai munkásság igazi nehézsége abban rejlik, hogy Isten kijelentése nem áll hatalmunkban, de nem áll rendelkezésünkre az az eszköz sem, amellyel ezt a "tárgyat", az isteni kijelentést megközelíthetnők. Ti. nem áll rendelkezésünkre a hit sem. A "tárgy" tehát alkalmatlan mai fogalmak szerint "tudományos" feldolgozásra, az eszköz meg természeténél fogva "elégtelen" a feldolgozás lehetővé tételére. Az élő Istenről beszélni embereknek, emberi szóval roppant nehéz. Kant ismeretelméleti megállapításai ezt már világosan kimutatták.
Ezért értsük meg azt az irtózást, amit manapság a dogmatikával szemben tapasztalhatunk. A világ helyes ösztönnel a dogmatikában emberi túlkapást, elbizakodottságot, vakmerőséget lát vagy legalábbis sejt. (Tamási Ábele így

hárítja el, mikor szerzetesnek invitálják: "A túlsó világról én is tudok annyit, mint maguk, csak ezt a világot kell, hogy kitanuljam!")

5.3 Az imádságban

Nem volt az egyháznak egyetlen nagy teológusa sem, akit a dogmatikai munkásság nehézsége imára ne kényszerített volna. Megéreztek valamit az emberi túlkapás kísértéséből. Aquinói Tamás ezért írt könyörgést summája élére, kérve a könyörülő Isten oltalmát és segítségét. Petrus Lombardus híres Sententiáit az özvegyasszony két fillérjéhez hasonlította, meg az irgalmas samaritánus két dénárjához, amit azzal az ígérettel adott át a vendéglősnek, hogy a költségtöbbletet idővel majd pótolni fogja. Bonaventura részéről sem üres szóbeszéd volt, midőn "a mi tudományocskánk nyomorúságos morzsáiról" beszélt. Kálvin is szükségét érezte, hogy egyre ismét a soli Deo gloriára emlékeztesse a hit titkaival foglalkozót.

A dogmatikai munkásság helye végső fokon: az imádság. Hálaadás Isten szaváért, az ige megszólalásáért és könyörgés a további útmutatásért. Ennek az imádságos lelkületnek kell áthatnia az egész dogmatikát, hogy mentve legyen az emberi túlkapás, az elbizakodottság, a dogmatizmus ólálkodó veszedelmétől.

Az igazi nehézség láttán adódik a kérdés: Ha ennyire nehéz az élő Isten dolgairól beszélni, mért erőltetjük a dolgot?

– Már említettük a támadó hitetlenséget és a herezist, mint a dogmák megfogalmazásának történeti okát. Most e negatív ok mellett nevezzük meg a pozitív okot is: a prédikációt.

6. A dogmatika és az igehirdetés

Az egyház alapvető tevékenysége a kijelentésről szóló bizonyságtétel. "A hit hallásból van, a hallás pedig Isten igéje által." (Rm 10,17) Ez a bizonyságtétel elsősorban a prédikációban megy végbe. Alapvetőnek mondottuk ezt a tevékenységet, mert ne úgy képzeljük a dolgot, hogy adva van az egyház és egyebek közt prédikál is, hanem miközben prédikál, úgy születik, úgy van. Ezt ma egy olyan egyházban mondjuk, amely elbizonytalanodott az igehirdetésben. A liturgiális mozgalmak rendszerint a prédikáció elől való menekülés árulkodó jelei: liturgia

– letargia kapcsolódó fogalmak, a protestantizmusban.

Az elbizonytalanodás általános jelenség tünete. Megrendült az emberi szó hitele a világban. A mögöttünk lévő korszak ugyanis nemcsak a világháborúk, hanem a különböző, sőt ellentétes propagandák kora. A propaganda-áradatban az egyház sem maradt sziget: a prédikáció iránt is csappant a bizalom, gyülekezeti tagokban, igehirdetőkben egyaránt. Látni fogjuk: az emberi szó devalvációja azért vált veszedelmessé a prédikációra, mert nem egészséges, hanem beteg egyházi életet talált. Belső okok miatt nem tudott ellenállni a kívülről jött bajnak. Inklinált.

Kétely mutatkozik tehát a prédikációval szemben, magában az egyházban. Az ének, az ima, a gyülekezeti közösség kell, ezt szükségérzetből ma is sokan keresik. A prédikációt pedig gyakran csak mint felesleges ráadást, megszokásból elszenvedik. Ez azt teszi: az egyház saját létalapjában kételkedik.

6.1 A prédikáció rendeltetése

Különböztessük meg a prédikációt a vallásos beszédtől. A kettőt gyakran össze szokták téveszteni és fel is cserélik egymással. A vallásos beszéd

tárgya Isten; őróla szól s éppen tárgya folytán különbözik minden világias beszédtől. Ez a különbség azonban csak viszonylagos, mert a vallásos beszéd nem zárja magába Istent, csak utal rá s megelégszik a ráutalással. Tehát a vallásos beszédnek csak szimbolikus értelemben tárgya Isten.
A prédikáció több a vallásos beszédnél. Nem elégszik meg az Istenre-utalással, hanem azzal az igénnyel lép fel, hogy valóban Isten szavát szólja. Nemcsak képleges értelemben, hanem valósággal Isten szava: Predicatio verbi Dei est verbum Dei (II. Helvét hitvallás 1. r.). A vallásos beszéd Istenről, a prédikáció Istenből beszél. Amannak csak tárgya, ennek meg az alanya Isten. — Mi avatja a prédikációt Isten tulajdon beszédévé? Emberi tudomány vagy emberi képesség? Nem, nem eszmei gazdagsága vagy filozófiai mélysége, nem is az a formai műgond, amivel a prédikációt megszerkesztettük, vagy a meggyőző szónoki erő, amivel előadjuk. A tartalmi érték és a retorikai csiszoltság csak eszköz lehet, mellyel az ember Isten tulajdon szavát szolgálhatja. Engedelmes eszközül adja magát, minden tudományával és képességével együtt a beszélő Istennek s nem az emberi bölcsesség hitető beszédét hirdeti, hanem az igét.
Miért éppen a prédikációnak van ilyen rendkívüli jelentősége s miért nem igehirdetés az ima, az ének és a liturgia többi eleme? Azért mert mindez már felelet a prédikációra. Az imádságban és éneklésben nem igét hirdetünk, hanem kérjük Istentől az igét vagy hálát adunk annak megszólalásáért. Isten felé fordulunk s nem az emberek felé, ezért sem az ének, sem az ima nem igehirdetés. (Értelmetlenség volna Istennek hirdetni az igét.)
A hitvallás is ilyen Isten felé forduló, felelgető aktus, szintén nem igehirdetés. A hit megvallásának egyik kiemelkedő példája: István vértanú. Nem a követ ragadó embereket nézi, nem dacból vall hitet, hanem a megnyilatkoztatott egekre függesztett tekintettel, Jézus példája nyomán, ellenségeiért imádkozik: "Uram, ne tulajdonítsd nékik e bűnt." (Csel 7) – Ha a hitvalló nem Isten felé fordulna, hanem oldalt pislogna, látják-e az emberek hitvallását, a hitvallás egyszerre értékét vesztett, farizeusi cselekedet lenne, akárcsak a hivalkodó imádkozás és éneklés.
Van az egyházi életnek olyan megnyilvánulása is, mely az emberek felé fordul és mégsem igehirdetés: a szeretet-tevékenység. Noha az embertársakhoz fordul, ez is Istennek adott felelet a hirdetett igére. — "Vigyázzatok, hogy alamizsnátokat ne osztogassátok az emberek előtt, hogy lássanak titeket; mert különben nem lesz jutalmatok a ti mennyei Atyátoknál. Azért mikor alamizsnát osztogatsz, ne kürtöltess magad előtt, ahogy a képmutatók tesznek a zsinagógákban és az utcákon, hogy az emberektől dicséretet nyerjenek. Bizony mondom néktek: elvették jutalmukat. Te pedig amikor alamizsnát osztogatsz, ne tudja a te bal kezed, mit cselekszik a te jobb kezed." (Mt 6) — A szeretet-tevékenység egyszerűen felelet Isten szavára.
Ha ennél több akar lenni, ha versenyre kél a világ szociális intézkedéseivel, vagy tüntetni iparkodik Isten segítő ereje mellett (lássátok, tőlünk ilyen is kitelik!), ha igehirdetés akar lenni, akkor nem több, hanem kevesebb lesz: nem igehirdetés, hanem csak propaganda. Az Isten melletti propaganda a farizeizmus kollektív formája.
A vallásoktatásnak sem az igehirdetés a feladata. Csak tanítani akar, az igehirdetés megértésére előkészíteni. Ha ezt jól végzi, többet tesz, mintha erőltetné a megtérést. Az igazi tanítómunka azonban időnkint válhat

igehirdetéssé. — A teológiák munkájáról hasonlót mondhatunk, mint a vallásoktatásról. Az igehirdetés a teológiának csak előfeltétele, tárgya, célja, de nem tartalma és feladata. Voltaképpen magasabb fokú konfirmáció-oktatás, leendő igehirdetők részére. Jóllehet, a teológia is átcsaphat az igehirdetésbe, mégpedig nemcsak a dogmatika, hanem bármely más tárgy területén is, de ez mindenkor csak kivétel. A szabály, hogy a teológia nem igehirdetés, hanem tudományos kutatás és oktatás. Módszeres kritikai munkával vizsgálja a mai prédikációt, abból a szempontból, hogyan függ össze az eredetivel: a Jeremiások és Pálok prédikációjával s útbaigazítást ad az eredetinek megfelelő folytatására. Tehát a maga módján ez is az egyházi élet úgynevezett "felelgető elemei" közé tartozik.

Miután megkülönböztettük a prédikációt a vallásos beszédtől és megkülönböztettük az egyházi élet más megnyilvánulásaitól is, adódik a kérdés: Milyen címen tulajdonítunk a prédikációnak különös hivatást az igehirdetésre? Emberi vakmerőségből, mert mi így akarjuk, mert kedvünk tartja, hogy a prédikációt ezáltal kiemeljük? — A megkülönböztetést nem valami ingatag emberi önkényből csináljuk, hanem azért, mert az egyház ura, az úr Jézus Krisztus így akarta és rendelte. Ő ugyanis nemcsak azt parancsolta nekünk, hogy higgyünk, reméljünk, szeressünk, a felebaráti szeretet munkáit gyakoroljuk, keresztet hordozzunk és imádkozzunk, hanem azt is, hogy az Ő igéjét hirdessük: "Elmenvén, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, Fiúnak és a Szentléleknek nevébe, tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam néktek: és íme én tiveletek vagyok minden napon, a világ végezetéig." (Mt 28,19k.) — Mi ennek a krisztusi parancsnak engedelmeskedünk, amikor prédikálunk és a sákramentumokat kiszolgáltatjuk. Ennek a parancsnak jegyében különböztettük meg a prédikációt, mint aminek sajátos hivatása van az ige hirdetésére.

Ezzel azonban nem akarunk olyan hamis látszatot kelteni, mintha Isten valamiképp kötve volna a mi prédikálásunkhoz. Távol legyen! A hatalmas Isten bármit felhasználhat igehirdetésre. Az Ő kezében lehet az igehirdetés eszköze pl. egy hangverseny, egy festmény vagy akármi más. Ebből a szempontból nézve nem zárhatjuk ki az igehirdetés eshetőségei közül az istentisztelet s az egyházi élet imént felsorolt "felelgető elemeit" sem, az éneket, imát, szeretet-tevékenységet stb.-t. Itt azonban különbséget kell tennünk, ha tisztánlátásra törekszünk: más dolog az, hogy mit tehet Isten, és más, hogy mit parancsol az egyháznak, illetve nekünk, mint az egyház szolgáinak. Lehet az egyház minden munkája igehirdetés, de nem feladata, hogy minden munkája okvetlen igehirdetés akarjon lenni. Viszont a prédikáció rendeltetése, hogy igehirdetés legyen. Az egyházi élet eleven és éltető központját, lüktető szívét veszítené el, ha az igehirdetést egyetemlegesen feladnók.

6.2 A prédikáció kötöttsége

Mi a különbség a prédikáció és az egyházi élet úgynevezett felelgető elemei között? Első látszatra semmi: összefolyik a kettő, amennyiben a felelgető elemek is válhatnak igehirdetéssé, sőt a prédikáció is lehet felelgető elemmé. De ha a szándékot nézzük, a különbség mindenkor megmarad: a felelgető elemek nem akarnak igehirdetéssé válni, a prédikáció viszont az akar lenni. Így parancsolta Krisztus, az egyház Ura.

De elegendő-e az emberi szándék, hogy a prédikációt csakugyan Isten

igéjének hirdetőjévé avathassa? Hiszen Isten igéje nem áll hatalmunkban. A mi prédikációnk csak emberi elismétlése lehet azoknak az ígéreteknek és parancsoknak, amelyeket Isten igéjében adott. Elismétlés, a Szentlélek segítségül hívásával. — Ennek a ténynek igen fontos következménye van a prédikációra nézve. Ha ugyanis legitim elismétlése akar lenni bizonyos ígéreteknek és parancsoknak, akkor a prédikáció nem kötetlen vagy éppen önkényes dolog, hanem nagyon is kötött. Mihez van kötve? Az első igehirdetéshez. Ez pedig azt teszi: kötve van a Szentíráshoz. A prédikáció nem kötetlen vallásos beszéd tehát, hanem írásmagyarázat.

A kötöttség nem jelenti:

1. az Írás szavainak puszta elismétlését, hiszen akkor nem is volna szükség prédikációra; elég volna a Biblia felolvasása;

2. de nem jelenti a bibliai szöveg egyszerű körülírását sem, mert így még az a szöveg könnyen idegen és távoli, tehát alapjában véve érdektelen dolog maradna számunkra. A prédikáció feladata ennél jóval több;

3. a prédikátor saját szavaival akarja, saját kortársai előtt érthetővé tenni az egyháznak adott ígéreteket és parancsokat. Nem mást, mint azokat az ígéreteket és azokat a parancsokat. Ebben rejlik kötöttsége. A prédikáció tehát Istentől rendelt, isteni ígéreteket és parancsokat közlő aktuális írásmagyarázat.

Nem válik-e ebben a kötöttségben egyhangúvá prédikálásunk? Nem merül-e ki hamarosan a mondanivalónk? Nem, sőt éppen ebben a kötöttségben nem. A Szentírásban ugyanis a textusok megszámlálhatatlan sokasága van és minden textus más. Mindeniknek van valami sajátos mondanivalója, annak ellenére, hogy végeredményében valamennyi a Szentírás egy mondanivalóját közli. Minden textus mögött a teljes Szentírás áll és mindeniken át a teljes Szentírás akar megszólalni.

Az Írás egy mondanivalója megszámlálhatatlan sokaságú textusban tükröződik, ezért a Biblia az igehirdető számára kimeríthetetlen, kiprédikálhatatlan. Pl. a Ravasz László sok száz prédikációján nyoma sincs a kimerültségnek. -Thurneysen hasonlatával élve, a Biblia szövege olyan, mint a földgömb felülete. A szöveg, mint óriás burok, a központi mondanivalót körülfogja, magába rejti. Midőn egy textust választunk, a gömb felületén mintegy kijelölünk magunknak egy parányi körülhatárolt területet. Az írásmagyarázat azt teszi, hogy ezen a területen leásunk, ásunk mindaddig, amíg a központig: Krisztusig el nem jutunk. Minden valamirevaló prédikációban egy-egy ilyen kúpalakú részt metszünk ki a Biblia glóbuszából s azt mutatjuk fel a maga aktualitásában. Ha a "leásást" komolyan vesszük, magunk is rájövünk, hogy nincs két egyforma "kúp" s a "kúpok" száma kimeríthetetlen.

Ezt a kötöttséget nevezzük más szóval: íráshűségnek. A prédikátor midőn Krisztus parancsának engedelmeskedve a kötöttséget vállalja, vagyis tanító szolgálatát az Írás iránt való hűségben teljesíti, egy nagy ígéretnek részese és hordozottja. Krisztus ugyanis a küldetés parancsához ígéretet is kapcsolt: "Én tiveletek vagyok minden napon, mind az időknek végezetéig." Krisztus maga van ott, ő jelenik meg a prédikációban Szentlelke által. Az ígéretek elemlegetésében maga a megígért aktualizálódik: az emberi szó Isten szava lesz. Praedicatio verbi Dei est verbum Dei.

De hát lehetséges ez a csoda? A gyarló emberi szó nem akadálya ennek a

kegyelemközlő isteni cselekménynek? — Ez akkora nehézségnek tűnik, hogy a kétkedő ember legtöbbször megkerüli a feladatot, a római katolicizmusban és a protestantizmusban egyaránt.
A római egyház, noha egyébként tág teret enged a csodakultusznak, ezt a csodát mellőzi, ezen a ponton meghátrál. Nem is lép fel azzal az igénnyel, hogy prédikációja Isten szava. Ott a prédikáció csak tanítás, vallásoktatás felnőttek számára. Prédikálásuk külsőképpen is ehhez igazodik, midőn a "szentbeszédnek" nincs textusa, hanem csak témája.
Protestáns részről meg úgy kerülik meg a feladatot, hogy a prédikátor saját egyéni kegyességének hű és eleven kifejezését akarja adni a prédikációban. Különösen a protestáns modernizmusban
– értve ezen a 18. és 19. század jellegzetes egyházi megnyilvánulásait a
– prédikátor az ige helyett többnyire magát idézi és
magát hirdeti. Igaz, önerejéből nem is hirdethetné Isten szavát, hanem csak a Szentlélek segítségével, ha Isten Lelke munkál az igehirdetőben és az igehallgatóban. Prédikálásunk azon fordul meg: átadjuk-e eszközül magunkat Isten Lelkének. A Lélek műve végeredményében az igehirdetés. A Lélek műve pedig nem külön elemként van a prédikációban az emberi szavak mellett, hanem az emberi szavakat avatja Isten igéjévé. Ilyenkor, a Lélek munkájának pillanatában az isteni és emberi szó egy. Krisztus kettős természete tükröződik benne.
6.3 A prédikáció a protestantizmusban és a katolicizmusban
1. A prédikációban az emberi szó nem magától értetődően, hanem isteni csoda folytán válik igévé; akkor, amidőn a Lélek munkál mind a prédikátorban, mind a hallgatóban. A protestáns modernizmus, vagyis az utóbbi két évszázad haladó irányzata, nem akarja hinni ezt a csodát. Kétli, hogy Isten mondhat és mond ma is valamit, tehát nekünk meghallgatni valónk van Istennel való viszonyunkban.
Ebből a hitetlenségből következik a modern prédikáció minden kórtünete, egész erőtlensége. A prédikátor hitetlenség folytán hanyagolja el az írásszerűséget, az egyháznak adott ígéretek hű elismétlését. Kétkedik az Isten megszólalásában, ezért ahelyett, hogy Istent hallgatná és az ő üzenetét tolmácsolná, álpótlékokkal hozakodik elő.
Ezek az álpótlékok nagyon sokfélék. Ilyen pl. midőn a prédikátor saját életének eseményeit, saját vallásos élményeit hordja a szószékre és az ige helyett önmagát prédikálja. Ilyen továbbá, amikor ugyancsak az ige helyett a magyar történet vagy az egyháztörténet eseményeit magyarázza, vagy pedig az újságokból összeolvasott aktualitásokkal megy a szószékre. Az efféle kisiklásoknak különösen az alkalmi istentiszteletek, az úgynevezett témás vasárnapok veszedelmes alkalmai. Október 31-én vagy nemzeti ünnepeken szokott a prédikátor leghamarabb megfeledkezni arról, hogy minden aktualitásnál aktuálisabb maga az ige. Ha rászokik a prédikátor, hogy az ige hűséges szolgálata helyett álpótlékokat nyújtson a gyülekezeteknek, bekövetkezik a baj: a prédikátor belefárad a prédikálásba s a gyülekezet is a templomozásba.
A fáradt prédikátor így beszél: "Hogy lehet ma prédikálni, mikor oly nagy a konkurencia? Annyi az ismeretterjesztő előadás, felolvasás, annyi szellemi táplálékkal tömi az embereket a rádió, tévé, a könyv, folyóirat és napilap, hogy ki kíváncsi énrám? Ki kíváncsi egy megriadt ember mondanivalójára?

Gondjaim közepett nincs is elég időm felkészülni, textust exegetálni és prédikációt írni. Aztán meg sok lehangoló tapasztalat után lelkesedjem és szónokoljak, ha a vasárnapi harangszó templomba szólít? — Milyen baj az nálunk, hogy minden a prédikáción, illetve a prédikátor személyén fordul meg. Jézus ma bizonyára másképp csinálná. De hát neki, a kereszttől eltekintve, könnyebb volt: csak három évig prédikált, addig sem egy helyen. Nekem meg, aki nem is hasonlíthatom magam hozzá, harminc évig kell ugyanannak a gyülekezetnek prédikálnom. Csoda-e, ha meguntam s a gyülekezet is rámunt? Kevesebb, meg rövidebb prédikáció kellene, vagy minek is egyáltalán prédikáció?"
A prédikáció hallgatásába belefáradt gyülekezeti tag hasonlóan beszél: "Minek a prédikáció, mi értelme, mi látatja? A templomon kívül különb szellemi táplálékot kapok. A pap vallásos élményei, ügyefogyott történetei nem érdekelnek, a napi eseményekkel pedig a hírközlő szervek révén eleget foglalkozom. Minek egyáltalán az egyház, ha csak ennek a világnak tükörképe, ha csak vallásos élményeink s nézeteink kicserélődési helye? E nélkül igazán meg lehet lenni."
A fáradt prédikátornak és a fáradt gyülekezetnek igaza van, ha álpótlékokról van szó. Az álpótlékok csak kimerülésre, fáradtságra és csömörre vezetnek. Ezen a helyen semmiféle álpótléknak nincs értelme. A prédikációnak csak az esetben van létjoga, ha abban maga Isten szól, ha csakugyan az ige szolgálata. Semmi más, mint az ige bátor és alázatos szolgálata. Ezzel szolgálja a világ javát.
Ha a prédikáció az igét szolgálja, akkor nem jelenthet rá nézve konkurenciát a rádió, az irodalom és a napi sajtó. Ha Isten hozzánk intézett szava hangzik fel benne, akkor értelme van a templomnak, egyháznak. — Egy gyülekezetével együtt élő pásztornak, még a leghíresebb rádió-prédikátor sem jelenthet konkurenciát. Annak a gyülekezetnek gondját és örömét mégis csak ő ismeri jobban, tehát jobban eltalálja az éppen oda szóló üzenetet, mint a rádió-prédikátor.
Az önmagát nyújtó prédikátor, még addig is, amíg újnak hat, képtelen jelenség. Midőn önmagát prédikálja, összecseréli magát azzal, aki már nincs, t.i. a teremtés eredeti emberével, és azzal aki majd csak lesz, t.i. a kegyelem országának emberével. Mert csak azok beszélhetnének közvetlen istenlátás alapján Istenről. De mi, megkegyelmezett bűnösök, csak közvetve, írásmagyarázat formájában beszélhetünk. Az álpótlékos prédikátor, függetlenül egyéni állásfoglalásától, reménytelen eset: nem igehirdető.
2. Az igehirdetés tárgyalásakor, nemcsak a ma is tovább élő protestáns modernizmussal, hanem a katolicizmussal is szembetaláljuk magunkat. — A római katolikus egyház elsőrenden nem az igehirdetés, hanem a sákramentumok egyháza. A sákramentumok jelentik itt a bűnnel és halállal szemben, a bűnös és halandó ember számára a canales gratiae-t, a vasa medicinae-t. Az egyház a sákramentumokkal, mint természetfeletti kegyelem eszközeivel él, sőt a sákramentumok kiszolgáltatásából él. Ezek mellett a prédikációnak alig marad valami helye. Bár minden plébánosnak kötelességként írják elő a vasárnaponkénti prédikációt (amit végeztethet a káplánnal is), de azért a mise teljes lehet prédikáció nélkül is. Minden felszentelt pap, tehát nem csak a parochus, tartozik naponta misét celebrálni, hacsak időleges diszpenzációja nincsen. Viszont valaki leélhet egy hosszú papi

életet anélkül, hogy valaha is prédikált volna, illetve prédikálna.
A reformált egyházakban másként áll a helyzet. Itt az igehirdetést központi helyéről, még a legnagyobb belső romlás idején sem szorították ki. Lehet, hogy olykor csak a hagyomány vagy a megszokás ereje tartotta s nem az eleven meggyőződés, de megmaradt, s az Úr hív szolgái újra visszaállíthatták és visszaállíthatják eredeti rendeltetésébe. Lehet ismét Isten ígéreteinek megszólaltatása. A régi szavakon át most mihozzánk is szólhat Isten. Mert az igehirdetésben ilyen személyi aktus megy végbe: Isten az igében szól, az ember pedig hallgatja és hittel befogadja az igét. Mintegy néven szólít minket Isten. A reformált egyházak éppen az igehirdetés ilyen személyes jellegében, ennek a személyes jellegnek felismerésében különböznek a római egyháztól. A római egyházban, mint sákramentális egyházban ugyanis nem ez a személyes viszony a fontos, az isteni én-nek az emberi te-vel való közvetlen kapcsolata, hanem egy misztikus oki-okozati kapcsolat, mondhatni fizikai viszony. A sákramentumok révén dologias befolyás érvényesül az egyházban, mert szerintük a sákramentumok ex opere operatio hatnak, vagyis szinte már függetlenül az isteni döntéstől és az emberi hittől.
A reformátorok ezzel szemben nem dologi kapcsolatról, hanem személyes találkozásról tudtak, mely a hirdetett igében megy végbe. Mégsem mellőzték a sákramentumokat, mint ahogy a római katolikusok mellőzték a prédikációt. Tehát nem estek az ellenkező végletbe.
Tagadták ugyan, hogy egyedül a sákramentum fontos, de a prédikáció kizárólagos hangsúlyozásától is óvakodtak. Még csak azt sem tanították, hogy mindkettő egyformán fontos, hanem fontos a prédikáció, a sákramentumokkal együtt. Vagyis az ige az első és első is marad, úgy csatlakozik hozzá a sákramentum. Magánál Jézusnál is ez a sorrend. Nem azt mondja: "Az ég és a föld elmúlnak, de az én sákramentumaim semmiképpen el nem múlnak", hanem: "az én beszédeim el nem múlnak". (Lk 21,33) — Nem reformátori kitalálás a hirdetett ige értékelése, hanem a Bibliában kifejezett értékelés felismerése, átélése és megvallása. Ezt mondja Kálvin a prédikációról: anima ecclesiae (Inst. IV. 12. 1.) s ezért ír így róla: mater ex qua nos Deus generat (Gal. kom.). Ezért a prédikáció a gyülekezeti élet látható középpontja. (v.ö. Inst. IV. 1. 5-6.)
6.4 A prédikáció és a dogmatika
A prédikáció mégis emberi dolog. Mint emberi cselekmény, korántsem tévedésmentes és vitán felül álló, korántsem érinthetetlen tabu. Felvethető vele szemben a kritikai kérdés és felelősségre vonható. De nem azért, hogy valamely kor tudományos követelményének, ízlésének vagy valamely nép és állam érdekeinek megfelel-e, hanem hogy saját rendeltetésének, az igehirdetés követelményének megfelel-e. — Ha valami más felelősséget vállal, elárulja az egyházat, illetve az egyház Urát: Krisztust, akinek egyedül tartozik felelősséggel. Az egyház reformátori meghatározásában ez az egyetlen felelősség fejeződik ki a következőképpen: Ecclesia est in qua evangelium recte (=pure) docetur et recte administrantur sacramenta. Ehhez a kétszeresen is hangsúlyozott recte-hez van odakötve az egyház léte.
A recte docetur a dogmatika gondja és problémája is. A dogmatika őrálló munkájára annál nagyobb a szükség, minél inkább hamis igényeket támasztanak az igehirdetéssel szemben. Ez pedig gyakran adódik. A világban ugyanis mindenkor vannak uralmon lévők és ellenzékiek, haladók és maradiak,

forradalmárok és konzervatívok. Ezek — előfordul — eszközül akarják használni s a maguk kölcsönhatásába akarják bevonni az igehirdetést is. Igen könnyen az ellentétes igények malomkövei közé kerülhet az igehirdetés. Így születtek meg pl. a rossz emlékű háborús prédikációk. Fokozza a nehézséget, hogy nemcsak mi vagyunk a világban, hanem bennünk is ott van a világ, a maga ellentéteivel. Amint az egyik hamis igényt elhárítottuk, lehet, hogy máris a másik karjaiba kerültünk. Ez a lehetőség csak fokozza a vigyázás szükségét. Ha nem vagyunk elég éberek, elaltatjuk vagy kikapcsoljuk a dogmatikai ellenőrzést, úgy válhat irányadóvá számunkra a világ, hogy észre sem vesszük. Az igét tehát szándékunk ellenére is valami világi érdek szolgálatába állíthatjuk.

A prédikátor úgy szabadulhat meg a világ ellentétes igényeitől, ha felismeri, érzi és vállalja az egyetlen igényt: az igehirdetés igényét. Viszont, ha el tudja hárítani a hamis igényeket magától, akkor válik égetővé az egyetlen igény, hogy a prédikáció igehirdetés legyen. Ez a prófétai bátorság titka. (Pl. Jer 1,17; Ám 3,8.) Az, amit most az igehirdető bátorságáról mondottunk, érvényes az egész egyházra, a reformátori egyház-meghatározás értelmében. Az egyháznak egyedül Istent kell félnie és a világtól sosem szabad félnie. Mert csak ha Istent igazán féli, akkor lesz bátorsága arra, hogy a világot ne félje és a világ hamis igényeivel szemben az igehirdetés tisztaságát megőrizze. Mondanivalója nem válik úgynevezett steril igehirdetéssé, hiszen Isten határozott igénye szólal meg az igében. Eligazít nemcsak az egyénre, hanem a világra nézve is, közelebbről Isten emberének világbeli forgolódására.

Tudjuk, az imádság a végső eszköz, melyben a prédikátor igazi felelősségtudata megoldást, illetve megnyugvást találhat. De az imádság előtt ott van (az imádságtól nem függetlenített) munka, az ősi jelmondat értelmében: ora et labora. Estünkben a munka teológiai eszmélődést, teológiai kritikát jelent. A teológia kritikai munkája a prédikációval kapcsolatban: korrekció. Tehát nem akció, nem is reakció, hanem korrekció. Őrködik a prédikáció tisztaságán. Azonban a teológia is emberi munka s nem kezeskedhetik az igehirdetés tisztaságáért. De igyekszik a prédikálást megtisztogatni és tisztaságát megőrizni.

Két véglettől kell itt óvakodnunk: a kishitűségtől és az emberi biztonságtól. A kishitűség azt mondja, hiába minden erőfeszítés, hiszen a prédikációt a gyarlóságoktól úgysem tudjuk megtisztítani. De hát az orvos sem tudja a betegségeket teljesen kiirtani a világból, mégis szükség van orvosra. Nem kevésbé szükséges a teológia, még akkor is, ha csak részleges eredményeket érhet el. — A másik véglet, az emberi biztonság meg abban nyilvánul, hogy hitbeli döntéseinket, állásfoglalásainkat kritikán felül állónak tekintjük, s úgy véljük, nem kell tovább teológiai ellenőrzés. Végzetes dolog lenne, ha az egyház túl biztos abban, hogy forgolódásában a recte docetur csakugyan érvényesül, s ebben a tudatban a teológiát mellőzné, vagy csak néhány teológiai tanár magánügyévé tenné. Minél inkább megnehezül az egyház helyzete a világban, annál inkább szükséges, hogy az egyház folytonos önvizsgálatot tartson, igazi feladatára eszmélődjék, vagyis teológiai munkát végezzen.

A teológiai munka, kivált azon belül a dogmatika kérdezést jelent. Kérdi, hogyan beszélt tegnap az egyház Isten dolgairól és hogyan kell holnap

beszélnie. Megvizsgálja a prédikáció szavait, szokásos szóhasználatát: mennyiben felel meg a célnak, a hirdetésre váró ige értelmének? Ilyen vonatkozásban az igehirdetés a dogmatika tárgya. — Tehát a dogmatika az egyes prédikációk elemzésével és bírálatával foglalkozik? Csak alkalmilag, de nem programszerűen. Nem is győzné darabonkint az egész tegnapi igehirdetést átvizsgálni. Csak kis hányadával végezhetne. Segítséget nyújt azonban a tegnapi dogmatikai munkásság, amelyik részint kritikailag felmérte, részint általánosságban tükrözi a tegnapi igehirdetést. Annak eredményeire támaszkodva, a mai dogmatika kritikailag beszélhet arról, milyen legyen a holnapi igehirdetés.

A dogmatika tárgya tehát az igehirdetés. Nem szabad azonban felednünk, hogy ez a tétel megfordíthatatlan: az igehirdetésnek viszont nem tárgya a dogmatika. Ezért semmiféle dogmatikának egyetlen fejezete sem szószékre való, még népszerűsített alakban sem.

Hogy mit prédikáljunk, arra nem a dogmatika, hanem a Biblia ad feleletet. Egy textust hirdessünk, de nem kiszakítottan, hanem a Biblia egészével való összefüggésében, úgy amint az a textus aktuálissá válik az adott viszonyok között élő gyülekezet, egy bizonyos gyülekezet számára. A dogmatika csak rávezet a helyes alkalmazásra, az alkalmazásban való igazi bátorságra és igazi vigyázásra, tartózkodásra. Mindössze szempontokat és útbaigazítást ad, tájékoztat a végletek között. Megmutatja mi az, amit minden körülmények között meg kell mondani, de azt is, amit semmi körülmények között sem szabad kimondani, mert az előbbinek elhallgatása, vagy az utóbbinak kimondása, egyformán Krisztus elárulása volna.

Olyan tehát a dogmatikai munka, mint a korlát a meredek szélén: a lezuhanástól véd, vagy legalább igyekszik védeni. De mert nemcsak a prédikáció igehirdetés, hanem a prédikáció mellett ott van a "látható ige", a sákramentum is, sőt az egyházi élet úgynevezett felelgető elemei szintén válhatnak igehirdetéssé, azért azok is a dogmatika hatáskörébe tartoznak. A bibliafordítás, az ágendáskönyv szerkesztése, a zsoltárrevízió, a konfirmációs káté, az egyházi törvénykönyv stb. dogmatikai probléma is, noha erről gyakran el szoktak feledkezni.

Összegezve a mondottakat: a dogmatika tárgya általában mindaz, ami a prédikáció tárgya, csakhogy nem direkt, hanem indirekt értelemben. A prédikáció pl. azt hirdeti: "A te bűneid megbocsáttatnak." A dogmatika pedig ilyen fogalmazásban foglalkozik ugyanezzel a kérdéssel: "Az ember bűnei megbocsáttatnak." — Miért kell ilyen megkülönböztetést csinálnunk? Azért, mert az igehirdetés a közvetlen isteni parancs megszólalása, a dogmatika pedig azt vizsgálja, milyen körülmények vagy határok között akar érvényesülni ez az isteni parancs. Vizsgálnia kell, mert az isteni parancs meghirdetője gyarló, téveteg ember.

De az is kitűnt a mondottakból, hogy a dogmatika csak másodlagos jelenség a prédikáció mellett. A prédikáció Istenből és a hitből indul ki, a dogmatika pedig a prédikáció tényéből. Nem is adhat magasabb rendű hitismeretet, mint a prédikáció. A dogmatikus nem tudhat hit tekintetében "többet", mint a legegyszerűbb hivő, aki befogadja a prédikációt és lelki épülésére olvasgatja a Bibliát. A dogmatikus tehát korántsem ura és bírája az isteni kijelentésnek. Nem uralkodhat az egyházban sem, hanem csak szolgálhat. Tudománya nem öncélú tudományoskodás, hanem alázatos s éppen

alázatos voltában nélkülözhetetlen szolgálat.
II. rész: Az Ige tan
7. Az ige hármas alakja
Már a reformátorok írásaiban s a 16. század hitvallásos irataiban részletesen kidolgozott igetan olvasható. (Pl. a II. Helvét hitvallás 1., 2., 12. és 13. cikkelyében.) Ezt a tant napjainkban új formába öntötte s munkássága kiinduló pontjává tette Barth Károly. A jelenkori dogmatikák többnyire az ő nyomán tárgyalják az igetant: így járunk el mi is.
Eszerint az igének hármas alakja van: a hirdetett, az írott és a kijelentett ige. A hirdetett igén értjük a prédikációt, az írott igén a Bibliát, a kijelentett igén Jézus Krisztust. Mind a három alakban Isten ugyanazon igéje nyilatkozik meg. A most említett sorrend, csak reánk nézve, tapasztalati szempontból érvényes. Ha lényegi szempontból nézzük a dolgot és nem magunkra vonatkoztatva, akkor a sorrend megfordul, vagyis első a kijelentett ige, aztán következik az írott ige s végül a prédikált ige. Krisztus ugyanis megelőzi a Bibliát, a Biblia meg a prédikációt. Hozzá még nem csak idői, hanem lényegi szempontból is megelőzi, mert Krisztus nélkül nincs sem Biblia, sem prédikáció. Sorra vesszük az ige mindhárom alakját, abban a rendben, ahogy hozzánk legközelebb esik.
7.1 A hirdetett ige
Ez az igének hozzánk legközelebb eső alakja. Akkor, midőn még írni-olvasni sem tudtunk, Krisztusról, a prófétákról és apostolról már hallottunk. Talán az első gyermeki imádság alakjában, melyre édesanyánk tanított, érkezett el először hozzánk a prédikáció. Az Ószövetségben, az írásos próféták korszaka előtt is hangzott fel prófétálás. A missziói mezőkön is első a prédikáció s a prédikáció készíti az utat a bibliaolvasáshoz.
Az ige befogadásának rendszerint ez az útja: a prédikáció szól a fülünkhöz, fülünkön át az értelmünkhöz, értelmünkön át a szívünkhöz. Ezért a prédikáció az ige hozzánk legközelebb eső alakja.
Mi különbözteti meg a prédikációt más emberi beszédtől? Az igéhez való viszonyulás. Ez a viszonyulás avatja a prédikációt Isten igéjévé. Ezért vizsgáljuk: hogy viszonylik az ige a prédikációhoz? Úgy, hogy igénybe veszi a prédikátort és a prédikációt, mint megbízatás, mint tárgy és mint ítélet.
7.1.1 Megbízatása
A prédikációra nézve az ige először is megbízatást jelent. "Hirdessétek az evangéliumot", az én igémet! (Mk 16,15) Tehát nem valami emberi dolog késztet prédikálásra. Nem a közlést kívánó emberi ismeret, emberi meggyőződés és emberi értékelés. Vannak ilyenek is, de ezek szubjektív dolgok s ha mégoly sürgető erővel mutatkoznak, akkor sem kívánnak prédikációt, mint közlési módot.
Ezek, ha racionális természetűek, tudományos feldolgozást kívánnak, ha irracionálisak, akkor zenei, költői vagy képzőművészeti kiábrázolást. Ha pedig megvalósítást igényelnek, akkor erkölcsi cselekedetekre vagy politikai eszközökre van szükség megvalósításuk érdekében, de nem igehirdetésre. Más az eset az igénél.
Az ige maga kívánja a prédikáltatást. - Erre azt lehetne mondani:

Bármennyire kerüljük is megbízatásunk tudatában az emberi bölcsesség hitető beszédét, a mi prédikációnk mégis akarva-akaratlanul szubjektív emberi dolgokból áll. Saját ismereteinket, saját értékeléseinket, saját meggyőződéseinket szóljuk. Ez pedig azt teszi: prédikációnknak emberi indítékai vannak. - Nem vonjuk kétségbe az emberi indítékok jelenlétét. Ezek az emberi dolgok azonban éppen az isteni megbízatás alapján alárendelhetők az igének, s ily módon eszközei lehetnek Isten tulajdon beszédének. Mégis minden igehirdető érez valami szorongató érzést, azért mert emberi eszközökkel az igét kell hirdetnie. (Vö. Ady: Északi ember vagyok című versével.)

7.1.2 Tárgya

Az ige nemcsak megbízatás, hanem tárgy is a prédikációra nézve: a prédikáció tartalma. "Az én igéimet adom a te szádba." (Jer 1,9) "Nem ti vagytok, akik beszélnek, hanem a ti Atyátok Lelke az, aki szól tibennetek." (Mt 10,20) "Aki titeket hallgat, engem hallgat." (Lk. 10,20) - Isten szuverén kegyelméből s az ő jótetszése szerint tehát a prédikáció emberi beszéde közölheti Istent magát. Esemény és csoda a prédikáció igehirdetéssé válása: emberi dolog válik istenivé. Milyen értelemben?

1. Nem úgy, hogy kicserélődik, nem úgy, hogy elvész belőle minden emberi s helyébe lép az isteni. Nem átlényegülés, tanssubstantiatio megy végbe. - A prédikáció emberi marad mindvégig, mint ahogy Krisztus is emberi testben járt itt s megőrizte emberi természetét, még mennybemenetelekor is. A kegyelemtan analógiájára kell értenünk a dolgot. Mint ahogy Jézus Krisztus, érdemének királyi palástját teríti reánk, bűnösökre s ez a mi megigazulásunk, hasonlóképpen a mi gyarló emberi beszédünk megigazítást nyer és Krisztus "földi helytartójává" lesz, prédikációnk "vicarius Christi"-vé. Pál apostol szavai szerint: "úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak sáfárait." (1Kor 4,1; vö. 2Kor 5,20)

2. Nem két tényező együtthatásáról, az isteni és emberi kooperációjáról van az igehirdetésben szó. Az ember ugyanis csak addig külön tényező Istennel szemben, amíg engedetlen s Istennel szemben áll. De amint engedelmesen szolgálja Istent, mint teremtőjét és megtartóját - már pedig ez történik az igehirdetésben - egy az Istennel. - (Jó, ha csínján bánunk a gyakran idézett "Isten munkatársai vagyunk" kifejezéssel, mely az 1Kor 3,9-ben olvasható. A levél témája e helyen Isten munkatársainak egymásközti viszonya. Korinthusban versengés folyt és hangsúlyozni kellett, hogy a munkatársak szolgálata kiegészíti egymást. Együttműködők ők, a reájuk osztott szerepek, feladatok szerint. Az együttműködő együttes tulajdonosa, gazdája és ura pedig: Isten. Ez tehát a hely értelme az összefüggés szerint: Egymás munkatársai az Isten szolgálatában, vagyis a kifejezést genitivus obiectivusnak s nem genitivum subiectivusnak vesszük.)

Mi az ismertetőjegye annak, hogy csakugyan közli-e velünk Isten az igét, mint a prédikáció tárgyát? - Ezt mi végső fokon megítélni nem tudjuk. Mi csak a prédikáció emberi oldalát ítélhetjük meg s tudjuk, Isten még egy rossz prédikációt is felhasználhat. De ez a lehetőség nem menti a prédikátort.

7.1.3 Ítélő mértéke
Isten igéje végül a mi prédikálásunk és prédikáció-hallgatásunk megítélője. Már az ó- és az Újszövetség számos helyén olvashatunk álprófétákról és tévtanítókról, akik az ige helyett saját vélekedéseiket hirdetik s valami okból az egyház Urát elárulják. Jeremiás 23 itt a klasszikus hely: "Ne hallgassátok azoknak a prófétáknak szavait, akik… elbolondítanak titeket: az ő szívüknek látását szólják, nem az Úr szájából valót… Az álomlátó beszéljen álmot; akinél pedig az én igém van, beszélje az én igémet igazán. Mi köze van a polyvának a búzával? Azt mondja az Úr." Az írás fenyegetést is tartalmaz: "Jaj az ilyen pásztoroknak!" Az ige ítélete rajtuk.
Az ige ítélete azonban ott van, nemcsak a prédikáláson, hanem a prédikáció hallgatásán is. A hirdetett ige bűnökből oldoz, vagy bűnökben köt meg, aszerint, hogy befogadjuk vagy nem fogadjuk be. - Luther ebben a tudatban, dramatizált formában beszélt egyik prédikációjában az igehallgatásról: "Az utolsó napon azt mondja nekem az Isten: Prédikáltad te ezt is? És én mondani fogom: Igen, prédikáltam. Isten akkor azt kérdi tőled: Hallottad ezt te is? És felelni fogsz: Igen, hallottam. És azt mondja akkor: Miért nem hitted hát? Erre te így felelsz: óh, én azt emberi beszédnek tartottam, minthogy egy egyszerű káplán vagy falusi pap mondotta. Akkor téged az az ige mely a te szívedben rejtezik, vádolni fog, feladód és bírád lesz az utolsó napon. Mert Isten igéje az, Istent magát hallottad." Íme, nem kockázatmentes még a prédikáció hallgatása sem. Az ige tehát megbízatás, tárgy és mérték a prédikációra nézve, s mindhárom vonatkozásban felelősségünkre emlékeztet.
7.2 Az írott ige
A Szentírás nem elsődleges, hanem másodlagos dolog. Előbb történnie kellett valaminek s aztán következett a történtek feljegyzése. Az elsődleges tehát maga Krisztus és a róla szóló prófétai-apostoli prédikáció. Ezért mondta Luther: "Az evangélium tulajdonképpen nem az, ami a könyvekben van, hanem inkább az emberi ajkak által hirdetett eleven szó."
Az eleven szó rögzített, írásba foglalt okmánya a Biblia, de mint ilyen, alap és kiindulópont az igehirdetés számára. A mai igehirdető mintegy nyomába lép az első igehirdetőknek s folytatja a megkezdett munkát. Igehirdetésünkben tehát successióról van szó, de nem római értelemben vett mechanikus successióról, hanem úgy hogy az előd, vagyis a prófétai-apostoli szó, ma is élő hatalom, a mi prédikációnk annak hatalmában áll. Más szóval: az első igehirdetés a mainak alapja és mértéke. A Biblia kánon.
7.2.1 Elhatárolások
De hát okvetlen egy könyvnek kell lenni kánonnak?
Miért nem lehet kánon a szent hagyomány? - Ez a kérdés nemcsak a római katolicizmusban vetődött fel, hanem a protestáns modernizmusban is. A római egyház tudvalevőleg a hagyomány fontossága mellett döntött, abban az értelemben, hogy a hagyomány magába öleli és értelmezi a Bibliát. Kijelentéstanát a Tridenti zsinaton fogalmazta meg a reformációval szemben. Bár időközben átfogalmazások történtek, s tompítottak az eredeti szövegen, a római egyház azóta is a tradíció vitalitását,

eleven erejét hangsúlyozza a Biblia "holt" betűjével szemben.
A reformáció kezdettől fogva abban különbözik Róma-tradíció hitétől,
hogy a kijelentést a maga eseményszerűségében ismeri, ezért a Biblia,
mint a kijelentés könyve nem holt betű számára, hanem az élő Isten
megszólalása, szava. Ebben a felismerésben vált az egyház a reformációban
újra az igehirdetés egyházává. Az igehirdető egyház ott áll a megtörtént
kijelentés és a történő kijelentés határán, a múlt és a jövő, az emlékezés
és a várakozás határán. Tudja, hogy amire emlékezik és amire vár,
az azonos. Mind a kettő ugyanaz a kijelentés, ugyanaz az ige. Ilyen
értelemben beszélünk eseményszerűségről.
A reformátorok azonban tudták, a Biblia csak annyiban kánon, amennyiben
Isten igéje, azaz Isten szól általa. Viszont amennyiben ige, nem mi
ragadjuk meg, hanem az ragad meg minket. - Az ortodoxia
idején, főleg lutheránus részről, általános igazságot csináltak ebből
a hitigazságból. Kialakult a vélekedés: a Biblia szinte kézzelfogható
módon Isten igéje "etiam ante et extra usum." A reformátorok eleven,
dinamikus írásmegértését felváltotta a merev, élettelen statikus tan.
Az ortodoxok a kijelentés tárgyiasításában elmentek egészen a verbális
inspiráció tanáig, e szerint a szentírók csak eszközök, mintegy írótollak
voltak Isten kezében. A bibliai szöveget az utolsó pontig és vonásig
Isten Lelke diktálta. Ez a tan ingott meg a bibliakritika pergőtüzében
s nyitott utat a protestáns modernizmusnak.
Igaz, a kijelentést Bibliába záró, tárgyiasító törekvésekkel szemben
a reformáció nem élt elég világos elhatárolással. Nem akarta a rajongók
malmára hajtani a vizet. Luther éppen azért szakított Müntzerrel,
mert a Biblia ellenségét s a reformátori hit veszélyeztetőjét látta
benne. Müntzer szerint a keresztyéneknek nem szabad azt hinniük, hogy
Isten csak egyszer beszélt: a Bibliában s "aztán eltűnt a levegőben."
Müntzer nem a Biblia által közvetített, hanem a közvetlen
kijelentést hirdette: "Ha feladod is a Bibliát, nem használ semmit.
Attól még nem lesz hited. Drága írástudócskám, téged a Biblia akadályoz
Isten szava meghallásában. Az a te természeteden és a nagy természeten
át szól." Ezzel Müntzer, a kijelentés történeti, ilyen értelemben
vett objektív tényezője helyett, a szubjektív, lelki tényezőre tette
a hangsúlyt s a protestáns modernizmus előfutára lett.
A protestáns modernizmus nagy úttörője, Lessing (1729-1781) nem rajongó,
mint Müntzer, csupán kétkedik a "véletlen" történeti események
bizonyító erejében. A hitet nem a kijelentés csodálatos eseményeibe,
nem a Bibliába gyökerezteti, hanem egy szubjektív jelenségbe: a velünk
született istenideába. "Mit használna minden bibliai tanítás, ha
Isten eszméjét önmagukból ki nem alakíthatnók (nisi ex nobis edeam
Dei formare possimus)."
Menekülés ez a Bibliától a vallásos tudatba. Megingott a Biblia iránt
a bizalom, ezért érezték szükségét a menekülésnek. A Biblia, mint
minden történeti dokumentum, vitathatónak, esetlegesnek, többféleképp
értelmezhetőnek tűnt. Mint Lessing mondotta: "Egy pókfonálra (ti.
a Biblia elbeszéléseire) akarjuk felfüggeszteni az egész örökkévalóságot?
Ha a Biblia elvesznék is, megmaradna a keresztyénség, mert nem a Bibliában,
hanem bennünk van a vallás." - A hasonlóság nyilvánvaló: a római

egyházban is, a protestáns modernizmusban is pótolja valami a Bibliát. Ott a szent hagyomány, emitt meg a vallásos ösztön. Úgy látszott, a vallásos ösztön, ez a minden emberben meglévő adottság még jobb bibliapótlék, mint a hagyomány.
De ha nem a Biblia, hanem a vallásos ösztön az alap és mérték, akkor a kánon és az egyházi élet egybefolyik, mint ereinkben őseink és a magunk vére. Ezzel meg is szűnnék a kánon, mert a vallásos ösztön nem áll velünk szemben, tehát nem mérhetne minket s mi sem mérhetnők hozzá magunkat. A kijelentésre való emlékezés, csak önmagunkba-mélyedés, önmagunkkal-tanakodás, afféle monológ lenne. Mi erre a kísérletre csak nemet mondhatunk.
Az egyház nincs magára hagyatva. Nem önmaga, nem saját vallásos ösztöne a kijelentés forrása, hanem Krisztus. Az őhozzá való viszony pedig a Krisztus-könyvön, a Biblián át valósul meg. Ezért a Biblia az igehirdetés alapja és kánona; ezzel áll vagy bukik az egyház. Mint atyáink vallották: "A Szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvözítő hitre, másrészt ami az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik. Ezért hát Isten világosan lelkünkre kötötte, hogy ahhoz semmit hozzá ne adjunk, se belőle el ne vegyünk." (II. Helv. hitv. 1)
A protestáns modernizmus, csupán emberi dokumentumot látott a Bibliában. Álláspontját éppúgy nem fogadhatjuk el, mint az ortodoxiáét. Míg az ortodoxia bele akarta zárni az isteni kijelentést a Bibliába, addig a protestáns modernizmus ki akarta zárni az isteni kijelentést a Bibliából. Az egyik a tekintélytisztelet, a másik pedig az emberi szabadság ürügyén önkényeskedett a Bibliával, de mind a kettő önkényeskedett.
7.2.2 A Biblia, mint kánon
Milyen értelemben történeti okmány a Biblia? Úgy, hogy tudósítás és értelmezés egyszerre. Tehát nem a jézusi acta et verba ipsissima közlése csupán, hanem bizonyságtétel. A bizonyságtétel pedig több mint tudósítás, mert benne van a tudósítás lelki visszhangja is, melyet a hírhozó lelkéből kiváltott; éppen a visszhang avatja a tudósítást egyéni bizonyságtétellé. Ezt a vallomásszerű értelmezést meg kell becsülnünk. A kijelentésbe ugyanis nemcsak az tartozik bele, amit Jézus földi életében mondott és tett, hanem az is, ami vele és körüle történt, kezdve jövetele ószövetségi előkészítésén, folytatva születése történetén, egészen a halálra adatásáig, feltámadásáig, az első gyülekezetek kialakulásáig és az övéi végső Krisztus-váradalmáig. Jézus földi életének ez a szó legszélesebb értelmében vett történeti kerete magyarázza Jézus szavait és tetteit, viszont a történeti keret tartalmát, célját, értelmét Jézus élete adja.
Nem volna tehát értelme úgy keresni az "eredeti jézusit" a Bibliában, hogy azt kijátszani próbálnók a bizonyságtétellel szemben. Valahányszor ilyen kritikai szándékkal keresik a "kánont a kánonban", elfeledik, hogy pl. a húsvét utáni gyülekezet hitmegértésében Lelke által maga a Feltámadott tesz bizonyságot. De a Lélek által való bizonyságtétel történik Péter vallomásában (Mt 16,13-17) vagy a prófétai jövendölésekben is. Legfeljebb az lehet a kérdés, hogy a történeti keret egynémely pontján Krisztus küldetésének helyes vagy esetleg téves értelmezéséről

van-e szó.
Ma a Biblia közlési módját ezzel a találó szóval jelzik: kerygma.
Azt fejezi ki: a Bibliában nemcsak a kijelentésbeli tények közömbös felsorolása, afféle leltározás történik, hanem annak a meghirdetése, hogy ezek az események most reánk nézve is érvénybe léptek. A bizonyságtétel nekünk szól, egzisztenciánkra vonatkozik, tehát ahhoz tartsuk magunkat. A (Biblia ugyanis, mint már mondottuk, nemcsak Istenről szól, hanem Isten maga szól benne.
Hogyan van Isten szava a Bibliában? Olyanformán, mint az izzás a vasban, a villamos áram a drótban. Isten ugyanazon Lelke, aki a szentírókat ihlette, eleveníti meg a Biblia holt betűjét, és úgy szólaltatja meg számunkra, mint igét. Ez a Biblia tulajdonképpeni csodája. Midőn szemünk látásra nyílik és a Biblia titkából észreveszünk valamit, velünk is ugyanaz a csoda történik, mint eredetileg a szentírókkal történt.
A Biblia mint Isten igéje, sötét helyen világító szövétnek. Úgy, amint előttünk áll, gyarlóságokkal terhelt irodalmi termék, emberi dokumentum, vagyis "sötét hely". Örökös alkalom a megbotránkozásra és a lelki elzuhanásra. De ha azzal a reménységgel és biztos várakozással keresgélünk a "sötét helyen", hogy sokszoros csalódás és az ördög minden praktikája ellenére, éppen itt fog felgyulladni számunkra a hit szövétneke, az írás Ura jóvoltából mi is részeseivé lehetünk a Biblia isteni csodájának. Természetesen nem egyszer s mindenkorra, hanem alkalomról-alkalomra. A hitéletben ugyanis nincs állandó birtoklás, hanem csak egyre megújuló ajándékozás és elfogadás, keresés és megtaláltatás.
A Bibliának, mint Krisztus-könyvnek hasonlóképpen kettős természete van, mint magának Krisztusnak. De nem lehet a Biblia isteni és emberi természetét úgy megkülönböztetni, mint az érem két oldalát: mi ugyanis semmiképpen sem mondhatjuk meg, hogy ez vagy az a bibliai hely melyik oldalra tartozik, isteni-e vagy emberi? - Azt sem állíthatjuk, hogy a Biblia betűje, megszövegezése emberi, szelleme pedig isteni. A Biblia ugyanis minden részletében és teljes egészében emberi, viszont Krisztus Lelkének megelevenítő munkája következtében minden részletében, teljes egészében lehet isteni. Ebben a vonatkozásban villan fel a moderneknek is, meg az ortodoxoknak is a részigazsága: amazok csak az emberit, ezek meg csak az istenit akarták látni a Bibliában.
De hát ha egyetemes érvénnyel nem is különíthetnők el a Biblia isteni és emberi elemeit, talán saját személyünkre nézve, szubjektív érvénnyel ezt a műveletet mégis elvégezhetnők? Nem, az elkülönítés így sem lehetséges, mert ami ma a Bibliában isteni erő számomra, holnap már lehet, hogy csak emberi szó marad, s ami ma csak emberi, holnap vagy akár a következő percben lehet már isteni.
Kérdezzük ezek után, hogyan lett a Biblia kánonná? Miért éppen ezek a könyvek kanonikusak s miért nem azok az úgynevezett apokrifusok, vagy a vallástörténet mély értelmű dokumentumai, vagy a világirodalom elismert remekei? - A felelet az elmondottakban már benne van: Azért, mert éppen a Biblia könyvei tesznek bizonyságot Krisztusról, s mert úgy Krisztus-bizonyságok, hogy ezáltal a Biblia kánonná tette önmagát .Az Újszövetség már rég tekintély volt, mielőtt ihletettségét dogmatikailag megvizsgálták és megformulázták volna.

Sőt: az Újszövetség egyes darabjai is már rég tekintély számba mentek, mielőtt a körülhatárolt, lezárt kánonba illeszkedtek volna. Genetikusan nézve: az emberek csak felismerték és megvallották a Biblia kanonikus voltát. Nem az egyháztól, nem zsinattól ered tehát a Biblia tekintélye. Hegyvidéken a tiszta vizű forrást félkörívben fallal szokták körülvenni, hogy vizét a külső szennyeződésektől megőrizzék. A kanonizálás aktusát is így értsük: az egyház csupán védőfalat emelt az ige tiszta vizű forrása köré.

Mit ismertek fel az atyák a Bibliában? Egy szóval mondva azt, hogy "Immánuel", azaz "velünk az Isten", velünk bűnösökkel, a megígért és elküldött Jézus Krisztusban. Sehol másutt nincs így velünk, mint éppen itt. Az egész reformáció nem más, mint a Biblia kanonikus tekintélyének újból való felismerése, annak a megrendítő erejű átélése, hogy az ítéletes és kegyelmes Isten jelen van a Bibliában és a Biblia emberi szavain át ő szól hozzánk.

Római részről nagy előszeretettel idézgetik Ágoston szavait: "Nem tudnék hinni az evangéliumnak sem, ha az egyház tekintélye nem indítana arra." (Pl. Schütz: Dogmatika I. 1923. 22. l.) Kálvin magából Ágostonból mutatja ki ennek az eredeti összefüggésből kiragadott tételnek képtelenségét. (Inst. I. 7. 2-3.)

7.2.3 Az ószövetség kánoni tekintélye

Ez ellen a 2. század (Marcion) óta szinte századról-századra szót emeltek. Az ószövetség ellenes hangulat hol Keleten, hol Nyugaton lobbant fel, Arméniától kezdve Dél-Franciaországig, gnosztikusok, bogumilek, katharosok és albigensek szektájában, majd meg a szocinianizmusban, legutóbb pedig hangsúlyozottan antiszemita színezettel, a fajelmélet fövenyére épült politikai rendszerek területén. Az elidegenedés a "zsidók Bibliájával" szemben nálunk is erősen érződött a század első felében. Pedig volt idő, mikor a magyarság számára az ószövetség a sorsmagyarázat könyve. Irodalmunk protestáns kora tele van az ószövetség felemelő élményével. De mintha már erről elfeledkeztünk volna. Nem az Isten dolgait, hanem csak a zsidók emberi dolgait vesszük észre az ószövetségben, holott az ószövetség nagyjaira nem az a jellemző, hogy zsidók, hanem hogy próféták. Az izraelita-zsidó különben sem faji, hanem vallásos fogalom a Bibliában! (Lásd pl. Mt 3,9 és párhuzamos helyeit, valamint 1Kor 15,50-et.)

Ha mégis mellőzzük az ószövetséget, akkor az újszövetséget sem fogjuk jól értelmezni. Az újszövetség ugyanis gyakran olyan szavakat használ, mint a görög filozófia. Adva van tehát a keresztyénség elidealizálásának lehetősége. A dogmatörténet tanulsága szerint a legtöbb herezis, kezdve a gnoszticizmuson, az újszövetség görögös félremagyarázásából származik. Innen vezethető le a római egyház kettős erkölcsisége: szerzetesi és világi morálja is. Az elidealizálás veszedelmétől óv minket az ószövetség vaskos realizmusa, röghöz tapadt szemléletessége. Ez a könyv a görög szellemtől teljesen érintetlen, itt a néphez és földhöz kötöttség szinte kézzel fogható, itt esemény és történés minden. Kálvin pl. úgy óvakodott az Újszövetség görögös félremagyarázásától, hogy a görög szavak mellé odaírta a héber kifejezéseket és a megfelelő héber fogalom szem előtt tartásával magyarázta a görög szöveget.

De mindezzel csupán ráirányítottuk a figyelmet a kérdésre, anélkül, hogy megoldottuk volna. A megoldást maga Jézus adja. Húsvét délutánján, az emmausi úton csatlakozott a letört, kétkedő tanítványokhoz s így intette őket: "óh balgatagok és rest szívűek mindazoknak elhívésére, amiket a próféták szóltak: Hát nem ezeket kellett-e szenvedni a Krisztusnak, és úgy menni be az ő dicsőségébe? És elkezdve Mózesen és minden prófétákon, magyarázta nekik minden írásokban, amik reá vonatkoznak." (Lk 24,25-27) Íme, a feltámadott Krisztus vezette rá a tanítványokat s a tanítványokon át a keresztyén világot az ószövetség igazi értelmére. A megértés kulcsa pedig ez: Krisztus az Ószövetségben önmagáról, saját szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról olvasott. Ilyen értelemben idézte már tanítói munkája során is, Mózest, Ézsaiást, a Zsoltárok könyvét, meg Dánielt. Az apostolok és a későbbi keresztyének Krisztus szemével nézték és az ő ujjmutatása szerint betűzgették az Ószövetséget, abban a szilárd meggyőződésben, hogy ők értik igazán ezt a könyvet s nem a vaksággal vert zsidóság. (2Kor 3,14-16)

Az Ószövetséget maga Krisztus avatta a keresztyén hit kánonává, amikor kinyilatkoztatta, hogy ő az Ószövetség megígért Messiása. Ha valaki az Ószövetséget elveti, nem lehet keresztyén. A christianus szó ugyanis magában foglalja annak elismerését, hogy a názáreti Jézus az Ószövetség Krisztusa. (Jn 5,46k) Az Ószövetség elutasításával akaratlanul is igazat ad a jeruzsálemi nagytanácsnak és a ma élő zsidóságnak abban, hogy Jézus tényleg nem azonos az Ószövetség Krisztusával. Az Ószövetség minden egyháztagot a vagy-vagy kérdése elé állít. Világos és egyértelmű hitvallásunk döntése: "Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok mindkét szövetségbeli kánoni iratai Istennek tulajdon igazi beszéde." (II. Helv. hitv. 1. r.)

Az ószövetség éppúgy tartópillére az egyháznak, mint az újszövetség. Atyáink eleven szemléletességgel fejezték ki: A két szövetség az anyaszentegyház két emlője. Isten gyermekei ezekből szívják a növekedést adó lelki táplálékot. Van is gyermeki bizodalmuk a Biblia iránt. Ennek többet hisznek, hogynem mint az egész világ ítéletinek. (Károli Emlékkönyv, 1940.171.)

7.2.4 A két szövetség egysége és különbsége

Két iratgyűjtemény alkotja az egyház kánonát, s a kettő egy, mert az ószövetség Istene és az újszövetség Istene egy. Egy az ígéret, egy a hit, egy a Közbenjáró, egy a Lélek, egy az örökség itt is, ott is. Krisztusban hitt már Ábrahám, így lett ez az ősnomád minden keresztyén lelki atyjává. Már az ószövetségben a megígért Krisztusért könyörült Isten a bűnös emberen s az eljövendő Krisztus érdeméért választotta ki Izráelt és tette az anyaszentegyház előképévé. Az ó- és újszövetség tehát nemcsak történetileg, hanem lényegileg is egy. Még a nem-teológus történész is kénytelen elismerni, hogy az ószövetség olyan előzetes formáit nyújtja az újszövetségnek, amelyekbe az újszövetség mondanivalói szépen beleillenek. A lényegi egység hangsúlyozásakor ne csak az ismert ószövetségi messiási jövendölésekre gondoljunk. Valahol az ószövetség, mint Isten igéje szólal meg, ott az eleve való Krisztus jelenik meg. Nemcsak őreá utalnak tehát az ószövetség szavai, hanem e szavakban s e szavak által maga Krisztus válik jelenvalóvá a hivők számára.

Ez az értelme Irenaeus merész mondásának: Moysis literae sunt verba Christi.
Ha ennyire egynek valljuk az ó- és újszövetséget, el akarjuk tussolni azokat a különbségeket, melyeket a történeti kutatás oly világosan kimutat? Távol legyen. Különbségek valóban vannak, de nem a különbség, hanem az egység a fontos. A különbségek csak a lényegi egység határain belül keresendők, mert itt viszonylagos különbségekről van szó. Ezért óvatosan kell eljárnunk a két szövetség megkülönböztetésére vonatkozó formulák használatánál. Itt csak a három leggyakoribb formulára hivatkozunk. (L. bővebben: Kálvin és a kálvinizmus, 1936. 121-139. l.)
1. Az egyik szerint az Ószövetség a törvény, az Új meg az evangélium. Ezt, bár Luther is szívesen használta, mégis nagyon viszonylagos az érvénye, mert ne feledjük, az Ószövetségben is van evangélium és az Újszövetségben is van törvény. A Heidelbergi Káté pl. amikor Krisztusra, a közbenjáróra kérdez, így tudakozódik tovább: Honnan tudod ezt? Figyeljük meg a felelet az egész Bibliát átfogja: "A szent evangéliumból, melyet Isten elsősorban az Édenkertben jelentett ki, majd a pátriárkák és próféták által hirdetett, az áldozatok és a törvény más szertartásai által kiábrázolt, végre pedig az ő egyetlen egy Fia által beteljesített." (19. k.) - Tehát az evangéliumot nem Mátétól, Márktól, hanem az édenkerti ígérettől, vagyis az Ószövetség legelejétől kezdve számítja. Viszont az Újszövetség is integráns elemként tartalmaz törvényt. (Mt 5, 47)
2. A másik megkülönböztető formula szerint az Ószövetség jövendölés, az Új pedig beteljesedés. Ez is csak viszonylagos érvényű. Ne feledjük, az Újszövetség így végződik: "Jövel, Uram Jézus!", vagyis mi is az advent népe vagyunk, akárcsak az Ószövetségi nép. Mi is hitben járunk és nem látásban. Várjuk a színről színre látást, a "teljes váltság" napját. Ha csakugyan él bennünk ez a váradalom, akkor értjük meg az Ószövetség aktualitását. Amíg testben járunk, nem is lehet reánk nézve az Ószövetség, ez az adventi könyv soha túlhaladott érvényű. Viszont az Ószövetség népe is ismer ígéret beteljesedéseket, mint a nagy beteljesedés előhírnökeit.
3. Végül viszonylagos különbség az is, ha a végrehajtás tekintetében különböztetjük meg egymástól az Ó- és Újszövetséget. Nevezetesen fejlődés állapítható meg a két szövetségben. De nem a kijelentés fejlődik, az itt is, ott is ugyanaz, hanem csak az embernek a kijelentésre való ránevelése ér el egyre magasabb fokot. Ezért beszélünk végrehajtásról vagy isteni pedagógiáról. Isten ugyanis a kijelentés által neveli a kijelentés befogadására az embert. Ez a nevelés az elején természetesen más eszközöket használ, mint a végén. Mi is holtunk napjáig Isten nevelőiskolájába járunk.
Ha ennyire egynek vesszük a két szövetséget, miért az egyik ószövetség s miért a másik újszövetség, vagyis mi értelme van az ó- és újszövetség megkülönböztető elnevezésének? - Erre mást nem felelhetünk, minthogy itt is csak idői-történeti, nem pedig lényegi megkülönböztetésről van szó. Amint a két névbe lényegi megkülönböztetést igyekszünk belemagyarázni, vagy az Ó- vagy az újszövetséget félreértjük. A Biblia egyik felének félreértése pedig múlhatatlanul maga után vonja a másik felének félreértését

is.
Igazolja-e ószövetség-szemléletünket az ószövetségi tudomány? A tegnapi aligha; az kimerült a szöveg alapos históriai-filológiai vizsgálatában s aztán a felszínes, zsidós értelmezésnél megállott. Ma egyre több biztató jele van annak, hogy a kutatás nem elégszik meg ennyivel, hanem a krisztológiai-prófétai szemléletig ér el, tehát egyre inkább összhangba jut a dogmatikában előadottakkal. De hogy állhatott itt elő egyáltalán eltérés? A kétféle szemléletmód okát Herder (1744-1803) találóan világítja meg: "A nyelvtudós és az írásmagyarázó két nagyon különböző teremtmény: a nyelvtudós, mint azt ma oly gyakran látjuk, jól érti a nyelvet, a szerzőt azonban egyáltalán nem érti meg." Bármennyire nélkülözhetetlen is az írásmagyarázatnál a filológia, az még senkit sem avat írásmagyarázóvá, mert "az állványzat még nem maga az épület". (Herder: Briefe, Weimar 1780. I.8.1.)
7.3 A kijelentett ige
7.3.1 A Szentlélek hatása
A Biblia nem magában véve Isten kijelentése, mint ahogy a prédikáció sem önmagában véve az. Annyiban Isten szava, amennyiben azzá válik. Erre a jelenségre már a szóhasználatunk is utal. Ha valakit megajándékozunk Bibliával, nem mondjuk, hogy igével ajándékoztuk meg. Viszont azért adunk neki éppen Bibliát, mert tudjuk, a Biblia, ha élünk vele, mégis valamiképpen Isten igéje. Tegyük hozzá: amennyiben ige, bizonyságtevése egybeesik Isten kijelentésével. - A Bethesda tavának meg kellett mozdulnia, hogy gyógyító ereje érvényesüljön. (Jn 5) Így mozdítja meg a kijelentő Lélek a Bibliát, hogy Szentírássá, a prédikációt, hogy igehirdetéssé legyen, sőt hozzátehetjük, az egyházat is, hogy egyházzá legyen.
A prédikáció is, a Biblia is túlutal önmagán. Megegyeznek egymással abban, hogy mindkettő a kijelentésre mutat. Nem zárja magába a kijelentést. Még maguk a próféták és apostolok sem birtokosai a kijelentésnek. Nem azért beszélnek, mert valami lelki gazdagság, belső szükség indítja őket. Nem önmagukat akarják felkínálni, hanem önmagukon át valami "mást" és ez a "más" formálja őket bizonyságtevőkké. A prófétákat és apostolokat, mint utaltunk már rá, nem szabad a zsenikkel, költőkkel összetéveszteni. A zseni önmagából merít és önmagát adja, mintegy eltékozolja dús élete kincseit. Még csak nem is hősei vagy ügyvédjei valami rájuk bízott ügynek, hanem egyszerűen beszélnek és írnak, mert a Lélek ihletésére beszélniük és írniuk muszáj. A próféta és apostol nem igényel tekintélyt és megbecsülést a maga számára. Tud szolga lenni, aki önzetlenül szolgál. A kijelentés szolgálatában áll.
7.3.2 Krisztus a kijelentés
A kijelentés egyéni, de egyéni jellegében is egyetemes jelentőségű. A Zákeus vagy a Pál privát ügye, mégis ezreknek, meg ezreknek az ügye, közös emberi ügy. Olyan reális módon történt, amilyen reálisan csak Isten vihette végbe. Az ige hozzánk hasonlóvá lett, testünkből való test, vérünkből való vér. A názáreti Jézus alakjában az isteni dicsőség rejtezett el. A legnyomorúságosabb emberi helyzetekben: a betlehemi istállóban, a menekülésben, a vándoréletben, az elárultatásban, a megcsúfoltatásban, a szégyenfa kínjában villant fel az ő dicsősége.

Az emberi sors nagy nyomorúsága akkor lett igazán nyilvánvaló, amikor azt Isten jelenlétével a maga mennyei fényével világította meg. Nemcsak a kijelentés szolgai formáját, hanem isteni mivoltát is lássuk meg. Igen, a kijelentés Jézus Krisztusban a változó, mulandó és viszonylagos emberi történet darabja lett. (De ő a folytonos változandóságban a változatlan és megváltozhatatlan, a fejlődés folyamatában a kész és befejezett, a mulandóságban a maradandó és örök. A kijelentés egyszeri esemény, de egyszeriségében is egyszer s mindenkori. Olyan, mint egy gránitszikla, vagy egy örökzöld sziget a történet folyton örvénylő és soha meg nem állapodó áradatában. Sziget, melyen a história szennyes áradatának hajótöröttei menedéket találnak. - A Biblia megértése azzal kezdődik, hogy minden versét erre a látható-láthatatlan középpontra, a kijelentés Jézus Krisztusára vonatkoztatjuk.

Jellemző a kijelentés rendkívüliségére az, ami Jakab apokrifus evangéliumában olvasható. József, Jézus nevelőapja karácsony estéjén Betlehem környékén járt: "Én, József kerültem egyet és mégsem kerültem. Feltekintettem a levegőbe és a levegő megmeredt, és láttam ott a madarakat kiterjesztett szárnyakkal, mozdulatlanul. A földre tekintettem s egy kanalat láttam, majd embereket, akik ott táboroztak s kezükben a kanál, de az étkezők nem ettek. Akik éppen felemelték a kanalat, nem vitték a szájhoz és nem is tették le, és mindenkinek a tekintete az égre volt függesztve. Juhokat hajtottak ott s a juhok megállottak; ütésre emelte a pásztor kezével a botot s a keze megállott. Folyóvizet láttam, a kecskék tartották rá a szájukat, de nem ittak, s egyszerre ment minden, a maga útján." - Ennek a leírásnak érdekessége és jellegzetessége az, hogy az idők teljessége, ez az eseményteli, mert világsorsot meghatározó idő, a világ részéről: megállás volt, emberi részről is megállást, tétlen, merev várakozást jelentett. Egyedül Isten cselekedett s az Ő cselekedete csoda: Elküldte Jézus Krisztust, az Ő kijelentését.

7.4 Az ige egysége

Az ige három alakjáról s nem három különböző igéről beszéltünk. Ebben a hármas alakjában kapjuk az igét mindenha. - A három alak közt nincs értékbeli vagy fokozati különbség. Amennyiben a prédikáció a Biblia bizonyságtételének hű elismétlése, vagyis amennyiben igehirdetés, nem kevésbé Isten igéje, mint a Biblia. Viszont amennyiben a Biblia a kijelentésről tesz bizonyságot, nem kevésbé Isten igéje, mint a kijelentés.

A kijelentés pedig sohasem közvetlenül, hanem közvetve: a Biblián és a prédikáción át mutatkozik. Nem azoktól elvontan, hanem azokon át, konkrét formában szólal meg. De a Bibliát és a prédikációt sem tekinthetjük önmagában véve, mert ezek is a hármasságon belül azok, amik lenni akarnak.

Az ige három alakja tehát megkülönböztethető, de el nem választható egymástól. Ilyen értelemben az ige hármas egységéről beszélhetünk. Ennek a hármas egységnek csak egy analógiája van: a Szentháromság-tan. Az egy Isten három létmódja: az Atya, Fiú és Szentlélek vonatkozásban áll az ige három alakjával: a kijelentéssel, a Bibliával és a prédikációval. A trinitástanban is olyan kölcsönös viszonyulást találunk, mint itt. A kifejtésben hasonló világosságot és hasonló nehézséget.

8. Az ige lényege
8.1 A kérdés
Tárgyaltuk az ige hármas alakját: a hirdetett, írott és kijelentett vagy testet öltött igét. Ez a hármas alak egy közös lényeget fejez ki. Mi ez a közös lényeg, az ige lényege? Azt tudjuk, miben adatik, de ami adatik, azt pontosan adaequat módon nem fejezhetjük ki, mint ahogy Istent magát sem írhatjuk le. Már pedig Ő maga van igéjében, Ő az ige lényege.
Nem tehetünk többet, minthogy az ige három alakjából következtetünk vissza az ige lényegére. Az ige három alakja ugyanis az emberileg elérhetetlen lényeg, emberileg elérhető tükörképe. Hogy tükröződik Isten szent felsége a hirdetett, írott és testet öltött igében? Erre nézve a következő általános megállapításokat tehetjük:
1. Az ige először, mint a neve is mutatja, beszéd, Isten beszéde. A beszéd-jelleg az ige mindhárom alakjában, de különösen a prédikációban szembeötlő.
2. Az ige másodszor olyan beszéd, amelynek hatalma van, ezért megszólalása mindjárt cselekedet is, Isten tette. Ez a tett-jelleg az ige mindhárom alakjában, de különösen a Bibliában szembeötlő, ahol történeti események sorozatában hangzik fel a bizonyságtétel.
3. Az ige harmadszor: titok, Isten titka. Éppen a tettekké váló ige számunkra megmagyarázhatatlan, csodálatos. A titok-jelleg az ige mindhárom alakjában, de különösen Krisztus személyében nyilvánvaló.
- Most részletezzük ezt a felismerést, úgy hogy közben az ige mindhárom alakját folytonosan szem előtt tartjuk.
8.2 Isten igéje, mint Isten beszéde
8.2.1 Szellemi jelenség
Az ige Isten beszéde s mint minden beszéd, ez is szellemi jelenség. Emberi beszédünk beszéd-szervekhez, organumhoz kötött, amilyen pl. az ajak, a nyelv, a hangszálak, a tüdő stb. Noha szellemi aktus a beszéd, testi szervek a hordozói. A szellemiség és testiség eme kapcsolatát az ige esetében is megtaláljuk. Prédikált ige a prédikáló ember nélkül nincs, a Biblia igéje is testes könyvhöz és a könyv betűjéhez kapcsolódik, sőt maga a kijelentés is testben történt, a názáreti Jézus emberi testében.
Első renden mégis szellemi jelenség az ige s csak másod renden testi. Mint minden beszédben, Isten szavában is értelem szól az értelemhez. Isten beszéde mégis minden más beszédtál különbözik. Nem részigazság, nem egy igazság a sok között, hanem az egyetlen igazság. Nevezi a Biblia Isten beszédét világosságnak, tűznek, forrásnak, sodró áradatnak stb., de ezek a természeti képek nem azt akarják állítani, hogy az ige csak valami mágikus természeti erő. igen van természeti ereje is, mégis elsősorban szellemi erő: maga az igazság.
8.2.2 Személyes jellegű
Az ige továbbá, mint Isten beszéde, személyes jellegű. Beszélni csak személy tud. Az ige is Isten személyes megnyilatkozása, nem lehet tőle elvonatkoztatni, személyétől elválasztani. Éppen mint Isten személyes megnyilatkozása, az ige maga az igazság. Különbözik a filozófusok igazságától. A filozófusok az igazságban csak eszmét, elvet láttak.

Ezzel szemben a Biblia igazsága élő személy: Isten maga. A János evangéliuma szerint Isten igéje annyi, mint Isten Fia.
Ez a tény lehetetlenné teszi, hogy Isten igéjét tanba foglaljuk, mint a római katolicizmus vagy a protestáns ortodoxia megkísérelte. Isten személyes volta nem akadálya ugyan annak, hogy szabad tetszése szerint szavakban jöjjön hozzánk, viszont akadálya annak, hogy szavait rendszerbe fogjuk. Isten az ő igéjében is úr: igéjében sem adja hatalmunkba magát. Csak vesztünkre lehetne hatalmunkba kerítése. Az ige tehát az igazság személyes megszólalása.
8.2.3 Szándékot fejez ki
Végül az igének, mint Isten beszédének szándéka van. Nem valami általános igazság, nem evidens tételek közlése, hanem reánk irányul és minket szólít meg. Személy szólal meg benne, s hozzánk személy szerint szól. Isten kimondott szavát elismételhetem mint általános igazságot, megtanulhatom mint leckét, emlékezet alapján következtethetek arra, amit Isten a jövőben mondani fog. De ha megszólal Isten, az Ő szava mégis váratlan, meglepő és újszerű, mégis más, mint amit róla előre tudhatunk és mondhatunk. Olyat mi önmagunknak sohasem mondhatunk.
Milyen szándékot keressünk benne? A Teremtő, a Kiengesztelő és a Megváltó szavát.
1. Az ige először is, mint Teremtőnk szava, létünkre vonatkozik, mégpedig teremtői hatalommal szól hozzánk. Nincs is semmi más, ami annyira létünkbe, egzisztenciánkba vágó volna, legfeljebb a halál. A halál azonban néma: nem kérdez és nem felel. (Ady: A halál lovai) De nemcsak az a különbség, hogy az ige viszont beszél, hanem, hogy az ige onnan jön, ahol a halálnak nincs hatalma s még ha beszélni tudna, arról akkor sem beszélhetne, mert ott nem járatos. Az ige Teremtőnknek szava, tehát azé, aki életünket és halálunkat egyaránt átfogja és kezében tartja. Az övé vagyunk, mind életünkben, mind halálunkban. Annyira tehát még a halál sem vonatkozhat reánk, mint az ige. (Heid. káté 1. k.)
2. A teremtő erejű ige másodszor: eredeti Isten viszonyunk helyreállítója. Mi elfordultunk és elszakadtunk teremtő Istenünktől, ezért ha szól hozzánk, az ő szava idegen szó, az ismeretlen Isten szava. De ez a szó elég hatalmas arra, hogy új viszonyt teremtsen, megújítsa, újjászülje azt, ami megromlott és megrontatott. Az ige ilyen értelemben a kiengesztelő Isten szava, a második teremtés, az újjáteremtés munkálója.
3. Harmadszor, mint a kiengesztelődés szava, hirdeti nekünk a jövendőt, a jövendőnket. Hirdeti a világ végét, az idők végezetét, az idők elrejtett Urát, aki jő és nem tudni, mikor érkezik meg: jó, hogy teljességre vigye, amit a teremtésben megkezdett s a kiengesztelődésben megújított. Az ige szava, a felénk közelgő Isten adventi szózata. Ez sem lehet emberi szó, hanem csak a Megváltó szava. 6 lesz az úr, mint ahogy úr volt és elrejtetten úr ma is: Uraknak Ura. Az igének tehát mindenkor van eszkatológiai üzenete.
Összefoglalva a mondottakat: amit az ige mond, hatalommál, mondja, mert mindhárom vonatkozásban az úrnak szava: Teremtőnk, Kiengesztelőnk és Megváltónk uralmi szándékának kifejezése, gyakorlása. Az ige teljessége Istennél van; mi ebben a három irányban kereshetjük

az ige megértését. Mindhárom irányban engedelmességre készen és éberséggel kell vigyáznunk, hogy befogadhassuk a teljes igét, mint Urunk szavát.

8.3 Isten beszéde mint Isten tette

Ha az ember beszél s minél jobban és szebben beszél, annál nyilvánvalóbbá válik az emberi nyomorúság: az igazság és valóság közt tátongó szakadék. Ezt a szakadékot érzékelik a hallgatók, mikor a szavak nyomán tetteket keresnek s számon is kérik a szavaknak megfelelő cselekedeteket. Ez nyilvánul meg akkor is, ha a prédikáció hallgatása kapcsán előbukkan a kérdés: Vajon a mi prédikátorunk nem vizet prédikál-e és bort iszik? Isten beszéde az emberi beszédtől már azáltal is különbözik, hogy az igével kapcsolatban soha sem vethető fel a kérdés: Hol maradnak a tettek? Az ige nem szorul rá utólagosan tettekkel való megtoldásra, kiegészítésre, igazolásra, mert maga az ige már cselekedet: Isten tette. - Szó és tett közt általában az a különbség, hogy a szó csupán egy személy bensejének megnyilatkozása, a tett pedig az illető személy környező világának megváltoztatása. Nos, az ige mindenkor ilyen tett is, s ezáltal természet- és történetformáló hatalom. Mint az Írás mondja: "Ő szólt és meglett, ő parancsolt és előállott." (Zsolt 33,9; vö. Zsid. 11,3) Nemcsak Zákeusok térnek meg szavára, hanem egész korszakot megmozgat, pl. a reformáció századát. A magyar nyelv szépen fejezi ki Isten szavának tett-jellegét, amikor ezt a szót igének mondja. Az ige a magyarban cselekvés-szót jelent, mint ahogy az ószövetségben a dabar sem puszta szó, hanem döntés és hatalom egyszerre. Az ige a Biblia szerint olyannyira tett, hogy még Jézus szenvedésében, tehát a passióban is akció. - Hogy értsük azt, hogy Isten szava tett?

8.3.1 Egyidejűség

A feleletet ma főként a dán Kierkegaardtól (1813-1855) kölcsönzött szóval szokták kifejezni: az egyidejűséggel. Isten szava, mint tett, egyidejűséget teremt köztünk és a Jézusban adott kijelentés között. A mi egyidejűségünk korántsem magától értetődő. A kijelentéssel egyidejűek tulajdonképpen a próféták és apostolok; az ő helyzetük, mint bizonyságtévőké csakugyan egyedülálló. Ha mi teszünk bizonyságot, köztünk és a kijelentés között ott van az ő bizonyságtételük. - Háromszor szól Isten emberi szó által: Jézusban, továbbá a prófétákban és apostolokban, végül bennünk, mint prédikátorokban. De a három eset közül csak egyszer szól közvetlenül: Jézusban. A próféták és apostolok csupán szolgák az Úrral szemben, csak közvetve szól rajtuk át az ige. A mi szolgálatunk, mely az első bizonyságtevőkén alapul, még inkább közvetett, kétszeresen közvetett. Hogy lehetünk tehát a kijelentéssel egyidejűek? Hogy lehet az akkor és ott, itt és most, hogy lehet az illic et tunc, hic et nunc?

A históriai kutatás, a filológiai aprólékosság, vagy az ihletszerű beleélés által? Bármennyire szükségesek is mindezek, mégsem ezek által. Lehet, hogy a legalaposabb históriai iskolázottsággal, filológiai gondossággal kutatom a Biblia könyveit, ha művészi fokon beleélem magam a próféták és apostolok lelkivilágába, szinte érzem a Krisztus testi közelségét, magam körül látom az eredeti krisztusi környezetet, és még sincs meg az egyidejűség. Egyszerűen azért, mert nem áll hatalmamban az egyidejűség előidézése, megszerzése. Maguk az apostolok sem magától

értetődően egyidejűek a Krisztussal, noha Krisztus közvetlen környezetében élnek. Láthatjuk ezt Máté 16,17-ből, midőn Jézus Péter bizonyságtételének hallatára figyelmeztetőleg mondja: "Boldog vagy Simon, Jónának fia, mert nem test és vér jelentette ezt meg néked (ti. nem a magad erejéből jöttél rá), hanem az én mennyei Atyám." - A beszélő Isten eleven szava teremti meg azt a csodálatos egyidejűséget, amit Péter apostol átélt, s bennünk is éppúgy megteremti, mint Péterben megteremtette, ott a Cézárea-Filippi felé vezető úton. Pilátus lehet viszont az ellenpélda, aki nem volt részese ennek az egyidejűségnek, pedig ott állt szemtől szemben Krisztussal, döntő pillanatokban.

8.3.2 Kormányzó hatalom

Az ige, mint Isten tette, jelenti másodszor Isten világkormányzó hatalmát. Az igében érezzük s éppen nehéz helyzetekben érezhetjük leghamarább: mi nem vagyunk magunkra hagyatva, hanem Isten kezében vagyunk. Aki ezt a hatalmat nem ismeri vagy csak hírből hallotta, anélkül, hogy tapasztalta volna, nem ismeri még az igét. Az ige pedig azért ilyen hatalom, mert az Úr Jézus Krisztussal azonos. Nem egy hatalom a többi közt, hanem az egyetlen hatalom. Krisztus maga mondta: "Nékem adatott minden hatalom mennyen és földön." (Mt 28,18 vö. Ef 1,21-22; Jer 23, 16-24; És 55,10-11; Kol 1,17 stb.)

Ahol az ige felhangzik és nyitott fülekre talál, ott nem menekülhet és nem zárkózhatik el hatalma elől az ember. Félre ne értsük a dolgot: az ige hatalmát nem az egyház és nem a prédikáció érvényesíti. Az egyház és a prédikáció csak hirdeti és tanúsítja a hatalmat, mint már érvényben lévőt. - De még csak nem is a hit juttatja érvényre az igét s nem a hit kölcsönöz neki erőt, hatalmat. Hiszen éppen fordítva áll a dolog: maga a hit is abból él, hogy az ige hatalom. A gyermekkeresztség jól szemlélteti velünk, hogy minden élményünket és döntésünket megelőzi Krisztus hatalmi igénye. Mielőtt a gyermek a vallás dolgában állást foglalhatott volna, már állást foglalt mellette a keresztségben Isten: Te az enyém vagy! Ha a gyermek felnövekedvén hinni fog, azt hiszi csupán, amit Isten a gyermekkeresztségben mondott neki. Így szemlélteti a gyermekkeresztség az ige munkájának prioritását, hatalmának elsődlegességét. Az ige világkormányzó hatalmának s e hatalom mindent megelőző voltának természetesen következményei vannak az egyház életére és egész magatartására. - A misszionárius pl. csak azzal a tudattal mehet a pogányok közé, hogy az ő pogányságuk már elintézett dolog: Krisztus hatalma alá vonatott. Ha nem ezzel a belső bizonyossággal megy, akkor nem missziót, hanem propagandát folytat.

Hasonlót mondhatunk az egyház világhoz való viszonyáról is. Az igéből élő egyházat sohasem tekinthetjük a világtól elszakadottnak, viszont a világot sem. Isten hatalmi körén kívül lévőnek. Ha pedig az egész világ Isten hatalmában van, akkor a világ istentelenségét sohasem szabad túlságosan komolyan vennünk. Hiszen Isten a világot már azáltal igénybe vette, hogy Krisztus e világ közepette született és itt támadott fel. A Krisztusban megjelent kegyelem fényénél nincs többé, vagy csak átmenetileg van pogányságában biztos és pogányságában Isten elől elzárkózásra képes világ. - A világ istentelenségének a nem túlságosan komolyan vétele azonban ne ragadtasson végletekbe. Nem következik ebből sem

a világ keresztyénné nyilvánítása, sem az, hogy a világ szekértolóivá legyünk. Egyszerűen arról van szó, ami Pál apostol életében váratlan arányokban bekövetkezett: igehirdetése előtt megnyílt a pogány világ. Lássuk józanon, a világ sem önmagától nem fejlődik oda, hogy Isten igéjével teljesen megegyezzék,- sem az egyház nem fogja maradéktalan eredménnyel végezni világbeli munkáját. Az efféle ábrándoktól maga a Biblia óv minket. Az egyház nem ábrándokban, hanem hitben él. Hiszi és hirdeti, hogy a világról kimondatott az igében az utolsó szó; a világ ezért nem az Isten hatalmi körén kívül létezik. Ha az egyház ezt csakugyan hiszi, akkor az egyház Sion hegye, amely felé akarva-akaratlanul menetelnek a pogányok.

Hatalom tehát Isten igéje. Minden hatalomtól különböző, mert az igazság hatalma s mint ilyen világkormányzó hatalom. A "királyok Királya és az uraknak Ura" szólal meg benne. (Jel 19,16)

8.3.3 Döntés

Az ige, mint Isten tette harmadsorban döntés az üdv és kárhozat között, mert az ige meghallása vagy engedelmességet vagy engedetlenséget vált ki. Ezt két oldalról próbáljuk megvilágítani:

1. Mint isteni döntés, mindenkor isteni kiválasztást jelent. (Jer 1,5; És 49,1) Választást hitre, vagy hitetlenségben hagyásra. Vagy az ő kegyelmének, vagy az ő igazságosságának választása. (Mt 22,14; 24,40 kk; Lk 13,34 kk; Mk 4,11) - Lehet-e keresnünk és ismernünk e választás magyarázó okát? Kell-e kérdeznünk, hogy Isten ugyanazon igéjének fénye, miért teszi látóvá az egyik embert s miért vakítja el a másikat? Miért teszi ezt Péterré, amazt meg Júdássá? Magyarázatul elég ennyi: ez a döntés Isten döntése, ezért igazságos és jó döntés. Megfelel a tényleges Isten-ember viszonynak, tehát önmagában véve igazolt.

2. Mint isteni döntés, az én emberi döntésemben megy végbe. Ez a döntés csakugyan az enyém, az én nagyon is felelősségteljes döntésem. Azonban az ige elhangzása előtt, a magam erejéből sem azt a jót nem választhatom, amely üdvöt jelent, sem azt a rosszat, amely kárhozatot hoz. Csak az igével kapcsolatban lehetséges a választás, mert csak az igére adott felelet lehet vagy a hit, vagy a hitetlenség döntése. A hozzánk szóló ige révén következik be a mi megítéltetésünk s ebben a kikutathatatlan ítéletben teljesedik be Isten tette.

8.4 Isten beszéde mint Isten titka

A teológiában folyton ott leselkedik a kísértés, hogy Isten beszédét, talán nehezen hozzáférhető, de mégis valamiképpen birtokba vehető szellemi jelenségnek tekintsük, ami felett aztán a gondolkozás erejével-úrrá lehetünk. Pedig az ige Isten szava s ilyen birtokbavételt nem tűr.

- Ennek az igazságnak szemléltetése érdekében, most az igével szemben a mi emberi korlátainkra mutatunk rá, hogy ezáltal a teológia illetve a teologizáló ember túlságos biztonságát és magától értetődőségét leszereljük

8.4.1 A világiasság fátyla

Isten beszéde Isten titka és az is marad mindvégig, mert a világiasság fátyolába burkoltan jelenik meg. Ezt úgy értsük: hogyha Isten beszél, ez a világ dolgaitól nem különálló, sőt annyira a világ eseményeiben megy végbe, hogy azok egyik darabjának tekinthető és világiasan is

magyarázható. - Az egyház pl. ténylegesen szociológiai alakulat, melynek bizonyos meghatározott alkata és történeti múltja van. De nemcsak az egyháznak van ilyen világias vonása, hanem mindannak, ami az egyházban végbemegy. - A prédikáció pl. egyfajta előadás, a sok más előadás között; a sákramentom meg szimbólum a sokféle világi szimbólum között; a Biblia pedig történeti dokumentum, egy előázsiai népvallás és e népvallás hellenisztikus hajtásának s világvallássá válásának dokumentuma. Jézus Krisztus ténylegesen a vallásalapítók egyike, a kissé furcsán ható názáreti rabbi. A teológia is, ha szóhasználatát nézzük, a filozófia egy fajtája stb.

Mindebből nyilvánvaló, hogy Isten beszéde a világiasság fátylába burkoltan mutatkozik. Még a csodák is ilyen világias dolgok s nemcsak az ige bizonyságaiként, hanem egészen másképp, egészen világiasan is magyarázhatók, mint ahogy némelyek már a megtörténtük alkalmával is másként magyarázták. Mi Isten igéjét mindenkor a titok sűrű fátylába burkoltan látjuk, vagyis olyan alakban, amely magában véve nem az Isten igéje, sőt nem is igen árulja el, hogy az igének alakja.

Mindezzel újra azt fejezzük ki: Isten nem direkt módon adja magát igéjében, sőt még azt sem mondhatjuk, hogy az ige annyira tükrözi Istent, mint amennyire a tükör tükrözi, mutatja arcvonásainkat. Mindaz, ami közel hozza hozzánk az igét, egyben el is rejti előlünk. Az ige világi alakja, éppen mert világi, nem alkalmas az ige megmutatására. Megmutathatja ugyan, de el is rejtheti az igét. Magától értetődően elrejtheti, hiszen teremtett dolgok: emberi test, emberi szó, emberi tett voltaképpen nem is alkalma s az ige megmutatására. Hogyan is mutathatná meg az igét a bűnesettel megrontott emberi értelemnek? Ha mégis megtörténik az ige kijelentése, voltaképpen nem is világi alakjáért, hanem világi alakja ellenére történik. Jézus Isten Fia, annak ellenére, hogy ember. A Biblia Isten kijelentése, annak ellenére, hogy könyv, hogy emberkéz-írta történeti dokumentum. A prédikáció Isten igéje, annak ellenére, hogy emberi szó. (V.ö. 1Kor 1,18-2,10-ig)

Ezt a világiasságot mégsem szabad sem véletlennek, sem fatális állapotnak tekintenünk. Isten csak "világias" módon beszélhet hozzánk, az igének testet kellett öltenie. Azáltal, hogy testet öltött, Isten nem akadályt gördített az ő megismerése elé, sőt éppen így tette lehetővé megismerését. A kijelentést ne tekintsük úgy, mintha Isten az emberi bűn által megzavarva vagy megsértve elrejtezett volna, hogy aztán egyszer majd ledobja magáról a titkok fátyolát és ismét leplezetlenül mutatkozzék. Nem ez az eset. Isten éppen azáltal jelenti ki magát, hogy a világiasság burkát, fátylát ölti magára. Ha nem takarná el magát, nem bírnók jelenlétét elviselni. - A modern vallásos ember éppen ezt a tényt nem akarja elhinni, Krisztust az ő mennyei dicsőségében keresi, azt, aki az Atya jobbján kormányozza a világot, holott őt a betlehemi jászolbölcsőben és a golgotai kereszten kellene keresnie.

8.4.2 Egyoldalúsága

Isten beszéde a világiasság fátyolába burkoltan hangzik el, éppen ezért nem érzékszerveinkkel, hanem csakis hittel fogható fel Viszont a hit aktusában mindenkor teljes egyoldalúságában adódik, Ez azt teszi: Isten nem részben leplezetlenül, részben leplezetten jelenik meg,

hanem vagy leplezetlenül, vagy leplezetten. Vagy önmagát mutatja, vagy csak a leplét. A leplét is és önmagát is egyszerre érzékelni nem lehet. A két egyoldalúság szintézise embernek nem adatott meg. De mert hol az egyik, hol meg a másik oldal látszik, a hit nem állandó adottság, nem állandó birtoklás, hanem egyre megújuló történés, folytonos mozgás. Az alakon át jutunk a tartalomhoz s a tartalmon át az alakhoz, de tudjuk, hogy az alak tartalmat rejt. A hitben megteszünk tehát egy utat, aztán visszafordulunk és visszamegyünk, hogy a hit következő aktusában újra előrehaladjunk. (A villanycsengő működési elvén lehet szemléltetni a hit szakaszosan lüktető életét; de talán még jobb a szívműködés, illetve a vérkeringés menetéhez hasonlítani.)
A misztika abban különbözik a hittől, hogy nem akar tudni a visszafordulásról, hanem élvezni akarja szakadatlan a leplezetlen istenséget. Nem akar tudni tovább prédikációról, Bibliáról és Jézusról, Isten eme lepleiről; hanem egyesegyedül Istenről. A hívő viszont tudja, hogy a magasból újra a mélybe kell alászállania, vagyis az emberi relativitások világába; és Istent újra keresnie kell, mint ahogy a tanítványok is leszálltak a megdicsőülés hegyéről, noha jobban szerettek volna ott maradni. (Mt 17,1-13 par.) - Így is mondhatnók: a hivő jár a törvény és az evangélium, a betű és Lélek, az ítélet és a kegyelem között. Éppen ebben az ide-oda járásban van az az eleven és egyre megújuló bizonyossága, ami a misztikusban sohasem lehet meg.
8.4.3 A Szentlélek tette
Isten beszéde titok, mert a Szentlélek műve. De hát a Szentlélek munkája csak esetről-esetre, helyzetről-helyzetre megy végbe? A hit csak egyre megragadni való egzisztenciális aktus? Hogy marad akkor a hit önmagával azonos? Miben áll akkor a hit állhatatossága, rendíthetetlen bizalma, hosszútűrése, próbák idején való helytállása? Erről a Biblia gyakorta beszél s a perseverantia sanctorum-ról a reformátorok is bizonyságot tesznek.
A hitbizonyosságot mi sem akarjuk kérdésessé vagy éppen kétségessé tenni. A hitbizonyosság alapja azonban nem mibennünk van, az nem valami részünkről felmutatható erőfeszítés vagy erény.
A hitbizonyosság alapja a következő pontokba foglalható össze:
1. Isten szövetségi hűsége: az ő igéje megáll, ígéretei valóságok.
2. Krisztus áldozatának elégséges volta.
3. Krisztus állandó közbenjárása, értünk való könyörgése.
4. Krisztus királyi hatalma.
5. Az előző pontokban megmutatkozó Isten örök szeretete és kiválasztó kegyelme.
Ezt az ötszörös bizonyosságot a Lélek kelti bennünk az ige által. Ez az a bizonyosság, amelyről a Heidelbergi káté ismételten tanít s ami az ige s egyben a keresztyén élet végső titka. Nekünk a feladatunk a keresés és a zörgetés. Kaptuk az ígéretet és a reménységet, hogy a keresés és zörgetés nem hiábavaló: a Szentlélek a kegyelem kapuját újra meg újra megnyitja nekünk. Szentlelke által az emberszívekben titkon munkálkodó Isten, nemcsak az igének, hanem az ige meghallásának is Ura.
9. Az ige megértése

9.1 Az eligazodás

Az ige világossága nélkül nincs eligazodás, csak vaktában való cselekvés vagy bizonytalan kapkodás és tapogatózás. Az eligazodást Istentől kapjuk, az igében, a Szentlélek által.

De amilyen magától értetődő ez a tétel, éppoly kérdéses az érvényesítése. A mindenkori korszellem ugyanis kész megoldásokkal szolgál (jelenleg keleti és nyugati megfogalmazásban), tehát nem okvetlen érezzük szükségét az igebeli eligazodásnak. Vannak továbbá egyéni meggyőződéseink, öröklött vagy szerzett elveink s ezekkel helyettesítjük az ige friss eligazítását. Könnyen megeshetik tehát, hogy elveink minket éppúgy gátolnak az ige befogadásában, akárcsak a Jézus korabeli írástudókat, E tekintetben a megmerevedett kegyes elvek, vagy az ige helyébe tolt teológiai nézetek nem kevésbé veszélyesek, mint a profán elvek.

Ha pedig valami módon az ige világosságától megfosztjuk magunkat, világhoz való viszonyunkban csak két lehetőség marad: vagy a szolgaság, vagy a lázadás. Esetleg a szolgaság és lázadás valamilyen keveréke. Lássuk ezeket az emberi lehetőségeket.

1. A szolgaságra vagy szolgalelkűségre a török hódoltság és a Habsburg-uralom századai nem kis mértékben ráneveltek. (A két világháború közti korszak, az ún. neobarokk, csupán élt ennek a nevelésnek eredményeivel, ahelyett, hogy valami újat, emberibbet kezdett volna.) Több évszázados beidegzettségünk szerint engedünk a történelmi erők nyomásának és hódolunk a tények előtt. Lelkiismeretünk megnyugtatásául szentesítjük is a tényeket. A siker láttán - bárkiről legyen szó - készek vagyunk a siker elvi igazolására. Áldást mondunk minden újjárendezésre és minden felforgatásra. Az opportunizmust tartjuk az egyetlen reálpolitikának. - Ez a szolgalelkűség: felelőtlenség. Voltaképp egy bibliai gondolat: a teremtés ténye és történelmet formáló isteni gondviselés műve előtt való hódolatnak és az abból fakadó szolgálatvállalásnak torz értelmezése, szekularizált formája. Az értelemtorzulás folytán olyasmit tulajdonítunk Istennek, ami nagyon is emberi.

2. A talán igével kendőzött, de az igétől függetlenített szolgaság, gyakorta átcsap az ellenkező végletbe: a lázadásba. - Erre ugyancsak történelmünk nevelt rá. Amikor már torkig voltunk az opportunizmussal és megundorodtunk önmagunktól, kiadtuk a jel-szót: Gyáva népnek nincs hazája! - és kitört belőlünk a kuruckodás, nagy nekidurálásokkal és érzelgős szabadság-romantikával.

Jellemzője ennek a kuruckodásnak a történelmi erők semmibevétele s a tényeknek való makacs ellentmondás, lehetőleg elvi indoklással, valami eszme nevében. Ha az opportunizmus kritikátlan, felszínes valóságlátásba vész, a lázadó kuruckodás meg, mint méltó ellenpárja, a valóságtól elrugaszkodik s az ábrándok világába téved. Itt megint egy bibliai gondolatnak, a szabadság gondolatának torz értelmezésével, szekularizált formájával van dolgunk. Az értelemtorzulás folytán olyasmit tulajdonítunk magunknak, ami messze meghaladja történelmi helyzetünk lehetőségeit és az emberi erőt. Mi nem ilyen álomlátókként vagyunk őrhelyünkre állítva.

Ilyen végletekre nézve mondottuk: ige nélkül nincs számunkra eligazodás. Emberi természetünk korlátoltsága folytán a szolgaság és lázadás,

az opportunizmus és a kuruckodás álmegoldásai között hányódunk, hacsak az ige nem segít. Az igében lepleződik le az álmegoldások képtelensége. Az ige pedig maga Krisztus. Ha a természetünk adta álmegoldások helyett Krisztusban keressük az eligazodást, eleve számolnunk kell két dologgal:
1. Krisztus nem kívülről nézte ezt a világot, hanem eljött ide közénk és vállalta nemcsak sorsunkat, hanem bűneink terhét is. Ha neki elég jó volt ez a világ arra, hogy kiengesztelje érte Istent még a kereszthalál árán is, akkor nekünk miért ne volna elég jó ez a világ a szolgálatra, a halálból kimentett és kegyelembe fogadott fiak hálából fakadó szolgálatára?
2. De éppen szolgálatunk hűsége érdekében számoljunk azzal is, hogy Krisztus ennek a világnak s e világ fiainak nem az igazolására, hanem megigazítására jött. Igent mond meg nemet egyszerre, mert az ő igéje evangélium és törvény, törvény és evangélium egyben. Ha csak az igent akarjuk meghallani belőle, lehetünk opportunisták, ha csak a nemet, akkor meg kuruckodók, de mindkét esetben meghamisítjuk az igét, vagy az evangélium, vagy a törvény irányában s a szolgálat és szabadság igétől függetlenített, torz képleteihez jutunk.
Ezek a torz képletek önmagukban hordják büntetésüket. Egy hamis igen a hallgatókban hamis nemet vált ki. Egy hitben meg nem harcolt igen, szükségképpen egy hitben meg nem harcolt nemet von maga után; vagyis kísérletünk eligazodás helyett önigazolás lesz. Ha az ilyenfajta eligazodást akarjuk mások számára gyümölcsöztetni: vak vezet világtalant s mind a ketten verembe esnek.
Ha elveink helyett Krisztust követjük, a mi életünkben is egységben jelentkezik a tények elismerése és a tényeknek való ellentmondás, az igen és a nem. Elsősorban természetesen saját életünkre vonatkoztatva az igent és a nemet, s csak másodsorban a környező világra. De mire kell az ige szerint igent mondanunk s mire nemet? Hogyan mondhatjuk ki ingadozás nélkül és hatalommal úgy az igent, hogy az Krisztus szerint való igen legyen s a nem, Krisztus szerint való nem. Hogy találjuk meg a mi emberi félelmeinken és indulatainkon túl levő, a mi igenünket és nemünket egyaránt megítélő és megigazító isteni szót? Mi az, amit a hitbeli döntés előkészítése érdekében a teológiai tudomány megtehet?
Az eligazodás tehát az ige útjának keresése. Ennek kérdéseire ad sommás feleletet a hermeneütika, a bibliai szöveg megértésének tudománya. Az eligazodás módszertani feltételeit vizsgálja.
9.2 Írásmagyarázat a deduktív gondolkozás jegyében
Az írásmagyarázatnak mintegy kétezer éves hagyománya van. Mi e hagyomány folytatói vagyunk s tanulságos reánk nézve az eddigi magyarázati módok ismerete.
Történeti szempontból az írásmagyarázat két típusát különböztethetjük meg: a deduktív és az induktív típust. Hangsúlyozom, típusokról van szó, noha bizonyos fenntartással, akár korszakokra is tagolhatnók írásmagyarázatunk múltját. A felvilágosodás koráig túlnyomórészt a deduktív gondolkozás jegyében magyarázták az Írást, azóta meg túlnyomórészt az induktív gondolkodás jegyében.
A deduktív típus jellemzője, hogy az ismertnek vett egészből halad a részek felé s az egészből magyarázza a részt. Az induktív típus

meg éppen ellenkezőleg jár el, a részből magyarázza az egészet. Vizsgáljuk ezt a két írásmagyarázati típust, idői rendben.
Az egyházat a korán jelentkező tévtan kényszerítette arra, hogy keresse a reá bízott üzenet továbbadásának helyes módját. A herezisnek volt egy általános és egy különös esete.
9.2.1 A tévtanok kivédése
A heretikusok általában kiragadtak a Biblia egészéből valami nekik tetsző részt és teljes igazság gyanánt propagálták. Pl. kijátszották a Krisztus ember-voltáról szóló helyeket, a hit titkára utaló helyekkel szemben stb. Miképpen lehet az igével való ilyen önkénykedésnek elejét venni? Bizonyára nem úgy, hogy megfordítjuk a dolgot s kijátsszuk a Krisztus istenségét bizonyító helyeket a Krisztus ember-voltáról szóló helyekkel szemben stb., hiszen akkor a sátánt a belzebubbal kergetnők ki.
Az eligazodást egy bibliai hely adta: a Róma 12,6, amelynek értelmében a hit szabálya szerint: kata ten analogian tes pisteos kell magyarázni az Írást. A hit szabályán értették a Biblia összmondanivalóját, amelyet az első századoktól kezdve az Apostoli hitformában és a többi hitvallásban próbált kifejezni az egyház. Ezzel a dogmatikai munkásság fegyelme alá vonta az írásmagyarázást. A heretikus önkénynek tehát útját vágta, de ugyanakkor lehetőséget nyitott a dogmatikai önkénykedésnek. Mielőtt azonban ebből baj lehetett volna, egészen más volt az egyház gondja.
A herezisnek egy különös és igen veszedelmes esete harapódzott el: a Marcion-féle. A Marcionék ellen vívott küzdelemben alakult ki a régi egyház jellegzetes írásmagyarázati módja.
9.2.2 Az allegorizálás szerepe
Marcion magát a Bibliát, a két szövetség egységét tette kérdésessé s a Biblia nagyobb felét, az Ószövetséget, mint vallási szempontból alsóbbrendű terméket, a krisztusi szellemtől idegen ős-zsidó iratot el is vetette. Ez a kísérlet az egyház létalapját, kánonát fenyegette. A szükség fejlesztette ki a védekezés sajátos módját: az allegorizáló írásmagyarázatot. Éppen csak kifejlesztette, hiszen az alap adva volt hozzá, magában a Bibliában. Most mi is e felé fordítjuk figyelmünket.
Az Újszövetség íróit az a szent bizonyosság hatja át, hogy Jézus a Krisztus, az ószövetségi ígéretek beteljesedése. Maga mondja az ószövetségi törvényről és a prófétákról: "Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy betöltsem." (Mt 5,17 kk.) Az Úr Krisztus gyülekezete a testi Izraellel szemben a lelki Izraelnek vallotta magát és tulajdon szentkönyveként használta az Ószövetséget. Az egyiptomi szabadulásban saját (bűntől való) szabadulását, a váltság előképét látta, a szent áldozatokban meg a golgotai áldozat jelét. Egész jelbeszéde, szimbolisztikája, ószövetségi eredetű: a bárány vére Krisztus vére; az ige, a lelki manna stb. Az Ószövetség tehát túlutal önmagán, a betűhöz tapadd értelmen.
Az allegorizálásra maga Pál apostol adja a példát, amikor Mózes csodájáról azt mondja: "Nem akarom… hogy ne tudjátok, hogy a mi atyáink… mindnyájan egy lelki italt ittak, a lelki kőszikláből… e kőszikla pedig a Krisztus volt." (1Kor 10) - Hasonlóan. tanít Péter is, aki Noénak az özönvízen át való kimentetését a keresztség előképeként értékeli. (1Pét 3)

Ilyen tényeket kell szem előtt tartanunk, ha az allegorikus magyarázat eredetét és gyors elhatalmasodását meg akarjuk érteni. A Biblia Istentől származó, titokzatos könyv. Szavai elsődleges értelme mögött más is, több is van: valami rejtett értelem. A betű bárki által hozzáférhető, de ezt a tulajdonképpeni értelmet magyarázni kell. A betűhöz tapadó, felszínes értelmezés: "zsidós tévelygés", a "megkövéredett szív" jele. Az igazi írásmagyarázat, a Biblia titkához méltó keresztyén exegézis: az allegorizáló.

Jellemző az allegorizáló módszer első időszakára a Biblia tekintélyének tisztelete. Ez a tisztelet oly mérveket öltött, hogy - a Marcion-féle istentelenség hallatára s a vakmerő szentségtörésen felháborodva - tudni sem akartak, kivált az ószövetségi részhez tapadó emberi gyarlóságokról. Úgy vélték, ezek méltatlanok lennének a Biblia isteni eredetéhez és tökéletességéhez. Egyenesen Marciont igazolnák, hacsak valami mélyebb értelmet nem sikerül kisütni róluk. A botránkozás kiküszöbölésére igen célirányos eljárásnak bizonyult az allegorizálás, mely a hit szabályának megfelelő értelemmel ruházta fel és elhordozhatóvá tette a kényes és botránkoztató helyeket is.

De a régi heretikusok is hamar felismerték az allegorizálás bő lehetőségeit és serényen ki is használták tévelygéseik támogatására. Ez a durva visszaélés serkentette az egyházat a hermeneütikai szabályok kidolgozására. Ezekkel akarták az allegorizálást kordában tartani.

Másfélezer éven át uralkodó hermeneütikai szabály Hieronymus tömör fogalmazásában így hangzik: Aliud praetendit in verbis, aliud significat in sensu. Mindjárt ráismerhetünk: ez az allegorizálás elvét tartalmazza. A szó szerinti vagy literális értelem mögött keresték a spirituális vagy lelki jelentést.

Ez utóbbit, a lelki jelentést az idők folyamán több alkatelemre bontották. Aquinói Tamásék már három részt különböztettek meg benne, úgymint a hitre tartozó tulajdonképpeni allegorikus jelentést, aztán a cselekedetekre vonatkozó morális parancsot, végül a reménységre, a jövendő boldogságra utaló úgynevezett anagógikus értelmet. Ezt a három, illetve a betű szerintivel együtt összesen négy jelentést kell keresni minden egyes bibliai lókusban.

A könnyebbség okáért tanulságos versikébe is foglalták a hermeneütika irányadó szempontját:

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speres anagogia.

Vegyük a legegyszerűbb iskolapéldát: ez a Bibliában oly gyakori szó, hogy Jeruzsálem, betű szerinti, literális értelemben egyszerű földrajzi megjelölés, a történelmi Palesztina fővárosát jelenti, allegorikus értelemben a küzdő egyházat, morális értelemben az isteni-polgári törvények által rendezett közéletet, a civitast, végül anagógikus értelemben a mennyei Jeruzsálemet, a diadalmas egyházat, az örök életet.

9.2.3 Az allegorizálás ereje és gyöngéje

Összefoglaló méltatásképp elmondhatjuk: az allegorikus írásmagyarázat valóban sokoldalú. A maga módján kereste a Bibliának, mint titokzatos isteni kijelentésnek a mondanivalóját, szándékát. Ha kellő kritikával éltek vele, vagyis érvényesítették az egyházi

atyák óta ismert aranyszabályt, hogy: az eredeti értelemből se elvenni, se ahhoz hozzáadni nem szabad - Ambrosius szavai szerint: expositor nihil addit, aut minuit - akkor egy-egy szentleckén át az egész Biblia jelentésgazdagságának felismerésére vezetett, mert az egészet kereste a részben. Okkal-móddal alkalmazva, ez a régies típusú írásmagyarázat, némely filológiába-kritikába vesző modern kommentárnál a lelkipásztori gyakorlatban jobban használható. Többet adhat a puszta kritika ösztövér mondanivalójánál.
Viszont, ha az allegorizálás mellőzi az ambrosiusi aranyszabályt, megmagyarázás helyett belemagyarázássá fajul. Sajnos, történetileg nézve ez volt a leggyakoribb eset. A hit szabálya szerint magyarázták az Írást, az Írás viszont igazolta az egyházi tant. Ha másképpen nem ment, akkor a legszabadosabb, legtúlhajtottabb allegorizálás segélyével. Tették pedig ezt nyugodt lelkiismerettel, abban a szilárd meggyőződésben, hogy a hivatalos egyházi tan, a dogma a Biblia összmondanivalóját csalatkozhatatlan módon magában foglalja.
Ezzel az egyházi tan lett az írásmagyarázat mértéke. Kivédtek ugyan vele egy csomó veszedelmes herezist, de voltaképpen maguk is "heretikusokká" váltak: a tradíció jegyében átértékelték, sőt átértelmezték a kijelentés-történet tényeit, azaz átfordították az uralkodó egyház hatalmi ideológiájába. Tehát a hagyomány fölibe került a Bibliának, a pápa az egyház Urának. Ezért kellett jönnie a reformációnak, a sola scriptura követelésével s az allegorizálás kemény kritikájával. Mi azonban egyelőre még nem a reformációval, hanem az induktív gondolkodás jegyében kialakult írásmagyarázattal foglalkozunk.
9.3 Írásmagyarázat az induktív gondolkozás jegyében
9.3.1 Az újkori fordulat
Az ókori és a középkori gondolkozás, mint biztos tétellel számolt a világ egészére vonatkozó általános ismerettel s az egészen belül próbálta a részeket megérteni. Ez a deduktív módszer érvényesült a kor teológiai gondolkozásában, amikor az allegorizáló módszerrel - ha túlzásaitól eltekintünk - a Biblia egészének értelmét kereste a részben, a szellemet a betűben.
Az újkori gondolkozásban nagy fordulatot hozott az új világkép felfedezése: hogy nem a föld a világ közepe. Földünk csak a bolygók egyike s társaival együtt kering a középpont, a nap körül. Ez a felfedezés váratlanul kérdőjelet tett a világ egészére vonatkozó ismereteink mögé. Nem az most már az igazság, amit régi tekintélyek, Arisztotelész, a nagy skolasztikusok vagy akár a szentírók igaznak tartottak, hanem aminek a végire jártunk és amiről saját szemünkkel tapasztalatot szereztünk, tudományos vizsgálódás által meggyőződtünk. Ez azt teszi, gondolkozásunk iránya megfordult: a részletek felől indult el s úgy próbált eljutni az egészig. Részletmegfigyelés volt az új világkép felfedezésének is az útja. A dedukció korszakát felváltotta az indukció. Az újkori ember, ha józan maradt, próbálta tanulni a világegész roppant arányai láttán az alázatosságot. Megsejtette, hogy az egészről, még naprendszerünkön belül is inkább csak elméletei vannak. A részletekben azonban nagyon fogható és kétségtelen sikerekkel dicsekedhetett. A vízgőztől a villamosságig és atomig hatalmába hajtotta s emberi

célok szolgálatába állította a természet erőit. - Ezek azok a tények, amelyek nélkül nem érthetjük meg a modern embert. A természettudományba vetett bizalmát éppúgy, mint a tekintélyelvre építő teológiától való elfordulását.

Míg a természettudomány első sikereit aratta, egyházi berkekben a merev tridentinizmus s a nem kevésbé merev protestáns ortodoxia volt a hangadó. Minket most csak az utóbbi érdekel. Tudjuk róla, hogy a tévedhetetlen pápai tekintély helyébe tette az ugyancsak tévedhetetlennek vélt papiros pápát, a Bibliát. Vallotta, a Biblia az utolsó betűig isteni diktátum, mindenestül kijelentés, amivel szemben a kritikának semmiféle helye és lehetősége nincs.

1. Írásmagyarázatában - ha a Biblia módot adott rá - az ortodoxia élt az allegorizálás lehetőségével, hiszen: verba sunt notae rerum (Flacius), s Isten nemcsak a szavakkal, hanem a dolgokkal is ábrázol valamit. De csak csínján bánt az allegorizálással, mert a dolgokban sem szabad olyasmit keresni, ami a szavaktól teljesen idegen. A vélt tartalomért nem szabad áldozatul dobni a szót, a betű szerinti értelmet, ha mégoly kegyes ürügyünk volna is rá. Ez a kritikai tartózkodás a reformáció jótékony tisztító hatása volt.

2. Úgyszintén az is, hogy az ortodoxia serényen használta írásmagyarázatában a filológiai és históriai tudományok segítségét. De a filológia is, meg a história is - nagyon jellemzően - mindvégig csak segédeszköz maradt: szolgálni ugyan szolgálhatott, de uralkodni sohasem uralkodhatott, azaz nem gyakorolhatott kritikát a betű szerint inspirált szent szöveg fölött. Az ortodoxia tehát, éppen a nekibátorodott kritika korában elzárkózott a kritikai szellem érvényesülése elől. A régi tekintélyek megdőlte idején, bizony meglehetősen korszerűtlen jelenség volt, vaskalapos tekintélyelvével, verbális inspirációjával. Időtlenül teologizált s nem a kor forrongó kérdéseire keresett teológiai feleletet. ágy élt, mintha a theologia perennis-t, az örökérvényű teológiát találta volna meg, s közben eljárt felette az idő. Meggondolkoztató számunkra az ortodoxfa esete. A modern ember mint egyháztag nem kapta meg benne kérdéseire a teológiai feleletet. Ott keresett tehát feleletet, ahol éppen talált: a korszellemben. Ezek után nem finnyáskodott már, hogy az a felelet teológiátlan vagy éppen teológia ellenes-e?

9.3.2 A bibliakritika jelentkezése

Az ortodoxia a történeti kritika érvei alatt tört meg. Feladta verbális inspirációtanát, maga is alkalmazkodott a korszellemhez: lett belőle racionalizmus. Elhagyta a tekintélyét vesztett bibliai kijelentést, s megcsinálta a bennünk rejlő isteni szikra, az úgynevezett természeti kijelentés alapján a természeti vallást. Történeti példán szemlélhetjük itt, hogy egy hamis nem, amit az ortodoxia a korszellemmel szemben mondott, hogy vált ki a racionalizmusban egy hamis igent, ugyancsak a korszellemmel szemben. Az ortodoxia nemje s a racionalizmus igenje, egyaránt az igazi teológiai feladat megkerülése. Ezúttal azonban maradjunk az írásmagyarázat módszertani kérdéseinél. Ha az első századokra jellemző volt az oldott saru és a szent elővigyázat, amivel a Bibliához közeledtek, most a racionalistáknál éppoly jellemző lett a kritikai magatartás. Csakugyan azok írták

a Biblia könyveit, akiknek a neve alatt fennmaradt? Csakugyan azoknak szánták, mint a címirat mutatja? Átdolgozás vagy egybeszerkesztés esetén milyen szempontok érvényesültek? Egyáltalán mi okból, mi célra s mikor íródtak ezek a könyvek? Előzetes kritika, vagyis az efféle kérdések töviről-hegyire való kivizsgálása nélkül nincs írásmagyarázat. Szövegkritikai vizsgálatra éppen a h i t érdekében van szükség, mert a hit nem alapulhat bizonytalan gyanításokon, együgyű hagyományokon, hanem csak a szilárd történelmi tényeken. A hit új megalapozására törekedtek, így nyert döntő szót az írásmagyarázatban a történeti kutatás.

A tudományos tárgyilagosság és az előítélet-mentesség bűvöletében úgy vélték, tűrhetetlen a hit szabályának alkalmazása, sőt az a hagyományos feltevés is, hogy a Biblia csodálatos isteni kijelentés. Az ilyesmi már dogmatikai előítélet és tárgyi megkötöttség lenne, amely veszélyeztetné az írásmagyarázat szigorú tudományosságát. Éppen a tudományos tárgyilagosság jegyében hangsúlyozták minden hagyományos előítélettel szemben, hogy a Biblia nem isteni, hanem emberi könyv. Emberek írták, emberekről, embereknek. - Különös előszeretettel idézgették ebben a korszakban Lukács evangéliumának kezdő verseit. Eszerint Lukács kétségtelenül Isten igéjéről akar tanúskodni, tanúságtételét azonban kifejezetten a megbízható "történész" képében nyújtja. Azt akarjuk folytatni - mondották -, amit Lukács is csinált, csakhogy a modern filológiai, históriai és pszichológiai kutatás eszközeit és módszereit alkalmazzuk az igazság felderítése érdekében. Mit jelentett ez?

1. Már az antiochiai iskola, később a humanizmus és a reformáció különös gondot fordított a filológiai kérdések vizsgálatára.

Ismeretes Luther mondása: theologia est grammatica. Ilyen példák nyomán, de egészen más légkörben végezték most a bibliai szavak eredetének, jelentésváltozásának vizsgálatát, az etimológiai szófejtést. Előtérbe nyomultak a szintaktikai kérdések is: milyen szabályok szerint használódnak a héber, arám és görög szavak, gondolatok kifejezésére? Csak az aprólékos nyelvészeti vizsgálatok útján juthatunk el a pontos szövegismeretig és az eredeti jelentésig. A filológiai korlátok mellőzése ugyanis egyéni vélekedéseknek, önkényes elképzeléseknek dobná áldozatul az igazi értelmet.

2. A filológiai munkát kiegészítette a históriai vizsgálat.

Egyetlen emberi alkotás, tehát a Biblia sem légüres térben keletkezett. Hatással volt íróira a környező népek története, továbbá azok a szellemi áramlatok és földrajzi viszonyok, amelyekben éltek. Felhasználtak minden olyan adatot, amely elősegítette, hogy az első olvasók helyzetébe élhessék bele magukat s az ő szemükkel olvashassák az Írást. Igyekeztek az érzések és gondolatok ugyanazon egymásutánját feleleveníteni, mely az első olvasók lelkén átviharzott. - Éppen ez a páratlanul széles körű történeti vizsgálódás a Biblia értékelésében sajátos eltolódásra vezetett: úgy találták, hogy az egész Biblia egy bonyolult vallási fejlődés történeti emléke. A kijelentés voltaképpen nem is Istentől származik, hanem igen különböző keleti, zsidó és görög vallásos elemek keveredésének irodalmi lecsapódása. Nem a hit isteni megalapozása, hanem csupán a hit emberi kifejezése.

3. Következésképp ki kell egészíteni a történeti kutatást a lélektanival. Csak a szerzők lelki alkatának átvizsgálásán, a cselekvő személyek egyéni sajátságain keresztül hatolhatunk el a Biblia legbensőbb magváig: a lélekig. Miféle élményeken meditáltak a Biblia emberei, hogy alakult ki bennük a vallásos meggyőződés, hogy fogták szavakba élményeiket, milyen fogalmakba tömörítették meggyőződésüket, s a szavak miképp váltak írott szöveggé? Sikerült-e az eleven meditációs anyagot átmenteni a szövegbe, az élményt a betűbe? - Ezzel az írásmagyarázat a lélektani rekonstrukció útjára lépett. Az exegéta a felmerült kérdésekben, önmegfigyelés alapján analóg következtetéseket csinált, amire nem egyszer ráillett a csúfondáros mondás: Ahogy ezt Móricka elképzeli… De hát szigorúan tartották a módszertani alapelvet: a Biblia írója is csak ember, ezért az exegéta önmagából kiindulva igyekezett a szerzőt megérteni. Mindenesetre azzal a tárgyilagos célzattal, hogy aztán maga a szerző magyarázza önmagát, úgy amint írásain át szóhoz jut.

9.3.3 A kritikai szemlélet korlátai

Összefoglaló méltatásképp elmondhatjuk: ma már látjuk, hogy a lélektani megértés voltaképpen hamis önáltatás, fiktív dolog. A kutató feltételezi, hogy a lelki élet összes lehetőségei fölött rendelkezik. Olyasmire akar visszavezetni minden bibliai jelenséget, ami saját tudatvilágában már megvan, hiszen minden egyéni dolog, általános törvények esete, s ő már e törvények birtokában van. Éppen ez az alapfeltevés a fikció. A kutató voltaképp saját magára redukálja a Biblia mondanivalóját, tehát eljárásával eleve kizárja a Biblia rendkívüliségét, ezért magyarázata banálisan nyárspolgári könyvet csinál a Csodák Könyvéből. Mit is kezdhetne a rendkívülivel, a csodával az önmegfigyelésre építő, lélektani magyarázat?

De nemcsak a lélektani, hanem a történeti magyarázatról is hasonló ítéletet kell mondanunk. A módszeres történetszemlélet szűrőjén ugyanis csak az immanens dolgok férnek át. A legszellemtörténetibb szemlélet is legfeljebb a kijelentés emberi-történeti ruháját ragadhatja meg, de nem magát a kijelentést. Legfeljebb az istenről szóló szavakat foghatja, de nem Isten szavát. Ezért nem lehet a történeti és lélektani módszer, minden viszonylagos jogosultsága és nélkülözhetetlen szükségessége ellenére sem az a varázsvessző, aminek érintésére a Biblia titkai egyszerre feltárulnak. A Biblia titkának felnyitása nem egyszerűen módszertani kérdés.

Ha visszagondolunk most arra, hogy a történetkritikai írásmagyarázat eredetileg a szubjektivizmust akarta kiküszöbölni az írásmagyarázatból, be kell látnunk, a tárgyilagosságot úgy kereste, hogy közben szem elől tévesztette a Biblia egyetlen szubjektumát: a beszélő Istent. A próféták és apostolok szava volt számára a cél, ahelyett, hogy a prófétai és apostoli szóban eszközt látott volna, mintegy telefonhuzalt, melyen át mennyei üzenetet kapunk. Mindent meglátott ez a történetkritikai írásmagyarázat a Bibliában, csak azt nem, ami az egyházat érdekelte, amiért a Bibliát kánonának tekinti: az isteni kijelentést, az igét. Tehát éppen az Írás szándéka és rendeltetése nem érvényesülhetett benne.

A Biblia megértése azontúl kezdődik, ahol a históriai

kritika rendszerint már felhagyott a munkával. Luther, a Biblia nagy ismerője mondta: "Hányszor igyekeztem a Tízparancsolatnak végére járni, s ahányszor csak nekifogtam az első mondatnak: Én vagyok az Úr a te Istened, - mindjárt az első szócskán fennakadtam s ezt, hogy Én, máig sem bírtam megérteni." - Máskor meg azt kérdi: "Hol az az ember, aki ebből, hogy Mi Atyánk, csak a mi szócskát úgy értené, ahogy érteni kell? Ha én hitben érteném, hogy Isten, ki a mennyet-földet kezében tartja, az én Atyám, akkor a legteljesebb bizonyossággal következtethetném: Mivel ez az Isten az én Atyám, én meg a fia vagyok, ugyan ki árthat nékem?" (Tischreden)
Íme, két kicsi szó: az én és a mi,
a Tízparancsolat, illetve az Úri ima kezdőszava, ami fölött oly könnyedén átsiklik a legtöbb bibliaolvasó, Luther szerint kimeríthetetlen ismeretkincset rejt. Luther éppen ilyen esetekre nézve mondja: "Mi mindvégig csak tanítványai maradunk a Bibliának!" - Aztán gondoljunk a Biblia nagy alapszavaira, mint amilyen az élet, a törvény; az igazság stb. Ezek megértése nem grammatikai, nem históriai, nem lélektani, hanem teológiai kérdés. Nyelvészetileg, történetileg
és lélektanilag megoldhatatlan. Éppen a Biblia eme titka meglátására nem volt szeme a modern exegétáknak. Elvesztek a részletekben s nem látták meg a fától az erdőt, a bibliai lókusok sokaságában a Biblia egészét és egyetlen mondanivalóját. Olyan értetlenül néztek a Bibliára, mint Pilátus nézett Jézusra.
Ez a kritika elkerülhetetlen, mégsem akarjuk vele azt mondani, hogy ez utóbbi korszak teológiailag terméketlen volt. Többet bajlódtak ebben a Bibliával, mint bármikor. Valóban kereső korszak volt, amit nincs okunk szégyenleni. Sőt okunk van arra, hogy tanuljunk eredményeiből, mert nagy nyelvi és történelmi felkészültséggel a Biblia teljesebb megértésének felbecsülhetetlen előmunkálatát végezte el, az értékes segédeszközök (szótárak stb.) egész sorát adta kezünkbe. Szükség van azonban arra is, hogy ne csak erényeiből, hanem tévedéseiből is okuljunk. Ezt annyival is inkább megtehetjük, mert nem egy részletkérdésben, sőt utóbb már nemcsak részletkérdésekben maga ez az irányzat helyesbítette eredményeit.
A történetkritikai írásmagyarázatra is - aminek mi közvetlen örökösei vagyunk - alkalmazzuk a józansági szabályt: "Ne várjunk tőle se nagyon keveset, se nagyon sokat. Tőle várhatjuk, hogy az ó- és újszövetségi Krisztus-bizonyságtétel egész emberi alakját, tehát a nyelvi, irodalmi és vallástörténeti burkot világossá tegye. De nem várhatjuk tőle, hogy szemünk elé állítsa azt, amit ez a bizonyságtétel bizonyít: Isten kijelentését, tehát Krisztust, mint Izrael Szentjét s egyháza Urát." (Barth) A kijelentést csak kijelentésből érthetjük meg.
9.4 Az engedelmességre való megértés
Elvonult előttünk az írásmagyarázat múltja. Láttuk a deduktív s láttuk az induktív típusú írásmagyarázatot, úgy amint az európai gondolkozás fejlődésébe illeszkedik. Egyiknek megtekintésekor sem került sorra a reformáció. Azért nem, mert a reformáció mind a két típust egyesítette magában. Ezért az elmondottak mögött volt, mint látható-láthatatlan mérték. Most, amikor az írásmagyarázat jelenkori feladatát kell megfogalmaznunk,

a reformáció az iránymutatónk, még ha nem is foglalkozunk vele külön fejezetben.

9.4.1 Az írásmagyarázat első szabálya

Történeti szemlénk eredményeképp az írásmagyarázat első szabálya: Az egészből kell a részt s a részből az egészet magyaráznunk.

A történetkritikai kutatás az egyes bibliai részeknek a Biblia égészéből való magyarázását eleve dogmatizmusnak bélyegezte. Az ilyen magyarázásnak már a kísérlete ellen is a történeti sokféleség és fejlődés nevében tiltakozott. Csak nem szolgáltatja ki a fáradságos munkával megtalált eleven történeti igazságot a mindent leegyszerűsítő és kész formákba gyömöszölő dogmatizmus önkényének?

Erre a dogmatizmusra valóban elrettentő példával szolgált az ortodoxia, amikor erőszakos egzegézissel, lépten-nyomon belemagyarázta a szentháromságtant s az egész keresztyén dogmatikát a Bibliába s aztán ezt a Bibliát bizonyító helyek gyűjteményének tekintve, a leggépiesebb módon használta, saját dogmatikai tételeinek igazolására! Tehát úgy járt el, mint a bűvész, aki a cilinderből elővarázsolja az előre odahelyezett nyulat.

Ez a visszaélés azonban nem hárítható el az Írás egészéből való magyarázás mellőzése útján, mert ez a tulajdonképpeni fel-adat mellőzését jelentené. Sőt ennél is rosszabbat. Hiszen minden megértés és minden magyarázat gondolati összefüggésbe való feloldás. Ha nem a Biblia egészébe, akkor e helyett az ókori keleti művelődés egészébe, vagy a lélektani önmegértésem egészébe, vagy valamilyen filozófiai rendszerbe oldom fel a bibliai szöveget. Akkor már legalábbis viszonylagosan jobb, ha egy dogmatikai-teológiai gondolatrendszerbe történik a feloldás. Ezáltal ugyanis a Biblia sajátos mondanivalójához mégis csak közelebb jutok. Az a kérdés azonban: korlátozható-e ennél az eljárásnál a dogmatizmus veszedelme, vagyis az a visszaélés, amit-az ortodoxia a hit szabályának túlzó alkalmazásával elkövetett?

Ennek egy módja kétségtelenül van. Nevezetesen, ha nemcsak a Biblia egészének eddig megismert értelmét, vagyis a hit dogmatikailag megfogalmazott szabályát tartom szem előtt az egyes bibliai helyek magyarázatánál, hanem az egyes helyek magyarázatából adódó új ismereteket azonnal felhasználom a Biblia egészéről alkotott addigi képem teljesebbé tételére, sőt helyesbítésére is.

Ez azt teszi, hogy az exegetikai és dogmatikai munkásságnak állandó kölcsönhatásban kell lenni egymással. Mert ha akár az exegéta, akár a dogmatikus túl biztos a dolgában s mellőzi a kölcsönös ellenőrzés és korrekció nagyon is szükséges gyakorlatát, nemcsak a teológiai tudomány szerves, eleven egysége bomlik meg, hanem önkénykedés tárgyává válik az írásmagyarázat. Azon aztán felesleges vitázni, hogy az exegéta históriai-kritikai módszerének, vagy a dogmatikus szisztematikai eljárásának az önkénye jobb-é. Az Írás mondanivalója érvényesülése szempontjából mind a kettő önkény.

Az írásmagyarázat első szabálya tehát: a Biblia egészéből kell magyaráznunk a részt, a részből viszont az egészet. Ezt úgy is nevezhetnők, hogy a kánon tiszteletben tartásának elve. E nélkül nincs egyházi jellegű, nincs teológiai írásmagyarázat sőt semmiféle írásmagyarázat.

9.4.2 Az írásmagyarázat második szabálya

De egy másik kölcsönhatásnak is érvényesülnie kell, amely mind az egészre, mind a részre vonatkozó ismeretünket messzemenően meghatározza. Ez röviden így fogalmazható meg: Az ige szándékának engedelmes befogadása az iqe megértésének feltétele, viszont a szándék megértése az ige iránt egyre nagyobb engedelmességre késztet. Ez az írásmagyarázat második szabálya.

Gondoljunk pl. a hórebhegyi jelenetre. Mózes azt kérdi Istentől: Ki vagy te?, s ezt a különös feleletet kapja: Echje aser echje - Vagyok, aki vagyok (2Móz 2, 14) Úgy is fordítható: leszek aki leszek. Ismét másképp: Vagyok, aki leszek. - Ezzel azt mondta Isten: ne kérdd, ki vagyok én; ez nem tartozik rád. Te csak engedelmeskedj s majd akkor történni fognak veled a dolgok s te ezekből a dolgokból tudod meg, ki vagyok én. Mózes és a nép valóban a pusztai vándorlás 40 éve alatt ismerte meg szabadító Istenét, a bűnt büntető és mégis kegyelmes Istent.

- Újszövetségi példaképpen utalhatunk a nagy halfogásra, vagy a kiküldött hetven tanítvány hasonló élményére. (Lk 5,1-11; Lk 10, 17)

Ugyanez az isteni pedagógia érvényesül az írásmagyarázatban is: a Bibliában megszólaló Istent, csak a neki való engedelmességben ismerhetjük meg. A Biblia ugyanis nem tantételek gyűjteménye, nem valami elvrendszer, hanem végbement történeti tények, lüktető elevenségű események sorozata, amelyekben a történet Ura ma is megmutatkozik. Mégpedig nem mint valami eszme, hanem mint élő valóság. Nem időtlen igazságokkal, hanem az engedelmesség aktusában megnyilvánuló eleven és személyes igazsággal van dolgunk a Bibliában. Kálvin mondta: "Minden igazi megismerés engedelmességből születik."

A Biblia szándékának befogadása, az üdvtörténetbe való illeszkedést jelenti, azt a reális bibliaszemléletet, mely a keresztyén életet Isten népe körében, csak a gyülekezetben látja, a gyülekezetet csak ebben a világban, ezt a világot pedig csak az üdvtörténeti összefüggésben.

A Biblia szándékának befogadása két kísértéstől óv meg. Mind a kettő megrontaná Biblia-értelmezésünket.

Az egyik a pietista ébredés területén gyakori, ahol fenyeget a veszedelem, hogy az úgynevezett közösség (ecclesiola) határán túl ne lásson a hívő. Kerüli a világot, ahol neki sónak, kovásznak és világosságnak kellene lennie. Nyilván azért kerüli, mert nem látja meg a világ dolgai mögött felrajzolódó nagy üdvtörténeti összefüggéseket, vagy ha látja, akkor sem tulajdonit neki különösebb jelentőséget. Menekül a szolgálat elől. Ez nem engedelmes magatartás; ebből nem származhatik a krisztusi igen és a krisztusi nem felismerése.

A másik kísértés meg a cselekvő kálvinizmus terén gyakori. Beleveti magát a közélet szolgálatába s könnyen elveszti józanságát. Túlértékeli a jelent. Nyilván azért, mert nem látja mögötte Isten dolgainak összehasonlíthatatlan arányait: a múltat, jelent és jövőt átfogó üdvtörténet t valóságát. Ezért a jelen igézete alá kerül s patetikus megállapításokat tesz a korfordulóról, a még nem látott világváltozásról. Ilyenkor a teológia történetfilozófiába siklik át s politikai rajongásba torkollik. - Ebből a magatartásból sem származhatik a krisztusi igen és a krisztusi nem biztos felismerése.

Mind a két kísértéstől: az öndédelgető kegyességtől és az evilági

események módfeletti felnagyításától, csak a Biblia szándékának befogadása: az üdvtörténetbe való engedelmes illeszkedés menthet meg. Ez biztosíthatja azt a keresztyén józanságot, mely a Biblia korszerű magyarázatának előfeltétele s egyben gyümölcse is. Barth az egzegétának ezt a beilleszkedését így fejezi ki: A már meghallott isteni kijelentésre emlékezve s a (megismétlődő) kijelentés reményteljes váradalmában kell teljes históriai-filológiai apparátussal kutatni az Írást. Ez nem valami sajátos "pneümatikus" írásmagyarázat, hanem egyszerűen a Biblia intencióját követő, egyedül tárgyilagos írásmagyarázat. Ez azt teszi, nem a lelkész ötletessége és szónoki képessége eleveníti meg a Biblia mondanivalóját, hanem a megértett Biblia, az isteni szó eleveníti meg a prédikációt, meg a prédikátort is. Az addig talán unott prédikáció, az emberi félelmek és indulatok bilincseiből feloldó józan és tárgyilagos bibliai szót, a Biblia eleven titkát nyitja meg a gyülekezet számára. Olyan bibliaolvasókat nevel, akik egyre inkább befogadhatják az isteni igent és az isteni nemet. Ezáltal és csakis ezáltal gyúl mennyei fény, eligazító világosság a bűn és a halál sötétjében.

10. A dogmatikai mérték kérdése

10.1 Van vagy nincs mérték?

Az egyház a dogmatikai munkásság által vizsgálja felül igehirdetését. Abból indul ki, hogy komolyan veszi azt az igényt és várakozást, ami az igehirdetést övezi: Ez a jelek egész sorában kifejeződik. A prédikátor, midőn a szószékre lép, mintegy i köznapi dolgok fölé emelkedik. Felszentelt személy, Isten szolgája; vállán prófétai palást, kezében az élet könyve. A gyülekezet könyörgését viszi az Úr elé s az Úr szavát közli a gyülekezettel. - Ennek az igénynek megfelelő a várakozás is. A gyülekezet ruházata, az emberek viselkedése mutatja: az élet ünnepi aktusa megy végbe. Minden szertartásosan történik; ahogy jönnek, ahogy mennek: megadják a módját.

De honnan veszi a dogmatika eme szent cselekmény leméréséhez a mértéket? A szemlélő szerepét ölti magára s mintegy különválasztja az igét és a prédikációt, hogy ez utóbbit mérhesse az előbbin. Az a kérdés: egyáltalán lehetséges-e ez? Ha nem lehetséges, akkor nincs mérték, ha lehetséges, akkor van mérték. Jellemző ebben a kérdésben a protestáns modernizmus magatartása: a dilemma mindkét esetére sajátos feleletet adott.

10.1.1 Mértékpótlékok

Kételkedett a protestáns modernizmus az igazi mértékben, tehát világi mértéket alkalmazott. Ha nem választható el az ige a prédikációtól s így nincs mértékünk, akkor is nyugtalaníthat bennünket a prédikáció emberi gyöngesége és sok mindent tehetünk megjavítása érdekében. A protestáns modernizmus tett is sokat, formai és tartalmi szempontból egyaránt. Vizsgálta, megfelel-e a prédikáció a logika és a lélektan feltételeinek, igazodik-e a kor szükségleteihez, számot vet-e a modern világnézet követelményeivel? Szóhasználata, retorikai felépítése, pedagógiai célzata helytálló-e? A nép életérdekeit hatékonyan szolgálja-e? Stb. A teológia feladata ezeknek a kritériumoknak összegyűjtése és rendszeres feldolgozása. A prédikáció annyiban igehirdetés, amennyiben ezeknek a kritériumoknak megfelel. Ennek az elgondolásnak jegyében

születtek nálunk pl. a Szabó Dezső, Móricz Zsigmond, Szabó Pál és Veres Péter egyházkritikái.
Volt tehát a protestáns modernizmusnak felelőssége, még egyházi felelőssége is, de az igazi mértéket, az igét elveszítette. Úgy vélte, a Biblia emberei vallomásokat tesznek valamiről, ami nem a mienk. Igéről mi már legfeljebb csak képleges értelemben beszélhetünk. Démonisztikus-mágikus gondolkozásmód jele, korhoz kötött jelenség. Esetleg sejtjük, csakugyan lehet olyasvalami, amiről mi is beszélünk s amit igének hívunk. De bizonytalan valami. Maradjunk inkább a valóság talaján, a számunkra is hozzáférhető kritériumoknál.
A protestáns modernizmus tudott tehát az igéről, de nem értette. Mintha betelt volna rajta az ítélet: Néznek és nem látnak, hallanak és nem értenek, esznek és nem laknak jól. Így került az igazi kritérium helyébe a filozófia, pszichológia, pedagógia stb., szóval egy csomó á 1 kritérium. Jó lelkiismerettel tették az igazi helyébe, mint ahogy Izrael népe sem rossz, hanem jó lelkiismerettel alkotta meg az aranyborjút; Izrael szabadító Istenét akarta benne kiábrázolni. Mózes mégis szent haraggal törte össze. (2Móz 32)
Bíráljuk meg mi is a protestáns modernizmus álkritériumokkal való mesterkedését. Ezek a mértékek a maguk nemében mind jogosultak, de menten álkritériumokká válnak, amint az igazi mérték, az ige helyébe akarnak lépni s az igazit akarják pótolni. - Hivatkozhatunk velük szemben egy egyszerű tényre: a szószéken lévő nyitott Bibliára. A Goethe- és Schiller-prédikációk kivételes esetétől eltekintve, a protestáns prédikáció mindenkor bibliai textusra támaszkodott. A prédikáció tehát - tudatosan vagy nem tudatosan - még a protestáns modernizmusban is a Bibliával volt szembeállítva. Az igazi kritérium, még ebben a korszakban sem tűnt el az egyházból. De ha nem volt elég élő és ható, ha nem látszott elég konkrét valóságnak, amivel számolni lehet és kell is, akkor az nem Isten haragjának jele, nem a hit kísértése? Ha pedig így van, beletörődés helyett nem kell-e buzgón imádkoznunk, és hangosan kiáltanunk: mutassa meg Isten ismét magát, adja újra az igazi mértéket, az elrejtett kritériumot?
Elismerjük, a prédikáció mint emberi mű, sokféle emberi mértékkel is mérhető, de ha tudjuk, hogy annak a prédikációnak szándéka és igénye Isten igéjének hirdetése, vajon ez a szándék és ez az igény mérhető-e bármilyen filozófia, morál vagy politika szempontjain? Az idegen kritériumok bevezetése, nem az igazi szándék és igény feladása-e, ez a feladás viszont nem a hitetlenség jele-e?
Az egyház, igehirdetését illetőleg semmi más irányító szára nem hallgathat, csakis az ő Urának szavára. Ez egyedül mérvadó és döntő reá nézve; minden más csak ennek alárendelten érvényesülhet. Ha nem hallja az egyház az Úrnak szavát, maradjon inkább a tanácstalanság sötétjében, hogysem idegen reflektorok fényében fényeskedjék. Már az végzetes tévedés volt, mikor az egyház maga kezdett kritériumokat keresni, holott az igazi kritériumot nem neki kell kiválasztani, azt kapja és mint egyház alá van rendelve annak. Neki nem keresnie, hanem felismernie és engedelmesen elfogadnia kell az igazi kritériumot. Az igazi mértéket

a többi együttvéve sem pótolhatja. Szabad-e akkor a filozófiát, morált vagy politikát a bírói székbe ültetni, hogy ítéljen az igehirdetés, mint igehirdetés felett?

10.1.2 Az igazi mérték kijátszása

Ugyanaz a protestáns modernizmus, amelynek hibás magatartását most bíráltuk, más feleletet is adott a dogmatikai mérték kérdésére. Olykor a dilemma másik esetét választotta s vallotta, hogy van igazi mérték s ott van az egyház birtokában.

Még ha nem ismerjük is az Ige eleven megszólalását, akkor sincs magára hagyatva az egyház. Hiszen, ha igét hirdet az egyház, akkor ott az ige, mintegy keze ügyében s ha ott van, akkor mérheti magát hozzá.

Már ennyiből is sejthető: most az ellenkező véglettel lesz dolgunk. Ha az imént azt kellett tudomásul vennünk, hogy nincs, vagy legalábbis nem esik kezünk ügyébe az igazi kritérium, most azt halljuk majd: nagyon is hozzáférhető. Az a mód, ahogy a protestáns modernizmus az ige hozzáférhetőségéről beszélt, nagyon hasonlított a római egyház elképzeléséhez.

Római katolikus felfogás szerint az egyház mértéke, kánona a Biblia. Ott van az írott ige és a közel kétezer éves tradíció alakjában, úgy hogy az utóbbi magyarázza az előbbit. Ez azt teszi: az egyház tanítói hivatala magyarázza a tradíció alapján a Bibliát. A tanítói hivatal a csalatkozhatatlan pápában testesül meg. Az ige tehát csak annyiban van fölötte az egyháznak, amennyiben benne van az egyházban. A prédikáció lemérésekor voltaképpen az egyház két különböző funkcióját mérik össze, ezért az ellenőrzés kevéssé komoly, még kevésbé veszedelmes.

Hasonló az eset a protestáns modernizmusban. A világi mértékek, mint álkritériumok lehet, hogy ideig-óráig hézagpótló szerepet töltöttek be, de nem szorították ki teljesen az igazi mértéket. A Biblia, legalábbis ezek mellett szót kapott a dogmatikában és kritikát gyakorolhatott az igehirdetéssel szemben. De nem érvényesült, mint egyház feletti, egyetlen mérték. Voltaképpen csak annyiban volt az egyház fölött, amennyiben az egyházban volt. De természetesen itt már nem a tévedhetetlen tanítói hivatal formájában, hanem a "keresztyén szellem", a "keresztyén elvek" vagy a "keresztyén hittudat" alakjában. A Biblia csak arra való, hogy ezt a szellemet, a hittudatot kialakítsa. A dogmatika nem tesz egyebet, minthogy a keresztyén szellembe, hittudatba felszívódott, asszimilált Bibliát alkalmazza mérték gyanánt a prédikációra.

A protestáns modernizmus ellentétesnek látszó kétféle felelete jól megfért egymás mellett; ugyanazon személy képviselhette, mint a dogmatikai mérték kérdésére adott kettős feleletet.

Ha-most a feleletadás második módját akarjuk megbírálni, ugyanarra a tényre hivatkozunk, mint az első mód bírálatánál: a Biblia tényleges jelentőségére, amely valamiképpen megmaradt a római katolicizmusban is, a tanítói hivatalról szóló fatális tan ellenére, és megmaradt valamiképpen a protestáns modernizmusban, a keresztyén szellemről, elvekről és hittudatról szóló nem kevésbé fatális tan ellenére. Megmaradt, mint második hang, az asszimilálatlan Biblia hangja, az "asszimilált" Biblia hangja mellett. Megmaradt

mint diszharmónia a harmóniában és késztette az egyházat a harmónia helyreállítására. Tehát az elmélet ellenére is megtörtént s a jövőben is megtörténhetik, hogy nem az egyház uralkodik a Biblia felett, hanem a Biblia uralkodik az egyház felett. Az egyház minden teológiai és hitbeli megújhodásában az asszimilált Biblián tör át, sokszor egészen váratlanul és elemi erővel az asszimilálatlan Biblia hangja. Nem valami emberi erőfeszítés eredményeképp, hanem a Lélek ereje által. A legalaposabb bibliamagyarázat sem egyéb, mint ráutalás a Bibliára, mint a Szentlélek eszközére, de nem a Szentlélek munkába állítása. - Ha pedig ez így van, lehet-e akkor, akár római, akár protestáns módra asszimilált Bibliáról beszélni? Éppen mert a Biblia, mint írott ige nem asszimilálható, azért egyházfeletti s azért áll igazi mértékként szemben a prédikációval.
Megvizsgáltuk mindkét módot, ahogy a protestáns modernizmus a dogmatikai mérték kérdésére válaszolt. Azért kellett elvégeznünk ezt a vizsgálatot, mert a protestáns modernizmus szellemi hagyatékának közvetlen örökösei vagyunk s szükséges számot vetnünk a továbbhaladás kérdésével. A vizsgálat negatív eredménnyel zárult: mindkét feleletet el kellett vetnünk.
Mégsem volt hiábavaló fáradozásunk, mert a kettős felelet latolgatása közben megvillant előttünk az igazi kritérium s számolhatunk azzal a lehetőséggel, hogy Isten igéje, mint a prédikációtól különböző valóság, hallható lehet. Ez a lehetőség a Bibliában, mint az ige második alakjában adódik. Mérhetjük tehát a prédikáció emberi szavát az ige második alakján, a Biblián, amennyiben a Biblia bizonyságtevője az ige eredeti alakjának: a kijelentésnek.
De még egy további eredménye is van a vizsgálatnak: az első dogmatikai lókus, az igetan tárgyalása és a dogmatikai mérték latolgatása kihat a dogmáról és a dogmatikáról vallott felfogásunkra s lehetővé tesz egy teljesebb meghatározást. Most erre térünk át.

10.1.3 A dogma és a dogmatika viszonya

Az az általános meghatározás, amit könyvünk elején adtunk, hogy a dogmatika a dogmákról szóló tudomány, mely a dogmákat rendszeresen előadja és magyarázza, nem teljes meghatározás, sőt félreértésre is vezethet, amennyiben ebbe a meghatározásba akadálytalanul becsempészhető a dogmákról és dogmatikáról vallott római katolikus nézet, mely a mienktől lényegesen különböző. Az összecserélés meggátlása céljából foglalkozunk ismét a dogma és a dogmatika fogalmával.
A római katolicizmus szerint a dogmák az isteni kijelentést foglalják tantételbe: Veritas ab ecclesia definita minden dogma. Az egyház határozza meg a dogmákat, ezáltal emberi szavakba zárja a kijelentett igazságot. Olyasmit akar szavakba fogni, ami több mint emberi szó. A tantételek úgy különböznek az igétől, mint az ég a földtől. Ha az egyház a dogmáknál marad, emberi dolgoknál marad. Ha a dogmákat kérdezi, csak önmagával beszélget: a mai egyház a tegnapival és a tegnapelőttivel. Voltaképpen monologizál, holott a dogma eredeti értelme parancs, dekrétum. Ilyen értelemben használja a Biblia is. Csak később vált a parancs "tantétellé".
A jelentésváltozás azért veszedelmes, mert az egyház azt képzelhette, hogy a tantételek rendelkezésére állanak, a dogmák tehát a reá bízott kijelentett igazság skatulyái. Elfeledte, hogy a kijelentés, csak

a beszélő Isten és az át hallgató ember személyes kapcsolatában, a megszólalás aktusában valóság. Lehet-e ezt a kijelentést személyteleníteni, tantétellé tárgyiasítani, beskatulyázni? Ha mégis megkíséreljük: kényszeríthet-e engem hitbeli döntésre egy tantétel, egy személytelen igazság? - Midőn kivetkőztették a dogmát eredeti, személyes parancs-jellegéből és személytelen tantétellé tárgyiasították, úgy vélték, a kijelentés az egyház kezére ment át, most már az egyház az őrizője és kiszolgáltatója. Mi a római katolikus eljárással szemben ragaszkodunk a dogma szó eredeti parancs értelméhez. A kijelentésben maga a parancsoló Isten szól. Ezért az Isten parancsát, a dogmát megkülönböztetjük a mi dogmáinktól. A dogma Istennél van s értjük rajta a kijelentést, a maga eredeti személyes parancs jellegében. Ez a dogma soha, egyetlen egyház által sem fogható tantételbe. Az egyháznak csak dogmái (pluralis) lehetnek s ezek csak tudakozódhatnak a dogma iránt és utalhatnak a dogmára. A dogma (singularis) az eredeti isteni szó, amelynek többé-kevésbé tökéletlen, emberi visszhangjai, mondanivalójának földi tükröződései a dogmák. A dogmák tehát nem önmagukban véve igazak, hanem csak a dogmához való viszonyukban, az arra való vonatkozásukban. Dogmatikánk e szerint nem lehet az egyház immanens igazságainak kifejtése, mint a római egyház véli. De nem lehet immanens igazságok kifejezése abban a szubjektív értelemben sem, ahogy a protestáns modernizmus nagy képviselője: Schleiermacher gondolta, vagyis nem lehet a keresztyén hittudatot ábrázoló "hittan". Dogmatikánk csupán a dogma iránt való kérdezősködés. Az egyház is, midőn dogmatikai munkásságot folytat és dogmákat alkot, csupán a dogma iránt tudakozódik. Még egy dolgot jegyezzünk meg: ez a kérdezés nem a tanítvány kérdése a tanítóhoz s nem a zsenge tanítványi gondolat összhangba-hozatalát jelenti a tanító érettebb gondolatával. Nem a tanítvány, hanem a szolga kérdez itt: cselekedete megfelel-e Ura parancsának. A dogma iránti kérdezősködés ezért nem okvetetlenkedés és akadékoskodás, nem is valami felesleges luxus az egyházban, hanem az engedelmesség, a hiteles szolgálat, az igazság kérdése.

10.2 A dogmatika tudományossága

10.2.1 Tudományosságon a tárgyszerűséget értjük

A teológia s vele a dogmatika tudományossága attól függ, mit nevezünk tudománynak. Ha csak azt tekintjük valóságnak, amit érzékszerveinkkel vagy műszereinkkel felfoghatunk, kísérletekkel és matematikai számításokkal igazolhatunk, akkor a teológiának "nincs" valóságos tárgya, tehát az empirikus alapon álló természettudományi módszerekkel dolgozó tudományok közé nem sorolható. Ebben az értelemben a teológia s vele a dogmatika nem "tudomány" s nem is igyekszik "tudomány" lenni, mert ez az igyekezet tulajdonképpeni tárgya feladását vagy elárulását jelentené. Ha azonban elfogadjuk a tételt, hogy minden tudományt a tárgya határoz meg, s nem idegen területről rávitt, hanem tárgyából leolvasott módszerekkel közelíthető meg, akkor a dogmatika is tudomány. Manapság sokan hajlamosak a természettudomány tudomány-fogalmát minden téren mérvadónak tekinteni, s hivatkoznak a természettudományi felfedezésekre, mint a teológia cáfolatára. Pl.: "Kopernikus felfedezése végérvényesen

nyugalomba küldötte a teológiát." - Ezt a tapasztalat mindenhatósága jegyében mondják, holott éppen a tapasztalattal való bátor szembefordulás érdekes Kopernikusban. Arisztarchosz már a Kr.e. 3. században a heliocentrikus tant tanította. De nem tudott megbirkózni Arisztotelész tekintélyével, aki a természetes emberi értelmet, a tapasztalat realitását emelte dogmává. Ezért nem érvényesülhettek a fel-felbukkanó heliocentrikus értelmezések. Fölényes biztonsággal mondották a tapasztalat emberei: Ha a föld forog, akkor olyan szél keletkeznék, hogy lesöpörné a föld színéről a házakat és az embereket is.
Az arisztotelészi gondolkozás jegyében kanonizálta Ptolemaiosz asztronómiai tankönyve (Kr.u. 150) a geocentrikus nézetet. Kopernikus a "tapasztalat" ellenére tért vissza a heliocentrikus tanhoz. De ezt a tant széles alapon, meggyőzően bizonyítani, még Galilei sem tudta. Íme, maga a természettudomány figyelmeztet: ne féljünk attól, ha a teológia nem "tapasztalati" tudomány. Ámbár a Biblia a tapasztalati alapot is megjelöli: "Láttuk az Ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét." (Jn 1, 14)
A tudományosság kérdésében a dogmatika nem valami általános (ma szembeötlő módon a természettudományon tájékozódó) tudományfogalomhoz igazodik, hanem saját tárgyához. Keresi a tárgyának megfelelő ismerési módot és számot is ad a megismerés tárgyszerű módjáról. Nem a tudományok fóruma előtt, hanem az egyház előtt számol be tudományosságáról, mert nem a tudományok iránt, hanem saját tárgya s ezzel együtt az egyház iránt érez felelősséget.
De a tárgya miatti elkülönülés sohasem jelenthet fölényt vagy gőgöt a világi tudományokkal szemben, már csak azért sem, mert éppen a dogmatikának kell tudnia a tudományok végső egységéről, hiszen minden tudomány végeredményében egy dologgal: a teremtő Isten dolgaival foglalkozik. A teremtés tényében rejlik a tudományok végső egysége.
Ez az egység pedig hol tudatosulhatna máshol, mint éppen a teológiában?
1. A tudományos módszer szempontjából a dogmatika két fajtáját különböztetjük meg: a reguláris és az irreguláris dogmatikát. - Reguláris dogmatikán értjük az iskolás dogmatikát, amely teljességre törekszik. Megmutatja: az egyetlen kérdés, hogyan bomlik sok kérdésre, és a sok kérdés, hogyan találkozik ismét az egy kérdésben. Az iskolás dogmatikában tehát sorrakerülnek az igehirdetés alapfogalmai, kifejtődik bibliai gyökérzetük és dogmatörténeti összefüggésük. Mindenik fogalom tisztázásakor rá kell mutatni a nehézségekre és a nehézségekből fakadó félreértésekre és félremagyarázásokra, hogy a fogalom képviselte hitérdek zavartalanul érvényesülhessen. - Az iskolás dogmatika önálló dogmatikai gondolkozásra akar nevelni. Azért mutatja meg a témák egységét, hogy a tanulónak a dogmatikai gondolkozásban iskolázottságot adjon. Nem az öröklött anyag s az újabb kutatási eredmények beemlékeztetése a cél, hanem a készség kifejlesztése, hogy a növendék maga is tudjon dogmatikai kérdéseknek utána járni és önálló dogmatikai döntésekig eljutni.Ebben az értelemben
reguláris dogmatikának nevezhetjük Origenész:
Peri archon, Augustinus: Enchiridion című művét, a nagy dominikánusok és franciskánusok summáit, Melanchton Loci-ját, Zwingli Commentarius-át,

Kálvin Institutió-ját, az ortodoxia (pl. Szegedi Kis István) dogmatikai alkotásait. Az iskolás dogmatika a 18. század óta hanyatlásnak indult. Csak újabban tértek vissza a római katolikusok Tamáshoz, a protestánsok meg a reformáció korának alkotásaihoz. Ezzel új erőre kapott az iskolás dogmatika, aminek jele pl. Barth és Tillich, illetve a jezsuita Rahner nagyarányú munkássága.

2. Az irreguláris dogmatika, szemben a regulárissal, nem veszi figyelembe az iskolás követelményeket, nem törekszik teljességre. Az igehirdetés valamely kiragadott kérdéséről beszél, szabadon és nagyon egyénien. Ha esetleg tágabb körre is kiterjed, az eredetileg kiragadott kérdést tekinti középpontnak. Egy gondolat megszállottja. Előadásformája aforisztikus vagy prédikáció-szerű, esetleg vitairatokra emlékeztető. Az akadémikus kifejtésektől, rendszerességtől idegenkedik.Ilyen irreguláris dogmatikus volt többek között Athanasius és főként Luther. A múlt század, illetve a századforduló tanítói közül megemlíthetjük a két Blumhardtot és Kuttert. Ők voltak az úgynevezett dialektika-teológia előfutárai. Az irregulárisok közé sorolhatjuk a magyarok közül pl. Karácsony Sándort.

10.2.2 A dogmatikai tudományosság foka

A kétfajta dogmatika közül, melyik a tudományos? Ha a dogmatika tudományossága, tárgyilagosságában van, akkor a dogmatika mindkét fajtája lehet tudományos, lehet tárgyszerű. Sőt azt kell mondanunk, a teológia háztartásában szükség van mind a kettőre. Az eredetibb az irreguláris dogmatika; prófétai módon nyugtalanító hatása jótékonyan óvja az iskolás dogmatikát a rendszerbe-merevedéstől és megüresedéstől. - Viszont a reguláris dogmatika menti meg az irregulárist a széttöredezéstől és szétszóródástól. Ismételjük, mind a kettő tudományos, ha tárgyszerű, mert a tudományosságot nem a rendszeressége, hanem tárgyszerűsége dönti el.

Mi reguláris dogmatikát igyekszünk művelni. Nem jobb formája, hanem csak más formája a dogmatikának. Olyan formája, mely az iskolai követelményeknek jobban megfelel, de meg egyébként is időszerűbb és szükségesebb nálunk. A kettő közül viszonyaink közt a regulárisból van nagyobb hiány. Szedjük most ujjhegyre, mi lesz dogmatikánk tudományosságának fokmérője?

1. Először az, hogy nem kalandozik el tárgyától, hanem tárgyánál marad. Tárgya pedig az igehirdetés, azt kell ellenőriznie. Menten elkalandozik a dogmatika tárgyától, amint az igehirdetésről megfeledkezik és valami általános élet- és világnézettant akar kiépíteni. Ilyenkor gnózissá vagy ideológiává fajul, s mint az ige álpótléka, az élő ige helyébe tolja fel magát. Manna konzervekkel, keresztyén vagy kálvinista világnézettel sohasem pótolhatjuk az ige friss mannáját.

2. Másodszor a dogmatika tudományosságának fokmérője a kritikai jelleg. Az igehirdetés nem abban az értelemben tárgya a dogmatikának, hogy egyszerűen leírja, elismétli mindazt, amit az igehirdetés mondani szokott. A puszta leíráson túlmenve, kritizálnia és korrigálnia kell az igehirdetést és mindazt, ami azzal összefügg. A dogmatikának tehát nem megnyugtatnia és igazolnia kell az igehirdető egyházat, hanem evangéliumi kritikával nyugtalanítania. Hogyha a dogmatikának kritikai

vénája kiapadt és nyugtalanításra nem képes, akkor már tudományossága körül is baj van. Minden igazi egyház valami egészen mást vár a dogmatikától, mint megnyugtatást. Tudja, hogy mint földi egyház, a bűnösök egyháza s az igehirdetést is bűnösök végzik. Ezért ennek az igehirdetésnek mindenkor szüksége van dogmatikai bírálatra és kiigazításra.
3. A tárgyszerűség és kritikai jelleg mellett a dogmatika tudományosságának harmadik fokmérője az írásszerűség. A három kritérium közül ez a harmadik a legfontosabb. Hiába foglalkozik a dogmatika az igehirdetéssel s hiába kritizálja-korrigálja, ha nem a Bibliában megszólaló kijelentés mértékével mér. Ezért az írásszerűség élet-halál kérdés a dogmatika tudományosságára nézve. Az írásszerűség kérdése Damoklesz-kardként függ minden dogmatikus feje fölött, s nagy baj van ott, ahol a dogmatikus túl biztos a dolgában és nem tart ettől a kardtól.
10.3 A dogmatika és a hitvallások
10.3.1 Miért szükséges a hitvallás?
A Biblia 39 ószövetségi és 28 újszövetségi könyvből álló, sokrétű mű. Az egyes könyvek nemcsak műfajukra, hanem keletkezési idejükre nézve is igen különbözők. Utaltunk már rá: együttvéve nagyobb történeti folyamatot ölelnek át, mint az egész ismert magyar történet. A bibliai könyvek közel ezerkétszáz fejezete csakugyan olyan, mint egy erdőrengeteg, egész külön világ.
Hogyan tájékozódhatunk a Biblia világában? A római egyház úgy oldja meg a kérdést, hogy a tanítói hivatalra, végső fokon a csalatkozhatatlan pápára bízza a döntést, mit mond a Biblia. A reformációnak éppen elég oka volt a pápai tekintély elutasítására. De mit tett a helyére? A protestáns egyház abban a tudatban, hogy a Biblia önmagát magyarázza, írásmagyarázatában, csupán a hitvallásokra támaszkodik. Ilyen hitvallás volt eredetileg pl. a Péter vallástétele (Mt 16,16), vagy az őskeresztyének szimbóluma, mint a kereszt jele, a Krisztus-monogram, a hal képe stb., később egyebek közt az Apostoli hitforma vagy a reformáció korának hitvallásai.
Minden hitvallás lényegében annak megvallása: Jézus Krisztusban Isten jött közénk és kijelentette magát. A szentháromságtan is csupán a Krisztus-bizonyság összefüggéseit tárja fel. Ez a vallomás a Bibliát magyarázza, az egész Biblia viszont ennek a hitvallásnak magyarázata. A hitvallás azonban ki nem merítheti, se nem pótolhatja a Bibliát, csupán rávezet a Biblia tulajdonképpeni mondanivalójára. Eligazít a Biblia világában: térkép és iránytű a bibliaolvasó számára. Hasznos támpontokat nyújt a dogmatikus számára is.
Ha mellőznők az egyház régibb és újabb hitvallásait, a kor változó teológiai szellemének vagy mérvadó szaktekintélyeinek szolgáltatnók ki a Biblia értelmezését. De amit akár a kor teológiai szelleme, akár szaktekintélye mond, korántsem ellentmondás nélküli, sőt mindenkor ellentmondást kiváltó és vitára indító. Szükségünk van tehát a Biblia-értelmezésben és természetesen a dogmatikában is az egyház hitvallásaiban rögzített eligazításra. Egyébként is, az egyházi élet minden mozzanatában rászorulunk a hitvallásokra. Ha nem volnának ilyenek, nekünk kellene csinálnunk.
A vallásoktatásnak, kivált mint konfirmációi előkészítésnek, a sákramentomokkal

való élésnek, a gyülekezet előtt és a világ előtt való bizonyságtételnek, a tévtanok elhárításának stb. múlhatatlan előfeltétele a keresztyén mondanivaló tömör és világos megfogalmazása.
Minden hitvallás lényege szerint elhatároló jellegű, polemikus. Kizárólagos értelemben vall Jézus Krisztusról: ő és nem más az Isten kijelentése s abban a kijelentésben ez meg ez áll, nem pedig valami más. Deklaratív és normatív jellegű; egyszerűbben szólva: a hitvallás fék és ösztöke, nemcsak általában a bibliaolvasó számára, hanem a dogmatikus számára is. Késztet a kijelentés elfogadására, az atyák hitéhez való felzárkózásra, de fékez is bennünket, ha képzeletünk vagy hajlamunk téves irányba ragadtatna.
10.3.2 A hitvallások történeti szerepe nálunk
Szimbolikus könyveink: a II. Helvét hitvallás és a Heidelbergi káté az egyház régi ökumenikus hitvallásainak bővebb kifejtése, a reformáció bibliai felismeréseinek megfelelő kiélezéssel. A hitvallások a Magyarországi Református Egyház külső és belső küzdelmeiben egyaránt fontos szerepet töltöttek be. A pápizmus és unitárizmus tévelygései és kísértései közepett elsősorban ezek a hitvallások jelölték ki atyáinknak a bibliai utat. A helvét és a pfalci hitvallás a bibliai útért vállalt üldöztetések és harcok nehéz próbái közt nőtt a szívünkhöz, ugyanakkor egybekapcsolt minket a világ minden táján élő hittestvérünkkel. Közvetítették atyáinknak a helytálláshoz szükséges bibliai vigaszt és erőt; a szabadságért folytatott küzdelmekben és leverettetésekben a keresztyén szabadság bibliai tudatát. Ízes magyar fordításaikban, sok kiadásukban magyar könyvekké váltak.
Belső küzdelmeinkben is érezhettük hitvallásaink áldását. A szembenálló irányok, az ortodoxia és a puritánizmus éles ellentételt jótékonyan áthidalták és kiegyenlítették, majd a racionalizmus, pietizmus, sőt még a liberalizmus mutatkozása idején is a külföldi teológiai hatásokat kellőképpen megszűrték, kilengéseiket egészséges módon fékezték. Hitvallásainknak jelentős részük volt abban is, hogy a Biblia cselekvő keresztyénségre ösztönző tanításai atyáinkat a magyar művelődés és iskolaügy felkarolására, szeretetintézmények létesítésére indították, jobbjaikban a társadalmi felelősséget ébrentartották és bátran megszólaltatták, s mert urak és parasztok ugyanabban a hitvallásban nevekedtek, a kétoldalú intelmek még a rendi társadalom kirívó osztályellentéteit is elviselhetőbbé tették. - Mindez nem jelenti, hogy mindenkor egyforma igyekezettel figyeltünk vagy figyelünk hitvallásainkra, de hivatalos érvényük magyar földön meg nem szűnt soha, s lelkipásztoraink esküt tettek és tesznek tiszteletben tartásokra.
10.3.3 A hitvallások értékelése ma
A bekövetkezett történelmi forduló idején, a megváltozott társadalmi rendben sem vetődött fel az a gondolat, hogy hitvallásaink időszerűségüket vesztették. Sőt éppen most érezzük szükségét, hogy erősebben fogjuk a régi atyák és a világ minden táján élő hittestvérek kezét s a nagy keresztyén családdal együtt valljuk meg a régi és közös bibliai hitet.
De nem azért, hogy maradi módon belemerevedjünk a szokványos egyházi formákba és elzárkózzunk az új helyzet szokatlanul új, de felülről kapott feladatai elől. A hitvallás nem lehet bilincs, se múltba menekítő

búvóhely számunkra. Ezért kell a hitvalláshoz való viszonyunkat elvileg tisztázni.
A régi hitvallásokhoz való ragaszkodás nem jelenti a hitvallás betűinek imádatát. Sem az ősöket, sem az ősök hitét nem akarjuk bálványozni. Hálásan fogadjuk, midőn a Biblia helyesebb és teljesebb megértésére segítenek, de ezzel a segítségnyújtással megszűnik szolgálatuk. Nem foglalhatják el Isten élő szavának, az igének helyét. Ilyen túlkapás ellen maguk a hitvallások tiltakoznának; józanságukkal mindennemű hagyománytiszteletnek határt szabnak. Hitvallásaink fénye az igétől kölcsönzött fény, hitvallásaink tekintélye, a megvallott ige tekintélyének tükröződése csupán, s addig a határig terjed, amíg helyesen vallják meg az igét. Mint emberi alkotások ugyanis nem tévedhetetlenek. II. Helvét hitvallásunk előszavában ott áll a határozott figyelmeztetés: "Mindenek előtt ünnepélyesen kijelentjük, hogy mindenkor készek vagyunk..., azoknak, akik Isten igéjéből jobbra tanítanak, köszönetünk nyilvánításával engedni és hozzájuk igazodni az Úrban.
Nem akarunk továbbá hitvallásaink révén valami kálvini jelleggel kérkedni, hiszen hitvallásaink nem egy teológiai álláspont vagy egyházpolitikai irány megnyilatkozásai, hanem egy egész korszak, a reformáció korának érett gyümölcsei, amelyek a lutheri elemeket nem kisebb mértékben egyesítik magukban, mint a kálviniakat. De mégsem csupán a reformáció kora teológiai vetületei, hanem az egyház egyetemes hitét megszólaltató bizonyságok. Atyáink kifejezetten az egyetemes, vagyis katolikus hitet vallják meg, azt, hogy Krisztus igaz és ősi anyaszentegyházának egységében megmaradnak." Mai meggyőződésünk szerint is minden igazi hitvallás az egész egyház nevében szól, s az Istentől kapott bibliai látás mértéke szerint éppen az elhomályosult hitbeli egységet akarja újra nyilvánvalóvá tenni.
Azt pedig, hogy hogyan válik a hitvallás az elhomályosult egységre hívogatóvá, a hitvallás már említett lényegében kell keresni. Vagyis nem maga a szöveg a hit tárgya, hanem az, akiről vallást tesz. Annyiban köt a hitvallás tekintélye, amennyiben maga is Krisztushoz kötött.
Az, ahogy hitvallásaink bizonyossága szerint atyáink találkoztak a Bibliában Krisztussal, minket is a jelen viszonyok közt bibliai döntésekre hív.
10.3.4 A hitvallás mai értelme
Két hitvallásunk a bibliai mondanivaló összeválogatásában és az előterjesztés módjában jótékonyan kiegészíti egymást. Együttesen az egyház élet-halál kérdését vetik fel. Ennek tudatában emlékezzünk most hitbeli döntéseink hitvallás-szabta bibliai irányára:
1. Hitvallásaink akkora nyomatékkal hangoztatják: Jézus Krisztus számunkra az egy és a minden, hogy Krisztuson kívül nem marad hely Isten akaratának idvességes megismerésére, sem a történeti eseményekben, sem a természeti jelenségekben.
2. Hitvallásaink akkora nyomatékkal hangoztatják: egyedül a prófétai és apostoli bizonyságtétel számunkra Krisztus megismerésének forrása, hogy a Szentíráson kívül vagy a Szentírás mellett az igehirdetés más forrásból nem táplálkozhat, mert menten elveszti igehirdetés jellegét s emberi bölcsesség vagy hírverés beszédévé válik.

3. Hitvallásaink akkora nyomatékkal hangoztatják esetutáni természetünk romlottságát, Isten és felebarát gyűlöletére való hajlandóságunkat - hiszen még a lélek sem isteni rész bennünk úgyhogy a bűnből-halálból való szabadulás útja, önáltató ábrándok kergetése helyett, egyedül a Krisztusban felénk nyújtott mentő kéz megragadása: Ő a mi igazságunk.
4. Hitvallásaink akkora nyomatékkal hangoztatják a Krisztusban kegyelmet talált bűnös, az Isten gyermekéül fogadott ember szabadságát, hogy az nem lehet többé saját találmányainak, technikai vívmányainak szolgája, vagy a történeti erők vak eszköze és kiszolgáltatottja.
5. Hitvallásaink ugyanígy hangoztatják a Krisztusban visszafogadott ember életújulását: lehetetlen, ez az örvendező új élet, Krisztus hármas tisztének részese, a háládatosság gyümölcseit ne teremje. A háládatosság cselekedeteit pedig az evangélium fényében megismert isteni vezetés: a törvény mint atyai szó irányítja.
6. Hitvallásaink szerint az egyház a kegyelmet talált bűnösök közössége, mely nem a földi hatalmak kegyéből, hanem az igéből és a sákramentomokból él; egyedüli Feje: a feltámadott Krisztus parancsainak enged, szolgálatát és egész életrendjét azoknak rendeli alá, önkényes kívánságokat és elgondolásokat nem szolgál.
7. Hitvallásaink a feltámadott Krisztus egyedüli főpapsága tudatában határozottan szembefordulnak mindennemű klerikális hajlandósággal: egyházi címeket és rangokat nem ismernek, egyházi vezetőkön egyedül a gyülekezeti vezetőket értik, ezek azonban az egész Krisztus-testért hordoznak felelősséget.
8. Hitvallásaink mindennemű, tehát egy ateista világi felsőbbségben is Isten eszközeit látják, amely az emberi belátás és képesség mértéke szerint a jog és a békesség fenntartására hivatott. A gyülekezet a felsőbbségért imádkozik, annak az Isten-szabta határok közt lelkiismerete szerint készséggel engedelmeskedik s engedelmessége módjával a felsőbbséget a mindnyájunk felett országló Istenre emlékezteti.
9. Hitvallásaink a hitetlenre és istentelenre úgy tekintenek, mint akik irányában felebaráti küldetésünk van. Nem távoltartásuk vagy a tőlük való elzárkózás a tennivalónk, hanem egész magatartásunkkal arra kell segítenünk őket, hogy Krisztus testének ismét tagjaivá legyenek.
10. Hitvallásaink hangsúlyozzák, hogy az egész világ s benne minden ember Isten teremtménye, Krisztus az egész világ világossága, tehát a szabadításért való hála is egyetemes érvényű: az egész embervilág szeretetből fakadó, keresztyén szolgálatára késztet.
Hitvallásaink sok száz igeidézetre támaszkodva, a teljes Szentírás igaza által ilyen irányban jelölik meg az ember és a gyülekezet számára az élet és a jövendő útját, azt az utat, amelyen - döntéseinket ismételten helyesbítve - a dicsőségben visszatérő Urunk elébe megyünk.
III.rész: A Szentháromságtan
11. A szentháromságtan helye
Szóltunk az ige hármas alakjáról, aztán az alakból kíséreltük meg a visszakövetkeztetést a lényegre. Magáról a kijelentésről azonban eddig alig esett szó, pedig a kijelentés köti össze a három alakot. Ez teszi szent könyvvé, kánonná a Bibliát s igehirdetéssé a prédikációt. Most az ige legeredetibb alakjával, összetartó erejével: a kijelentéssel

foglalkozunk.
Ez azt teszi, nem általában valami kijelentést
keresünk. Nem a vallástörténet ilyen nevű jelenségeiből gyűjtjük össze
a kijelentés jellemző vonásait s nem vallásbölcseleti úton igyekszünk
a vallástörténeti adatokból kiokoskodni és meghatározni a kijelentés
általános fogalmát.
Mi a kijelentés ama konkrét alakjával foglalkozunk,
amelyről a Biblia tesz bizonyságot s aminek hirdetésére kaptunk elhívatást.
Ez a kijelentés a Szentháromság egy örök Isten kijelentése, amelyet
Krisztusban kaptunk és kapunk Lélek által. A Biblia azzal az igénnyel
szólal meg, hogy az egyedüli kijelentést közli, amely mellett máskijelentés
nincs és nem is lehetséges. Azt akarja, a kijelentést eredeti mivoltában,
a maga sajátosságában és páratlanságában ismerjük meg, mint az élő
Isten szavát. A Biblia csakis ebből az igényből kiindulva érthető
és magyarázható.
Mi most, a Krisztus első és második eljövetele közötti időben élünk.
Számunkra most a kijelentés az igében konkretizálódik. Dogmatikánkban
is az igében kapott kijelentést elemezzük. Ez a munka kérdezősködés
csupán egy olyan valóság iránt, amely túlér rajtunk és a mi fogalmainkon.
11.1 A szentháromságtan a Bibliában
11.1.1 A kérdés hármas tagozódása
A trinitástanról sokan azt képzelik, csak afféle teológiai spekuláció,
ami nélkül a keresztyén élet szépen megvan. Olykor még neves teológusok
is, pl. Bultmann, ha nem is vonják kétségbe létjogát, magát a tant
feltűnően mellőzik. Pedig azzal a kérdéssel, mely a trinitástan magva,
akarva-akaratlan, minden bibliaolvasó találkozik. - Ha engedjük
magunkra hatni a Biblia igényét s a Szentírást, mint kijelentést olvassuk,
az Isten-kérdés vetődik fel előttünk, mégpedig háromszoros értelemben.
Önként adódik minden bibliaolvasónak a kérdés: Ki
az, aki itt kijelenti magát? A felelet rá: az Isten. Ebből az első
kérdésből ugyancsak önként adódik a második kérdés: Hogy
jelenti ki magát? A felelet ez rá: Fiában. A második kérdésből megint
önként adódik a harmadik kérdés: Mit művel az emberben
és a világban kijelentése által? A felelet ez rá: Lelke által elhív
és az idvességre szentel. - A három kérdés: a Ki? Hogy? Mit? annyira
elválaszthatatlan egymástól, hogy ha bármelyikre is részletes bibliai
feleletet akarunk adni, mind a háromról beszélnünk kell. Egyik sem
válaszolható meg a másik kettő nélkül. A felelet mindháromra lényegében
azonos, hiszen: Ő jelenti ki magát, Maga
által jelenti ki és Magát jelenti ki. maga által.
Más szavakkal mondva: Isten, mint kijelentő, azonos a történeti kijelentéssel
és a kijelentés mai kihatásával, aktualizálódásával. Játékosan úgy
is mondhatnók: Isten a Kijelentő, a Kijelentés és a Kijelentett. -
Íme a bibliaolvasónak, ha a kijelentés könyveként olvassa a Bibliát,
önként adódik, nemcsak a három kérdés a Ki? Hogy? Mit?, hanem a három
kérdésben az egész trinitástan problémája: Isten egysége és hármassága.
11.1.2 Az egységre való utalás
A három kérdés egységére maga a Biblia vezet rá
bennünket. Erről rövid bibliai szemle útján meggyőződhetünk.

1. Ki jelenti ki magát? Isten, akit az Ószövetség Jahvenak, Elochimnak, Urak Urának, Menny és Föld Teremtőjének, Izrael Szentjének nevez; az Újszövetség pedig az Elközelgő Ország Urának, Jézus Krisztus Atyjának, a Mennyel Atyának, Szabadítónak stb.
2. Mindez azonban nemcsak nagy név, nemcsak távoli valóság. A Bibliára hallgatva meg kell tudnunk azt is, hogy közel jött hozzánk. Hogyan? Az Ószövetségben találkozunk sajátságos angyali alakokkal, pl. ábrahám esetében, a Mamré tölgyesében, akik valamiképp azonosíttatnak a Jehovával. Aztán Mózes és a próféták eszközök, de nemcsak eszközök, hanem Isten reprezentánsai: Mózes orcája fénylik, Illyést tüzes szekér ragadja az égbe stb. Mindezek csak előképek; az Újszövetség hangsúlyozottan hirdeti: a kijelentés Jézus Krisztus s Jézus Krisztus azonos a kijelentés Istenével.
3. c/ De nem kerülheti el a bibliaolvasó tekintetét az ember sem, aki a kijelentést kapta. Mit kapott benne? Szent néppé való választást, elhívatást. Ez a nép a Lélek által a megszólaló ige és az igét megpecsételő sákramentom részese. Krisztusba oltatott, Krisztusban kapja és éli az istenfiúságot.
Íme, így vezet rá a Biblia a három kérdés lényegi egységére, de ugyanakkor, ugyanaz a Biblia a kérdések különbözőségére is emlékeztet: Az angyal pl. nemcsak azonos Istennel, de határozottan különbözik is tőle. - Az Atya és a Fiú neve megcserélhetetlen: más az Atya és más a Fiú. - Isten adja magát a kijelentésben, de mégis más, aki ad és más az adomány stb.
Mind a három kérdés Istenre vonatkozik, mégis mindenik másképp vonatkozik reá. Éppen ez a trinitástan problémája. - Ezzel lényegében már arra a kérdésre is válaszoltunk: Van-e tapasztalati alapja a trinitástannak? Abban az értelemben van, hogy Krisztusban a mennyei Atya éltető és megújító szeretetét éljük át a Lélek által, mégpedig olyan közvetlen módon, ahogy különben egy térben és időben tőlünk távol eső történeti esemény-sorozat nem elevenedhetnék meg és nem aktualizálódhatnék számunkra. A körülöttünk és bennünk így munkálkodó Krisztusnak nem múló jellegű, nem egy epizódra szorítkozó alkalmi viszonya van az Atyával, hanem ez az egységük állandó jellegű és örök érvényű. Az Atyának a Lélek által a Fiúban adott kijelentése Isten örök létében gyökerezik. Örök hármassága mutatkozik meg az üdvtörténeti hármasságban. Mint ahogy Mózes csipkebokra lobogva ég, de nem ég el, Isten hármassága sem oldódik fel az egészben, noha egy akarattal, együtt munkálkodik. Ezt a titkot írja körül a trinitástan s a körülírás Isten történeti önfeltárásának magyarázata. Ott van a tan magva legegyszerűbb bibliaolvasó hitének alaptényeiben, akár vesz róla tudomást, akár nem.
11.2 A szentháromságtan a dogmatikában
A trinitástannak nincs egységesen elfogadott, kijelölt helye a dogmatikában. Vagy a dogmatika elején, vagy a dogmatika végén tárgyalják; előbbi a régiek, utóbbi a modernek eljárása. A helyválasztás messze ható módszertani és elvi-teológiai kérdésekkel függ össze, ezért tárgyalást kíván.
Mi ezt a tant, a régiekkel egyetértve, mindjárt a dogmatika elején fejtjük ki. Arra kell ugyanis először feleletet adnunk: kicsoda

Isten? Ez a kérdés pedig már magában zárja a trinitástant.
Isten lényegéről, tulajdonságairól és munkáiról nem lehet addig kielégítő módon beszélnünk, míg ki nem fejtettük, hogy az Isten: Atya, Fiú és Szentlélek. Isten ugyanis úgy jelenti ki magát nekünk, mint Atya a Fiúban a Szentlélek által. Éppen a trinitástan adja a teológia keresztyén jellegét. Alapvető jelentőségét akarjuk külsőképpen is kifejezni, mikor ezt a tant tárgyalásunk élére állítjuk.
Schleiermacher és a nyomdokain járó modernek a dogmatika, vagy mint mondani szokták, a hittan végére hagyják a trinitástant. A mieink közül ide helyezi pl. Vass Vince. A megokolás Vass Vincénél így hangzik: a trinitástan nem a közvetlen hittapasztalat tárgya, hanem hittapasztalatok utólagos összefoglalása. A trinitástannak tehát összesítő jellegénél fogva a dogmatika végén a helye.
A dogmatika gondolatmenete és összképe nagyon különböző a szerint, hogy a trinitástan a tárgyalás élére vagy végére kerül. Míg a hagyományos dogmatika az Isten önkijelentéséből indul ki s aztán beszél munkáiról, köztük a világról és emberről is, addig a modernek az emberből, mégpedig az istenkérdéssel bíbelődő emberből indulnak ki s megkérdik: hogyan ismerjük meg Istent? A válasz: munkáiból. Ebből ered a további kérdés: mit csinál Isten, s végül: kicsoda tehát Isten? - Ez a gondolatmenet és felépítés antropológiai, mert az emberből indul ki, a mienk viszont, az említett tárgyi indokok alapján teológiai, mert a kijelentő Istenből indul ki.
11.3 Az Istenről való beszéd módja
11.3.1 Az analógiák szerepe
Mielőtt a trinitástant elemeznők, szólanunk kell az emberi beszéd természetéről, amely szükségképpen az Istenről való beszédben is megnyilvánul. Beszédünk egybevetéseken, összehasonlításokon épül. Fogalmaink eredetükben viszonyfogalmak. Pl. A gyermek a szülőkhöz viszonyítva gyermek, a kicsi a nagyhoz viszonyítva kicsi, a szorgalmas diák a hanyaghoz viszonyítva szorgalmas, a jellemes ember a jellemtelenhez viszonyítva jellemes. Fogalmainkat öntudatunk nyiladozásától kezdve a tapasztalatok hosszú során fokozatosan tisztázzuk, bővítjük, általánosítjuk. A kisgyermek, midőn rájön, hogy a másik kisgyermeknek is van édesanyja, analóg ismeretet szerez. Mi felnőttek is ugyanezt az eljárást követjük; csakhogy céltudatosan, több-kevesebb módszerességgel. A logikai következtetésekben analógiákkal dolgozunk: a különböző jelenségekben a hasonlóságot keressük, az ellentétesben az egyező vonásokat. A matematika a számviszonyok tudománya s minden más tudomány is a maga területén valamiképpen viszonylatokat igyekszik tisztázni:
Isten a kijelentésben alkalmazkodik gondolkozásmódunkhoz: az ószövetségi próféták szinte kézzelfogható analógiákban beszélnek Isten és a nép szövetségi viszonyáról; Jézus természeti képekben, hasonlatokban, példázatokban szemlélteti Isten országlásának életünkkel való kapcsolatát. A kijelentés analógiáival megnyílt számunkra az Istenről való hiteles beszéd lehetősége és az adott lehetőséggel való visszaélés.
Abban a világban, amelybe a keresztyénség belépett, a görög bölcselők jóvoltából a viszonylatok tisztázása az akkor ismert világ egészére kiterjedt. A létjelenségek tarka-barka sokféleségét próbálták közös

nevezőre hozni, elrendezni. Megállapították a létezés különböző fokozatait, a lélek nélküli anyagi világtól kezdve, a lelkes lét legalacsonyabb rendű növényi életétől, vegetációjától a magasabb rendű állati életen át az emberi létig. Mindenik fokozaton belül puhatolták a létezés változásainak mozgató erőit, belső törvényeit. Hogyan futhatja ki minden létező a maga formáját, hogy érheti el létezése célját? Igyekeztek tehát a létjelenségek sokféleségében magát a létezőt megragadni. Nemcsak fizikájuk volt már, hanem világmagyarázó elvként valamiféle metafizikájuk is.

11.3.2 A tárgyiasítás problémája

A keresztyénség, kivált mióta az államvallás széles feladatkörét magára vállalta, átvette ezt a filozófiai világszemléletet és saját mondanivalójához igazította. Az abszolút létező: a Teremtő, aki a legalsó régióktól kezdve a legfelsőkig a létezést meghatározza és fenntartja. Úgy látszott, mintha a görög világszemléletet sikerült volna krisztianizálni. A baj azonban ott mutatkozott, hogy Isten így a lét gyűjtőfogalma alá került, s világnézeti elvként kezelhetőnek látszott. Mi vagyunk az ismeretszerző alanyok, Isten pedig a többi létjelenség élén. ugyan, de mégis azokkal együtt a vizsgálódásunk tárgya. E tárgyias elképzelést az embervilágból vett s istenre alkalmazott analógiák elősegítették. A bibliai képek, hasonlatok, eredetileg támogatói voltak az Isten titokzatos dolgai megismerésének. Ebben az összefüggésben azonban az analógiák visszájukra fordultak. Azt a tévedést sugalmazták, mintha Istent a gondolkozás eszközeivel hatalmunkba keríthetnők. 6 pedig nem elv, nem is csupán élő valóság, hanem a mi személyes Urunk.

A tárgyiasított Isten-fogalom átment a köztudatba s az ateista támadások céltáblája lett. Sőt maga az ateizmus is ennek a torz Isten-fogalomnak szülötte. Erre vonatkoztatva mondották és mondhatták is: "Sem a legjobb távcső, sem a sztratoszféra-repülő nem bukkant az égvilágban Istenre" - viszont mást, mint tárgyias valóságot lehet-e egyáltalán elképzelni? A természettudományos gondolkozás számára ugyanis csak az létezik, ami mint tárgy megállapítható. Ez a tudományos elv ma sokak számára a realitás és igazság végső és egyetlen ismertetőjele és mértéke. Csak az gondolható, ami a gondolkozás tárgya lehet. Ha Isten nem tárgy, akkor nem is gondolható el s a róla való beszéd legfeljebb mitológiai képzelgés.

Ennek a gondolkozásnak természetesen az emberre is kihatása van. Akkor az emberből is csak annyi ismerhető fel, amennyi valóban tárgy. Így az emberre vonatkozó kutatás és gondoskodás csak az ember testi mivoltára korlátozódik. Ennyi benne a kétségtelenül megfogható. Azonban az emberi létnek van egy alanyi oldala is. Ismeretet szerzünk önmagunkról. Énünk az örömnek és szenvedésnek, felelősségnek és alkotó tevékenységnek központja. Ha az embert csak tárgyként kezeljük, emberi méltóságát alacsonyítjuk le. A megcsonkított humanizmus azonban megbosszulja magát a gyógyításban, nevelésben s a szociális élet minden területén.

A teljes ember alany is és tárgy is egyszerre,
s mindkét vonatkozásban egyaránt méltánylást követel.

Mindezzel előkészítettük kérdésünkre a feleletet. Istenről mi csak a kijelentés alapján beszélhetünk, tehát úgy, mint a Szentháromság

Egy Örök Istenről. Ő az üdvtörténetben jelentette ki magát: személyes módon szólt és szól hozzánk, mint én a te-hez. Ebben a személyes önközlésben, ha úgy tetszik, azt is mondhatjuk: tárgyul, a megismerés tárgyául adja magát. De mindjárt hozzá kell tennünk: csak a kijelentés aktusában és csak a hit számára. Úgy lesz "tárgy", hogy döntő módon mindvégig alany marad, megismerésének lehetségessé tevője.
Egyáltalán nem önálló alanyok vagyunk vele szemben. Úgy adja magát nekünk, hogy nem rendelkezhetünk felette, mert éppen mint Isten, akkor is, a megismerés aktusában is, uralmát gyakorolja rajtunk.
Az Istenről való beszédnek ezt a bibliai módját igyekszik érvényesíteni Barth, midőn a kijelentés fogalmát elemzi a trinitástan szempontjából. Fogalom-elemzése (melyet alább az S. pontban összefoglalunk), voltaképp az ige lényegéről szóló tanítás továbbfejlesztése. Ebben a fejtegetésben éppen az kap hangsúlyt, hogy az önmagát közlő Szentháromság-Isten mennyire nincs önkényünknek kiszolgáltatva, mennyire nem tárgyiasítható, noha valóban közli önmagát velünk.
Indokolatlannak találjuk tehát azt a jelenkori teológiai igyekezetet, melyben az Istenről való - sokszor csakugyan felelőtlen - beszéd az ellenkező végletbe: az Istenről való hallgatásba csap át. Jóhiszeműen mondják: mi nem Istenről, hanem csak az ő szavára visszhangzó egzisztenciánkról beszélhetünk, vagy Istenre, legfeljebb mint erkölcsi indíttatásaink határesetére, "honnan"-jára utalhatunk. Ez az Istent elhallgató beszéd, minden jó igyekezete ellenére is a kijelentés megrövidítése, mely a keresztyén bizonyságtétel leszűkítésére vezet. Igaz ember-voltunk s nem az Istent elhallgató ("istentelen") beszéd a hitüket vesztett embertársakkal való dialóg közös alapja.
11.4 A szentháromságtan jellemzése
11.4.1 A negatív és pozitív szempont
A trinitástan így hangzik: Az Atya, Fiú és Szentlélek a Biblia bizonysága szerint, lényegi egységben az Egy Isten, viszont az Egy Isten, ugyancsak a Biblia bizonysága szerint az Atya Fiú és Szentlélek különböző személyében létezik. - Mi jellemzi ezt a tant negatív és pozitív vonatkozásban?
1. Negatív vonatkozásban jellemző rá, hogy tételei a kijelentés szavaival nem közvetlenül azonosak és nem is akarnak közvetlenül azonosak lenni. A trinitástan nem az Isten, hanem az egyház műve. Az egyház kijelentés-megértésének dokumentuma. Megmutatja, hogyan küzdött az egyház az igehirdetés tárgyilagosságáért. Nem közvetlenül a kijelentésnek, hanem a hitnek és a teológiának a dokumentuma.Szövege nem azonos a
Bibliáéval vagy a Biblia valamely szövegrészével.
Használ ugyan bibliai fogalmakat (pl. Isten, Atya, Fiú, Szentlélek), de ezeket csak a bibliai szöveg magyarázata végett használja. A trinitástan mintegy lefordítja és interpretálja a Biblia szövegét, s mint minden fordítás és magyarázás, ez is más szavakat használ, mint az eredeti szöveg. Nemcsak elismétli azt, ami írva van, hanem értelmezés céljából egy új szöveget állít vele szembe, körülírja a szöveget. Távolság van tehát a bibliai szöveg és a trinitástan közt. Ennek tudatában kell lennünk a tárgyalás folyamán.A távolságról gyakran megfeledkeztek; már a régi egyházban akadtak,

akik elvitatták e tant azon az alapon, hogy a Biblia "lényegről", "személyről", "trinitásról" nem beszél. Ezek a kifejezések nem bibliai, hanem filozófiai eredetűek. Kerülni kell az ilyen idegen területről való filozófiai kifejezéseket s nem szabad behozni a teológiába.
- Valóban a trinitástan biblián kívüli szavakat is használ, de azért még nem okvetlen bibliátlan vagy éppen bibliaellenes. Ha a Biblián kívüli szavak használatát elvileg kizárnók, akkor ezzel nemcsak minden dogmát és minden teológiát, hanem minden írásmagyarázatot is eleve kizárnánk. Tilos volna akkor az igét korunk nyelvén hirdetni.
2. Pozitív vonatkozásban a trinitástanról meg kell jegyeznünk: noha tételei újszerűek a Biblia szövegével szemben, a kijelentés hűséges, tárgyilagos és szükséges magyarázatát adják.A megfogalmazás újszerűsége egy pillanatra sem jelentheti azt, mintha a bibliai-kor hite a Szentháromság-Istent nem ismerte volna. Ne úgy képzeljük tehát a dolgot, hogy midőn a bibliai kor emberei megkülönböztetik a Jahvét és a Jehova angyalát, illetve az Atyát, Fiút és Szentlelket, az csak a monoteizmus tisztátalanságának jele, a még lappangó politeizmus megnyilvánulása. Jött aztán az egyházatyák kora, a második korszak, amely a hit dolgait rendezte és a rendezés jegyében, különféle hatások alatt megfogalmazta a trinitás dogmát. Jött végül a harmadik korszak, a modern kor, amelynek szemében a Biblia is, meg az egyházi tan is, elmúlt idők hitének történeti emléke csupán. Nem köt már minket, ezért a dogmákat saját hitélményeink, meggyőződésünk és tetszésünk szerint szabadon átformálhatjuk vagy akár el is vethetjük. Nem, a dolog nem így áll, s hogy mennyire nem így áll, éppen azt akarjuk kimutatni.
11.4.2 Kijelentésmagyarázat
A trinitástan is, mint általában a dogmák, a kijelentés magyarázatai. Tételes formában, kifejezetten nincsenek benne a Bibliában. Tételesen a trinitástan sincs benne és nem is lehet. A Biblia bizonyságtétele egy bizonyos történeti helyzetben hangzott el s mint a kijelentés bizonysága, általában a téveteg embert tartotta szem előtt, anélkül, hogy az egyháztörténet később bekövetkező tévedéseivel és eltévelyedéseivel egyenkint foglalkozhatott volna.
A Biblia azonban, mint a kijelentés könyve, nemcsak egyetlen kor hitének kifejeződése, hanem egyben olyan mérték is, amely minden kor hitét méri és mérheti is. - Ezért nem lehet sem Ariusnak sem Pelagiusnak, sem a tridenti katolicizmusnak, sem Servetnek, sem a protestáns modernizmusnak tévtanait direkt módon bibliai idézetekkel sorról-sorra megcáfolni. Ha a Biblia nem foglalkozik kifejezetten a későbbi korok tévtanaival, nem is adhat kész cáfolatokat a kezünkbe.
Minden kor teológusának újra fel kell fedeznie a Biblia szavaiban a szót, át kell élnie a kijelentést, hogy a maga kora tévtanaival szemben érvényes dogmatikai döntéseket hozhasson.
Nekünk is csak ilyen közvetett módon lehet mértékünk a Biblia: előbb hozzánk kell szólnia a Biblián át az igének, hogy aztán mi. is kiállhassunk a tévtanok ellen.
Dogmáink tehát nincsenek kész megfogalmazásban benne a Bibliában. Következésképp valamely dogma nem azért igaz, mert dogma, hanem azért

és annyiban, amiért és amennyiben találó magyarázatul szolgál a Bibliához. A dogmatika feladata éppen ennek a magyarázatnak felülvizsgálata. - Ha a vizsgálat során kitűnik, hogy valamely dogma nem híven elemzi és magyarázza a kijelentést, sőt egyenesen idegen dolgokat magyaráz bele, akkor nem ismerhetjük el mint dogmát.
Ezért nem fogadhatjuk el dogma gyanánt a római katolikus egyház egész sereg tanítását: az üdvtant, a Mária-tant, a tisztítótűz tanát a sákramentomok hetes számát, a pápai csalatkozhatatlanságot. - De éppen így nem fogadhatjuk el dogma gyanánt a protestáns modernizmus ama tanítását, mely a kijelentés történeti fejlődéséről, evolúciójáról, az Isten és ember kontinuitásáról, a vallásos élményben végbemenő állandó viszonyáról beszél. Eme tanoknak nincs gyökerük a kijelentésben. Viszont ezekkel szemben a trinitástannak kijelentésbeli gyökérzete van. Nem tévesztjük ugyan össze ezt a tant a kijelentéssel, de indokolt összefüggést látunk közte és a kijelentés között. Ezért a trinitástan nemcsak történeti emlék vagy éppen avult hagyomány, hanem ma is érvényes és aktuális tan. Az igehirdetés kritikájának és korrekciójának ma is szükségképpen e tan kifejtése során kell végbemennie.
Az elmondottak alapján nem várhatjuk, hogy ez a tan kifejezetten benne legyen a Bibliában. De vannak kifejezett utalások, melyek a Bibliában is benne rejlő trinitástanra mutatnak. Fontosabb helyek a következők: És 61,1-2; Mt 28,19; Rm 11,1-4 (11,36 is); 2Thess 2,13-14. Kevésbé fontosak: Csel 1,4; 2Kor 13,13; Mk 1,9-14; Ef 4,4-6; Júd 20-21; 1Pt 1,2; 1Kor 12, 2-6. Az 1Jn 5,7 későbbi betoldás lehet, így bizonyító ereje kevés.
Ezek a nyilvánvaló ráutalások kétségtelenné teszik, hogy a később megfogalmazott trinitástan kérdései a Bibliától nem idegenek. A kifejezett utalások mellett azonban van egy csomó hallgatólagos, illetve részleges ráutalás is. Részlegesnek mondjuk, mert csak ezt vagy amazt a két személyt említi, a harmadik nélkül. Az isteni kijelentést, mint dogmatikai témát valóban nem foghatjuk fel, sőt nem is érinthetjük a nélkül, hogy a trinitástan kérdéscsomójába ne ütköznénk.
11.5 A szentháromságtan gyökere a bibliai kijelentés-fogalomban
11.5.1 A kijelentés Ura
Az igetanban láttuk: míg a Szentírásnak és igehirdetésnek a kijelentés az alapja, addig a kijelentés önmagának az alapja. Ha rajta kívülálló megalapozást keresünk, pl. a lelkiismeretben, egyéni meggyőződésben, akkor már voltaképpen fel is adtuk a kijelentést. A kijelentés az a végső fórum, amellyel szemben apelláta nincs. Kijelentés esetén az ember vagy engedelmes lehet, vagy engedetlen, vagy hivő, vagy hitetlen. Annak sem igazságát, sem valóságát nem bírálhatja felül. Az ember ugyanis a kijelentést sem véghezvinni (Baál papok esete, 1Kir 18!), sem ellenőrizni (jelt kívánó farizeusok esete, Mt 12,39!) nem tudja. Isten úgy mutatkozik meg kijelentésében, mint akinek hatalma van (hos exousian echon Mt 7,29). Ez az exousia töri meg a prófétaságra hivatottak félelmét vagy ellenállását, ez bátorítja, sőt kényszeríti őket a prófétálásra. (Lásd Mózes, Ámós, Jónás stb. elhívatását)
Mindezt egy mondatba tömörítve elmondhatjuk: Isten úgy jelenti ki magát, mint Úr. Ez a kijelentés, az Isten végtelen gazdagságának megfelelően

sohasem olyan, mint amilyen egyszer már volt, hanem mindenkor új, váratlan és meglepő. De minden esetben Isten királyi uralmának meghirdetése és gyakorlása. Lehetne-e más, hiszen Ő velünk és a világgal szemben az Úr, Uraknak Ura. Minden földi uraság, csak Isten Úr-voltának halvány mása, tökéletlen utánzata vagy karikatúrája.
Kijelentés nélkül nem tudja az ember, hogy van Úr és ez az Úristen. A kijelentés megértése annyi mint: tudtul adja Isten az embernek királyi uralmát s menten ki is terjeszti rá királyságát. Ezért nem szorul a kijelentés bizonyításra. Önmagát bizonyítja, hiszen Isten uralmi aktusa. Nem csak az uralkodó Isten, vagy az uralkodás ideáját közli velünk, hanem nevünkön szólít (Én-nek mondja magát, Te-nek szólít engem) s gyakorolja hatalmát. Isten kijelenti magát, mint Úr, ez a Biblia kijelentésfogalma s egyben a trinitástan gyökér-mondata.
11.5.2 Úr-voltának hármas értelme
Ha azt akarjuk kimutatni, hogy gyökerezik a trinitástan a Biblia kijelentés-fogalmában,
akkor hármas vonatkozásban kell értelmeznünk a gyökérmondatot. Mindenik értelme a trinitás más-más személyére utal, mégpedig ebben a sorrendben: Fiú, Atya, Szentlélek. (V.ö. 2Kor 13,13) Ezzel a sorrenddel nem lényegbeli, érték- vagy rangbeli különbséget akarunk kifejezni, hanem csak a tanfejlődés történeti rendjét követjük. A bibliai kijelentés történeti központja Jézus. Az Ő személye körül jegecesedett ki a trinitástan. Hogyan ment végbe a kijelentés és kicsoda Jézus, akiben kijelentette magát? Ezzel a kérdéssel a trinitás második személye sokkal inkább a teológiai harcok központjába került, mint a másik két személy. Mi is most először őreá gondolva magyarázzuk a gyökérmondatot: Isten kijelenti magát, mint Úr.
1. A kijelentés annyi, mint önleleplezés. Erről a Biblia történeti beszámoló alakjában beszél. Isten megjelenik és megismerteti magát az emberélet színterén. Emberi szemlélet, emberi tapasztalás, emberi gondolkozás és emberi beszéd tárgyává válik. Röviden: történeti tényezővé lesz. Isten olyan természetes és egyéni módon, olyan reális és konkrét alakban jelenik meg, mint Ézsau Jákóbnak, mint a Hóreb hegy vagy a szövetségláda Izrael népének, mint Pál apostol a korinthusi gyülekezetnek.Kijelentésében mintegy saját alteregóját küldi el. Meg tudja tenni, hogy megkülönbözteti magát önmagától, és rejtve marad, miközben mégis kijelenti magát. Kijelenti, mégpedig nem valami alárendelt létformában, hanem csupán más létformában. Ez az önleleplezés a Biblia témája.Hogy Isten megkülönböztetheti magát önmagától és más létformában elhagyhatja örök titkát, az örökkévalóságot, hogy idői alakban is ugyanaz az Egy Örök Isten marad, ebben mutatkozik meg az ő ár-volta.
Igen, Isten Úr az ő kijelentésében. Ha másodszor az Atyára nézve gondoljuk át a kijelentés-fogalmat, azt kell mondanunk:
2. A kijelentés annyi, mint a lényege szerint leleplezhetetlen Isten önleleplezése. Leleplezhetetlen, mert ő szent, akinek látására más szem kellene, mint a mi bűnrontotta szemünk. Mózes csak távoztában, messziről láthatta (2Móz 33,18-23). - Kijelentésében is leleplezhetetlen, mint mondani szokták: Ő mint Deus revelatus is Deus absconditus. Emberi

alakba öltözötten is szabad maradt, kijelentése akkor is esetről-esetre szóló kegyelmi tény. Jézus alakjában is megmutathatja vagy pedig elrejtheti magát. A kijelentés tehát még történeti középpontjában, Jézusban sem hozzáférhető, mert nem Jézus jelenti ki magát,
hanem Isten jelenti ki magát a Jézus alakjában. Még eme alakjában sincs módunk rá, hogy szabad tetszésünk szerint leplezhessük le benne Istent.Isten jelenléte mindenkor Isten szuverén döntése alapján tudatosul. Szabadságában áll, hogy egyik embernek megmutassa Jézusban jelenlétét, a másiknak ne. Lehet, holnap megmutatja magát annak is, aki előtt ma még rejtve maradt, és viszont mai látója elől holnap elrejtezhet. Péternek megmutatta magát, Pilátusnak nem, de Péter sem kapta a látást egyszer s mindenkorra. - A kijelentéssel tehát nem számolhatunk úgy, mint valami részünkre megszavazott hitellel, vagy mint egy axiómával, mely bármikor előszedhető, vagy mint egy időtlen érvényű tapasztalattal. Isten kijelentésével csak úgy számolhatunk, mint Isten szuverén kegyelmével. A kijelentés kegyelem s a kegyelem kijelentés.A világ titkaira jellemző, hogy leleplezhetők s aztán nem titkok többé.
Isten viszont ismét és ismét titok marad, mert ő nem úgy immanens, hogy egyszersmind transzcendens is ne volna… Az a képesség, hogy Isten kijelenti magát, a nélkül, hogy titokvolta megszűnnék, emberalakot ölt, a nélkül, hogy ez az alak magába zárhatná, megmutatja az Ő szabad és szuverén Úr-voltát. Igen, Isten mint Úr jelentette ki magát. -
Most vonatkoztassuk ezt a tételt a Szentlélekre.
3. c/ A kijelentés a lényege szerint leleplezhetetlen Isten önleleplezése az ember számára. Nem általában, minden embernek adott önleleplezés, hanem egyéni módon a Lélek által ennek vagy annak az embernek adott önleleplezés. Az egyéni életnek ez az eseménye a bibliai kijelentés történeti tényén alapul. Hogyan?A kijelentés történetisége a históriai kutatás eszközeivel
nem állapítható
meg. A história eseményei horizontális síkban mozognak és ebben a síkban okilag-okozatilag magyarázhatók. A kijelentés pedig felülről (vertikálisan) csapódik bele a történeti síkba. Történeti esemény ugyan, de a történeti okviszonyokból nem magyarázható. - Történeti kutatás csak a kijelentés emberi alakját, történeti ruháját foghatja meg, de még erről az alakról és ruháról sem állapíthatja meg bizonyító erővel, hogy valóban a kijelentés alakja és ruhája. - Maguk a kijelentés közvetlen átélői sem adhatnak mai értelemben vett történeti tudósítást a kijelentésről, mert ők nem érdektelen, neutrális szemlélői ennek az eseménynek, hanem megragadottjai: hívők. Éppen ezek a hívők tudják legjobban, hogy ami velük történik, az csoda és titok; mindaz, amit elmondhatnak róla csupa másodlagos dolog, csupa külsőség, csupa nem-kijelentés.Innen az a kettősség, amit a Bibliában megfigyelhetünk. A
Biblia kétségtelenül
nagy nyomatékkal hangsúlyozza a kijelentés történetiségét: a kijelentés eseményeit kronológiailag és topográfiailag meghatározza, különös gonddal részletezett nép-történet keretében írja le. Figyelmet fordít a világtörténeti vonatkozásokra is. Feltűnik a láthatáron a régi Egyiptom,

Asszúr és Babilon, a karácsonyi történetbál nem hiányozhat Cyrenius, szíriai helytartó neve, a nagypénteki történetből pedig Pontius Pilatus. De a Bibliában mégsem ez a történeti leírás a legfontosabb, hanem maga a kijelentés ténye. A Biblia azonban a kijelentést nem történetileg akarja bizonyítani és elhitetni, hanem Isten Szentlelkére utal, mint a hit ébresztőjére és munkálójára. A Biblia csak beszámol arról, hogy Isten kijelentése egyszeri és teljesen konkrét történeti eseményekben ment végbe, tehát valóságos dolog. Valóságának azonban nem a történet, hanem a Szentlélek a végső bizonysága, kezese.
Ma a Bultmann nevéhez fűződő "mitológiátlanítás"-ra gondolva, további megjegyzést is kell tennünk. A kijelentés történetiségéből következik, hogy történeti oldalát tekintve, a történeti kutatás eszközeivel vizsgálható. Ez a vizsgálat a bibliai történetek egy részére ráfoghatja, hogy monda vagy legenda, illetve mondai vagy legendai elemeket tartalmaz. Ilyen megállapítás a hitet nem ingatja meg. A monda vagy legenda ugyanis történet, ha ebben a nemben nehezen is fogható. Oly fajtája a történetnek, melyben az elbeszélő maga is tevékeny részese az eseményeknek s beszámolója igen szubjektív. De megtörtént tényekről számol be a maga szubjektív módján. Ha a történettudomány ezek szerint mondának vagy legendának minősíti a Biblia egyik-másik történetét, ezzel még nem okvetlenül tagadta meg a kijelentés történetiségét.
Más az eset azonban, ha a történettudomány az ilyen helyeket mítosznak mondja, mert ezzel már tagadja, amit a Biblia állítani akar: a kijelentés történetiségét. A mítosz ugyanis nem történeti tények, hanem térés időnélküli igazságok képes kifejezése. Míg a történet dolgai egyszeriek és megismételhetetlenek, addig a mítosz tárgyai megismételhetők. Pl. a babiloni Marduk-mítosz az évenként bekövetkező tavaszi napfordulónak, az egyiptomi Isis-Osiris mítosz pedig az élet-halál egyetemes kérdésének költői magyarázata. Minden mítosz mögött egyetemes tapasztalatok, általános igazságok lappanganak s a mítosz ezeknek költői kifejezése, illetve primitív magyarázata.
Midőn az ember a művelődés magasabb fokára hág, már nem mítoszokat, hanem filozófiát csinál. Elvont spekulációvá válik a mítosz, ami azonban nem jelent lényeges változást, hiszen a mítosz eredetileg is spekuláció volt, csakhogy a spekuláció költői formája. - A Biblia nem költészetet, hanem valóságot akar adni, ezért hangsúlyozza minden mitikus elmagyarázással és spekulációval szemben az isteni kijelentés történetiségét. Még akkor is, ha a kijelentés, mint kijelentés történész-eszközökkel hozzáférhetetlen. Egyedül a Szentlélek avathatja kijelentéssé, s hogy ezt a Lélek megteheti, abban mutatkozik meg Úr-volta.
Íme, hármas vonatkozásban beszéltünk az Úristen önleleplezéséről, elrejtezéséről és önközléséről. Isten kijelentésbeli hármasegységét igyekszik tételbe foglalni a trinitástan.
12. Isten hármasegysége
12.1 Egység a háromságban
12.1.1 Egy az Isten
Az Isten hármasegységéről szóló tan nem akarja cáfolni vagy kérdésessé tenni azt a hitismeretet, hogy egy az Isten. Sőt éppen ez a tan, ennek

a hitismeretnek megvallása és bizonysága.
A trinitástan ugyanis nem akar egyebet, mint a bibliai Istennevet:
a Jahve-Kyrios-t s ezzel együtt a bibliai kijelentésfogalmat magyarázni.
A trinitástan bibliai lókusai már ezt az egységet világosan mutatják.
Pl. a keresztelési formulát (Mt 28,19) teljesen félreértenők, ha abban
három Isten-névre gondolunk, holott egy névre:
az Atyának, Fiúnak, Szentléleknek közös nevére
(pontosabban: nevébe) keresztelünk. A korábban már szintén idézett
1Kor 12,4-6 és Ef 4,9-6 verseinél sem szabad a Theos, Kyrios és Pneuma
megkülönböztetésnél megállnunk, hanem figyelembe kell vennünk az autos,
illetve heis szóval megjelölt egységet, ezt a hangsúlyozott egységet
is.
Annak a hitnek, amit a keresztelési formulában és az egyház trinitárius
hitvallásaiban megvallunk, e g y tárgya van és nem három. Ha három
volna, az azt tenné, hogy három Istenünk van. A megkeresztelt nem
három Urat, hanem egy Urat kap. Jó ezzel kapcsolatban
megjegyeznünk: a keresztség mutatja egyben a trinitástan életbeli
helyzetét. Ez a tan nem valami elvont spekulációba, nem az eszmélkedések
ködös világába nyúlik vissza, hanem egy egyházi cselekménybe: a keresztség
kezdettől fogva gyakorolt sákramentomába. Vagy ha az ismert és használt
áldásformulára a 2Kor 13,13-ra gondolunk: a tan lelőhelye az istentiszteleti
szertartásban van.
A trinitástan úgynevezett "személyei" semmi esetre sem három Istent
akarnak jelölni. Az Athanasius nevét viselő hitvallás így fejezi ki
a Szentháromság egységét: "Isten az Atya, Isten a Fiú, Isten a Szentlélek,
és mégis nincs három Isten, hanem egy az Isten. Ezenképpen Úr az Atya,
Úr a Fiú, Úr a Szentlélek is és mégis nem három az Úr, hanem egy az
Úr." - Mi is erre a ,közös lényegre utaltunk már akkor, amikor
a Jahve-Kyrios névnek megfelelően Isten Úr-voltáról beszéltünk és
a kijelentést, mint az Úrnak kijelentését értelmeztük és hármas vonatkozásban
magyaráztuk.
A régi egyház az egység jelölésére a lényeg, ousia, essentia, natura
vagy substantia szót használta és azt mondta, hogy Isten lényegében
egy. Tehát nemcsak a három személy akcióegységéről, hanem lényegi
egységéről beszélt. Ezt az egy lényeget a "személyek" háromsága
nemhogy megbontaná, sőt a lényegi egységet megerősíti.
A személyek hármassága ugyanis semmi esetre sem lényegi hármasságot
vagyis három isteni egyéniséget jelent. Az Atya Fiú és Szentlélek
név azt mondja, hogy Isten háromszori megismétlődésben ugyanaz
az egy Isten, tehát az Atya, Fiú és Szentlélek nem külön-külön Isten,
hanem ugyanazon egy isteni lényegnek önmagán belül való háromszori
megismétlődése. A régi dogmatika igen kifejező szóhasználatával élve:
a "személyek" repetitio aeternitatis in aeternitate-t jelentenek,
vagyis az Örökkévaló háromsága nem extra se, hanem in
se értendő. Ez a mondat mintegy a szentháromságtan megértésének
kulcsa.
A "személy" szó használatával kapcsolatban meg kell jegyeznünk:
a trinitástanban a személy szó nem személyiséget
jelent, sőt az újkeletű személyiség fogalomhoz nincs is semmi köze.

Ezt csak a felvilágosodás s főleg a romantika alakította ki. A személyiség fogalmának ide csempészése, éppen annak a tritheizmusnak kifejezése volna, amit a trinitástan elhárítani igyekszik. Személyiségen ugyanis manapság saját-külön öntudattal és akarattal bíró ént értünk. A trinitástanban pedig nem három isteni énről van szó, hanem háromszor ugyanarról az egy isteni Énről. Ezt jelenti a lényegi egység: a homoousia.

12.1.2 Az unitarizmus elhárítása

Az egyház a trinitástan megfogalmazásával éppen az antitrinitáriusokkal (későbbi nevükön: az unitáriusokkal) szemben védte az egyistenhitet, a monoteizmust. Első hallásra ez az állítás ellentmondásnak tűnik, hiszen látszólag éppen az antitrinitáriusok törekvése volt, hogy Krisztus és a Szentlélek hitét a monoteizmussal összehangolják. Nem azt kellene tehát mondanunk, hogy az egyház Isten egységét, a trinitástan ellenére tartotta meg?

Nem, az egyház nem a trinitástan ellenére, hanem éppen a trinitástan által és a trinitástanban monoteisztikus. Merőben téves nézet az, mintha az egyház, magában a hitben rejlő belső egyenetlenségeket akarta volna elsimítani: a Biblia monoteizmusát, a Biblia lappangd politeizmusával összeegyeztetni. Állítólag ezért csinálta volna a trinitástant. Az efféle mesterkedések azonban nem az egyházra, hanem a herezisekre jellemzőek.

Miért nevezzük mesterkedéseknek a herezisek eljárását? - Azért, mert a herezisek két forrásra támaszkodnak: a Bibliára, mint a kijelentés könyvére és az emberi észre. A kijelentésben találják a háromságot, s ezt a háromságot próbálják az ész segítségével egységre magyarázni, vagyis az úgyvélt bibliai politeizmust akarják a saját elképzelésű monoteizmussal összehangolni. A heretikus mesterkedésekkel szemben az egyháznak egy forrása van: a bibliai kijelentés, és egy célja: ennek a kijelentésnek hú magyarázata. Ebben a magyarázatban épp olyan fontos a hármasság, mint az egység, mert nem valamely elv, monoteizmus vagy politeizmus a fontos, hanem maga a kijelentés. Ezért hű magyarázat.

Az elmondottak megvilágítására, s az antitrinitárizmus elleni harc hevességének megértésére szolgál, ha rámutatunk az antitrinitárizmus dilemmájára. - Midőn a Szentháromság-tagadókról szólunk, emlékezzünk rá, hogy szerepük nem korlátozódik a 4. századra; a 16. században újra felbukkantak s eleink a század utolsó harmadában magyar földön, de egyetemes európai fórum színe előtt vívták meg velük harcukat. Méliusz, Szegedi Kis, Károli antitrinitárizmus elleni kemény vitáját az egész evangéliumi protestantizmus a maga ügyének érezte.

1. Arius (280-336) szerint Krisztus, Isten legelső és legnagyszerűbb teremtménye. Létezett, mikor még semmi sem volt, még idő sem volt. Nem volt tehát olyan idő, mikor nem volt, de teremtése előtt mégsem létezett. Semmiből teremtetett, ő is eredetileg véges lény, de szabad akaratának helyes használatával olyan tökéletességre emelkedett, hogy Isten őt fiának fogadta, adoptálta. Ilyen értelemben "Istenné" lett. Már a teremtés munkájában részt vett, és most joggal "Istenként" imádják. Ariusék tehát Krisztust Isten Fiának

vallják és tisztelik, de istenségét voltaképpen tagadják. Szerintük - mint az a viták során kitűnt - nem egylényegű az Atyával, nem is valóságos Isten, csak Istenhez hasonló.
Menten felmerül a kérdés: ha nem igazi Isten Jézus, akkor hogyan lehet hinni benne, hiszen akkor a belévetett hit csak babona! Továbbá, ha nem igazi Isten, akkor az ő tisztelete a Biblia szerint: bálványimádás!
- Íme, az antitrinitarizmus éppen a védeni próbált monoteizmust rontotta meg egy alisten behozatalával, mert alistent csinált Krisztusból. Ez a dilemma egyik esete. De nem biztatóbb a másik sem.
2. Viszont ha azt állítja az antitrinitarizmus, hogy Jézus közönséges ember, bármit mondjon is róla a Biblia, akkor meg nem történt meg benne a valóságos Isten valóságos megjelenése, akkor voltaképpen csak önmagunkkal találkozunk benne. Ez azt teszi: nincs bibliai értelemben vett valóságos kijelentés, és természetesen váltság sincs. Ha pedig nincs kijelentés, honnan tudunk a sokat emlegetett egy Istenről, mire alapszik a monoteizmus? Akkor 6 idegen Isten és nem a mi Istenünk.
Íme, vagy racionalista egység van, és akkor nincs kijelentés, vagy kijelentés van, és akkor nincs ilyenfajta egység. Ez az Arius és mindenféle antitrinitarizmus dilemmája. - Zárjuk ezt a fejtegetést az Athanasiusról nevezett hitvallás minden antitrinitarizmust elhárító szavával: "A háromságban semmi sincs előbbvaló vagy utóbbvaló, semmi sincs nagyobb vagy kisebb, hanem mind a három személy együtt örökkévaló, és együtt egyenlő egymással."
12.2 Háromság az egységben
12.2.1 A háromság értelme
A trinitástan nem valamiféle Isten valamiféle egységének ismerete. Monoteizmust elvégre találhatunk mindenfelé, szerte a világban, nemcsak a zsidóságban, iszlámban, hanem a kultúrvallások istenpanteonjában és a primitív vallások babonaságai mögött is. Sőt nemcsak a vallások világában, hanem a filozófiai spekulációkban, a világnézetekben is ott rejtezik a monoteizmus.
Első tekintetre úgy tűnhet fel, mintha az egyistenhit tiszta és következetes esetét nem is a keresztyénség, hanem inkább a kései zsidóság vagy az iszlám képviselné. Mi azonban nem a monoteizmus elvével vagy annak történeti megjelenésével foglalkozunk, hanem a monoteizmusnak azzal az egészen sajátos és konkrét esetével, amely a kijelentés Istenének kijelentésbeli egységét mutatja.
Ez az egység nem jelent egyedüliséget.
Az egyedüllét, a magány már korlát volna, korlátot pedig nem tűr a kijelentés Istene. A trinitástanban használt egyes szám ezért csak fenntartással fogadható: inkább negatív, mint pozitív értelme van, amennyiben csak Isten több voltát vagy sokaságát tagadja, a nélkül, hogy mennyiségileg akarná meghatározni Istent. A kijelentés Istene kijelentésbeli egységében megfér a hármas megkülönböztetés, a distinkció. E szerint a megkülönböztetés szerint három személy van Istenben.
Az Atya, Fiú, Szentlélek egységet alkot az újszövetség szerint. De ez az egység nem jelenti sohasem az azonosságot, az identitást. Isten örök hármassága megy át a történeti háromságba,

mégpedig minden feloldódás vagy egymásba mosódás nélkül. Isten egységében három személy van. - Mit jelent ebben a vonatkozásban a személy szó, amit az egyházi tan használ? Nyilván megkülönböztetést akar kifejezni, de mi a megkülönböztetés alapja? Mi jellemzi az Atyát, Fiút és Szentlelket, a közös lényegen, Isten voltukon túl? - Az, hogy mind a három személy! De mi az, hogy személy? Megfelelnek rá a szóhasználat körüli viták.
A személy fogalmat a latin nyelvű nyugati egyházban persona, a görög nyelvű egyházban pedig prosopon szóval jelölték. - A persona, illetve a prosopon szót a sabellianus herezissel szemben használták először. A sabelliánusok ugyanis az Atyát, Fiút és Szentlelket, csupán Isten három tulajdonságának tekintették, minden rend és megkülönböztetés nélkül. Még azt is emlegették, több ilyen tulajdonsága is van Istennek, nemcsak három. A személy szóval a sabellianizmussal szemben, az Atya, Fiú és Szentlélek összezavarhatatlanságát, határozott különbségét, külön-külön voltát akarták kifejezni.
Azonban a személy szó bevezetése nem volt szerencsés, sőt mondhatni, visszafelé sült el, amennyiben a persona illetve prosopon álarcot is jelent. Az Atya, Fiú és Szentlélek e szerint három olyan "álarc", amely mögött rejtezik egy negyedik valóság, maga az Isten. Így a személy szó használatakor a régieknél a szentnégyesség, a kvaternitás veszedelme fenyegetett.
A keleti egyház ezért változtatott is a szóhasználatán: a persona szót később nem prosoponnal, hanem hypostasis-szal fejezte ki, noha ez a substantia és nem a persona görög mása. A nyugati egyház rögtön észrevette, hogy a szócsere balul ütött ki. Nevezetesen a hypostatis szó, első jelentését, a substantiát véve, az isteni lényeg, az isteni természet megháromszorozását jelenti. Az igaz, nem kvaternitást, de nem is trinitást, hanem trinitás helyett triteizmust. Ezért a nyugati egyház megmaradt az eredeti formula, a persona mellett.
Kelet és Nyugat tehát nem volt megelégedve egymással, de nem lehetett megelégedve önmagával sem, mert mint láttuk, sem a hypostatis, sem a persona nem egyértelmű szó. A helyett, hogy világosan kifejezné a mondanivalót, a herezis állandó veszedelmét hordja: a hypostatis a triteizmusét, a persona meg a kvaternitásét.
Ha a dolog így áll, nem volna-e tanácsosabb a veszedelmes "személy" fogalmat teljesen elejteni? Ma már ugyan nem az álarc képzete zavar minket, hanem a modern személyiség-fogalom, mely a triteizmus irányába húz és még jobban összezavarja ezt az amúgy is rendezetlen, tisztázatlan fogalmat. Csakugyan tanácsosabb volna valami más megjelölést keresni, mondjuk "személy" helyett "létmód"-ot, hátha ez viszonylag jobban, egyszerűbben és világosabban fejezi ki azt, amit régebben a személy szóval akartak kifejezni.
Mondjuk tehát, hogy az egy Isten három létformában jelenik meg, amennyiben az Atyában, Fiúban és Szentlélekben más-más módon Isten. Ez a szóhasználat nem valami új találmány. Fellelhető már az Újszövetségben (Zsid 1,3), valamint a teológiai vitákban. Maga Kálvin is használja (Inst. I. 16. 6). - Latin alakja subsistentia

(nem substantia) s körülbelül megfelel a görög hypostatis szónak, mely létmódot is jelent második jelentését véve.
A trinitástanban ez azt akarja kifejezni, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek az egy Istennek egészen különleges és sajátságos létmódja. Különleges és sajátságos voltuk megszüntethetetlen és összecserélhetetlen. Az Atya nem lehet Fiú, a Fiú nem lehet Lélek stb. Ez természetesen fordítva is áll. - Amidőn azonban különleges létformákról, sajátos létmódokról beszélünk, tartalmilag valami többről van szó, mint amit akár a régi, akár az újabb terminológia kifejez. Most éppen az a feladatunk, hogy a következőkben erre a többletre rámutassunk.
12.2.2 A különbség eredetbeli
Ha a három különböző létmódot akarjuk jellemezni, nem indulhatunk ki az Atya, a Fiú és a Szentlélek tetteiből, sem pedig tulajdonságaiból. Nincsen az Atyának egyetlen olyan üdvténye, sem olyan tulajdonsága, mely ugyanúgy a Fiú illetve a Szentlélek tette vagy tulajdonsága ne volna. Pl. örökkévaló az Atya, örökkévaló a Fiú és örökkévaló a Szentlélek. - Miért van ez így? Azért, mert mind a három létformában ugyanannak az egy Istennek más és más módon való megnyilatkozásával találkozunk. Tulajdonságaikban és tetteikben tehát nem különbözhetnek. Miben áll akkor a különbség?
Mondjuk egyszerűen a régi énekkel: "Véges elmémmel ily nagy mélységet méregetni félek; Egy istenségben, hiszem: van Atya, Fiú és Szentlélek"? Mégis közelebbi felelettel tartozunk. A különbség kérdésére az az egyetlen felelet lehetséges: a három isteni létmód különbségét e három létmód egymásra való vonatkoztatásában, relációjában kell keresnünk, mégpedig a három létmód "genetikus" vonatkozásában. Az Atya, Fiú és Szentlélek tehát nem azáltal különböznek egymástól, hogy az egy isteni lényeg különböző mértékben sajátjuk. Egyenlő mértékben Isten mind a három, isteni méltóságuk is teljesen egyenlő, azonban eredetükre nézve különböznek egymástól. - A kijelentésből tartalmi különbséget nem lehet kiolvasni, hanem csupán eredetbeli különbséget. De miért van itt eredetbeli különbség? Erre a miértre, mint általában a kijelentéssel kapcsolatos miértekre, nem adhatunk feleletet. Pusztán a tény leírására szorítkozunk.
Az eredetbeli különbség mikéntjét illetően a három újtestamentomi elnevezésre kell gondolnunk: van Atya, Fiú és Szentlélek. E három név az egy Isten neve. Milyen különbséget mutat e három elnevezés? - Azt, hogy az Atyától "született" a Fiú; a Lélek viszont nem "született", hanem "származott", mégpedig nemcsak az Atyától, hanem az Atyától é s a Fiútól (egyformán) "származott". Hangsúlyozzuk, a "születés" és "származás" szó, ebben az összefüggésben nem biológiai fogalom, hanem viszonyfogalom.
Azt fejezi ki, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek között nem teremtő-teremtmény viszony van, vagyis egyik sem alárendeltje a másiknak. Kifejezi továbbá, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek különbsége kiküszöbölhetetlen, és a három létmód rendje felcserélhetetlen. - Miért volt fontos e tan rögzítése? Azért, mert amint megtagadjuk vagy felforgatjuk az Isten egységében rejlő valóságos hármasságot (pl. úgy, hogy csak három tulajdonságnak mondjuk), menten valami más Istenről beszélünk s nem a kijelentés

Istenéről.
A trinitástan tárgyalásának eme pontján nyilvánvalóvá vált, fogalmaink nem fejezhetik ki adaequat módon a mondanivalót. Ezt nemcsak a "születés" és "származás" szóra vonatkozólag állapíthatjuk meg, hanem éppen úgy a többiekre nézve is. A "lényeg", "személy", "létmód", "eredet" stb. szavak is csak emberi szavak, s nem fejezhetik ki adaequat módon az isteni titkot. Még nagyon egyértelmű számfogalmak is csak utalnak valamely irányba (pl. a "három" azt teszi csupán, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek mint olyan, nem egy), de nem mennyiségileg határozzák meg Istent.
Ha valaki a trinitástanban csak arra figyel, mi a felhasznált fogalmak immanens jelentése s nem veszi figyelembe, hogy ezek csak utalni akarnak a Trinitás örök titkára, annak számára ez a tan csak botránkozás köve, vagy herezisek forrása lehet. A herezis veszedelme természetesen minket is fenyeget, ezért majd rámutatunk a legközelebb eső veszedelemre: mondataink triteisztikus vagy modalisztikus félreértésére.
Előbb azonban általában a teológiai szóhasználatról kell a mondottak kapcsán összefoglaló megállapítást tennünk. - A filozófus előre tisztázza fogalmi apparátusát és fogalmaiba igyekszik zárni a jelenségvilágot. A teológus fogalmai viszont csak utalnak a fogalmakba foghatatlanra. A teológiai fogalmak csak arra jók, amire az útjelző táblák: csupán az irányt mutatják, amerre haladnunk kell. Nem maga a tábla a fontos, hanem az irány, amibe mutat, amiben eligazít: nem a tábla, hanem a cél!
Régi teológusok ebben a tudatban állították fel azt a fontos módszertani alapelvet: Non sermoni res, sed rei sermo subiectus est, vagyis nem a beszédnek a dolog, hanem a dolognak van a beszéd alávetve. Nem Isten van a teológiának, hanem a teológia van Istennek alávetve. Ennek az elvnek mellőzése esetén nincs teológia.
12.3 A hármasegység
A trinitástanban miről van szó? Az egységről a háromságban és a háromságról az egységben. Ennek a feleletnek két része van, s mind a kettő magában véve egyoldalú és elégtelen. Az első rész az egységet hangsúlyozza, , a második meg a háromságot. De mindenik a kelleténél jobban hangsúlyozza, ezért csak a két rész egymással együtt és mégis egymástól megkülönböztetve ad a kérdésre feleletet.
Ezt az egyesítést és megkülönböztetést, már a Biblia bizonyságtételében megtaláljuk: a Biblia kijelentést látó és halló emberei, egyfelől Atyát, Fiút és Szentlelket fognak egybe az egy Isten ismeretébe, másfelől, amint felteszik a kérdést: honnan ered ez az ismeret és mi a célja, akkor ez az egység háromságra bomlik. Ez a hármasegység belső dinamikája.
A hármasegység tehát az Atya, Fiú és Szentlélek egymás közötti egységét jelenti. - Ha a létmódok között való különbséget az eredetben kell keresnünk, akkor, mint az eredetprobléma tárgyalásakor láttuk, mindenik létmód teljesen részese a másik kettőnek. Lényegileg egyek. - Ugyanezt a megállapítást kell tennünk azonban a három létmód munkájára vonatkozóan is: Opera trinitatis ad extra, sunt indivisa

- hangzik a sokat idézett, régi teológiai tétel. E szerint ad extra, vagyis mind a teremtéskor, mind a már megteremtett világban, mindenik Létmód tette, a másik kettőnek is tette. Ha ez, vagy amaz a Létmód különösképpen mutatkozik is meg a kijelentés egyik vagy másik aktusában, elrejtetten a másik kettő is mindenkor ott van s szintén a hit és imádat tárgya. - A hármasegységen tehát azt értjük, hogy a három létmód egymás létében és tettében egyaránt részes. Ilyen értelemben szokták a három Létmód egységét a monarchia szóval jelezni.

Rá kell itt mutatnunk egy különbségre. A pogány mitológiák istenfogalmától, éppen a hármasegység révén, abban is lényegesen különbözik a bibliai Isten-fogalom, hogy míg a mitológiákban az istenek külön-külön jelennek meg a világ színpadán és tetteikben gyakorta keresztezik egymás akaratát, addig a bibliai Isten-fogalom ilyen elkülönülést, versengést, kivált meg isten-harcot eleve kizár. A görög hitregék istenharcaiba még az embereket is belevonják,

Nazianzi Gergely híres mondása zárja be ezt a fejtegetést: "Nem gondolhatok úgy az Egyre, hogy a háromnak fénye körül ne sugároznék, s nem tudom a hármat úgy szétválasztani, hogy gondolatban legott az egyre ne szálljak vissza."

12.4 Szemléltethető-e a trinitástan?

12.4.1 Vestigia Trinitatis

Az egyház oktató-nevelő munkájában (kátémagyarázat, konfirmációi előkészítés stb.) ismételten felvetődik a kérdés: milyen módon lehet az emberi gondolkozáshoz közel hozni, elképzelhetővé tenni a trinitás titkát.

A próbálkozás indokoltnak látszik: Ha a világ s benne az ember a Szentháromság Egy Örök Igaz Isten műve, akkor az alkotó ott tükröződik a művében. Keresték tehát a trinitás nyomait a legkülönbözőbb területeken. Ágoston ebben is nagymester (De Trinitate, VIII-XI.k.).

Elsősorban a Biblia világában néztek körül. Szemléltető anyagul kínálkozott pl. Nóé három fia: Sem, Kham és Jafet, akik egyugyanazon ígéret hordozói voltak. Vagy hogy Nóé bárkájának három fedélzete volt s a veszedelem idején az életet mentette meg. Ábrahámot az egy Isten képviseletében három angyal kereste fel. Az istentisztelet központja a szentsátor, majd a templom három részre oszlott: udvarra, előcsarnokra és szentek szentjére s a három rész egy célt szolgált. Vagy Péter, Jakab és János ugyanazon Jézusnak kiemelkedő tekintélyű tanítványa.

Aztán kerestek analógiákat az antropológia területéről. Kedvelt volt a platonizáló gondolat: az emberi lélek Isten tükre, a léleknek pedig három tartománya vagy funkciója van: az értelem, érzelem és az akarat. Továbbá ugyanaz az ember lehetett gyermek, felnőtt és öreg. - A szociológia is szolgáltatott szemléltető anyagot: a családnak három alkotóeleme van, az apa, anya és gyermek. A régi társadalom is három rétegre tagolódott, voltak kormányzók, katonák és munkások. Az igazságszolgáltatáshoz is három tényező kell: bíró, tanú és jegyző. Utóbbit ekképpen alkalmazta Ketskeméti Zsigmond: "A szent Háromságot úgy kell gondolnunk: az Atyát mint Bírót, aki az embertől a bűn által megsértett Isten dicsőségét

oltalmazza, és ezért elégtételt kíván. A Krisztust mint Kezest, aki felvállalta a megsértett isteni dicsőségért való kezességet és lefizetést. A szent Lelket mint Nótáriust, aki az Istennek a mi idvességünk felől való titkos tanácsát kibeszéli, megpecsétli, megerősíti és mintegy diplomát ád a mi bűneink bocsánatja felől." (Katechétika, 1793. 253. l.)

A természet világából a hasonlatok özönét merítették: a Duna három részre tagolódik, más a forrása, más a folyama és más a deltája, mégis a három együtt a Duna. Körös is van: Sebes-Körös, Fekete-Körös és Fehér-Körös. A fának van a talajban ágazó gyökere, a föld fölé nyúló törzse és gyümölcsöt hozó lombkoronája. Emlékezetes maradt, ahogy szent Patrik, az írek térítője (5. század) a háromlevelű lóherén szemléltette a trinitás titkát; a hagyomány szerint így került bele a lóherelevél Írország címerébe.

A természettan területéről is vehetünk példákat. A természet egésze ásványvilágra, növényvilágra és állatvilágra oszlik. A fénytanban három alapszint szokás megkülönböztetni: a sárgát, vöröset és kéket. Az összhang az alaphang, a terc és a kvint egybecsengése. A testek szilárd halmazállapotúak, cseppfolyósak és légneműek. A geometria területéről gyakran idézik az egyenlő oldalú háromszöget, melynek minden szöge hatvan fok, legalábbis az euklideszi geometria szerint. Vagy kedvelt az ilyen háromszög csúcsai köré rajzolt, az egész háromszöget magába záró, egymást metsző három azonos sugarú kör, mely az egymást fedő területen a Trinitás lényegi egységét, az ezen kívül eső körszeleteken pedig a Trinitás megnyilvánulásainak különbözőségét szemlélteti.

A filozófia is szolgál anyaggal. Az értékek összességét a szép, jó és igaz alkotja. Az igazság dialektikus megragadásának három lépcsőfoka van: a tézis, antitézis és a szintézis. végül a történet területéről is vettek példát: folyamatának három nagy korszaka van, az ókor, közép-kor és újkor. Vagy nemzeti zászlónk: piros, fehér, zöld; nem csupán "rongy és bot", hanem állameszmét hordozó jelkép. Némelyek még vallástörténeti példákkal is előhozakodtak, a brahman trimurtiban: Brahma-Visnu-Siva-ban a Trinitás megsejtését vélték felismerni.

12.4.2 A Trinitás nyomainak értékelése

A felsorolt példák éppen csak kiragadott esetek az esetek özönéből. Érdekes, építő, tanulságos segédeszközök, de új ismeretet nem adnak. Nem bizonyításra valók, hanem a máshonnan már ismert igazság szemléltetésére. Minden okunk megvan rá, hogy csínján bánjunk velük, mert itt érvényes igazán, hogy minden hasonlat sántít. Vegyük pl. az egyenlő oldalú háromszöget, vagy akár az élőfa hasonlatát. Mindenik szemléletes, de azt a látszatot kelti, mintha az Atya, Fiú, Szentlélek egy-egy darabja volna Istennek, holott a trinitástan arról beszél, hogy a három létmód ugyanaz az egy Isten, háromszori és mégis más-más megismétlésben.

Éppen ezért a Trinitás titka kiábrázolhatatlan; minden kísérlet vagy triteizmus, vagy a kvaternitás hibájába esik. Az illusztráció többnyire merev, statikus képet ad az eleven és mozgalmas valóságról. Ha pedig a Trinitás dinamikus voltát próbálja érzékeltetni, legfeljebb a három létmód funkcionális egységét és nem eleven, tudatos lényegi egységét

fejezi ki. Éppen ezért bizonyos határon túl a szemléltetések már csak "sántítanak", veszedelmesen félrevezetőkké válnak. Feloldják a kijelentés csodáját a természet és a szellem általunk ismert világában. Ezzel az isteni kijelentést a természeti istenismeret szintjére szállítják le és relativizálják.
Különösen veszedelmessé váltak az illusztrációk, ha nem elégedtek meg az átmeneti pedagógiai szereppel, egy-egy mozzanat megvilágításával, hanem önállósultak. A természeti teológia jegyében saját teológiai súlyt igényeltek. Belefonták a trinitástant valamilyen filozófiai ontológia szálaiba. Végül már úgy elhatalmasodtak a szemléltető képek, hogy maga a Trinitás is csak szimbólumnak látszott. Akár fel is lehetett cserélni a képekkel. Hegel már filozófiai úton, apriori dedukálta a trinitástant. Itt is elmondható: vestigia terrent. A Trinitás nyomairól szóló fejtegetéseket ezért Melanchton szavaival zárjuk: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. (Loci, 1521. Bevezető)
12.5 A trinitástan értelme
12.5.1 A tan megtartása
A Biblia lehetőséget ad arra, hogy ezt a mondatot: "Isten kijelentette magát, mint Úr", háromszoros értelemben, s mind a háromszor más értelemben, nevezetesen az Atyára, Fiúra és Szentlélekre vonatkoztatva magyarázzuk. Maga a Biblia azonban megáll e lehetőségnél. Mi az értelme, szüksége és joga annak, hogy az egyház ezen a ponton túlment a Biblián és trinitástant fogalmazott? Láttuk, megtehette, de meg kellette tennie?
Erről felesleges beszélnünk az esetben, ha a protestáns modernizmus hatása alatt elidegenedtünk a trinitástantól, s ma már csak históriai érdeklődés fűz hozzá minket. Akkor már kívülről nézzük s csak egyházi és állampolitikai huzakodást láthatunk benne, no meg antik vallásbölcseletet, logos-spekulációt.
Mi lappang azonban egy ilyen dogmaértelmezés mögött? Az a súlyos gyanú, hogy már az ókori egyház elvesztette hivatását, már a 4. század egyháza heretikus lett, tehát úgy tekinthetjük szavait, mint valami idegen vallás megnyilatkozásait. Ez a gyanúsítás azonban felettébb merész s nagy felelősséggel jár. Ne feledjük ugyanis, hogy a 4. század dogmatikai döntésével minden jelentékeny teológus egyetértett, a reformátorokat s a reformátorok 16-17. századbeli utódait is beleértve. Vajon nem az-e a heretikus, aki a 4. század dogmaalkotó egyházát herezissel gyanúsítja?
Mégis természetesebb és biztonságosabb dolog, ha abból indulunk ki, hogy a régi egyház azonos azzal, amelyet ma is ismerünk. Feltételezhetjük ugyanis, Krisztus az ő egyházát a 4. században sem hagyta el teljesen. Mégiscsak jobb feltevésnek ígérkezik ez, mint a protestáns modernizmus feltevése. Természetesen bármelyik mellett döntünk, tudatosítanunk kell eljárásunk indokát: mit, miért teszünk.
Midőn mi a dogma mellett döntünk, a Bibliára hivatkozunk és azt mondjuk: a trinitástan, bármily körülmények között állott is elő, mégis olyan tan, melyre a Bibliát olvasó egyház nemcsak rájöhetett, hanem amelyre szükségképpen rá is kellett jönnie. Bár nem kijelentés e tan, de az isteni igazság ebben emberi módon úgy fogalmazódott meg,

hogy e fogalmazásnak nem szabad veszendőbe mennie. Olyan exegézis ez, amelyet nemcsak helyesnek, hanem fontosnak és szükségesnek mondhatunk. - Ha mi ebben a tudatban a 4. század egyházával és annak dogmaalkotásával szolidaritást vállalunk, nemcsak valami egyéni tetszésről vagy véletlen döntésről van szó. Ugyanez a döntése, nemcsak a keleti ortodoxiának és a római katolikus egyháznak, hanem mindenik evangéliumi egyháznak is.

Sőt hivatkozhatunk itt magára a protestáns modernizmusra is: bár elméletileg elvetette, vagy legalábbis elmagyarázta a trinitástant, gyakorlatilag azonban a protestáns egyházak, a modernizmus pusztító korában sem húzták ki hitvallásaikból a trinitástant, sem a régi ökumenikus szimbólumokat meg nem tagadták, sőt szertartásaikban az Apostoli hitformát, ezt a jellegzetes trinitárius hitvallást továbbra is ünnepélyesen ismételgették. Ma is mindenfelé a Szentháromság Egy Örök Isten nevébe keresztelnek. Ha más nem, hát a keresztség ténye, egymagában véve is a Trinitás-kérdés elé állítana minket.

12.5.2 A tan értelme

Mi az értelme a trinitástannak? Induljunk ki abból, milyen szükség hozta létre? A felelet röviden: az evangélium-hirdetés, a prédikáció kötelezettségéből adódott. Az Ó- és Újszövetség komolyan vétele állította az igehirdető egyházat a trinitáskérdés elé. Ez a kérdés csakugyan alapvető volt, mert a kijelentés Istenére vonatkozott, nevezetesen arra: ki az, aki kijelentette magát?

A trinitástan erre a kérdésre felel és azt mondja: Isten.

De azt is mondja: ez az Isten kijelentette magát.

Még rövidebben szólva ez annyit jelent: Isten, a mi Istenünk. Hát nem előfeltétele ez a tény minden Istenről való beszédnek, az egész keresztyénségnek? S nem maga a Biblia állít e kérdés elé? Lehet-e viszont erre a kérdésre másképpen válaszolni, mint ahogy a trinitástan századok sora óta felel?

A trinitástan két ponton megy túl a Biblián:

1. Találhatunk ugyan a Bibliában ilyen kitételeket: "Én (Jézus) és az Atya egy vagyunk" (Jn 10,30), mindazáltal hiányzik annak a kifejezett megállapítása, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek egylényegű és egyforma értelemben maga az Isten. Tehát éppen a sokat vitatott homoousios szó hiányzik a Bibliából.

2. Hiányzik továbbá annak a kifejezett megállapítása is: Isten csak így Isten, csak mint Atya, Fiú és Szentlélek. Csak így Isten és nem másképp. Egymásmellettiséget jelent ez, vagy egymásutániságot? A kijelentésnek van ugyan történeti rendje s ez az egymásutániság látszatát kelti. Azonban az Atya, Fiú, Szentlélek nem csupán egymást leváltó, múló megjelenési formái az egy Istennek, hanem az egy Isten örök és önálló létmódjai. Hiszen Isten műve, Isten lényétől elválaszthatatlan: kijelentése és léte egységet alkot.

Ezek a Biblia szavain túlhaladó, de a Bibliával összhangban maradó megállapítások adják a trinitástan kettős mondanivalóját.

A szóhasználat minden ingadozása ellenére is (az ingadozás itt érthető, hiszen evilági szavakkal akar kifejezni világon túli titkot!), a trinitástan mondanivalója hárítja el a két trinitárius herezist: egyfelől a subordinatianismust

(arianizmus), másfelől pedig a modalizmust (sabellianizmust). Nem annyira mondani akar valamit ez a dogma, hanem inkább elejét akarja venni ilyen vagy amolyan tévelygés kimondásának. Kálvin is így jellemzi a dogmát. (Inst. I. 13. 4.) Nem merész spekuláció tehát a trinitástan, hanem éppen a kétféle spekulatív önkény elhárítása.

Két veszedelemről van tehát szó; lássuk, mi az értelme e két fronton való küzdelemnek? A felelet a trinitástan polemikus értelmére világít rá.

1. A subordinatianismust, vagyis a trinitástan három létmódjának egymás alá rendelését az egylényegűség kimondásával teszi lehetetlenné e tan. Ha egylényegű a három létmód, akkor isteni mivoltában egyik sem lehet sem több, sem kevesebb. Tehát az Atyát nem tekinthetjük a tulajdonképpeni Istennek, a Fiút és a Szentlelket sem kegyelemmel elárasztott és felmagasztalt teremtményeknek. Az Atya; Fiú és a Szentlélek egyaránt az egy Úr.

Ha a Fiú és a Szentlélek csak félisten volna, azt jelentené, hogy a kijelentésben nincs közvetlen kapcsolat, nincs személyes viszony Isten és az ember között. A félistenek ugyanis végeredményben csak teremtmények, s a teremtmények nem is lehetnek igazi Istenek. istent tehát bennük nem ismerhetjük meg, mert akkor a Fiú és a Szentlélek legfeljebb úgy viszonylanak Istenhez, mint az ideahordozók magához az ideához. - Íme a subordinatianizmus teljesen a teremtményvilágba vonja le a kijelentést s ezáltal éppen isteni jellegét sikkasztja el. Ugyanakkor utat nyit a politeizmus számára, és magára hagyja az embert.

2.

3. A modalizmust meg azzal a megállapítással teszi lehetetlenné a trinitástan, hogy Isten csak mint Atya, Fiú és Szentlélek a valóságos Isten, vagyis e három létmód Isten lényegétől nem idegen, tehát Istent nem kereshetjük e három létmód mögött, mint valami elrejtett negyediket, a tulajdonképpeni Istent. - Ha Isten ilyen elrejtett negyedik volna, azt jelentené, hogy nincsen közösségünk Istennel, sőt minden igazi Isten-közösségtől eleve el vagyunk zárva. Ez pedig végeredményében Isten megtagadása.

Isten a mi Istenünk csak úgy lehet, ha megmutatja magát nekünk s Benne csak akkor hihetünk, ha bizonyosak vagyunk afelől, hogy Isten csakugyan az, akinek nekünk a kijelentésben megmutatkozott. A keresztyén értelemben vett isteni szeretetet úgy hívjuk, hogy: Szentháromság. - Ha azonban a kijelentést modern módra, csupán valami belső lelki folyamatként értelmezzük, a személyes találkozás és a személyes viszony helyett csak valami misztikának marad lehetősége. Ezzel megtagadjuk a történeti kijelentést s utat nyitunk a herezis felé.

Röviden úgy is mondhatnók: a subordinatianizmus alistenek behozatalával a triteizmus veszélyét rejti, a modalizmus pedig (álarc eszméjével) a kvaternitás veszélyét. - Ki az, aki kijelentette magát? A trinitástan azt feleli rá: Isten, a mi Istenünk.

Mert Isten, hát féljük, mert a mi Istenünk, hát szeretjük. Ezt a félelmet és szeretetet azonban nem a trinitástan támasztja bennünk, hanem a

Szentháromság Egy Örök Isten munkája. - Ambrosius esti imájával zárjuk fejtegetésünket: "Kérjük a Fiút és Atyát s a kettejükből áradó Lelket: hatalmas Hármasegy, vedd szárnyad alá, aki kér."
A trinitástan után s az egyes dogmatikai kérdések részletezése előtt tárgyaljuk a kegyelmi kiválasztás tanát. Éppoly átfogó, mint a trinitástan, csakhogy míg az a Szentháromság belső titkát vizsgálja, addig emez a Szentháromság kifelé ható, mégpedig éppen az emberre irányuló munkáját fogja össze. A kegyelmi kiválasztás, mintegy az evangélium summája, hiszen a legnagyobb jó, hogy Isten az embert a maga számára választja, s magát ugyanakkor az embernek adja. Ez az összes többi kijelentésbeli mondanivaló háttere és megalapozása.
IV. rész: Isten kegyelmi kiválasztása
13. A kegyelmi kiválasztás tana Kálvinnál
13.1 A tan dogmatörténeti szerepe
13.1.1 Nem spekulatív alapelv
Az eleveelrendelés vagy más néven a predestináció tanát kikiáltották kálvini specialitásnak. Azt szokták mondani, ez Kálvin alapvető specialitása, amelyből összes többi tanítása levezethető. Ez adja meg a kálvinista jellem alapveretét. Ilyen módon kálvinista jelszót vagy ideológiai (világnézeti) alapelvet csináltak a predestinációból, többnyire Kálvin megkérdezése nélkül.
Ha megnézték volna Kálvin munkáit, meglepetéssel tapasztalták volna, hogy az Institutio első (1536-os) kiadásában, a Genfi káténak pedig későbbi kiadásában sincs külön predestináció tan, hanem csak az egyháztan tárgyalásakor esik szó Isten kiválasztó munkájáról.
- Kétségtelenül Kálvin szándéka szerint jártak el a Heidelbergi káté szerzői is, midőn egy gyermekek és egyszerű atyafiak oktatását szolgáló könyvben mellőzték a predestináció témaszerű tárgyalását.
A Heidelbergi káténak nincs külön kérdése a predestinációról.
Kálvin a predestinációt annyira nem alapelvként kezelte, hogy ez a tan, még az Institutio utolsó (1559-es) kiadásában is csak az üdvtan tárgyalásának befejezésére szolgált s a harmadik könyv végére maradt.
Pedig az utolsó kiadásban már négy nagy fejezetben foglalkozik a predestinációval.
A részletes tárgyalást a tan félreértése és a tan körüli viták tették szükségessé. Kálvin a részletezés közben nem győz eléggé figyelmeztetni és óvni bennünket, hogy veszedelmes spekulációkba ne tévedjünk és vakmerő kíváncsiskodásra ne vetemedjünk.
Kálvinnál tehát nem spekulatív alapelv a predestináció. Ez azt teszi: egyetlen tant sem szabad és nem is lehet a predestinációból levezetni. De mindjárt tegyük hozzá: mégis minden tan mögött ott kell lenni a predestinációnak. A dogmatika többi tanára nézve nem tanalkotó, hanem tanszabályozó szerepe van. Szerepe tehát nem konstruktív, hanem regulatív. Olyan, mint a só: magában véve még nem étel, de mint nélkülözhetetlen ízesítő szükséges az eledelhez s az életműködéshez is.
13.1.2 A kijelentés ténye
Hangsúlyoztuk, hogy Kálvinnál nem spekulatív alapelv a predestináció, de éppily határozottan hangsúlyozzuk azt is: a predestinációra vonatkozó tanítás semmivel sem lényegtelenebb, mint bármely más dogmatikai tétel. A dogmatikai tételek belső egységénél fogva a predestináció tantétele

is ott van Kálvin minden írásában és minden írása mögött. Ott van a Kálvin szellemében készült Heidelbergi kátéban is, teljes egészében, noha a káté nem tárgyalja külön e tant, sőt még nem is említi a predestináció szót. Megtalálható az 54. 52. 20. és 31. kérdésben.

Jó tudnunk, hogy a predestináció-tan nemcsak Kálvinnál és a "kálvinistáknál" fordul elő, hanem minden reformátorunknál ott van. Zwingli csaknem determinizmust csinált belőle, tehát spekulatív módon félreértette és túlhajtotta. Luther eleinte szintén túlzó módon hangsúlyozta. Legrészletesebben a De servo arbitrio (1525) című Erasmushoz címzett vitairatában fejtette ki. Azok a lutheránusok, akik kálvinista specialitásnak minősítik a predestináció-tant, bizonyára nem olvasták Luthernek ezt a nagyszabású munkáját. Ha pedig csupán a fiatal Luther vélekedésének tekintették, amelyből az öreg Luther már kinőtt, hivatkozhatunk a Capito-hoz intézett levelére, melyben 12 év múltán újra megerősíti a De servo arbitrio állításait. A reformátorok tehát kivétel nélkül tanították a predestinációt; bibliaismeretük késztette őket erre a tanításra. (Pl. Rm 8. és 9. része. Részletes lókus-felsorolás Sebestyén Jenő: A predesztináció, 1922 c. tanulmányában.) Mindazonáltal reformátoraink nem úttörők e tan megfogalmazásában. Ágostonnál már részletekbe menő kifejtést találunk, s megvan ez a tan a középkori és újkori katolicizmusban is, de csupán az érdemszerző jócselekedetek tana által körülnyirbált formában.

13.2 A kálvini tanítás átdolgozása Barthnál

13.2.1 A krisztológiai szempont

Barth Károly első magyarországi körútja alkalmából foglalkozott átfogó módon a predestináció kérdésével, Isten kegyelmi kiválasztása című előadás-sorozatában. (Megjelent magyarul is Debrecenben, 1937-ben.) Fél évtizeddel később, Kirchliche Dogmatik című főműve Ii. részének 2. kötetében, több mint félezer oldalon újra kifejtette e tant (1942). Nem akar új tant állítani a régi helyébe, csak a régi reformátori örökséget tisztogatta meg, az evangéliumi mondanivaló szabadabb érvényesülése érdekében.

Barth helyeslően emelte ki Kálvin tanításából azt az evangéliumi felismerést, hogy a predestináció tana Jézus Krisztusra utal, mert Jézus Krisztus a mi "kiválasztottságunk tüköre" (lásd pl. Inst. III. 24. 5.). Ezt a helyes felismerést akarja Barth érvényesíteni, amikor így tanít:

Mi az ember-Jézus szenvedéseiben, Istentől való elhagyatottságában, tehát mindenek előtt a golgotai kereszten szemlélhetjük, mi az elvettetés. Az ember-Jézus elvettetésében ismerhetjük meg a mi saját elvettetésünket, hiszen ő érettünk és helyettünk "szálla alá poklokra". Az elvettetésről keresztyén módra csak őreá nézve beszélhetünk. Az elvettetésről való minden más beszéd üres spekuláció és kárhozatos pogányság. Ez a mondanivaló egyik fele, amelyhez hozzátartozik a másik.

Amikor ugyanis elvettetésünket Krisztusban megismerjük, ugyancsak őbenne kiválasztottságunk is nyilvánvalóvá válik, mert az elvettetésből az ember-Jézussal együtt Isten minket is új életre hív (Ef 1, 4-11 és a párhuzamos helyek). Ezért Ő a mi kiválasztottságunk tüköre. Kiválasztottságunkat egyes-egyedül őbenne, ismét és ismét csak őbenne láthatjuk, "A predestináció

tehát azt jelenti: Isten kegyelmes hozzád, az elvetetthez".
A kiválasztottságról való minden más beszéd üres spekuláció és kárhozatos pogányság.
Barth ezt a krisztocentrikus szemléletet akarja következetesen érvényesíteni a predestináció tanban. Ha Krisztust és Krisztusban a kiválasztás örömüzenetét befogadjuk, üdvbizonyosságunk van Krisztusban és csakis benne lehet üdvbizonyosságunk. A predestináció tehát a mi legszemélyesebb hittitkunk, s a hiten kívül nincs is semmi értelme. (Nem lehet szólam, vagy világnézeti elv.)
Ennek a hittitoknak nem is a predestináció (eleveelrendelés, elevevégzés), hanem elekció (kiválasztás) a szerencsésebb elnevezése.
Maga Kálvin is (meg a Biblia is!) sokkalta gyakrabban használja az electio-t, mint a praedestinato-t. A predestináció szó kettős lehetőséget (üdvre és kárhozatra való predestináltságot) zár magába és spekulációkra csábít, s ezen az úton a kétségek örvényébe ránt. Az elekció vagy kiválasztás szóból viszont az evangélium cseng felénk, amely kiszabadít a kétségek örvényéből. A Biblia tehát útját vágja a predestinációs spekulációknak.
13.2.2 Óvatosság a Kálvinra való hivatkozásban
Mit mondjunk ezek után Kálvin tanításáról? Úgy látszik, a különben annyira óvatos Kálvin, ezen a ponton messzebb ment el a kelleténél, s nemcsak Isten kiválasztó, illetve bűnben meghagyó munkájáról beszélt, hanem mintegy az eszkatalógiai kifejletről: a kiválasztottakról és elvetettekről is. Az elvetettekről mindenesetre nagy szűkszavúsággal.
De miért beszélt ezekről egyáltalában? Emberileg megérthető: őt erre nagyon kínos tapasztalatok indították. Tapasztalta, hogy az ige hirdetésére Franciaországban egyesek megtértek, mások meg a pápizmus sötétjében maradtak. Aztán meg egyesek máglyára vitették magukat a hitért, mások viszont - bár úgy látszott, befogadták az evangéliumot - mégis visszasüllyedtek a babonaságba. - Hogyan történhetett ez meg? Hát Krisztus, a király olyan tehetetlen volna, hogy nem tudja az ellenszegülőket meghódítani és kézben tartani, mint ahogy őt, az ellenszegülő Kálvint is le tudta győzni?
Erre a gyakori tépelődésre az Írásban kapta meg a feleletet és a viszonylagos megnyugvást: Isten kiválaszt és elvet. - Ezért nem vonakodott attól, hogy az Institutióban az elvetettekről is mondjon néhány szót. Bizonyos szempontból nézve, talán jó is, hogy mondott, mert tana a maga kettősségében megmutatta, hogy Isten nemcsak a teremtésben, hanem a kiengesztelésben és megváltásban is szuverén Úr (Rm 11,33-35). Abból a szempontból viszont nem jó, hogy a kárhozatra, mint itt meg itt már bekövetkezett tényre utalt, annak ellenére, hogy a Biblia kerül minden ilyen konkrét utalást s talán Júdáson kívül senkit sem mond a kárhozat fiának. Kálvin tehát szólott a kárhozatról, s példájával akaratlanul is utat nyitott egy olyan predestinációs spekulációnak, amely a továbbra is munkálkodó Krisztustól s Krisztus jelenlegi munkájától egyre inkább elszakadt. A hit eleven aktusától elvonatkoztatott predestináció tanban úgy beszéltek aztán valami isteni dekrétumról, hogy ez a beszéd menthetetlenül a determinizmusba és fatalizmusba vezetett, a kikerülhetetlen szükségszerűség és a megmásíthatatlan végzet sivár világába. - Ha

Kálvin ezt a következményt látta volna, bizonyára ő maga ítélte volna el a legkeményebben. Jegyezzük hát jól meg: a predestinációban nem az emberek ilyen vagy amolyan állapotáról, nem a kiválasztottak vagy elvetettek csapatáról, hanem az irgalmas és igazságos Istenről van szó, úgy amint Krisztusban megmutatkozik minékünk. Ha ezt szem előtt tartjuk, sohasem tévesztjük össze a predestinációt a determinizmussal, illetve a fatalizmussal. "Nemcsak azért, mert a fátum vak és értelmetlen végzetről, az eleve elrendelés pedig kiválasztó, könyörülő és teremtő Istenről beszél; nemcsak azért, mert a fátum csak a sorsokat írja elő, s az egyén minőségét nem érinti, míg a predestináló Isten teremti az egyéni minőséget; hanem főképpen azért, mert az eleveelrendelés egy dologra vonatkozik: a Krisztus által munkált üdvösségre; míg a fátum minden egyébre vonatkozik, csak éppen erre nem." (Ez utóbbi Sebestyén-idézet, még Barth-előtti fogalmazású, de már a krisztológiai értelmezés irányába néz.)

14. A kegyelmi kiválasztás értelme

14.1 A predestináció hármas vonatkozása

A Biblia a Szentháromság Egy Örök Isten üdvszerző munkájáról szólva, többször emlegeti Isten "tanácsát", az "örök végzést", "eleve elrendelést" (És 46,10; Csel 15,18; Ef 1,11 stb.). Milyen összefüggésbe tartoznak, mit jelentenek ezek a szavak s mennyiben segítik elő bibliai tájékozódásunkat?

14.1.1 Krisztus

Mindenek előtt figyeljük meg, hogy ezek a szavak elsősorban nem mireánk vonatkoznak, hanem más valakire: Hitünk Fejedelmére. Isten, még a világ alapjainak megvettetése előtt kiválasztotta Krisztust. Kiválasztotta arra a szolgálatra, hogy majd az idők teljességében megalázza magát: emberi testet öltvén, lakozzék mi közöttünk. Ő Istennek ama Választottja. De nem valami alárendelt, eszközi értelemben, hanem úgy, mint aki egy az Atyával. Testet öltésével az isteni és az emberi természetet egyesítette magában. Így lett ő kiválasztó Isten és kiválasztott ember egy személyben. Ez a kiválasztás azt teszi: Isten szabad kegyelméből odaszánta magát a bűnös embernek, a bűnös embert pedig önmagának. Magára vette és veszi az ember büntetését, az embert pedig arra méltatja, hogy saját dicsőségének részese legyen. - Mi ezt az isteni tettet nem magyarázhatjuk meg, csak mint imádatra késztető tényt csodálhatjuk. Ez voltaképpen az egyetlen csoda és egyben az evangélium summája.

14.1.2 Gyülekezet

Isten kegyelmi kiválasztása tehát elsősorban Jézus Krisztusra vonatkozó örök rendelés. De még másodsorban sem mireánk vonatkozik, hanem a gyülekezetre. A Biblia Krisztusa éppúgy elképzelhetetlen a választottak gyülekezete nélkül, mint fej a test nélkül, vőlegény a menyasszony nélkül, király az alattvalók nélkül. Isten, még a világ alapjainak megvettetése előtt úgy határozott, hogy Krisztus által a világ kezdetétől annak végéig, az egész emberi nemzetből egy gyülekezetet gyűjt magának az igaz hit egységében az örök életre. Ennek a gyülekezetnek

ótestamentomi alakja Izrael, újtestamentomi alakja az egyház. A kegyelmi kiválasztást itt sem valami merev, gépies értelemben vegyük. A gyülekezet nemcsak tárgya, hanem bizonyságtételével egyúttal hordozója is Isten világtervének. Lelke által az egész világ előtt bizonyságot tesz Uráról, aki nemcsak a gyülekezetnek, hanem a világnak is Ura. Ennek a bizonyságtételnek oly nyilvánvalónak kell lenni, hogy a felhívássá váljék a világ számára, a Jézus Krisztusban való hitre. A világnak ugyanis nem az egyházra van szüksége, hanem arra, hogy maga is egyházzá váljék, s ily módon az átok alól minél teljesebb mértékben szabaduljon. A gyülekezet ugyancsak az isteni végzés imádatra késztető titka elé állít: múlandó alakjában, Izraelben Isten ítéletét; leendő alakjában az egyházban meg, Isten könyörületét ábrázolja.

14.1.3 Egyén

Isten kegyelmi kiválasztása csak harmadsorban vonatkozik ránk, egyes emberekre. Mi, mint egyes emberek, természetünk szerint az Isten által elvetett emberek vagyunk. Nem azért, mintha ilyenekké rendelt vagy teremtett volna Isten, hanem azért, mert ilyenekké váltunk, saját választásunk alapján. (Ezzel ellentétes Móricz vélekedése a "Sárarany" utolsó lapjain.) Ebben az elvetett állapotunkban fogadhatjuk be Isten gyülekezetének bizonyságtételét, az örömhírt: a mi saját választásunk semmis, a mi istentelenségünk elintézett dolog. Mi Krisztuséi vagyunk, mert ő a mi istentelen választásunknak minden következményét elhordozta. Nem vagyunk elvetett emberek, sőt Jézus Krisztusban Isten által üdvre választottak.

A kegyelmi kiválasztást ebben a személyes vonatkozásban még kevésbé lehet valami merev, gépies értelemben vennünk. - Minket a kiválasztás örömüzenete, ha csakugyan megragadtuk, magával ragad: a gyülekezet élő tagjaivá tesz, hogy mint tagok, magunk is a gyülekezet bizonyságtételének hordozói legyünk, szűkebb és tágabb környezetünk javára. (Erre mondta Karácsony Sándor: A keresztyén ember hitét "unokáiról" lehet leolvasni.) - Ugyanakkor természeti állapotunk, elvettetésünk ismerete pedig csak arra ösztökélhet minket, hogy egyre megújuló hittel ragadjuk meg Krisztusban a kárhozatból Szabadítót.

A kegyelmi kiválasztás most tárgyalt hármas vonatkozása szorosan összefügg. Mint ahogy a trinitástanban megkülönböztetjük, de el nem választjuk egymástól a három létmódot, hasonlóképpen vagyunk a kegyelmi kiválasztás tanával is, hiszen e tan hármas vonatkozásában a Szentháromság Egy Örök Isten üdvszerző munkája tükröződik. Az Atya időknek előtte elkezdi, a Fiú az időben folytatja s a Szentlélek az idők végéig célhoz juttatja. Ezt jelenti a kegyelmi kiválasztás Krisztusra, a gyülekezetre és reánk való vonatkozása.

14.2 Elhatárolás a félreértésekkel szemben

Az egyházi köztudatban a kegyelmi kiválasztásról vagy predestinációról nagyon téves és veszedelmes kép alakult ki. Úgy vélik, Isten már a világ alapjának megvettetése előtt két nagy táborra osztotta a majd később életre-hívott emberiséget. Egyik tábor az üdvre, a másik meg a kárhozatra rendelt emberek csoportja. Senki sem tudhatja teljes bizonyossággal, hogy melyikbe tartozik, de annyi bizonyos: az üdvre rendeltek semmi módon sem játszhatják el az üdvösséget, a kárhozatra

rendeltek meg semmi módon sem üdvözülhetnek, mert Isten tanácsvégzése lezárt és változhatatlan.
Ezzel a szörnyű tanítással agyon lehet ütni a keresztyén életet. Hiszen, ha Isten nem csak a hitre jutás alapját készítette el a kegyelmi kiválasztással és nem csak megnyitotta előttünk az üdvösség kapuját, hanem eleve végzett üdvösségünk vagy kárhozatunk felől, akkor mi nyugodtan vétkezhetünk, hiszen a végeredmény úgyis megmásíthatatlan. Mi késztessen akkor minket jócselekedetekre és imádságra? Legfeljebb fatalista módon bíztathatjuk magunkat: akár a mennybe, akár a pokolba jutunk, mindenképpen Isten kezében vagyunk. Hol itt az örömhír?
Az evangéliumi tartalmából kivetkőztetett, determinizmussá és fatalizmussá torzított predestináción megfigyelhetjük a herezisek keletkezési módját: kiragadnak egy bibliai lókust, aztán az üdvtörténeti beágyazottságától függetlenül továbbfejtik, végül saját mondanivalójuk fontosabbá válik, mint Isten szava.
1. Nem vonjuk kétségbe, Istennek egy ilyen fatális tanácsvégzéshez is meg lett volna a joga és hatalma. De ő nem despotánk akart lenni. Ennek bizonysága; a szövetség. Ő Isten létére szövetségre lépett velünk, s szövetségét a mi ismételt hűtlenségünk ellenére is hűségesen megtartotta, sőt Fia vérével megpecsételte és megújította. Az eltorzított predestináció-tanból éppen a szövetség és a benne felkínált kegyelem, tehát az értelmet adó bibliai mondanivaló maradt ki. Nemcsak kimaradt, de utólag sem fér bele.
2. Összeférhetetlen továbbá a testben közénk jött Úr Krisztus isteni hatalmával az a merev és fatális elképzelés, mintha ő itt már befejezett, véglegesen kész helyzetet talált volna s ma is legfeljebb némelyekhez jöhetne, másokhoz pedig semmiképpen nem. Hiszen akkor ő csakis egy jövetelét megelőző isteni tanácsvégzés végrehajtó közege, alárendelt eszköze lenne, sőt maga a mennyei Atya is, mintegy saját végzésének foglyává válnék. Az ember pedig alig lenne több, a tehetetlen, felelőtlen fabábnál.Végzetszerű dekrétum uralkodnék minden létező felett, még az elképzelt
Isten felett is. Ide jutunk, ha Kálvin és az egyház nagy tanítómestereinek tanácsát mellőzzük, s a predestinációt nem hitben, azaz nem Krisztusban akarjuk megismerni.
3. Gondoljunk aztán a végzetszerű, időtlen dekrétummal szemben a kijelentés idői természetére: Jézus Krisztusban az örökkévaló Isten idői alakot öltött. Ezzel együtt ma is az időben megy végbe a mi kárhozatunk és üdvösségünk dolga is. Ez a tény vágja útját a spekulációnak. Itt az időben nem oszthatjuk két csoportra embertársainkat s a mára nézve sem beszélhetünk örök kárhozatra jutókról és örök üdvösségben részesülőkről.Voltaképpen maga a Biblia vágja útját az efféle hívatlan ítélgetésnek. Figyeljük meg, a klasszikus bibliai hely, a Róma 8-11 is csupán Isten szabad kiválasztó és elvető tevékenységéről beszél, de semmi esetre sem az emberek predestináltságáról, végleges állapotáról. Majd az idők határán, tehát a végítélet napján az emberek egyik része csakugyan úgy fog állni az Úr Krisztus színe előtt, mint az Isten kegyelméből üdvre választottak csoportja, a másik rész pedig, mint a bűneikben és kárhozatukban meghagyott emberek csoportja.

Ez a végítéletkor bekövetkező tény azonban nem jogosít fel senkit sem arra, hogy már itt és most e két kategória szerint osztályozhassuk embertársainkat. Milyen címen korlátozhatnók mi a kegyelmet, milyen alapon mondhatnánk végleges ítéleteket? Dum spiro, spero. - A predestináció nem a mi ilyen vagy amolyan emberi tapasztalataink magyarázatára való, még akkor sem, ha sajnos - történtek ilyen kísérletek.
4. Végül állapítsuk meg: a végzetszerű dekrétum képzete, vég nélküli spekulációkba sodor, ezzel el is árulja bibliátlanságát. A Biblia ugyanis magunkra nézve sem enged spekulálni, hogy elválasztottak vagy elvetettek vagyunk-e, de azt sem engedi, hogy az üdvösség kérdésében sokáig bizonytalankodjunk. Mert a Bibliának nemcsak szavai vannak, hanem nekünk szóló üzenete, nemcsak tanai, hanem minket megragadó evangéliuma: Isten kegyelmes hozzánk, az elvetettekhez. Ebben benne van a predestináció a maga kettősségében.Ennek az egyre megújuló befogadása a mi üdvbizonyosságunk. Mert Krisztusba vetett bizonyosság az üdvbizonyosság. A Biblia azonban útját vágja nemcsak a magunk személyére, hanem éppúgy a mások személyére vonatkozó predestinációs spekulációnak is. Emlékezzünk vissza, hangsúlyoztuk: amint Isten kegyelmi kiválasztásának tárgyává lettünk, menten hordozóivá válunk a mások javára. Mások irányában tehát nem az üres spekuláció, hanem a Jóreménység és a misszió-gyakorlás a kiválasztás szabta magatartásunk. Isten kegyelmi kiválasztása, ebben az evangéliumi értelmezésében szolgál bevezetőül a további lókusok tárgyalásához: a Szentháromság üdvmunkája részletezéséhez.
V. rész: Az Atyaisten
15. Isten Atyasága
15.1 A megismerés útja
15.1.1 A hagyományos út
Két végletes, de egyaránt téves istenkép van, amit a kijelentés lehetetlenné tesz.
1. Az egyik, hogy Istent mint mennyei Atyát olyan lénynek képzeljük, mint valami magasabb rendű embert. Maga a Biblia is beszél Isten kezéről, karjáról szeméről, arcáról, füléről stb.; máskor meg emberi indulatokat tulajdonít neki (Isten haragszik, örül stb. pl. 4Móz 6,26; Mik 27, 8; Zsolt 86,1; 102,26; 34,16; És 59,1: Mt 4,4).Ezek az úgynevezett antropomorfizmusok kettős célt szolgálnak: egyfelől az isteni mindenhatóság, mindenütt-jelenvalóság, gondviselés, ítélet stb. szemléltetésére valók, másfelől Isten személyes valóságának hangsúlyozását szolgálják. Kifejezik, hogy Isten nem valami szétködlő eszme s léte nem oldódik fel sem a természetben, sem a mi belső világunkban, mint a panteisták, illetve misztikusok gondolták, hanem saját isteni létét élő személyiség. "Jóllehet, bizony nincs messze egyikünktől sem." (Csel 17,27) Az antropomorfizmusok tehát az istenismeret támpontjai. De ha nem ismerjük célzatukat, könnyen öncélúvá fajulnak és félreértésre vezetnek: Istent magasabb rendű embernek képzeljük, aki alapjában véve közénk való, egy velünk és csak arányain múlik, hogy nem mi vagyunk felette, hanem ő az Urunk. Ez az elképzelés, tehát csak mennyiségi különbséget tételez fel Isten és ember között. Ilyen a képzőművészetek Isten-ábrázolása, s ez adta az alapötletet a Feuerbach ateizmusba

torkolló valláskritikájához is.
2. A másik téves elképzelés ennek éppen az ellenkezője, az, hogy Isten
a saját létébe zárkózó, tőlünk merőben különböző,
reánk nézve távoli és idegen lény.Ez az elképzelés is bibliai alapokra hivatkozik, hiszen
az Írás többször
említi Isten láthatatlan voltát: "Az Istent soha, senki nem látta".
(Jn 1,18; Kol 1,15 stb.) ő "hozzáférhetetlen világosságban lakozik".
(1Tim 6,16) "Kicsoda olyan, mint te Uram?" (Zsolt 35,10) "Senki
sem hasonlítható hozzád." (Zsolt 40,6; Jer 10,6 par.) Annyira különbözik
tőlünk, hogy mint maga mondja: "Az én gondolataim nem a ti gondolataitok,
és nem a ti utaitok az én utaim. Mert amint magasabbak az egek a földnél,
akképpen magasabbak az én útaim útaitoknál, és gondolataim gondolataitoknál!"
(És 55,8 k.)
Ha az előbbi típus csak mennyiségi különbséget képzel Isten és ember
között, az utóbbi áthidalhatatlan minőségi különbséget vél. Isten
"az egészen más". ő túl van a világon, mint a világ eredete, minden
létezés forrása. Mi csak azt tudjuk elmondani, mi nem
az Isten. ő nem anyag, nem test, nem ember, nem angyal, nem világ,
egyáltalán nem olyan, akit megnevezhetnénk. Minden pozitív megállapítás
a véges világba vonná le Őt, amit végtelensége nem tűr. Nem is beszélhetünk
róla, mert a maga valóságában kimondhatatlan, meghatározhatatlan,
világon túli. Ilyen irányban mozog pl. a keresztyén talajon is követőkre
talált Plotinosz-féle negatív teológia. De ilyen gyakran a költők,
pl. Ady Isten-képe.
3. A Biblia a közeli és az idegen, a hozzánk hasonló és a megközelíthetetlen
istenképet egységbe fogja, s hamis egyoldalúságukat eleve kizárja.
A kijelentésben ugyanis úgy mutatkozik meg Isten, mint feltétlen Úr,
mégpedig a mi Urunk. "Én vagyok az Úr, a te
Istened." (2Móz 20,2) - Valóban egészen más,
mint mi: Úr, az egyetlen Úr, de mégis közvetlen kapcsolatban vagyunk
vele, mert uralma igénybe vesz minket, személy szerint reánk
vonatkozik. Nem valami sorsszerű vak és sötét hatalomról van itt szó,
hanem az isteni Én személyes jellegű uralmáról, mely több mint hatalom;
a hatalom csak eszköz a kezében. Tehát mind a két végletben ott van
az igazság magva: Isten közeli is, távoli is. Mielőtt azonban ennek
kifejtésére térnénk, számolnunk kell azzal az új helyzettel, mely
a felvilágosodással kezdődött el.
15.1.2 Az út új állomása
Kant szerint csak azt ismerhetjük meg, amit érzékszerveinkkel felfoghatunk
s értelmünkkel feldolgozunk. Isten azonban nem valami érzékszerveinkkel
hozzáférhető adottság; létét sem nem állíthatjuk, sem nem tagadhatjuk.
Csak a bennünk megszólaló erkölcsi törvény késztet a létezésére való
gyakorlati következtetésre. Ezzel felvetődött a kérdés: Isten érzékfeletti,
metafizikai valóság-e, vagy pedig csak a mi gondolkozásunkban létezik?
Kant az előbbit feltételezi, az újkori ateizmus az utóbbit véli, s
Feuerbach, Darwin, Haeckel, Nietzsche és mások segítségével leszereli
a metafizikai istengondolatot. Mi kerül az Isten valósága helyére?
A metafizikát az újkori természettudomány a maga világképével pótolja.

Ráadásul elénk tálalja korunk vívmányait, az élet kényelmét szolgáló újabbnál újabb találmányait, ötletes technikai megoldásait, amelyeket mindnyájan használunk. Életberendezésünk, környezetünk a diadalmas ember ateista életérzését sugallja: A világ saját törvényei szerint működik, s az istengondolat kikapcsolásával is boldogulhatunk. Úgy látszik, nincs kényszerítő ok az Isten-kérdés felvetésére. Jean Paul és Nietzsche óta, hol költői, hol bölcseleti formában "Isten haláláról" beszélnek, legalábbis az öröklött istenfogalmat illetőleg. Ezt a beszédet nemcsak Keleten, hanem Nyugaton is az egyre üresedő templomok látványa festi alá.

A teológia számot vet az új helyzettel s nemcsak felismeri a tényeket, hanem magyarázza is. Isten léte azért bebizonyíthatatlan, mert amit mi egyáltalán demonstrálhatunk, az legfeljebb a világ egy darabja, de nem Isten. Ő még gondolatainkban sem tárgyiasítható. Minden tárgyiasítási kísérlet valami bálványt eredményez, akár anyagból, akár eszmékből faragjuk. De mindenféle bálvány messze esik az élő Istentől.

Ezzel a felismeréssel a teológia oda jutott el, ahová a modern művészet. Napjaink művészete is belső válságból született. Az alkotó ember ráébredt, hogy a legnagyobb igyekezettel és rátermettséggel készült valóságábrázolás sem adhatja vissza tökéletes hűséggel a valóságot. Ezért most már nem is a valóságot akarja festett és faragott képekben ábrázolni, hanem a valóság reá gyakorolt hatását, impresszióját. Az impresszionisták nyomdokain kialakult a "tárgyiatlan", nonfiguratív, absztrakt művészet. Ennek megfelelően a teológus sem Istenről, mint tárgyról beszél most már, hiszen Isten nem tárgyiasítható, hanem Istennek az emberre gyakorolt hatásáról. A teológia lassan, észrevétlen feloldódik az emberi lét elemzésében, egyfajta humanizmusban.

Ebben az eljárásban voltaképp nincsen semmi rendkívüli, hiszen minden nagy stílusáramlat tudatosan vagy öntudatlan ott tükröződik a kor teológiai gondolkozásában. A barokk teológiai mása az ortodoxia, a klasszicizmusé a racionalizmus és liberalizmus, a romantikáé az élményteológia stb. A fentebb vázolt új teológia azonban egzisztencialista humanizmusával megnehezítette s máig is zavarja annak az alapvető barthi felismerésnek érvényesülését, hogy mi csak azért beszélhetünk Istenről, mert Isten maga beszélt és beszél velünk igéjében. Isten tehát nem valami szétködlő eszme, nem mitológiai vagy metafizikai jelenség, hanem személyes valóság, aki tényekben, eseményekben jelentette ki magát. Nem azért, mert csodálatunk tárgya akar lenni, hanem hogy életünk részese, értelme, ura, a halandó világ reménysége legyen.

15.1.3 "Én vagyok az út"

Kicsoda ez az Úr, aki uralkodik rajtunk? Nagyon jellemző a Bibliára, hogy ennél a kérdésnél, nem valami történettől elvonatkoztatott valóságra, hanem az emberi történet kellős közepére mutat, mondván: a názáreti Jézus az Úr, ő a magát kijelentő Isten. Nem a "közeli" és "távoli" Istenre vonatkozó bibliai helyek elvont dialektikájából, tehát nem filozófiai eljárással, egy dialektikai folyamatból vezetjük le az istenfogalmat, hanem egy történeti folyamatból, az üdvtörténetből ismerjük meg az Istent, közelebbről e történet hordozójából és értelmet adójából: Jézus Krisztusból.

A názáreti Jézus az úr. Ez a felelet nem magától értetődő, mint ahogy sohasem volt-és sohasem lesz magától értetődő. Már maga az újszövetség kifejezésre juttatja, hogy az ember-Jézus nem okvetlenül egyenlő Istennel, csupán egyenlő lehet vele. Ha az újszövetség ezt a (Lélek általi!) lehetőséget mégis valóságnak veszi és a Názáretit valóságos Istennek vallja és Kyrios-ként emlegeti, ezt az elnevezést elsősorban nem őreá, hanem valaki másra vonatkoztatja.

A szinoptikus evangéliumokban a názáreti Jézus egész lénye Istenre-utalás. Tanításaiban és cselekedeteiben nem a maga országát, hanem Istennek az országát hirdeti. Megkülönbözteti magát Istentől, midőn a gazdag ifjút kiigazítja: "Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó, csak egy, az Isten." (Mk 10,18) - De nemcsak személyét, hanem akaratát is határozottan megkülönbözteti az Istenétől. A Gecsemáné-kertben így imádkozik: "Mindazonáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te." (Mk 14,36) Többször imádkozik az engedelmességért. A kereszten pedig így kiált fel: "Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?" (Mk 15,34) 6 szolga (Mk 12,18), s akit a szinoptikusok Istennek neveznek, az elsősorban nem ő, hanem a "mennyei Atya".

Az Atya és Fiú megkülönböztetésének néhol egészen meglepő s első tekintetre szinte még Jézus istenségét is kérdésessé tevő kifejezéseivel találkozunk. A végidőkről pl. ezt mondja Jézus: "Arról a napról és óráról pedig senki semmit sem tud, sem az égben az angyalok, sem a Fiú, hanem csak az Atya" (Mk 13,32). Az ilyen éles megkülönböztetés a későbbiekben, mikor az Atya és Fiú egységéről lesz szó, zavart is okozhat, azért jó, ha mindjárt idézzük Kálvin magyarázatát az Evangélium-harmóniából: "Hogy Krisztus, mint ember nem tudta az utolsó napot, ez éppoly kevéssé rontja le az ő isteni természetét, mint az, hogy halandó volt. Nyilván az Atyától nyert tisztére van itt tekintettel, mint az esetben is, amikor azt mondta: Nem az ő dolga ezeket vagy azokat a jobbjára vagy baljára ültetni. Közbenjáróként szállt le hozzánk; míg e megbízatását teljesítette, nem adatott meg neki az, amit később, a feltámadás után kapott meg: akkor adatott neki teljes hatalom mennyen és földön." Az ilyen bibliai helyek nem hátrafelé, hanem előre nézni tanítanak!

Jánosnál olvashatjuk a teológiai harcokban sokszor idézett mondást: "Az én Atyám nagyobb nálamnál." (14,28) - Ugyanitt Jézus egy imájában az Atyáról, mint "egyedül igaz Istenről" beszél. (17,3) - Pál is Jézuson túl, az Atyára mutat. "A mi Urunk Jézus Krisztusnak Istenéről" szól (Ef 1,17), máshol meg arról, hogy "minden férfiúnak feje a Krisztus… Krisztusnak feje pedig az Isten" (1Kor 15,3), és, hogy Krisztus "átadja az országot Istennek és Atyának" (1Kor 15,24). "Jézus Krisztus úr, az Atyaisten dicsőségére." (Fil 2,11) Hasonlóképpen beszél a Zsidó levél is (1,3; 3,2).

Jézus uralma, mint e bibliai idézetekből látszik, csak az Atyaisten uralmának megjelenése, az Atyaisten uralmának gyakorlása. - Kicsoda az Atya Isten, mit akar és mit művel az emberekkel? Ennek közlése, képviselete és véghezvitele, ez

a Jézusnak tulajdonított istenség lényege. "Meg kell ismernünk - hirdeti Luther -, hogy Krisztus az igazi levél, az aranykönyv, amelyben olvassuk és látván tanuljuk az Atya akaratát." Jézus "az atyai szív tüköre."

15.2 Kit jelent ki Krisztus?

15.2.1 Önmagára nézve

Mit látunk mi Jézusban, az atyai szív tükörében? Milyennek mutatja a Krisztus-kijelentés Istent, az Atyát? Ki a "mi Urunk Jézus Krisztus Atyja?" - Feleletadásnál módszerül kínálkozik a filológiai eljárás. Ismerem ezt a szót: atya; elemzem tehát jelentéstartalmát. Eszerint az atya életünkben gyönyörködik, hibáinkat jóságosan elnézi, útainkat egyengeti, biztonságunkat őrzi stb. Az atya szót lehet nagyon tetszetősen, épületesen és önkényesen elemezni. Ettől azonban merőben különböző eredményt hoz a teológiai eljárás, vagyis ha megkérdezzük az Újszövetséget. Az Újszövetség sokkal keményebb értelemben veszi az atya szót és egészen másképp értelmezi. A mennyei Atya nem gyönyörködik a mi életünkben, hibáinkat nem nézi el, hanem megítéli, utunkat visszafordítja és éppen ebben az életben való biztonságunkat veszi el. - Egy rövid bibliai szemle mindjárt bebizonyítja ezt. Arra figyeljünk: hogyan mutatkozik Jézus életében a mennyei Atya?

A szentírók Jézusban a Jehova szenvedő szolgáját ismerték fel (Csel 8,26). Leírásuk szerint Jézus egész élete a szenvedésbe és halálba sodródó élet. "Megalázta magát, engedelmes lévén mindhalálig, mégpedig a keresztfának haláláig." (Fil 2,8) Engedelmessége tehát szenvedő engedelmesség. Ezért az engedelmességért magasztalta fel őt Isten, és ezért ajándékozott neki olyan nevet, mely minden név fölött való, s ez a név így hangzik: "Úr Jézus Krisztus" (Fil 2,9-11).

- Csak a halálon túl mutatkozik meg a dicsősége: a feltámadott Krisztus fényessége ragyogja be a názáreti Jézust, s ebben a fényben Ő az Atyaisten kijelentése. Azt, aki így jelentette ki magát a Jézusban, azt nevezi a hivő Abbának, azaz Atyának. (Gal 4,6; Rm 8,15) Ezt az Atyát látja, aki Jézust látja. (Jn 14,7 k.)

15.2.2 Reánk nézve

Az Atyaisten ismerete tehát Jézus által lehetséges. De mit jelent ez reánk nézve? - Jézus történetének reánk való vonatkoztatását. A hitet, mint benne és váltságművébe vetett hitet, az ő követését, vagyis az önmegtagadást és a keresztnek felvételét (Mk 8,34); jelenti továbbá a keresztséget, mint a Jézus halálába való merítést és új életre születést, az újjászületést. Keskeny út és szoros kapu: a halál kapuja az, mely az életre vezet.

Az ilyen bibliai megfigyelésekből levonhatjuk azt a fontos tanulságot: az ember, úgy amint van, n e m Isten gyermeke, s az embernek, úgy amint van Isten nem Atyja. Az Atya-név nem csupán jelző, amit mi aggatunk Istenre, azon az alapon, hogy földi viszonylatban már ismerünk valamiféle atyaságot. Mi, születésünk szerint nem gyermekei, hanem teremtményei vagyunk Istennek: factus és nem genitus.

Már az Ószövetségben is azt olvashatjuk, hogy Izrael sem természet

szerint jutott istenfiúságra, hanem azáltal, hogy Isten őt a népek sokaságából fiúságra kiválasztotta és elhívta (Hós 11,1). - Az Újszövetség pedig Krisztus befogadásához és az újjászületéshez köti a fiúságot (Jn 1,12 k; 3,3 kk.; Mt 5,13). Az, akit Jézus mint Atyát mutat meg, először is halált jelent a mi életünkben.

Kicsoda tehát az Atyaisten? Olyan, mint a halál? Nem. Megjelenése ugyan halállal jár, mert akarja halálunkat, de nemcsak a halált, hanem egyben a halál legyőzését, halálunkon át: az életet.

Tehát sem nem életünket, sem nem halálunkat akarja magában véve, hanem életünket a halálon át. Az Ő országa annyi, mint újjászületés.

Az, aki így munkál, a mi létünknek ura. A léten belül lehet más úr is, de a lét felett egyedül ő lehet. - Uralma a mi életakaratunkkal nem azonos. Ha azonos volna, akkor uralmát a halál korlátozná, s ezért a halál hatalmasabb volna nála. Viszont ha uralma a halállal volna azonos, akkor meg nem volna életünknek ura, hanem csak életünk korlátja.

Az igazi Úr sem nem az élet, sem nem a halál, sem a kettő együttvéve, hanem az életnek és halálnak Ura, a létnek mindenható Ura, a Teremtő.

Ez a "mindenható" szónak, az Atya apostolikumbeli jelzőjének értelme. Létünket életben és halálban egyaránt ő tartja kezében. Ha nem tartaná, mindnyájan a megsemmisülés mélységébe zuhannánk. Nélküle nincs létünknek semmi önállósága, maradandósága, sőt lehetősége sem.

15.3 A mennyei Atya és a földi atya

Ugyanazzal az "atya" szóval illetjük nemcsak a mennyei, hanem a földi atyánkat is. A két atyaság közt azonban, mint a mondottakból kiviláglik, ég és föld különbség van. Földi atyánk sem életünknek, sem halálunknak, így természetesen létünknek sem szabados ura és nem is teremtőnk. A földi atyából tehát éppen a mennyei Atya leglényegesebb vonásai hiányoznak.

Ez a felismerés visszatart minket egy széltében tapasztalható tévelygéstől. A protestáns modernizmus nyomán, a mai ember is vakmerő módon a földi atya fogalmához szabja Istent, a mennyei Atyát, holott ennek az eljárásnak éppen a fordítottja helyes: először Isten Atyaságát kell a maga igaz mivoltában megismernünk, s aztán a földi atyaság abból nyeri, mert csak abból nyerheti igazi értelmét és méltóságát. Az Ef 3,15 görög szövege erre világosan utal, midőn a mennyei Atyáról úgy beszél, mint akiről neveztetik minden atyaság (pasa patria) mennyen és földön.

Istent pedig, mint Atyánkat, igazi mivoltában, csak a kijelentésből ismerhetjük meg, amelynek középpontjában a Golgota keresztje és a nyitott sír, nagypéntek és húsvét Krisztusa áll. Amint a kijelentés eme központi mondanivalója elhomályosul vagy mellékessé válik, a mennyei Atya helyébe valami szentimentális elképzelés, a lágy szívű nagypapáról mintázott atyafogalom lép, az istenfélő, bűnbánatban vívódó és újjászületető keresztyénség helyébe pedig önelégült, sőt öntelt, farizeusi keresztyénség. Különös, hogy ennek a szentimentális Atya-fogalomnak mennyi álprófétája és prókátora akad. Szinte szemfényvesztő módon tudnak érvelni vélekedésük mellett. A haragvó és félelmetes Isten - úgymond - csak az Ószövetség Istene, az Újszövetség Istene pedig a szerető mennyei Atya. Mintha az Ószövetségben nem volna szeretet, az újszövetségben pedig nem volna bűn, szenvedés, halál és ítélet, nem volna Golgota.

15.4 A természeti istenismeret s az istenbizonyítékok kérdése
15.4.1 Az istenbizonyítékok szándéka
Kötve vagyunk-e mi Jézus Krisztushoz, mint a kijelentés egyedüli útjához?
- Az első századok keresztyén apologétái, midőn a pogány bölcselőkkel vitába ereszkedtek: az értelemben látták a közös alapot. Érvelésükben szóhoz jutottak a természeti istenismeret elemei. De ha koruk nyelvén szólottak is, még a filozófiai szóhasználattól sem riadva vissza, tudatában voltak az észismeret és a hitismeret különbségének. Tertullianus (150220) megkérdi, mi eredményt értek el a görög filozófusok, s azt állítja, akármelyik keresztyén kézműves többet tud Istenről, mint Platón. Az ésszerű istenbizonyítékok nem is az ókorban, hanem a középkorban virágzottak ki, mégpedig nem az eget ostromló értelem, hanem a hitet szolgáló ész jegyében.
A sokféle próbálkozás között Anselmus istenbizonyítéka a legnevezetesebb. úgy véli, a hit természetében rejlik az ismeretvágy: fides quaerens intellectum. Nem mintha a hit értelmi munka gyümölcse, eredménye volna. Ellenkezőleg: ha már van hit, a meglevő hit törekszik önismeretre. Anselmus szerint mi hivők úton vagyunk a hittől a színről-színre való látás világa felé. Ha már nemcsak hiszünk, hanem a hitet értjük is, félúton vagyunk a színről-színre látás irányában. Ragasszunk tehát a hitünk mellé tudományt! (2Pt 1,5) Ez a meggyőződés hatotta át a középkort s tette az istenbizonyítékok melegágyává.
Anselmus bizonyítási eljárása abból indul ki: "A bolond így szól az ő szívében: nincs Isten." (Zsolt 19,1) A bolond tehát magában hordozza Isten eszméjét, csupán Isten valóságát tagadja. De hát a bolond éppen ezért bolond. Az isteneszmét hordozó bolondnak el kell ismernie, olyasvalami van értelmében, aminél nagyobbat képzelni sem lehet. De ha csak elképzelés volna, realitás nélkül, akkor ez az elképzelés nagyobb volna istennél.
Lehetetlen azonban, hogy képzeletünk meghaladná őt, és az is lehetetlen, hogy a legmagasabb rendű lét, az abszolút lét, vagyis Isten, ne volna valóság. Van tehát Isten, hiszen a fogalmaink szerinti tökéletes lény tökéletessége hiányos maradna, ha tulajdonságai között nem foglalna helyet a létezés. Tökéletessége, teljessége logikai szükségszerűséggel követeli, hogy lényében meg legyen a reális létezés is. Isten ezért nem lehet puszta üres fogalom, neki valóban léteznie kell. Anselmus az Isten fogalmából, e mindnyájunkban meglevő vagy legalább felsejlő fogalomból így következtet Isten létezésére. Ez az úgynevezett ontológiai istenbizonyíték. Olyasmivel bizonyít, ami maga is bizonyításra szorul, mert a "lennie kell" még nem bizonyítja azt, hogy "van" is, hacsak el nem fogadjuk az egész bizonyítást megalapozó idealista filozófiai tételt: ahol idea van, ott realitás is van. Az ontológiai istenbizonyíték tehát ingatag, nem a hiten kívül, hanem csak a hiten belül érvényes.
Ott viszont kevéssé szükséges a "bizonyítás". Hasonló a helyzet a többi bizonyítási móddal, melyeket a középkor kifejlesztett. A kozmológiai bizonyítás abból indul ki: mindennek oka van e világon, visszakövetkeztet tehát a folytonos mozgásban levő világból az oki-okozati összefüggés alapján az első okra, az első mozgatóra; ez pedig Isten.
A kozmológiaival rokon a teleológiai bizonyítás,

csakhogy nem a világ létéből, hanem így-létéből, pontosabban: célszerűségéből von le következtetést. A részletekben megfigyelhető és kimutatható célszerűség bizonyára a világ egészére is érvényes. Ha pedig mindent a célszerűség határoz meg, akkor itt minden túlutal önmagán, valami célra. A célok szálai nyilván egy olyan szellemi lény kezébe futnak össze, aki a világ célszerűségét kitervelte. A bizonyító ész, itt megint a szükségszerűségből ugrik át a valóságra, holott amit logikánk szükségszerűnek ítél, nem biztos, hogy valóságos is.
Mindenik bizonyíték az emberi gondolkozás végső határai körül tapogatózik s ez az érdekessége. De amit megfogni vél, legfeljebb a valóság általunk elérhető végső foka, s mint ilyen, a világ egy darabja, nem pedig a világ feletti Úr, a magát kijelentő teremtő Isten. Végül megemlítjük a consensus gentium területéről vett érvelést, nevezetesen: a népek, történelmileg nézve, lakhelyüktől s fejlettségi fokuktól függetlenül, több-kevesebb tudatossággal, minden időben valamiféle isteneszmét hordoztak. Erre csak azt jegyezzük meg, Isten valóban a pogányoknak is ura, de nem a pogányok bálványainak értelme. Ennek az érvelésnek hatóereje sem ér el az élő Istenig.
A reformátorok az istenbizonyítékokat s a bennük szövögető természeti teológiát a régi egyháztól örökölték. De csak az Isten iránti felelősség ébresztgetőjét látták benne. Egyébként teljesen alárendelt szerepet tulajdonítottak neki. Egy pillanatra sem akarták a Krisztus-kijelentés helyébe tenni. Ebben követte őket az ortodoxia, egészen a racionalizmusba hajló "eszes ortodoxia" idejéig. Itt aztán két ágba szakad a fejlődés.
15.4.2 A szándék megváltozása
Kant filozófiai kritika alá vonta az istenbizonyítékokat. Kimutatta: amint azok a hit önmegértésén túl, önálló filozófiai bizonyítóerőt igényelnek, talajvesztetté és tarthatatlanná válnak. Kivéve egyet, a morális istenbizonyítékot, amelyet a maga módján, többek között már Abaelard is képviselt. Kant szerint az erkölcsi cselekvés, amelynek feltétlen parancsát emberi természetünkben hordjuk, nem jár együtt a boldogsággal. Ez az összeegyeztethetetlen ellenét nem maradhat így mindvégig, mert ez a "kell" és "van" világának reménytelen szétszakadását jelentené. Kell tehát Bírónak lenni, aki az erkölcsi világ megbillent egyensúlyát helyreállítja, a jót jutalmazza, a gonoszt bünteti. Kant jól tudta, a morális istenbizonyítéknak sincs elméleti jelentősége-, csak a "gyakorlati ész" használatára való. Voltaképpen etikai önmegigazulásunk kivetítése.
A természeti istenismeret bevonása már a kanti vonalon megbosszulta magát. Utóbb még azzal a hátránnyal is járt, hogy a Kantra építő Ritschl-féle teológiai iskola leszűkítette a hit világát, mintha Isten szükségképp és kizárólag csak az egyéni erkölcs belső területén tevékenykednék s az öntörvényűségnek engedné át a közélet világát.
Érdekes, hogy a kanti kritikával párhuzamosan egy másik s azzal ellentétes irány fut. Már Kantnál filozófiává vált, ami eredetileg teológiai kérdés volt. A racionalisták most fordítottak egyet a dolgon. Ők a bibliai kijelentés csodájában kétkedtek, az emberi elme teljesítő képességében pedig Kant ellenére is bizakodtak. A természeti istenismeretben már nemcsak a kijelentésbeli istenismeret előkészítőjét,

hanem versenytársát látták. Az, ami addig a hitnek csupán előcsarnokául szolgált, szentéllyé lépett elő és önállósult: a természeti istenismeret a teológia próbaköve lett. Ez döntötte el mi a hagyományos hittartalom, az öröklött dogmák elfogadható eleme, s mi nem. Mint az előzményekből láthatjuk, a racionalista próbálkozás nagyon ingatag talajon állott. Éppen az alapul szolgáló isteneszmének hiányzott a bizonyító ereje, Mégis sok minden a racionalizmus mellett szólt. Nevezetesen, ha nem lehetne az okság elve alapján a világ létéből az első mozgatóra, célszerűségéből pedig a végokra visszakövetkeztetni, ez azt jelentené; a világnak nincs létalapja. Nehezen volna elviselhető, ha a valóság megragadására irányuló fáradozásunk a semmiben lógna, ha itt minden csak véletlenül realizálódó lehetőségek zagyva halmaza volna. Ha nem is sikerül Isten létét bebizonyítani, legalább próbáljuk meg a kikutathatatlan végső valóság jelenlétét valószínűsíteni, s ezzel a nihilizmus és ateizmus tarthatatlanságát kimutatni. Ez a szándék volt a racionalisták s általában a modernek vezércsillaga.

Közben azonban a kanti kritika tovább erjedt s Feuerbachban új alakot öltött. Ő vonta le az önállósult természeti teológia végső következményeit: Isten nem egyéb, mint az ember világértelmezésének, illetve önmegértésének kivetítése, Nem Isten teremtette az embert, hanem az ember teremtette meg az istenfogalmat. Mi értelme van a teológiai erőfeszítésnek? A racionalista próbálkozásokról találóan olvasta le: Isten a mi világértelmezésünk és önmegértésünk kezese, szellemi és erkölcsi értékeink hitelesítője. Jótáll a világ és az élet általunk elképzelt rendjéért, a társadalmi és gazdasági rendért is, Bevallottan vagy be nem vallottan az isteneszmét éppen ez a társadalmi szerep élteti s teszi szükségessé. A készen kapott racionalista meggyőződést Feuerbach csupán az akkor még érvényesülő államvallási rendszer keretében értelmezte, s az isteneszme eszközi szerepét így ismerte fel. Ehhez csak az ateista beállítottság kellett, s a vallás egyszerre a gazdasági rendszer lebontásra érett felépítményének tűnt fel. De mi köze ennek az egész gondolatsornak az élő Istenhez? Igaz viszont, hogy az esetutáni ember természeti teológiája nem véletlenül vezetett ide.

15.4.3 A jelenlegi helyzet

Az istenbizonyítékok már a múlt században kikoptak a protestáns dogmatikákból. A természeti teológia azonban egyelőre megmaradt, sőt a fajelmélet kapcsán ideiglenesen új erőre kapott. A római egyház hagyománytisztelete azonban folyamatosan megőrizte mind a kettőt. Az I. Vatikáni zsinat kimondta: Az igaz Isten a teremtés műveiből, a természetes emberi ész világánál bizonyossággal (certo) megismerhető. Ugyanez a tétel a klerikusokra kötelező antimodernista eskü szövegében is benne van. Tudják ugyan, hogy a természeti teológia összes istenbizonyítékával együtt sem adhat hitet, de pedagógiai szerepet tölthet be a hitéletben. Nem sikertelenül igyekszik rávezetni a kétkedő embert a keresztyén igazságok ésszel összeegyeztethető voltára, s az ellenérvek gyenge pontjainak kimutatásával akarja a hit akadályait elhárítani.

A jelenkori protestáns teológia tapasztalta a természeti teológia

önállósulási hajlamait, ezért vele szemben nagyfokú tartózkodást tanúsít. Még előkészítő, átmeneti és ideiglenes szolgálata igénybevételétől is óvakodik (lásd Vasady Béla tanulmányát a Kálvin és a kálvinizmus, 1936 című kötetben.) Figyelmét a Krisztus-kijelentésre összpontosítja, mellyel a természeti istenismeret összemérhetetlen. Azok a szentírási helyek, amelyekre az úgynevezett természeti teológia nagy előszeretettel hivatkozik (Rm 1,18-2,16; Csel 17,16-34 és 14, 15-18), nem abba az irányba mutatnak, mint a természeti teológia képviselői vélik. Nem ismeretelméleti kérdést vetnek fel, s nem a pogányok isteneszméjével vitáznak, hanem tényleges Isten-viszonyukban ragadják meg a pogányokat. Még ha tagadják is Istent, éppúgy nem szabadulhatnak tőle, mint ahogy senki sem futhat ki az ég alól.

A természeti teológiához, mint az istenhit útegyengetőjéhez még leginkább a Róma 1,19-21 adhatna alapot, de az is csak ha az összefüggésből kiragadva, önkényesen értelmeznők. A levél l gondolatmenete ugyanis éppen az ellenkezőjét mutatja: az istentudat a pogányokra nézve nem előnyt, hanem felelősségre-vonási alapot jelent, akárcsak a zsidókra nézve a törvény. Az evangélium fényében visszaélés lepleződik le a pogány istentudat és a zsidó törvény esetében egyaránt, mégpedig mindkét esetben, mint Isten haragját kihívó fondorlat.

Ezek után általánosságban véve leszögezhetjük: a természeti istenismeret homályos és sejtelemszerű. Nem vezet el idvességes istenismeretre. Arra mégis elég, hogy az istentelenségre ne maradjon mentség. A teológiai hangsúly azonban sohasem a természeti istenismereten van, hanem a Krisztus-kijelentésen, mert: "Jézus Krisztus, ahogy nekünk a Szentírás bizonyságot tesz róla, Isten egyetlen Igéje, akit hallgatnunk kell, s akiben életünkben és halálunkban bíznunk, és akinek engedelmeskednünk kell." (Barmeni hitvallás, 1.)

16. Az örökkévaló Isten

16.1 Jézus Krisztus Atyja

Ebben a paragrafusban az Atyaistenről, mint a Szentháromság Egy Örök Isten első "személyéről" szálunk.

Isten azért lehet nekünk Atyánk, mert előzőleg már az ő kijelentőjének, Jézus Krisztusnak Atyja. Erről az örök viszonyról mondja Jézus: "Amiként ismer engem az Atya, én is ismerem az Atyát." (Jn 10,15) Ezért mondhatja azt is: "Ha engem ismernétek, az én Atyámat is ismernétek." (Jn 8,19) Vagy más változatban fogalmazva: "Aki engem látott, látta az Atyát". (Jn 14,9) Főként János evangéliuma ontja a hasonló mondásokat (1,18; 5,27 és 37; 6,46; 17,25) de ugyanez a gondolat előfordul az apostoli levelekben (1Jn 2,23; 2Jn 1,9) és a szinoptikus evangéliumokban is. Máténál pl. azt olvashatjuk: "Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú és akinek a Fiú akarja megjelenteni." (Mt 11,27)

Mint ahogy komolyan vettük az előző paragrafusban azokat a bibliai verseket, melyekben Jézus megkülönbözteti magát az Atyától, éppúgy komolyan kell most vennünk azokat, melyek viszont az Atyával való egységére mutatnak. A most idézett versek, még határozottabban aláhúzzák azt a korábbi ismeretünket, hogy Istent, mint teremtő Atyánkat nem ismerhetjük meg Jézus Krisztus megkerülésével,

az ő segítsége nélkül. Isten ugyanis nem azért Atyánk, mert ő teremtett, hanem azért, mert Jézus Krisztus Atyja, és Jézus Krisztus befogadása által újjászül minket a fiúságra. A Fiúban válunk adoptált fiakká. Ehhez a bibliai felismeréshez szigorúan ragaszkodnunk kell. Ne úgy képzeljük tehát a dolgot, hogy az emberiség már Jézus Krisztus előtt magától "rájött", a világ szép rendjéből a Rendező ismeretére, mondjuk filozófiai úton visszakövetkeztetett a Végokra, a "Teremtőre" és aztán jött Jézus Krisztus, aki ezt a már ismert valakit "Atyának" nevezte el. Még egy olyan emelkedett és megvesztegetően tiszta istenideával szemben is, mint amilyen a platóni istenidea, ragaszkodjunk a bibliai felismerés kizárólagosságához. Jézus Krisztus nem egy ilyen istenideát magyarázott meg, vagy formált keresztyénivé. Krisztus szemében ez az istenidea is csak álisten, s a természeti ember magagyártotta bálványaival egy sorba tartozik. - Nekünk ma már a szekularizmus folyamata is tanúsítja, mennyire nincs természeti istenismeret: természettudományosan képzett, gondolkozó emberek jutnak el addig a következtetésig: nincs Isten. Jézus Krisztus nem a mi homályban tapogatózó természeti istenismeretünkkel foglalkozott, hanem az ismeretlen Atyát jelentette ki. Isten csak e kijelentés által lehet a mi Atyánk. Ez a dolgok belső rendje.

Más tehát Isten atyaságának értelme Krisztusra és reánk nézve. A két atyaság között levő különbséget maga Jézus így jelezte: "Felmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, és az én Istenemhez és a ti Istenetekhez." (Jn 20,17) - Íme ő, aki egyébként még bűnösségünk átkában is közösséget vállalt velünk és a halált szenvedte el értünk, ezen a ponton megkülönbözteti magát tőlünk.

16.2 Az atya-fiú viszony három esete

A példaképpen idézett szentírási helyek, Isten atyaságának elsődlegességére utalnak, arra, hogy Ő a Jézus Krisztus Atyja. Mert Isten a Jézus Krisztus Atyja, ezért atyasága isteni lényének örök létmódja. Isten örökkévaló atyaságáról szólva, ismét a Trinitás kérdésénél vagyunk. Isten, mint örökkévaló Atya, a Trinitás első "személye", a fons deitatus, az istenség forrása.

A régi dogmatikusok ilyen elnevezésekkel fejezték ki elsőségét: Isten, mint örökkévaló Atya, az Autotheos, Anarchos, Ingenitus, Nullo origenem habens, a se ipso existens (ezért "aseitás"-át emlegették), Ő a Szentháromság másik két létmódjának szerzője.

Ilyen alapon azonban nem szabad rang vagy értékbeli különbséget tenni a három létmód között. Már a trinitástanból tudjuk: a három létmódban, isteni mivoltukat tekintve, nincs és nem is lehet semmi egymás fölé, illetve egymás alá rendelés. Az Atya, Fiú és a Szentlélek egylényegű. Az egységen belül azonban eredetbeli különbség van: Fiú az Atyától született, a Lélek pedig az Atyától és a Fiútól származott. Ebben az értelemben mondottuk, hogy Isten, mint örökkévaló Atya, a Szentháromság másik két létmódjának szerzője. Ez a szerzőség a teremtő és teremtmény közötti viszony összehasonlíthatatlan ősképe, mint ahogy a teremtő-teremtmény viszony meg, a földi apa-fiú viszony összehasonlíthatatlan ősképe. Azért mondjuk összehasonlíthatatlannak, mert minőségileg különböző

viszonyokról van szó.
1. Első esetben a Trinitáson belüli időtlen viszonyról, az Atyaistennek a Fiúistenhez és a Szentlélekistenhez való örök viszonyáról. (Tehát itt Isten viszonylik Istenhez.)
2. Második esetben Teremtő Atyánk, hozzánk, emberekhez való viszonyáról. (itt Isten viszonylik emberhez.)
3. Harmadik esetben pedig a földi atyának a fiához való viszonyáról. (itt ember viszonylik emberhez.) - De ez a három viszony a maga összehasonlíthatatlanságában is összefügg egymással:
Az első ősképe a másodiknak, a második viszont ősképe a harmadiknak.
Miért kell ezt a három viszonyt megkülönböztetnünk? Azért, mert a megkülönböztetésből látszik, hogy Istennek reánk vonatkozó atyasága nem valami példátlan dolog, hanem egy Istenen belüli örök vonatkozásnak, illetve történésnek földi mása. Annak a mása, hogy Isten (megelőzőleg már) örökkévalóságtól-örökkévalóságig Atyja a vele örökkévalóságtól-örökkévalóságig egylényegű Fiának. Gyülekezeteink ezt az örök viszonyt nem ismerik s Istennek a Fiúra vonatkozó atyaságát tévesen, a karácsonyi történettel kapcsolják össze.
Istennek a trinitáson-belüli atyasága direkt értelmű, de amint ezt az atyaságot a Trinitáson kívülre, tehát mireánk vonatkoztatjuk, az ő atyasága nyomban indirekt értelművé válik.
Mi ugyanis nem lehetünk az ő atyaságának közvetlenül részesei, mint ahogy a Fiú közvetlenül részese, hanem csak közvetve, a kijelentésen át, vagyis a Fiúban a Szentlélek által. Istennek atyasága reánk vonatkozóan tehát nem elsődleges, hanem csak másodlagos jelenség. Másodlagosságában kell megismernünk, ha nem akarjuk félreismerni.
16.3 Az isteni egység tanbeli megőrzése
A kétféle atyaság: a Fiúra és a reánk vonatkozó atyaság megkülönböztetése, és az utóbbinak az előbbiből való levezetése: az isteni egység tanbeli megőrzésének a legfőbb biztosítéka.
Ha azt vélnők, hogy mi szintén direkt értelemben vagyunk az örökkévaló Atyának fiai, akkor volna számunkra egy Atyaisten, amellett egy külön Fiúisten, sőt egy külön Szentlélek Isten is, szóval három külön Isten. Ha azonban tudjuk és szem előtt tartjuk, hogy mi csak indirekt értelemben vagyunk fiak, amennyiben csak a kijelentésben ismerhetjük meg Istent, mint Teremtő Atyánkat, akkor ez az ismeret már magában zárja a Fiúnak és Szentléleknek az ismeretét is. Tehát nem három különböző Istent ismerhetünk meg, hanem a Szentháromság Egy Örök Istennel van találkozásunk.
De ugyanebből a kijelentésből tudjuk meg azt is, hogy nemcsak az Atya teremtő, hanem vele együtt teremtő a Fiú is, és a Szentlélek is. Viszont az Atya nemcsak teremtő, hanem kiengesztelő és megváltó is. A kijelentés ugyanis nem három különböző funkciót betöltő három isteni rész egymásmellettiségéről beszél, hanem a megoszthatatlan egy Isten dolgairól. A régiek ezt így fejezték ki: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.
A Trinitás kifelé ható munkáinak megoszthatatlansága nagy horderejű tétel. Érvényesítését éppen az atyaság értelmének levezetése szolgálja.

A dogmatörténet tanúsága szerint, valahányszor elmulasztották ezt a spekulatívnak látszó levezetést, és nem másodlagosságában ismerték meg Isten reánk vonatkozó atyaságát, nemcsak háromfelé (triteizmusra) bomlott Isten egysége, hanem annak is lehetősége nyílt, hogy a szétbomlott három isteni személy közül egyet kiválasszanak, a másik kettőt viszont mellőzzék.
Így pl. a felvilágosodás a teremtő Atyát,
a pietizmus Jézus Krisztust,
arajongók meg a Szentlelket
választották, s mindenik esetben többé-kevésbé mellőzték a Szentháromság másik két személyét. Ez az eljárás azonban képtelenségre vezet, mert az Atya nem a mi Atyánk a Fiú és a Lélek nélkül.
A Fiú sem lehet Üdvözítő, s a Lélek sem lehet Vigasztaló az Atya nélkül.
16.4 A Trinitás személyei áthatják egymást
Fejtegetéseinkkel kapcsolatban felmerülhet a kérdés: hogy ha Istennek; mint teremtő Atyának megismerése csak másodlagos és közvetett ismeret, akkor vajon nem nagyon relatív jellegű-e, éppen az Atyaistennek, mint Teremtőnek ismerete? - Tulajdoníthatjuk-e egyáltalán az Atyaistennek a teremtés munkáját, mikor tudjuk, hogy ebben a munkában részes a Fiú is, meg a Szentlélek is? Vajon az opera Trinitatis ad extra sunt indivisa elve nem tiltja-e meg, hogy mi ezt az isteni munkát az Atyának, amazt pedig a Fiúnak stb. tulajdonítsuk? Ezekre a kérdésekre azt feleljük, hogy Isten munkáinak az Atya, Fiú és Szentlélek között való szétosztása csakugyan relatív jellegű, de relatív mivoltában is helyes és fenntartandó ismeret. Relativitása csupán azt jelenti, hogy nem kizárólagos, nem kimerítő és nem teljes ismeret, de azért rész szerinti mivoltában is fontos és igaz ismeret.
Igazsága nyomban kiütközik, amint néhány konkrét példára hivatkozunk. Nem mondhatjuk pl., hogy az Atyaisten halt váltsághalált a Golgotán, de azt sem, hogy a názáreti Jézus, vagy a pünkösdi Lélek teremtette az eget és a földet. - Igaza van viszont az Apostoli hitformának, mely nem más, mint Isten munkáinak a Trinitás három személye közt való "szétosztása".
Az Apostoli hitforma igazsága azonban kiegészítésre szorul, amennyiben az Atya nemcsak az első, hanem a hitvallás második és harmadik cikkelyének is alanya, vagyis ezt a "szétosztást" mindenkor egy nagy egységen belül kell elképzelnünk, s éppen erre az egységre utal az opera Trinitatis ad extra sunt indivisa elve.
A Trinitás személyei ugyanis kölcsönösen áthatják egymást.
Ezért a trinitástan tárgyalásakor az a feladat, hogy megmutassuk (már amennyire a kijelentés alapján megmutathatjuk) az egységben a különbözőséget és a különbözőségben az egységet. Ha ezt sikerül megmutatnunk, akkor kitűnik, hogy a trinitástan nem valami nyugvó állapot, hanem mozgást, történést, életet akar kifejezni. Nem statikus, hanem dinamikus jellegű.
VI. rész: Az Atyaisten munkája
17. A világteremtés
17.1 A teremtés hitgondolat
17.1.1 A kiindulópont

Isten a világ teremtője. Ez az egyszerű megállapítás, bibliai értelmében véve semmivel sem magától értetődőbb, mint pl. az a másik, hogy Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember egy személyben. Mindkét tétel egyformán a hit-nek és nem a spekulatív értelemnek felismerése és műve.

Ne úgy képzeljük tehát a dolgot, hogy az ember saját szemével, vagy műszerek segítségével gondos vizsgálat alá veti a világot s levonja a végeredményt; megállapítom, hogy a világot Isten teremtette. Valahányszor az ember napból, holdból, csillagokból vagy saját magából akarta kihámozni az igazságot, bálványkép lett az eredmény. Ez többféle változatban fordul elő; isteníteni lehet a természeti erőket, az emberi szellem alkotóerőit, vagy azt a tudományt, mely a kétféle erő, a természet és szellem birkózásának színtere. De ez az eljárás a Teremtő igaz ismeretéig nem vezet el.

A teremtés titkát a világról le nem olvashatjuk, mi erre önerőnkből soha rá nem jöhetünk. A teremtéstan tehát nem olyan előcsarnoka a hitnek, hol a keresztyének és nem-keresztyének, hivők és hitetlenek találkoznak. A teremtés titkát csak úgy tudhatjuk meg, ha Isten kijelenti nekünk, vagyis ha Krisztus befogadása és a Lélek újjászülő munkája által megbizonyosodunk a felől, hogy Isten atyai kezében vagyunk. Ez a személyes jellegű bizonyosság kiterjed múltunkra és jövőnkre, aztán természetszerűleg a többi emberre is, valamint a földre-mennyre. Ennek a bizonyosságnak legegyetemesebb, legátfogóbb kifejezése: a világot Isten teremtette.

Saját teremtmény-mivoltunk ismeretében gyökerezik tehát a teremtéshit. Luther is ezen a ponton ragadja meg a kérdést, midőn Kis kátéjában így vall: "Hiszem, hogy engem Isten teremtett, az összes többi teremtménnyel együtt." - A Heidelbergi káté pedig mindjárt krisztológiai összefüggésbe állítja ugyanezt a személyes bizonyságtételt: "Hiszem, hogy a mi Urunk Jézus Krisztusnak örökkévaló Atyja… az ő Fiáért, Jézus Krisztusért nekem is Istenem és Atyám." (26. k.) Egyik káté sem a világ szemléletéből, hanem a személyes hitből indul ki. A hitnek alapja pedig Krisztus. őbenne jön emberközelbe Isten, s újjáteremtő erejében ismerjük meg a Teremtőt (Zsid 11,3). A kérdés ilyenfajta megragadása világosan szemlélteti: a teremtés nem az óember spekulációja, hanem az újember hite.

Ez a hit utólag sem akar anyagot szolgáltatni az óember világnézeti spekulációjának. Ha bárminő világnézeti spekulációra használjuk fel (az úgynevezett "keresztyén világnézetet" is beleértve!), menten félreértjük. Ez a hit ugyanis nem a világról, hanem a világnak Isten általi teremtéséről beszél. Még kevésbé tekinthetjük ezt a hitet a világelőállás (kozmogónia) természettudományi magyarázatának.

17.1.2 Mai ellenkezés

Mögöttünk van már az a kor, melyben a teremtés nem volt kérdéses. Az optimista köztudat megegyezőnek látszott a bibliai tanítással. Még ha Krisztusra, bűnre, kegyelemre, túlvilágra nézve meg is oszlottak a nézetek, a világ keletkezése kérdésében mintha hivők és hitetlenek egy véleményen lettek volna. Mindenestül a teremtés gondolatában horgonyzódott

az élet. Ez az optimizmus a világháborúk századában összeomlott, miáltal a helyzet gyökeresen megváltozott. Kétségessé vált, hogy ezzel a világgal, ennek rémségeivel összeegyeztethető-e az Isten-gondolat. Van-e egyáltalán szükség egyeztetésre, hiszen a tudomány eddig ismeretlen természeti összefüggéseket tárt fel, avatatlanok számára már befejezettnek tetsző, zárt egységű képet állított a teremtés bibliai tana helyébe?
A természettudomány éppen azon a ponton tört be, mely az egész teremtéshit kiindulója, nevezetesen, hogy én Isten teremtménye vagyok. Úgy tűnik fel, nem az Isten teremtménye vagyok, hanem biológiai tényezők (már-már kiszámítható biokémiai, sejttani, örökléstani, alkati stb. adottságok), továbbá szociológiai tényezők (család, osztály, nép, nemzet stb.) összejátszásának eredménye vagyok. Tehát a világból értelmezem önmagamat, hiszen annak darabja vagyok. Amennyiben hagyományos kifejezéssel akarok élni, a létemben közreműködő természeti és történeti tényezők összfoglalatát nevezhetem "Istennek", de ha úgy tetszik, más szóval nevezhetem Sorsnak is.
Ennek a "természettudományos" jelzővel becézett szemléletmódnak, mely a teremtéshit helyébe került, nem kell okvetlen egysíkú materializmusba vagy éppen determinizmusba torkollania.
Az emberi öntudat lázadhat és tiltakozhat a természeti és történeti hatások egyeduralma ellen. A humanitás igénye sorompóba állíthat szellemi tényezőket is e hatóerők ellenpólusaként. Az ember a maga sorsának kovácsa akar lenni s eljuthat ezáltal az autonómia gondolatáig. Saját énje parancsaira figyel, embermivolta követelményeihez igazodik, a többi emberrel, a társadalommal való összhangot keresi.
Ott, ahol az emberiesség eszméje kibontakozik - s erre a materializmus is törekszik -, már jelen van a felelősség, természetesen nem valami felsőbb hatalom, hanem csak önmagunk, vagy a társadalom iránt érzett felelősség. A "csak" szó itt annyiban jogosult, amennyiben az ember a felelősség kérdésében önmagával hamar megalkuszik, a társadalommal még inkább. Akkor pedig ingataggá válik az erkölcsi élet.
Ezt a következtetést annak szemléltetésére vontuk le, hogy az autonómia gondolata sem vezet messzire. A teremtés helyébe rakhatjuk ugyan a természeti és történeti tényezők akár világméretű összejátszását, de ha csak ezek összfoglalatát nevezzük "Istennek", bizony az élő Isten, a világ Teremtője és Ura egészen más, mint az efféle isteneszme, vagy a megistenített én. Bár Isten a felsorolt tényezőkön át is hat, mégis valamennyien túl van.

17.1.3 A kisiklott apológia

A teremtés gondolata nem természettudományi tétel, hanem - mint mondottuk - hitgondolat. A teremtést tehát nem a létezés, hanem a létértelme, nem a világ, hanem az üdv szempontjából kell megközelítenünk. Úgy is mondhatnók: prófécia, mégpedig nem előre néző, hanem a messzi múltba tekintő és mégis jelenünket értelmező prófécia. Ha a szokásos értelemben vett történetnek véljük, félreértjük. A bibliai teremtéstörténettel kapcsolatos apologetikai erőfeszítések erről az igazságról rendszerint elfeledkeznek.
A korábbi évtizedekben pl., mikor az evolúciós

elmélet virágkorát élte, iparkodtak azzal a teremtéstörténetet összhangba hozni. A hat napot, hat világkorszaknak magyarázták, mintha nem is az Isten által való teremtés ténye, hanem csak a teremtés mikéntje volna a Bibliában fontos. Pedig maga a Biblia inthetett volna óvatosságra. A teremtéstörténet a Biblia elején hangsúlyos és alapvető, mégsem centrális jelentőségű az ószövetségben. (Az 1Móz 2,9b kk. az úgynevezett Jahvista iratba tartozik s szövegezése a királyok korából való. Az 1Móz 1-2,4a pedig a Papi iratból való s még fiatalabb. Nem annyira önálló mondanivalója van, inkább kezdete valaminek.)
- Továbbá az Ószövetség élén álló két teremtéstörténet különbözik egymástól, sőt a részletezésben bizonyos ellentmondásokat is tartalmaz (pl. a teremtés sorrendje más az egyik és más a másik helyen). Ez világosan mutatja, hogy a szentírók nem kozmogóniát, hanem teológiát akarnak adni, különben eltéréseket vagy ellentmondásokat nem tűrtek volna meg.
Különösen veszedelmes az apologetikai mesterkedés akkor, ha az a bevallott vagy be nem vallott hátsó gondolat mozgatja, hogy a természettudomány tekintélyével igazolni lehet a Bibliát, és hihetővé lehet tenni a teremtést. Ilyen emberi "igazolás" és "alátámasztás", éppen hitjellegéből forgatná ki a teremtéshitet.
A két bibliai teremtéstörténet eltérése csak botránkozás köve lehet számunkra, amíg egyoldalúan a természettudomány vagy a hitvédelem szempontjából próbáljuk megközelíteni. De ha nem idegen szempontot erőltetünk rá, hanem saját mondanivalója szándékát követjük, egybesimul a kétféle szöveg. A szövetség a kettőt összekapcsoló üdvtörténeti tény. Az első tudósítás előkészítő jellegű. ágy beszél a teremtésről, mint az üdvtörténet színterének megalkotásáról és elrendezéséről. Az üdvtörténet külső megalapozása után a második tudósítás már az istennel való szövetséget jelzi, mint a teremtés belső indokát.
17.2 A teremtéshit bibliai összefüggései
17.2.1 A választott nép alapélménye
Ha a teremtés hitgondolat, hogy illik bele a Biblia egységes mondanivalójába?
- A Biblia két részének egybefűző fénye a szövetség.
Ezzel függ össze a teremtéshit.
A Biblia azon kezdi a részletezést, hogy Isten a káoszból hozta elő a kozmoszt, vagyis a rendetlenség rontó hatalmát megfékezve teremtett rendet és életet. A megzabolázott örvénylő áradatból pl. éltető forrás és eső lett. Ezt a teremtő erőt tapasztalta az Ószövetség népe az egyiptomi szabadulás átélt csodáiban és a pusztai vándorlás nevelő próbái között.
Később is ez a nagy alapélmény, új meg új formában előjön. Pl. a babiloni fogságot úgy érti a nép, mint a bizonytalan pusztai lét megismétlődését; a fogság végét, a hazatérést pedig, mint az egyiptomi szabadulás újraélését. Ez a többszörösen megismétlődött hitbeli tapasztalat a páska-ünnep tartalma. E szerint a Teremtő Isten egy a Szabadító Istennel. Tehát Isten mentő cselekedete az ószövetség központi élménye, mint ahogy az újszövetség központi élménye is: Isten mentő cselekedete, Krisztus keresztre feszítése és feltámadása által. A párhuzam nyilvánvaló.
17.2.2 Az újszövetségi folytatás

Az Újszövetség népe Krisztus munkáját az ószövetségi előzmények mintájára, azok hasonmásaképpen érti. Krisztus munkája a teremtésbeli rend védelme s harc a teremtés rendjének ellensége: a bűn és halál kaotikus erői ellen. Krisztus az élet teremtésbeli rendjét a rontó hatalmakkal szemben, olyan hatékonyan védi, hogy őbenne az Újszövetség népe, az újjáteremtést, az újjászületést ismerte fel. Krisztus nyomán, a csúf rontás ellenére, végül mégis nyilvánvalóvá válik a Teremtő és Szabadító Isten királysága. Ennek a bizonyosságnak kifejezői és pecsétei (a páska mintájára) a sákramentomok. Az, aki ezt megértette, az fogja a világ teremtését és az emberiség kezdeteit is megérteni.

17.2.3 A teremtés és a váltság összefüggése

A teremtés nemcsak valami ősi emlék vagy szent hagyomány a hajdankorból, hanem mai, bennünk is megismétlődő hitismeret, amely végigkíséri az egyes hivőt és Isten mindenkori népét egész életútján, történetén. Ilyen egységben kell látnunk a teremtést a szabadítással, hiszen a szabadítás tényeiben ismerjük meg a Teremtőt. - Szektás világtagadásba vezet, ha elszakítjuk a kettőt egymástól, vagy éppen ki akarjuk játszani a szabadítást a teremtéssel szemben. Nem e világtól, hanem csak a világ bűneitől kell elszakadnunk. Sónak és kovásznak kell lennünk, hogy bennünk és általunk újuljon a világ. A hivőre nézve tehát a teremtés az Istennel való szövetség reális alapja.

A teremtés és a váltság nem azonos dolog ugyan, hanem két különböző isteni cselekmény, de a kettő - mint mondottuk - szorosan összefügg egymással. Erre az összefüggésre utal nemcsak a szövetség ténye, hanem igen fogható módon maga a teremtéstörténet. Tudvalevőleg az első tudósítás, a teremtés hatnapos ciklusával a szombat napjára néz, s azt a gondolatot fejezi ki, hogy a mi földi munkánk, Isten munkájának rendjébe és annak fegyelme alá tartozik. Munkánk ritmusát, értelmét és határát végső fokon az örökké munkálkodó Isten szabja meg. A szombat erre a jótékony beilleszkedésre nevel. (Félre ne értsük, a szombat határt szabó jellege, nem a tudományos kutatás jogát, hanem csak a kutató ember önistenítését, titánizmusát akarja korlátozni!)

Két irányban óv minket a teremtés és váltság egységekben látása: egyfelől mint mondottuk, óv az egyoldalú pietizmustól, mely elfordul a világtól; másfelől a nem kevésbé egyoldalú aktivizmustól, mely Krisztus nélkül megy a világba.

17.3 A hitismeret és az elméletek

17.3.1 A határ-kérdés

Alaptételünk tehát az, hogy Isten világteremtését csak hinni lehet. De hát miért ne lehetne az emberi értelemnek akkora ereje, hogy kijelentés nélkül, tudományos eszközei latbavetésével, magától is rájöjjön a teremtés titkára? Ha ezzel a kérdéssel valaki a teremtés afféle archeológiai dokumentumára gondol, alaposan elvéti az idői arányokat. Amennyiben a mai tudományos becslések helytállóak, az írásos emlékek kora legfeljebb hatezer esztendő, a homo sapiens megjelenése százezer esztendő. Hogy lehetett volna ez az ember a föld megteremtésének tudatos tanúja, ha a föld kora hárommilliárd évre tehető, az általunk ismert világmindenség kora pedig négy vagy ötmilliárd esztendő? Mint láthatjuk, a visszatekintő becslésekben a nagyon kereken számított ezer és százezer esztendők

után, óriás ugrással, nem is millió, hanem milliárd évek következnek s ezeknek nyitánya az, amit teremtésnek nevezünk.
Ebben a képzeletet meghaladó idői távolságban nem "dokumentumokra", legfeljebb tapogatózó jellegű következtetésekre építhet a tudomány.
Más képet ölt a dolog, ha a kijelentés ismeretében tesszük fel az eredetre vonatkozó kérdést: Ha ez a világ Isten teremtménye, miért ne támogathatnók a hitet az ésszel? Miért ne olvashatnók le magáról a világról az Isten által való teremtés jegyeit? - Azért, mert közbejött a bűneset. Az eset olyan határt vont a Teremtő műve és a teremtett világ között, melyet a bűnös ember át nem léphet. Isten teremtő titkába akkor értelmi alapon, saját szellemi erőivel hogyan pillanthat be? A teremtés nagy "kezdet"-ének ismerete az ember számára elérhetetlen. Lehet-e a bűnt és a szentséget, embert és Istent közös nevezőre hozni? Mert ezt jelentené a "kezdet"-ig való elhatolás.
A tudományos kutatás tárgya, a már meglevő világ. A világ keletkezésére vonatkozó elméletek, csupán a meglevőből való visszakövetkeztetések, jelentés részben emberi elképzelések, de nem igazolt tudományos eredmények.
A tudományos kutatásnak mindenkor szüksége van a kutatás további útját tapogató feltevésekre, munkahipotézisekre. Ilyen kisebb vagy nagyobb távra szóló, átmeneti jellegű segédeszközök a tudományos elméletek. Ezek az elméletek az eset által vont határon innen esnek. Ezért az elméletek a hivőnek a Teremtőbe vetett hitét meg nem dönthetik, sőt nem is zavarhatják.
17.3.2 Elmélet és tudomány
A tudományos elméleteket mindenkor meg kell különböztetnünk a tudományos eredményektől. Az elmélet még lényege szerint nyitott, hipotetikus jellegű; az eredmény pedig, ha valóban tudományos eredmény, már lezárt. De nemcsak az elméleteket, hanem a tudományos eredményeket is nyugodt lélekkel fogadhatjuk.
Ilyen tudományos felfedezés pl. a heliocentrikus világkép. Ez váltotta le az ókor óta mérvadó deocentrikus világképet, amelynek keretében helyezkedett el a bibliai emberek mondanivalója is. Az egyházat ez az összefüggés tévesztette meg. A helyett, hogy különböztetett volna a tudomány és a hit nézőpontjai között, ellenállt az új világképnek. Kapott is érte elmarasztaló ítéletet eleget. De itt sem árt különböztetni. Ha pl. Luthernek felróják, hogy (Jós 10,12 alapján) az új világkép ellen nyilatkozott, figyelembe kell venni az eset körülményeit. Az új világkép ugyanis nem a kortárs Kopernikusszal alakult ki, hanem jó fél századdal később, csak a 16. század végére. Azt sem kellene elhallgatni, hogy Luther nyilatkozata fehér asztal melletti baráti beszélgetésekben hangzott el. Asztalának gyakori vendége volt Reinhold, a wittenbergi matematikus, Kopernikus tanainak egyik első követője. Egyebek közt szóba került az új asztrológiai tanítás. Luther azonban-nemcsak a Bibliára hivatkozott, hanem ezeket is mondta: "Manapság máshol is úgy van: az, aki okos akar lenni, ne fogadja el, amit mások csinálnak; magának kell kieszelnie valamit, mint ahogy az az asztrológus csinálja, aki az egész asztrológiát össze akarja forgatni." (WA. Ti. 4638.)
Íme, Luther legalább annyira társat is látott Kopernikusban, mint

amennyire ellenfelet.
Ezzel a hivatkozással természetesen nem akarjuk kétségbe vonni az új világképpel szemben tanúsított egyházi ellenállást. Mégis leegyszerűsítése volna a dolognak, ha azt képzelnők, hogy a Kopernikuséknak csak az inkvizícióval kellett megküzdeni a felfedezés elismertetéséért. A felfedezést cáfolta a közvetlen tapasztalat s az Arisztotelész tudományos tekintélye is. Jórészt ebben a küzdelemben izmosodott meg az újkor szellemisége. Az egyháznak viszont ugyanebben a küzdelemben kellett súlyos eltévelyedések árán ráébrednie, hogy a Biblia nem természettudományi kézikönyv, nem a világ szerkezetéről, hanem a világ isteni eredetéről beszél. Más a célja a természettudománynak és más a Bibliának. Ezért volt kishitűség a teológiai riadalom, mikor rájöttek, hogy a Biblia emberei koruk gyermekei voltak, s mint ilyenek, osztották koruk világképét. Aztán kitűnt, hogy a világkép forradalmi jelentőségű kicserélődése nem döntheti meg a hitet, mert a teremtéshit független a világkép változásaitól. Az igaz, jó időbe telt, míg ezt maga a teológia is megtanulta.
Hasonlót mondhatunk az időszámítás kérdéséről. Mint már említettük, hozzávetőleges számítások szerint kb. hárommilliárd évre becsülik a föld életkorát. Az ember ennél sokkal fiatalabb. Az izzó földkéregnek ugyanis előbb az életfeltételeknek megfelelő hőfokra kellett lehűlnie. Az embernek kimutathatóan emberi vonásai csak százezer éve vannak. Ezek a számok ma még inkább csak becslések, még sincs semmi okunk a tiltakozásra, azért ha ma jóval korábbra taksálják a kezdetet, mint a Genezis által feltételezett hatezer esztendő. Mert miről van szó? Ha egyszer sikerül majd a föld és a világegyetem kezdetét és végét pontosan kiszámítani, ezek a dátumok csupán természettudományi megállapítások lesznek, amelyek semmit sem mondanak és nem is mondhatnak az eredet és cél "metafizikai" kérdéséről, vagyis a világ értelméről.
Tanulság: más az elmélet és más a tudományos eredmény, de más a tudomány és más a hit is.
17.3.3 Tudományos világkép?
Ha a dolog így áll, a hit és tudomány összeütközését az okozza, ha akár a hit, akár a tudomány részéről túlkapás történik. ne feledjük a nehezen megtanult leckét: a Biblia nem természettudományi kézikönyv, mely megszabhatná a természettudomány területén a kutatás módját vagy éppen eredményeit. Legyünk azonban tudatában annak is, a természettudomány sem kizárólagos értelemben a tudomány. A szekularizmus világában ugyanis hajlandóság van "a tudomány", már mint a természettudomány túlbecsülésére, sőt bálványozására. Ennek láttán indokolt a kérdés: Van-e a szó szoros értelmében tudományos világkép?
A felelet, ha átfogó választ keresünk, kérdéses lehet. Kopernikusék korszakos felfedezése voltaképpen csak a nap és a hozzá tartozó bolygók mozgási viszonyaira szorítkozó vázlat, melynek kidolgozása ma is folyik. Csak tudományos-módszer van, és a világmindenség, mint végeláthatatlan kutatási terület. Az, amit "tudományos" világképnek szoktak nevezni, nem tudományosan indokolt, átfogó és egyértelmű szemlélet a teremtés tényleges arányairól és legbensőbb összefüggéseiről, hanem - ha szerényen szólunk - egyfajta munkahipotézis. Föltevés arról,

milyennek kellene lenni a világnak, hogy teljes egészében a modern természettudomány módszerei által magyarázható legyen. Jórészt elméleti föltevés és nem lezárt eredmény. Miért? A tudomány a tárgyait mind a tapasztalattól kapja. A világ, a lét teljessége azonban sohasem az emberi tapasztalat tárgya. Az ember csak törekszik a világ megismerésére. Ennek a célnak szolgálatába állítja a tudományok egész sorát. De egy olyan tudomány sincs, amely a maga teljességében átfoghatná a világmindenséget. Ezért a "világ", a maga teljességében csak eszme, amit sokmillió tapasztalattal próbálunk megközelíteni, a nélkül, hogy egészében átfoghatnók. Ha a tudomány "világképet" csinál, elhagyja a tapasztalati alapot s a világeszme fölött spekulál csupán, aminek tapasztalati próbáját, igazolását nagyon töredékes részben adhatja.
Ilyen értelemben mondjuk, hogy a tudomány voltaképpen nem produkál világképet. A közhiedelem ezzel a megállapítással ellenkezik ugyan, de nem dönti el a kérdést. Hogy a lét teljes egészében, egyedül természettudományi módszerekkel kimeríthetően magyarázható, ez olyan állítás, amelyik tudományosan a legkevésbé indokolható. Csak hiedelem és föltevés. (Vö. Meljuhin: A véges és végtelen problémája Bp. 1959.)
Efféle határmegvonó megállapítások nyomán, elsietett módon szokták vádolni "tudományellenességgel" a teológiát. Talán elég annyit megjegyeznünk, hogy az újkor nagy természettudósai, Darwinnal bezárólag, szinte kivétel nélkül teológiát is tanultak s ez a tanulmány nem akadályozta őket a természettudományi felfedezésekben. (Hogy az inkvizíció hatalmi politikája hogy "érvelt", az más kérdés.) A kollégiumokat alapító s századokon át az iskolák ezreit fenntartó református egyházat még bajosabb volna tudományellenesnek bélyegezni. A teológiai határmegvonások, ha szakszerűen történnek, csupán azt célozzák: ne csináljunk a tudományból valláspótlékot. Nem arra való.
17.3.4 Három alaptípus
Ezek előrebocsátása után összefoglaljuk a világ előállására vonatkozó elméleteket. Ha legalább alaptípusait ismerjük, kevésbé fogjuk összezavarni azokat a teremtéshittel. Három alaptípusra vezethető vissza minden elmélet.
1. A hylozoizmus feltételezi az anyag eleve való létezését, meg azt, hogy az anyagban életerők rejlettek és rejlenek. Ezek révén önerejéből, magától állott elő a világ. - A hylozoizmus elméletét az ion természetbölcselők fogalmazták meg először. (Thalész pl. a vízben, Hérakleitosz a tűzben, Anaximenész a levegő-mozgásban fedezte fel az őselemet.) Ezt a tant elevenítette fel és modernizálta az újkori materializmus (Haeckel stb.) A materializmus az újkor fejlődéselméletével bővülve, mint materialisztikus evolucionizmus azt tanítja, hogy a kaotikus anyagbál fejlődött ki, immanens erők hatására a világ s a világban az ember. Nincs tehát teremtés, hanem csak anyag van és az anyagban mozgás. Mozgás közben rendeződött az anyag harmonikus világgá. A hylozoizmus e szerint nem ismer Teremtőt.
2. Ennek az elméletnek éppen az ellenkezője az emanáció elmélet. E szerint nem az anyag, hanem az "Isten" az őslétező. "Isten" lényege, valami sötét és kikutathatatlan természeti szükségszerűség,

valami kényszer hatása alatt túláradt és kiömlött, mint a túlságosan teleöntött kehelyből a habzó ital. E szerint a világ nem Isten akaratából, hanem Isten lényéből állott elő s Isten és a világ lényegében egy. - Emanációs elméleten épül minden panteisztikus spekuláció (pl. az újplatonizmus), sőt ezen fejlődnek ki a misztikus rendszerek (pl. Indiában). A különbség csak az, hogy a panteizmus szerint, minél messzebb folyik a létforrástól az emanált világ, annál tökéletlenebb, de azért valósággal létezik. A misztika szerint pedig az emanált világ, csak látszatéletet él (afféle Maya-fátyol) az egyetlen létezővel, az "Istenséggel" szemben. Íme az emanáció meg nem ismer teremtést.

3. Az elméletek harmadik csoportja, a dualisztikus elmélet, mely valamiképpen a két előbbit egyesíti, s mint a neve is mutatja, két elvből: "Isten" és az "anyag" elvéből indul ki. Ez a két tényező küzd egymással. Itt nincs Teremtő, hanem csak (mint Platónék nevezték) Demiourgos, alakító mester, aki harcol az ősanyaggal, s ez az alakításért, értelme s formálódásért folytatott harc kerül a teremtés helyére (pl. Zoroaszter vallásában). Az így kialakított világ, természetesen önálló létezést és hatalmat élvez az alakítóval szemben, vagyis "Isten" és a világ dualizmusa állandó marad. Ez az elmélet sem Teremtőt, sem teremtést nem ismer.

A világ előállására vonatkozó elméletek, akár régi, akár modern alakot öltenek, a teremtéshittel ellenkeznek. Ha ismerjük a tudományos kutatásban betöltött kisegítő szerepüket, felesleges velük szemben minden apológia vagy polémia. Sőt az ilyesmi eleve célt tévesztett dolog lenne, mert akaratlanul is egy sorba állítaná a teremtéshitet az elméletekkel, holott itt külön nemű dolgokról van szó.

17.4 A teremtéshit tartalma

Mit foglal magába a teremtéshit?

1. Először, hogy a világteremtés a Szentháromság Egy Örök Isten műve. A Genezis-beli teremtéstörténet természetesen még alig beszél, ha beszél, akkor sem világosan szól a Fiú és a Szentlélek közreműködéséről. Krisztus testet öltése jóval később következett be, mint a Genezis-beli teremtéstörténet írásba foglalása. A Szentlélek kitöltetése pedig még a Krisztus testet öltésénél is későbbi esemény. Csoda-e tehát, hogy a Genezis írója nem beszél világosan a Szentháromság második és harmadik "személyének" a teremtés művében való részességéről?A Genezis érthető homályát eloszlatja világos beszédével az Újszövetség. János evangéliumának prológusából tudjuk, hogy "minden őáltala (ti. Krisztus által) lett, ami lett".

- Pál apostol meg azt írja: az Atyától lett a mindenség, és az a mindenség Krisztus által lett (1Kor 8,6). E versek alapján jogosultsága van annak az exegézisnek, mely a teremtő Isten "légyen" szavát, nem egyszerű parancsnak vagy rendelésnek tekinti, hanem ebben a szóban Isten igéjét ismeri fel, azt az igét, aki teremtő-munkát végzett, mielőtt testet öltött volna.

A trinitárius textusok alapján viszont a Szentlélek teremtésbeli részességére következtethetünk. Ezek alapján meg a Genezis 1,2-ben említett Isten

Lelkét a Szentléleknek vehetjük.
Szóval, ha a teremtés-történetet a Biblia egészéből magyarázzuk, kitűnik, hogy a világteremtés a Szentháromság Egy Örök Isten műve. Szintén e tanítás támpontjául szokták tekinteni a Genezis 1,26-ban olvasható isteni szózat többes számú "teremtsünk" kifejezését. A királyi többest az ószövetségi szóhasználat nem ismeri, így a bibliai összefüggésben ez is. bízvást lehet a Szentháromságra való rejtett utalás.
2. Másodszor azt mondja a teremtéshit, hogy a világteremtés nem véletlen szeszély vagy valami kényszerűség műve, hanem Isten örök világterve szerint, Isten akaratából, az 6 isteni szabadságában ment végbe. Amint olvashatjuk: Teremtetett a világ "annak eleve végzése szerint, aki-mindent az ő akaratjának tanácsából cselekszik". (Ef 1,11) - Isten tehát a világ megalkotásában örök világtervének végrehajtását kezdette el, az ő bölcsessége szerint. Az elkezdett művet be is fejezi.
3. Harmadszor azt mondja a teremtéshit, hogy mindent, de mindent Isten teremtett: mennyet és földet, láthatókat és láthatatlanokat egyaránt. "Hat napon át teremté az Úr az eget és földet, a tengert és mindent, ami azokban van." (2Móz 20,11) - A láthatatlanokon szokták érteni a lét távolabbi, kevéssé fogható régióit, összefoglaló szóval az angyalok világát. Hangsúlyozzák azonban, hogy az úgynevezett sötét hatalmak nem a teremtésből erednek, nem is csak a jó hiányából, hanem a teremtésben kapott szabadság gonosz használatából. Gonoszságuk a teremtés világában azért veszélyes és megejtő, mert "maga a sátán is átváltoztathatja magát a világosság angyalává." (2Kor 11,14) Addig garázdálkodhat, míg a sorsa Krisztusban véglegesen megpecsételődik.
4. Negyedszer azt mondja a hit: Isten a világot semmiből teremtette, tehát nem csupán valami meglevő anyagból formálta. Ennek a dogmatikai tételnek írásos bizonysága elsősorban nem a Genezisben, hanem a Római levélben (Rm 4,17) van, ahol azt olvashatjuk, hogy a teremtő Isten "azokat, amelyek nincsenek, előszólítja mint meglevőket." (Vö. Zsid 11,3-al.)De már a Genezis is utal szóhasználatával a semmiből való világteremtésre.
A Biblia első versében olvasható bárá ige ugyanis a héberben annyit tesz, mint valami újat előhozni, alkotni, nem pedig már meglevőt csupán alakítani, formálni.
Természetesen ez a creatio ex nihilo elképzelhetetlen számunkra. Amennyiben magyarázni lehet, csak az Isten mindenhatósága magyarázhatja. Akár a "semmi", akár a "kezdet" kifejezéssel határfogalomhoz érkeztünk. Ilyen szavak hallatára legfeljebb valami űrszerű, negatív értelemre gondolunk, számunkra a lét tagadása, holott bibliai összefüggésben a Szentháromság Egy Örök Isten lényének a teremtéstől független, elképzelhetetlenül gazdag örök valósága sejlik fel mögöttük. De bármekkora értelmi nehézség elé állít egy-egy ilyen szó, a creatio ex nihilo tana mégis nagyon fontos, mert ezzel fejezhetjük ki leghatározottabban azt az igazságot, hogy a világ sem nem azonos Istennel, sem pedig önállósága vagy függetlensége nincs Istennel szemben. Még az anyag sem Istennel versenyző ősténye zető.
5. Ötödször azt mondja a teremtéshit, hogy Isten a teremtésben idői formát adott a világnak. Amint volt annak kezdete, éppúgy lesz vége,

mert Isten a világot az időre és nem az örökkévalóság számára teremtette.
- "Az ég és a föld elmúlnak, elmúlik a világnak ábrázatja" (1Kor
7,31). A világ tehát mulandósága tekintetében is különbözik és ugyanakkor
különbözőségében is függ az örökkévaló Istentől. Isten meglehetne
a világ nélkül, de a világ nem lehet meg nélküle.Midőn Isten idői formát adott a világnak,
nem mint maga is időben
létező teremtett, hanem az időt is ő teremtette. "Volt-e valaha
is idő, amit nem Te teremtettél volna?" - kérdi Ágoston a Vallomásokban
s igenlő választ ad a kérdésre (XI-XIII. k.) Nem az idő fogja át Istent,
hanem Isten valósága fogja át az időt. Ezért a mi időnk mögött nem
valami időtlenség, hanem Isten örökkévalósága áll. Természetesen nem
is mérhetjük Istent a mi időfogalmunk szerint; a "ma" mást jelent
a mi létünkre nézve, mint az Ő létére. (Vö. Zsid 5,5 és Zsolt 90,4)
A világ idői voltával kapcsolatos térbelisége is. Számunkra a térbeliség
korlátokat jelent; Isten mindenütt jelenvalósága felül áll e korlátozáson:
a világ tere, akárcsak idői volta nyitott az Ő számára - Van-e egyáltalán
a világegyetemnek határa? A dogmatika igenlő válaszát az ideológusok
tagadni szokták: Nincs, mert ha végesnek minősítenők a világot, felvetődik
a még kényesebb kérdés: Ki, vagy mi van akkor mögötte? Viszont éppen
ideológiai szempontból a világ végtelensége is aggályos lehet. Hiszen,
ha végtelen, hogy foghatja fel a véges elme? Pedig ideológiai elv
a világ megismerhetősége.
6. Hatodszor a teremtéshit azt mondja: az egész világ ma is a teremtő
Isten tulajdona. Nemcsak azért, mert valamikor,
az idők kezdetén az Isten teremtette, hanem azért, mert Isten ma
is a világ teremtője. Nem a semmi van a világ és az élet mögött,
hanem a mindenség teremtő Ura. - A teremtéshit tehát nemcsak egy
múltbeli esemény elismerése, hanem jelenvaló, aktuális hit, mely bizonyos
a felől: egyedül Isten tarthat és tart is igényt teremtői jogánál
fogva e világra és minden benne élőre. Felemelő erejű bizonyosság
ez: a világ nem gazdátlan, nem a sorshatalmak játékszere, nincs semmi
önkénynek kiszolgáltatva, tehát helyzete nem reménytelen.
7. Végül hetedszer, e világnak értelme és célja nem
önmagában keresendő, hanem Istenben. Ő pedig nem
valami semleges teremtményi lét és sorsára hagyott eseménysorozat
beindítója, hanem művének értelmet és célt szabott. Azt, hogy a világ
az ő üdvtervének, szövetségének s az ebben felragyogó dicsőségének
színhelyéül szolgáljon. "És látá Isten, hogy minden, amit teremtett
vala, ímé igen jó" (1Móz 1,31). Isten eme ítéletéből látjuk, hogy
a világ, céljának és rendeltetésének megfelelően jó. A föld tehát,
ahol hivatásunkat kell betöltenünk, nem "keserű levében forog",
nem céltalan dolog, hanem határozott és biztos cél felé halad. Ezt
a célt Krisztusban ismerjük fel.A teremtéshit szembefordul a pesszimizmussal, mely hajlamos az ember
saját csődjét áthárítani: Isten csődjének, illetve a teremtés csődjének
feltüntetni. Ez a szembefordulás azonban nem valami felszínes optimizmus
jegyében történik. A hit józanul látja a világ árnyoldalait, nemcsak
fényoldalait. Hálát érez a napi kenyérért, az életfeltételekért, a

föld és élet gazdag szépségéért, hogy az "egek beszélik Isten dicsőségét" (Zsolt 19,2). De beárnyékolja az örömöket a betegség és halál. Ezek eredete - tudja - a teremtés első szakaszáig nyúlik vissza (1Móz 3,22). De azt is tudja, hogy a föld a bűn folytán hűtlenség és gyűlölet, gyilkosság és háború, elnyomás és kizsákmányolás színterévé is válhat, kisebb-nagyobb mértékben válik is. Mindez azonban nem a teremtés, hanem a megrontott teremtés sajátja.

Az optimisták és pesszimisták a végső következtetést a jóra-rosszra vonatkozó tapasztalatokból és megfontolásokból vonják le, alkatuktól és kedélyüktől függően. A hit szeme messzebbre lát: az aki a sírókkal való együtt-sírásra és az örvendezőkkel való együttörvendezésre int, az magára vállalta e világ nyomorúságát és kétségeit, örömét és reményét. Isten a Krisztusban a bukott világ ügyét saját ügyévé tette. Ebből táplálkozik a keresztyén élet derűje. Ez a derű érteti meg velünk a teremtéskor elhangzott isteni szózatot: "Ímé, igen jó." Szózatával Isten "zabolát vetett az ember szájára", hogy az ember ne ócsárolja azt, amit Isten jónak nyilvánított.

Mint láthatjuk, az egyházi tanítás minden mozzanatában arra utal: a teremtéshit nem a régmúltba-révedezés, hanem jelenlegi ügy, mindnyájunk ügye.

18. A középlények

18.1 A tanfejlődés fordulatai

A Biblia számos helyen említi az angyalokat s beszél démoni hatalmasságokról is, kiknek feje a sátán. Ezeket hívjuk egy szóval középlényeknek. Viszonylag gyakori megjelenésük ellenére, kilétükről nagyon keveset árul el a Biblia. De talán éppen ez a titokzatosság vonzotta a biblia-kutatókat. Már a régi egyházatyák, főleg pedig a skolasztikusok terjedelmes angelologiát, illetve satanologiát fejlesztettek ki. Suarez pl. több mint ezer oldalas angelologiát írt, amiben természetesen tág teret kapott a bibliátlan spekuláció.

Minden ilyen esetben a dogmatikus kötelessége, hogy a spekuláció kísértésének ellenálljon, s ne akarjon többet tudni, mint amennyit a Biblia alapján tudhat. Erre a mértéktartásra figyelmeztet Kálvin: "Az egész keresztyén tudományban - mondja - bizonyos szerénységi és józansági szabályt kell magunk előtt tartani, hogy a homályos dolgokról valami egyebet ne beszéljünk, érezzünk vagy csak tudni is akarjunk, mint amire Isten igéje tanít minket." (Inst. I. 11. 4.) - Aztán meg ne feledjük a középlények szerepét emlegető részek olvasásakor sem, hogy Bibliát olvasunk, vagyis olyan könyvet, amely nem kíváncsiskodásunk kielégítését, hanem lelki épülésünk és üdvösségünk célját szolgálja.

A protestáns ortodoxia képviselőinél a középlényekre-vonatkozóan kettős magatartást figyelhetünk meg. Egyfelől a reformáció józanító hatására tartózkodást tanúsítottak, másfelől a rendszerezés buzgalmában a skolasztikus hagyományokat folytatva, pl. az angyalok anatómiájáról is írtak. - Az ellenkező végletbe fordulást a racionalizmus kora hozta.

A cartesianusok közé tartozó holland teológus, Becker Baltazár 1691-ben írt egy könyvet a középlények ellen. Kimutatta, hogy koruk lejárt. A boszorkánypöröktől s inkvizíciós eljárásoktól megcsömörlött olvasók lelkesen fogadták a könyvet, hamarosan négyezer példány fogyott el

belőle. Becker ellenfeleiről gúnydalokat költöttek, sőt gúnyérméket is vertek, Diadalmaskodott az újkor haladó szelleme, s ebben a szellemben nevekedett a protestáns modernizmus. Okot eleget talált a kritikai állásfoglalásra.

1. A világ óriás mechanizmusnak látszott, amelyben nem maradt hely a démonok, ördögök és angyalok irreguláris tevékenységének. Különösen a poklot nem tudták lokális értelemben elképzelni, tehát a sátán mintegy hontalanná vált. (Luther az ilyen kérdésekre azt válaszolta: Hol lakik a sátán? Most már tibennetek.)

2. Ehhez az első okhoz járult a második: a vallástörténeti kutatás rábukkant, hogy a sátán-fogalom a Biblián kívüli ókori vallásokban is előfordul. A Bibliában tehát a sátánra és általában a középlényekre vonatkozó részeknél feltehetőleg kölcsönzésekkel van dolgunk, mégpedig minden valószínűség szerint a parszizmusból való kölcsönzésekkel.

3. A harmadik ok, az a régi keletű értelmi (teológiai) nehézség: bajos a teremtő Isten szuverenitásával és gondviselő jóságával összeegyeztetni a sátán létezését. Hogy juthatott a sátán ebbe a világba, s hogy tűrheti meg Isten nemcsak a sátán garázda rendbontását, rontását, hanem egyáltalán a létezését? - A másik két ok már előkészítette a feleletet, amit most ki is mondtak: sehogy.

4. Nyomatékot adott a nemleges feleletnek, hogy úgyis csak népi képzetekről, babonaságokról van szó. Idegen elemektől tisztítjuk meg tehát a hitet, ha a primitív észjárás efféle babonás maradványait, mint idejét múlt s a hithez méltatlan dolgokat felszámoljuk.

5. A bökkenő azonban ott volt, hogy a Bibliában a középlények nemcsak a nép körében, hanem a próféták és apostolok, sőt f a Jézus életében is előfordulnak, s szerepüket nem lehet egyszerűen semmisnek minősíteni. Erre a nyílt tagadás helyett az elmagyarázás eszközéhez folyamodtak: a középlények a vallásos fantázia szüleményei. Nagy kifejezőerejű, szemléletes képek: az angyalok szép gondolatok és jó indulatok, amelyeket az ember elméjében Isten ébreszt; az ördögök meg nem egyebek, mint bűnös szenvedélyek és háborgások, melyeket bennünk a testi kívánság gerjeszt, a démonok pedig egyszerűen a betegségek, főleg az idegbajok. Voltaképpen tehát a középlények többé-kevésbé elvont jelenségek megszemélyesítései.

Ha Jézus és tanítványai is beszélnek középlényekről, ezt esetükben csupán népi képzetekhez való alkalmazkodásnak, akkomodációnak kell tekinteni.

A protestáns modernizmus elutasító érvel ellenére, Jézus és az egész Biblia úgy beszél a középlényekről, mint valósággal létezőkről. Nem meglepő, ha napjainkban újabb fordulat jeleit figyelhetjük meg. A világháborúk százada oly hallatlan módon tapasztaltatta az emberben lappangó démoni erők valóságát, hogy a védő, mentő, őrző és segítő angyali hatalmakban keresik az ellensúlyt. Realitásukat ma egyre inkább elismerik. Mégpedig nemcsak a szépművészetek apró angyalkái, a puttók és ámorok térnek vissza, nem is a költői képek vagy gyermekmesék figurái, hanem a valóságos angyali hatalmasságok. Óprotestáns példák nyomán felújítják pl. a Szent Mihály ünnepet (Jel 12,7).

Jó itt arra emlékeznünk, hogy Luther szentmihály-napi prédikációiban

óv: ne Isten helyett tiszteljük az angyalokat. Ők is teremtmények, mint a nap és hold s csak eszközök Isten kezében. De őriző tisztükért hálaadással tartozunk Istennek. Nem angyalünnepet, hanem Isten gondviselését ünneplő ünnepet ült Luther. - Mint az újabb fordulat jelét, megemlíthetjük azt az élénk érdeklődést is, ami ma az idősb Blumhardt felé irányul. Gyógyításában az ördögűzés 19. századi példáját látják. A középlényeknek napjainkban egész teológiai irodalma alakult ki. Az okkultizmus pedig nekilódult spekulációi számára igyekszik kihasználni az érdeklődést (az asztráltest bibliai igazolását keresve).

18.2 Az angyalok

18.2.1 Kilétük kérdése

Az angyalokra vonatkozó kérdésünk így hangzik: Mit tanít a Biblia az angyalokról? - A Biblia szerint léteznek angyalok. Az ószövetségi atyák történetébe jelentős módon beleszövődik az angyali jelenés. Megjelenik az angyal Ábrahámnak, Hágárnak a pusztában, Eliézernek az idegenben, Jákób a mennyei lajtorján föl- és alászálló angyalok seregét látja. Angyalok szerepelnek Izrael felszabadulásában, az Egyiptomból való menekülésben, a próféták elhívásában és működésében. Krisztus földi életét kísérik fogantatásától szenvedéséig és feltámadásáig, és ott virrasztanak a látható egyház bölcsőjénél (Csel 10,3; 12,7-12; 27, 13). Jézus tanításaiban is többször említi őket.

Létezésüket nem vonhatjuk kétségbe azon a címen, hogy nem láttunk még angyalt. A tagadó ítéletet csak akkor mondhatnók ki, ha már a világ teljessége tapasztalatunk tárgya volna. Be kell azonban látnunk, Isten világa, a mindenség mérhetetlenül nagyobb, mint a tapasztalt világ, az emberi tudomány által feltárt valóság. Miért ne volna lehetősége az angyalok létezésének? Aztán meg éppen a modern természettudomány tanított meg arra, sok minden létezik, amit el sem tudunk képzelni. (A kvantumelmélet elvontabb részei pl. csak algebrai képletekkel közelíthetők meg, de nem tehetők szemlélhetővé.)

Nem az angyalok léte, hanem kiléte a nehéz kérdés. Annyit mondhatunk: szellemi lények, valóságos lelkek, akik látható alakban is megjelenhetnek. Bár az embernél magasabb rendű lények, több tekintetben hozzánk hasonlók. Ők is Isten teremtményei, mint mi (akkor teremtette őket, mikor az eget), ők is véges személyiségek, mint mi. A Biblia szűkszavú utalása szerint (szabad akaratuk folytán) bukásra is képesek (Jób 4,18), ha nem is testi bűnökre. Lakóhelyük az ég, pontosabban az egek-ege; teremtett hely, még ha számunkra hozzáférhetetlen, felfoghatatlan és ismeretlen hely is. De mint teremtett hely, nagyon is reális. Hol a menny? A Kol 3,1 meghatározása szerint ott, ahol Krisztus van, aki az angyaloknak is ura (Zsid 1,4-8).

A leírás minden rendszerező kísérletének útját vágja nemcsak a Biblia szűkszavúsága, hanem a bibliai kifejezésmódok sokfélesége. Néhol oly gyengéd, szinte légies kontúrokban mutatkoznak angyali lények, hogy alig foghatók, máshol konkrétabban, még a nevük is megnevezve. De még ahol fontos szerepet töltenek be, ott sincs határozottan megrajzolható egyéniségük. Szinte feloldódnak, szétködlenek szolgálatukban. Azért nem beszélhetünk az angyalok tapasztalásáról, mert amit angyalnak vélünk, az is Isten- és Krisztus-tapasztalat. Barth ilyen megfontolások

alapján nem is az angyalok természete, hanem az angyalok szolgálata iránt tudakozódik s nem is a teremtés, hanem a gondviselés kérdésébe tagoltan tárgyalja az angelologiát.

18.2.2 Rendeltetésük

Az angyalok funkciójáról már jóval közlékenyebb a Biblia. Mint nevük is mutatja: küldöttek. Isten hírnökei és bizonyságtevői.

Az angelos szó azonban olykor nem is angyalt, hanem egyszerűen isteni küldetést, illetve küldöttet jelez a Szentírásban. A magyar szöveg nem is fordítja minden esetben angyalnak. Még ahol angyalnak fordítja, ott sem okvetlen angyalt jelent, hanem pl. a gyülekezet felvigyázóját, püspökét (Jel 2,1), de ahol csakugyan angyalt jelent, ott is mint küldöttről beszél. Nincs saját hatalma és saját fontossága: mint égi küldött az isteni gondviselés eszköze és szolgája.

"Az Úr angyala tábort jár az őt félők körül és kiszabadítja őket" - mondja a zsoltáríró (34,4-8). Isten gondviselésének nemcsak egy-két ilyen tábort járó angyala van, hanem az Írás szerint számuk légió. (Mt 26,53; e katonai kifejezés ellenére is csak szolgálati rendjükről s nem rangkülönbségükről vagy hierarchiájukról beszélhetünk.)

Isten tehát nemcsak azt ígéri, hogy gondunkat viseli, hanem azt is, hogy számtalan szolgája van, kikre üdvösségünk gondozását bízta. "Amíg ezeknek oltalma és védő karja között vagyunk, bárminő veszély fenyeget is, minden veszedelmen kívül vagyunk." (Kálvin) - Milyen fonák dolog tehát, ha halljuk ugyan a védelem isteni ígéretét, mégis riadtan tekergetjük fejünket: jön-e hát és honét jő segítség. Elizeus szolgája pl. amikor látta, hogy a szír csapatok ostrommal veszik körül a hegyet és nem nyílik út többé a menekülésre, a rettegéstől szinte magánkívül volt, mintha már neki is, meg gazdájának is vége volna. Ekkor Elizeus kérte Istent, nyissa meg annak szemeit, s a fiú azonnal látta: a hegy tele van harci szekerekkel és lovakkal, azaz angyalok sokaságával, kiknek az a küldetésük, hogy őt a prófétával együtt megvédelmezzék. (2Kir 8,8-11) - Minket se riasszon se a magunkra maradás, se az ellenség sokasága.

Úgy is mondhatnók, az angyalok Isten felénk nyújtott karjai. Isten nincs ugyan kötve hozzájuk, hiszen Ő angyalok nélkül is, egyetlen intésével megtehetné azt, amit akar; bölcsessége azonban felhasználja az angyalokat. Ez a csodálatos eljárási mód viszont azt mutatja: Isten nincs kötve a természeti világ folyásához, ő természetfeletti eszközeivel is beleavatkozhat a világ folyásába. Ezért a beavatkozásért nem az eszközeit, ha nem csakis őt magát illeti imádat. A Biblia emberei, akárhányszor jelenik meg az angyal, nem az angyalt, hanem az angyalküldő Istent imádják.

18.3 A sátán

18.3.1 Létezése

A Biblia a sátán realitását tanítja. Azzal tesszük a sátánnak a legnagyobb szolgálatot, ha létét kétségbe vonjuk, ha csupán a bajok és bűnök, általában az evilági rossz megszemélyesítésének, jelképének tartjuk, s ebben a tudatban a "mitológiátlanítás" divatos útjára lépünk. Ily módon mi magunk leplezzük létét és segítjük elő rontó munkáját.

A Biblia szűkszavú közléséből annyit kitűnik, hogy a sátán is Isten

teremtménye, tehát nem valami őslétező. De mindjárt tegyük hozzá, gonoszsága nem a teremtésbál, hanem a megromlásból származik: "Nem állott meg az igazságban, mert nincs őbenne igazság. Mikor hazugságot szól, a sajátjából szól, mert hazug ő és a hazugság atyja." (Jn 8,44 vö. 1Tim 3,6; Ef 2,2) Kárhozatos voltát tehát elpártolásával, bukásával szerezte magának. Ennek az idejéről, körülményeiről nem tájékoztat a Biblia. De mit is használna üdvünk szempontjából, ha ennél többet tudnánk a sátán eredetéről?

A Biblia a sátánról úgy beszél, mint a leghatalmasabb ellenségről. Mindenre elszánt, merészségben és ravaszságban, kitartásban és gyorsaságban fáradhatatlan, mindenféle harci szerszámmal bőven felszerelt, s a gonosz lelkek seregével rendelkezik. úgy férkőzik hozzánk, hogy csábító csalárdságaival Isten igazságát ostromolja. A nagyobb jóval kecsegtetve, ráígér Isten ajándékaira, kételyt támaszt Isten iránt, tévelygésbe bonyolít, gyűlölséget kelt, engedetlenséget szít Isten akarata ellen, hogy Isten országát megdöntse s az embert magával együtt rántsa a kárhozatba.

Az ősi ellenség tehát Istentől akar elszakítani, a kegyelem művét akarja visszacsinálni, a káoszt ránk szabadítani. Csábítása azért megejtő mert szinte felismerhetetlen, A sátán ugyanis nem a test és világ mellett mutatkozik, hanem a test és világ által. Luther szerint közelebb van hozzánk, mint a kabátunk, vagy a bőrünk. Ott húzódik meg önzésünkben, szeretetlenségünkben. Személyes valóságát titkolja, éppen azt akarja elhitetni velünk, hogy nem is létezik. Ez a legnagyobb hazugsága.

18.3.2 Harc ellene

A Biblia óvatosságra és éberségre int a sátánnal szemben. "Józanok legyetek, vigyázzatok, mert a ti ellenségetek az ördög, mint ordító oroszlán szertejár, keresvén, kit elnyeljen." (1Pt 5,8) - De a vigyázás egymagában még kevés. Pál apostol fegyverkezésre és ellenállásra hív: "Öltözzétek fel az Isten minden fegyverét, hogy megállhassatok az ördögnek minden ravaszságával szemben." (Ef 6,11 kk.) A lelki fegyverzeten az ige naponkinti "felöltését", befogadását érti.

Ez a harcvállalás különbözteti meg a Biblia emberét a világ fiaitól, akik szintén tudnak a sötét hatalmakról, de eleve kerülik a harcot.

A magatartás sokféle módja közül legjellegzetesebb a pesszimistáké, a hedonistáké és a cinikusoké. Ők nemcsak tudnak a sötét hatalmakról, hanem éppen ez a tudat teszi őket olyanokká, amilyenek. A pesszimista tehetetlenséget és kiszolgáltatottságot érez a gonosz erőkkel szemben. Minden ellenállás kilátástalan, az egész élet hiábavaló: a világ menthetetlenül a sötét hatalmak kezén van. Még ahol fény villan fel, a pesszimista ott is csak a sötét hátteret látja s magatartására jellemző a csüggedt lemondás. - A hedonista más: ő az életörömök hajszolója és habzsolója. A derűs felszín alatt azonban sötét kép riogat. A hedonista a mámor rózsaszínű fátylát borítja a rideg valóságra, aminek látását különben nem bírná elviselni. - A cinikus csalóka fölénye mögött szintén sötét hatalmak árnyai lappanganak. Ő nem sokra becsüli a világot, s csak annyit kér belőle, amennyi élete fenntartásához okvetlen szükséges. A többit átengedi a sötét hatalmaknak,

csak a maga parányi területén hagyjanak neki békét. - A Biblia emberének valóságlátása tehát egy ponton találkozik a pesszimista, a hedonista, meg a cinikus látásával. De míg azok lemondanak, menekülnek vagy megalkusznak a gonosz láttán, a Biblia embere fegyverkezik és harcba száll. Lebecsüli az ellenség hatalmát? Nem; de tud egy sokkalta nagyobb hatalomról is, akit sem a pesszimista, sem a hedonista, sem a cinikus nem ismer. Tud arról a hatalomról, amely Krisztusban a bűn és halál felett diadalmaskodott, s neki ehhez a diadalhoz köze van. Krisztus révén ő az Isten szövetségese, aki nem magára hagyottan és nem reménytelen poszton harcol. - Ez a vigyázásra és fegyverkezésre szólító bibliai intelmek háttere.

Valóban, a sátán elleni harc egyre megújul mindenütt, ahol a Biblia bizonyságtétele megelevenedik. Szinte meglepő, a reformáció korában pl. milyen már-már kézzelfogható valóságnak ismerték a sátánt, s mennyire komolyan vették az ellene mindhalálig tartó harcot. Viszont olyan korokban, mikor a sátán létét tagadják, a keresztyénség restté, tunyává és megalkuvóvá válik, annak jeléül, hogy a sátán tagadását többnyire megelőzte a Krisztus titkos vagy nyílt megtagadása.

Annyi bizonyos, ha Isten nem védene minket a sátánnal szemben, mindnyájan elvesznénk. Két esetben biztos a csatavesztésünk: Ha nem tudjuk, hogy a világ fejedelme már legyőzött hatalom, aki az ár akaratának fogcsikorgatva is engedni kényszerül. Továbbá, ha elbizakodottan, a magunk erejével akarunk szembeszállni vele. Csakis Istennél lehet menekvésünk, s minden menekvésünkért magasztaljuk hálás szívvel Istent. De imádjuk őt különösen azért, hogy a kijelentésben (már a paradicsomi ősevangéliumban) megígérte nekünk a végső győzelmet, és Krisztusban meg is mutatta a sátán felett való teljes uralmát. Ha Krisztus feltámadására és visszajövetelére tekintünk: jogunk van a sátánt elintézett hatalmasságnak látnunk.

Bár a sátán hadai a híveket háborúsággal gyötrik, megzavarják, rettegtetik, meg is sebzik, de le nem győzhetik.

18.3.3 Nem mentség a bűnre

Barth a "semmis"-nek (Nichtige-nek) nevezi a sátánt. E különcködőnek tűnő elnevezéssel azonban valami fontos dolgot akar kifejezni: a sátánnak nincs olyan szilárd léte, mint a teremtményeknek, vagy éppen a teremtő Istennek. A sátán a döntő csatát már elvesztette és sorsa meg van pecsételve. Sok bajt csinál még, de létének már megszűnt az érvénye. Bár valóságos létező, de létének nincs már szilárd alapja. Ezért nem kérdés: hogy tűrheti meg létét a szuverén Isten, s hogy egyezik az a gondviseléssel.

Mint látjuk, a sátánra vonatkozó tan, nem az emberi bűnt és bűnös hajlamokat akarja menteni. Nem is ilyen szükséglet vagy cél hozta létre, nem ez az értelme. Mentegetés vagy megnyugtatás helyett éppen arra emlékeztet, hogy nekünk a rosszban éppúgy nincs teremtő erőnk, akárcsak a jóban, vagyis a bűnben sem vagyunk "eredetiek". Idegen hatalmasság használ fel csupán minket Isten-ellenes lázadásra, a teremtés művének megrontására.

Ez a tan tehát a bűn könnyelmű felfogásával szemben, éppen a bűn félelmetes emberfelettii nagyságát, szolgaság-jellegét mutatja. De ugyanakkor a bűnből való megváltatásunk jelentőségét és nagyságát is sejteti.

- Isten világában az istenellenes akarat létezése megmagyarázhatatlan,

de tagadhatatlan. Léte annak jele, hogy Isten országa még nem jött el, csak elközelgett. De már elközelgése világosan tanúsítja: az istenellenes akarat is Istennek van alávetve.

19. A gondviselés

19.1 Filozófiai félresiklások

19.1.1 A deizmus

A gondviselésről valamiféle elképzelése hivőnek és hitetlennek régtől fogva van. Teológiai és filozófiai gondolatok nemcsak egymás mellett futottak, hanem gyakorta keveredtek is. Jellemző a Madáchnál kifejeződő újkori szemlélet: "Be van fejezve a nagy mű, igen. A gép forog, az alkotó pihen. Évmilliókig eljár tengelyén, míg egy kerékfogát újítni kell." - Az újkor embere hatalmas gépezetnek képzeli a világot. Az Alkotó nem tesz mást, minthogy szemmel tartja a teremtés hajnalán üzembe helyezett gép működését. Ez a jellegzetes deista elgondolás. Van benne valami megnyugtató: a világ nem a véletlen vaksors vagy szerencse játékszere, az Alkotó felvigyáz művére. Jelenléte azonban nem zavarhatja a világot, mert őt a deizmus eleve eltávolította a világból. Csak a kívülről és messziről való felügyeletet hagyta meg neki. Az ateizmus aztán ezt is elvitatja.

A deizmus tehát az önállósított világban közvetlen isteni beavatkozás nélkül igyekszik az ólálkodó pesszimizmust elhárítani. A világot nem a vaksors igazgatja, hanem a természeti törvény. Az alkotó a világot egyetemes törvényszerűség alá vetette: az élettelen tárgyakba éppúgy beépítette a törvényszerűen működő természeti erőt, mint ahogy az élőlényekbe is elrejtette a parancsoló ösztönöket. A lex naturae mindent átfog és szabályos működésben tart. Van isteni gondviselés, de nem közvetlen, hanem csak közvetett. Ez az elképzelés gyökerében jóval korábbi, mint az újkori deisták (Shaftesbury, Voltaire, Lessing stb.) tanítása. Már az arisztotelészi filozófia primum movens-e, a világot mozgásba lendítő első ok képzete ebbe az irányba mutatott.

19.1.2 A panteizmus

Látszólagos ellentéte a deizmusnak a panteizmus. Ellentét, mert Istent nem kirekeszti a világból, hanem feloldja a világban, a létjelenségekben. A panteizmus akarati típusát a sztoa testesíti meg és teszi mindmáig hatóvá. Éltetője az a tudat, hogy isteni erő, a logos hatja át a természet világát, úgy mint belső értelem, parancsoló szükség és a mindenség törvénye. A gondviselés annyi, mint a természet ésszerűsége. Senkit sem érhet váratlan meglepetés, ha belelát a természet belső rendjébe s nemcsak annak szükségszerűségét ismeri fel, hanem megtalálja abban a maga szerepét és tudatosan vállalja azt. Csak az önkéntes sorsvállalás ad rendíthetetlen nyugalmat. - A panteizmusban, akárcsak a deizmusban, nem az élő Istennel, hanem valamiféle sorsmagyarázó elvvel állunk szemben. A sztoa kulcsszava és jelmondata: Kövesd a természetet! - mindent kifejez.

A lényegen az sem változtat, ha a panteizmus akarati típusa mellett érzelmi típusát vesszük szemügyre, s az újplatonizmus módjára a mindenség isteni jellegét erőteljesebben hangsúlyozzuk. Legfeljebb misztikus jelleget ölt a viszonyulás. A test nyomorúságainak úgy próbálunk fölibe kerekedni, hogy eszes lelkünk és intuitív szellemünk révén a Világlélekkel

egyesülünk. Ez esetben a gondviselés megnyugtató tudatát az eggyéolvadás adja. Az újplatoni hatásokat többek közt az Ágoston és a fiatal Schleiermacher teológiáján figyelhetjük meg.

19.1.3 A természettudományi gondolkozás hatása

A deista és panteista elgondolás különböző társításokban is színre léphet. A kettő társításában és együttes továbbfejlesztésében, a filozófia mai pangása idején, a természettudományi gondolkozás az irányadó.

Mi sem jellemzőbb az újkori emberre, minthogy meghasonlás támadt "a tudományban szárnyat bontogató ész, és a vallás hatalmában maradt érzések" közt. Ezt nevezik az újkor egyre mélyülő szkizofréniájának. Ha megtagadjuk a vallásos érzés létjogát, a civilizáció elsivárosodik, az ember saját szintje alá süllyed. De hogy lehet a személyes világon túli Lény létét és a világ dolgaiba való beavatkozásait összeegyeztetni a tudományos ismeretekkel?

Példák mutatják, hogy a szkizofrénia feloldása nem lehetetlen. Kiváló tudósok, a mozgató erőket puhatolva, éppen az elmélyedő kutatásban növekvő áhítatot éreznek az élet és lét titkai iránt, s nem egy esetben átverekszik magukat a hagyományos hitig. Az ész is, az érzelem is megkapja a magáét, ezzel helyreáll az élet egyensúlya, belső összhangja.

- De vegyük a másik esetet (ugyancsak emberi oldalról nézve): Ha a szükségérzet nem sarkall a győzelemig, akár a képzelőerő, akár az áhítat nem futja addig, a meghasonlást másképp kell elhárítani. A vallásos ösztön igényét jellemző módon, metafizika nélkül, a természetismeret határai közt próbálják kielégíteni. A figyelem már nem annyira a világ metafizikai mechanizmusára, mint inkább az élet belső szabályozóira irányul. Újabb felfedezések birtokában az ember biogenezisében keresik a gondviselés alapjait. Miként fejlődik, edződik természeti talaján az erkölcsi egyéniség? Kémlelik a magzati szövetek kibontakozását kormányozó vértestek szerepét, aztán a serdülő kori belső elválasztás fejlődésszabályozó hatását, majd a szöveti növekedés lezártával előtérbe lépő idegi regulációk bonyolult szövevényét, továbbá a családi, társadalmi stb. kölcsönhatásokat. Hogyan hallja meg a fejlődő ember lehetőségei kibontására a belső elhívásokat? Arisztotelészezel szólva: hogyan futja ki a formáját?

A vallásos ösztön kielégítésére ilyen élettani összefüggésekben építenek ki autonóm erkölcsöt, mely már eredetében összehangolódott a tudással. Végeredményben az ember saját élete formáló művésze, önmagáért felelős gondviselője. Hogy ezt a felelősséget milyen magas szellemi szinten, valóban az áhítat fokán lehet megélni, példa rá a mi Németh Lászlónk. (Kiadatlan tanulmányok II. 306-365. l.)

A felsorolt típusok többé-kevésbé közös mozgatója a remény: amilyen mértékben kikutatjuk az élet és lét törvényszerűségeit, oly mértékben szerezzük meg a gondviselés kulcsát. Ha ebben a leleplező munkában egyáltalán szerepet kap az istenfogalom, ki fog tűnni: az isteni gondviselés egybeesik a teremtéssel. A teremtés után már a gondviselés a puszta felügyeletnél legfeljebb annyival több, hogy Isten előre tudja a világ sorsát. A gondviselés tehát az eleve-tudás határán semmivel sem ér túl.

A filozófiai félresiklás a teológiában akkor következik be, mikor

a teológia saját hagyományait sem értetni, sem érteni nem bírja, már csak koloncként hurcolja. A ránehezedő helyzetből menekülve, a kor filozófiai eszméiben keres új lehetőségeket. Kompromisszumra lép a filozófiával. Az egyezkedés megalkuvó igyekezetében észre sem veszi, az egykor még szárnyaló filozófia, maga is nemzedékek óta bénult, a természettudományi gondolkozás vontatókötelén vergődik.

19.2 A gondviselés bibliai többlete

19.2.1 A teremtés és gondviselés

Teológusok szoktak beszélni folyamatos teremtésről, creatio continua-ról. E szerint nincs határvonal teremtés és gondviselés közt, a kettő egybefolyik. Hivatkoznak pl. az élők világában fellépő váratlan mutációkra, s úgy tüntetik fel ezeket, mint az isteni beavatkozás jeleit. A teremtés művén szüntelenül munkálkodó Isten nem a távoli, hanem a közeli, itt van bennünk és a világban. A creatio continua tanával a deizmust szeretnék ellensúlyozni, sőt cáfolni. A szándék helyes, nem is akarjuk viszonylagos igazságát elvitatni. Mégis, a dolog nem ennyire egyszerű. Ha elmossuk a határt a teremtés és-gondviselés közt, a gondviselés mintegy elnyeli a teremtést. Nincs kész, befejezett alkotás, csak folytonos áradás. Akkor a világnak nincs saját teremtményi léte s ködbe borul a Teremtő világ feletti uralkodása. Ilyen határelmosásra nem találunk bibliai igazolást.

Van teremtés és van gondviselés s nem azonos a kettő. Ha mégis azonosítjuk a kettőt, elhárul ugyan a deizmus kísértése, de kaput nyitunk a nem kevésbé veszedelmes panteista hajlamok előtt. A teremtés és gondviselés különbségét hangsúlyozzuk tehát: a teremtés a lét semmiből való előhívása, a gondviselés pedig a teremtett világra irányul, a már meglevőnek fenntartása és kormányzása.

A különbségtétel mellett azonban a teremtés és gondviselés együvé tartozását is hangsúlyoznunk kell: a teremtéssel Isten az övéivel való szövetség alapjait rakta le, az üdvtörténet terepét készítette elő. A szövetség cselekedeteiben éri el célját a teremtés. A gondviselés tehát Isten szövetségi akaratának és hűségének megnyilvánulása. A gondviselésben a teremtésnek, mint a szövetség alapjának megőrzéséről van szó, Isten atyai gondoskodásáról. Minden más kapcsolaton túl, a szövetség ténye kapcsolja egybe a teremtést a gondviseléssel Isten tanácsvégzésében.

19.2.2 A gondviselés arányai

A Biblia gondviselésre vonatkozó tanítása ott kezdődik, ahol a régibb vagy újabb filozófiai elgondolások végződnek. A Biblia szerint Isten nemcsak törvényeket rejtett e világba, hanem ma is itt munkálkodik. A törvényeket összhangban tartja, úgy működteti. Ha kivonná hatalmas kezét a világból, összeomlanék a világ, káoszba hullana vissza és megsemmisülne. Még ahol pusztán a természeti erők hatása látszik, ott is Isten munkálkodik s a természeti erők csak eszközök kezében. A nap éltető melege, az étel tápértéke, a földi természet megpezsdülése Istentől kapja a hatóerőt. Ő adja a növekedést és áldást. A Biblia számol olyan lehetőséggel; "Esztek, de meg nem elégesztek; isztok, de meg nem részegedtek; ruházkodtok, de meg nem melegesztek." (Hag 1,6)

De nemcsak a természet rendjét tartja kezében Isten, hanem ő igazgatja az erkölcsi világrendet is. Az egész Szentíráson végighúzódik az a bizonyságtétel, hogy emberek és nemzetek sorsa, futásuk, akarásuk, felemeltetésük és leverettetésük, békéjük és békétlenségük, boldog vagy boldogtalan állapotuk Isten gondviselése alatt áll, őtőle függ. - Az eleve tudással szemben a gondviselés nagy többlete különösen akkor nyilvánvaló, ha meggondoljuk: Isten nemcsak fenntartja a világ természeti és erkölcsi rendjét, hanem tulajdon célja szolgálatába is állítja. A teremtéstől kezdve a világ céljának megvalósításáig kicsit és nagyot, jelent múltat és jövendőt, mindent Isten gondviselő munkája fog át. "Őbenne vagyunk, mozgunk és élünk." (Csel 17,28) Isten mindenhatósága folytán a gondviselés, nagyvonalúsága mellett olyan aprólékos, hogy Jézus szavai szerint: "Néktek még fejetek hajszálai is mind számon vannak." (Mt 10, 30) - A gondviselés roppant arányaival lenyűgöz, de aprólékosságával ragad meg igazán. A gondviselésben számunkra a kicsi a nagy, az hogy a mi apró emberi gondjaink is mind beletartoznak.

19.2.3 A gondviselés megismerése

Emberi szemmel nem láthatjuk át a gondviselést, csak hihetjük. Ennek három oka van. Először is parányi voltunk s arasznyi létünk a gondviselés időben és térben felmérhetetlenül óriási arányaival áll szemben. Ez már egymagában leküzdhetetlen akadály volna. - Másodszor bonyolulttá teszi, nemhogy az áttekintést, de még a betekintést is a mennyiségi tényező mellett a minőségi. Isten gondviselésében ugyanis az ember nem jó szándékú vagy semleges tényező, hanem saját akarattal felruházott teremtmény, aki az eset óta - ha nem is kelhet versenyre a Teremtővel - az isteni akaratnak ellenáll, Teremtője ellen lázad, vele szemben sötét hatalmak szolgálatába szegődik. Ezért a gondviselést tudakozó elme újra meg újra keresztúton találja magát. Hozzá meg nemcsak az emberek teremtményi szabadságával kell számolnia, hanem a dolgoknak is van viszonylagos öntörvényiségük. Ezért nehéz terep ez a megismerésnek. - Harmadszor azért nem tekinthető át a gondviselés, mert Isten a maga tervét kíváncsi szemek elől tanácsában rejtette el. Útjai nem a mi útaink, gondolatai nem a mi gondolataink.

Isten kijelentéséből tudjuk: van gondviselés, de nem áll hatalmunkban. Nem csinálhatunk belőle világmagyarázó elvet, nem használhatjuk kulcsként a világtitok megnyitására. Rejtett dolog a gondviselés, de valóságos. Csak a hit számára hozzáférhető, úgy mint a "nem látott dolgokról való meggyőződés" (Zsid 11,1). - Még közvetlenül reánk vonatkozó parányi részleteiben is sokszor érthetetlen a gondviselés. Mintegy talányos sorsba takarva mutatkozik; mi esetleg csak talányos vaksorsot vélünk benne, holott ez a "sors" nem vak, legfeljebb reánk nézve tűnik vaknak, amennyiben isteni célja s végbemenetelének közvetlen oka rejtve van előlünk. Olykor csak utólag, a megtörtént dolgokra visszatekintve ismerhetjük meg Isten gondviselését, mint ahogy Mózes is csak visszatekintve, messziről szemlélhette az elvonuló Isten dicsőségét. (2Móz 33,18-23)

Hogyan tapasztalhatjuk, hogy mégis Isten gondviselésével van dolgunk? Úgy, ha életsorsunkat imádságban Isten elé visszük és az ő akaratát

imádságos lélekkel tudakozzuk. Tapogatózásokon, olykor tévedéseken át elvezet ez Isten titkos akaratának megmutatkozásáig. - Ezért a gondviselés nem bárki számára leolvasható ismeret, nem világmagyarázati elv, hanem a hivő ember legszemélyesebb igazsága és bizonyossága. Olyannyira személyes, hogy egy másik ember, legfeljebb az ő bizonyságtétele útján tudhat meg belőle valamit. Pl. Jób esetében még felesége sem érti meg.

A gondviselés hitjellegéből következik, hogy Isten munkáiról s titkos terveiről ne mondjunk olyan vakmerő ítéletet, mint ahogy halandó emberek dolgairól szoktunk ítélkezni. Kálvin, ki az isteni gondviselést sokszor és csodálatos módon tapasztalta, nagy szerénységre és alázatosságra int. "Isten gondviselését - mondja - senki sem fogja helyesen és hasznosan megítélni, csak aki megfontolván azt, hogy alkotójával és a világ teremtőjével van dolga, megalázza magát illő félelemmel és alázatossággal." (Inst. I. 17. 2.) - Bizony, Isten ítéletei "bő, mélységes vizek".

19.2.4 A történet értelme

A gondviselés arányait vizsgálva, bizonyos bibliai fokozatosságot figyelhetünk meg. A gondviselés az egész teremtett világot átfogja, ezen belül elsőrenden az embert s az emberek közt is kiváltképpen azokat, akik Krisztusban Isten gyermekei. Ehhez kapcsolódik további kérdésünk: Van-e Isten gyermekeinek mondanivalója a gondviselés jegyében az emberiség történetéről? Hiszen az természetes, hogy az események boldogító vagy zavaró folyamatában az események mögé szeretnénk belátni s a történet törvényszerűségeit kiismerni.

Ha történeti ismereteink felől próbáljuk megközelíteni a kérdést, a nehézség nyomban mutatkozik. Mi a történet értelme, törvénye, célja? Ehhez előbb tudnunk kellene, mi az idő, amiben a történeti folyamat lejátszódik. Olyan kérdés ez, amire mi emberek nem felelhetünk. A folyamatnak csak nagyon parányi darabkáját éljük, történetileg is csak igen kis részét tekinthetjük át, de nem szemlélhetjük kívülről, egészében nem tekinthetjük át, ezért nem is tudhatjuk, micsoda. Kínálnak ugyan jobbról-balról leegyszerűsített magyarázati módokat, többé-kevésbé szellemes szkémákat. Ezek nagyon rész szerint valók, s vagy az eszme vagy az anyag szempontjából kísérlik meg a történet értelmezését. Egymással szemben megvan viszonylagos jogosultságuk, egészükben véve azonban Schelling szavait idézik fel: "Semmitől sem vagyunk távolabb, mint a történet igazi bölcseletétől." Korunk egyik kiváló történettudósa, Toynbee meg a történetet az értelmetlenség színjátékának nevezi. Pedig mindkettő a szintetizáló elmék közé tartozik.

Ha nem a történet, hanem a kijelentés oldaláról próbáljuk megközelíteni a kérdést, módosul a helyzet. Nem véletlen, hogy nem a görög filozófiában, hanem keresztyén talajon fejlődött ki a történet-értelmezés. Első nagy képviselője Ágoston. A kérdés azonban erről az oldalról nézve sem könnyű. A gondviselés éppúgy nem történetmagyarázó elv, mint ahogy nem világmagyarázó elv. Ha mégis istenre hivatkozva próbáljuk a történet értelmét megfejteni, könnyen megeshet, hogy csupán valami filozófiai szkémát öltöztetünk teológiai mezbe, s Isten akarata helyett saját vágyálmainkat, spekulációinkat vetítjük a történeti eseményekbe. Ennek

kényelmesen leegyszerűsített s egyben meglehetősen felelőtlen formája a fehér-fekete szkéma. Pillanatnyi érdek szerint foglalunk állást és saját döntéseinket fehérnek, az attól eltérőt feketének minősítjük, a nagyobb nyomaték okáért Istenre hivatkozva. Ezt hajlamosak vagyunk önigazolásul nagyobb történeti egységre is átvinni: a tegnap fekete, a ma pedig fehér. Ez azért csalóka, mert az esetutáni világban emberi döntéseink sem nem teljesen fehérek, sem nem teljesen feketék, hanem a szürke sötétebb és világosabb árnyalatai közt mozognak, s mindenképpen a megigazító kegyelemre szorulnak.
A történetbölcseleti spekulációk elkerülésének csak akkor nyílik lehetősége, ha valóban a kijelentésből indulunk ki. Isten a Krisztusban emberré lett, a történet terére lépett. A testetöltés, a kereszthalál, a feltámadás és a visszajövetel összefüggésében pillanthatunk be a történet értelmébe. Saját céljára tart meg minket az atyai gondviselés. Nem a rosszra, hanem hogy az Atya akaratát kövessük, s akarata megvalósulásáért imádkozzunk. A kijelentés tehát a honnan-hová kérdésére vet fényt. Egyébként a történet eseményei a hivő számára is kétértelműek, sokszor egyenesen érthetetlenek.
De mert a hivő Krisztusban a gondviselő Atyát megismerte, az események megmagyarázhatatlanságában is helytáll. Sötét helyzetben is meghallja Isten szavát, s a Jézus Krisztusban kapott egyértelmű, ha nem is kiszámítható kegyelemből él. Pál apostol így fejezi ki eme belső bizonyosságot: "Tudjuk pedig, hogy azoknak, aki Istent szeretik, minden javukra van." (Rm 8,28) Ha szabad a szemléltetés kedvéért bonyolult összefüggéseket gyermeteg képbe fogni: A történet hajóján sok minden megeshet, de a hajó létét és útja végcélját - lázongások és viharok ellenére - Isten szabja meg, aki a történetnek is Ura. Nem az események a jók, hanem Isten, aki az eseményeket kezében tartja.
A keresztyén tehát a szövetség Istenére néz, gondviselés-hite: Krisztus-hit. Ezért nem tér ki a döntések elől s nem menekül a tétlenségbe. Tudja, hogy döntése nem tévedhetetlen, s hogy helyzetre szabott és ideigvaló. Az ige jobb megértésében kész revideálni döntéseit. Életiránya azonban nem változik: a lét külső-belső feszültségeit, nagy erőpróbáit egyértelmű igyekezettel Jézus Krisztus jó vitézeként akarja végigharcolni.
19.3 A gondviselés eszközei
19.3.1 Az engedelmesség szerepe
Az isteni gondviselés, mely egyetemességében jelent múltat és jövendőt átfog, hol eszközök nélkül, hol eszközök igénybevételével munkál, hol pedig egyenesen az eszközök ellenére.
Mit jelent az eszközök igénybevétele? Azt, hogy Isten minden természeti erőt, minden élő vagy élettelen teremtményt felhasználhat gondviselése szolgálatában. Természetesen az eszes teremtményt, az embert is beállíthatja és be is állítja. Éppen az ember igénybevételével zárja ki a fatalizmust, mely különben a gondviselés tanával kapcsolatban fölvetődhetne bennünk. Nem szabad ugyanis csüggedt lemondással elháríthatatlannak ítélni a bajokat, s az életet sem nézhetjük tétlen egykedvűséggel, ha tudjuk, hogy magunk, valamint hozzátartozóink és felebarátaink életéről való gondoskodást a mi vállainkra helyezte Isten, és számonkéri

rajtunk.
A kaini kérdés: "Avagy őrizője vagyok-e én az én atyámfiának?" - ennek a hivatásnak elutasítása (1Móz 4,9), az irgalmas samaritánus cselekedete pedig a hivatás példamutató vállalása (Lk 10,25-37). Ebben az összefüggésben kap különös nyomatékot az apostol szava: "Ha pedig valaki az övéiről és főképpen az ő háznépéről gondot nem visel, a hitet megtagadta és rosszabb a hitetlennél." (1Tim 5,8)
Isten amidőn gondviselése szolgálatába állít minket, megfelelő képességekkel és eszközökkel: a kultúra és tudomány (pl. orvostudomány) segítő és óvó eszközeivel is felszerel erre a szolgálatra. Tehát az isteni gondviselés körébe tartozik mindaz, amit Isten az emberen át, az emberért tesz. (ez a keresztyén szeretetmunkák egyik bibliai motívuma, s Krisztus a példája és forrása.) - Az emberek ugyan mindössze eszközök Isten gondviselő munkájában, de mint Isten eszközei, köszönetet és hálát érdemelnek; Isten akaratából vagyunk hálára kötelezve irántuk.
19.3.2 Az engedetlenség szerepe
Előfordul azonban, hogy Isten eszközök nélkül, vagy éppen eszközök ellenére, pl. gonoszok gonosztettei által végzi gondviselő munkáját. Utóbbi esetben kérdéses lehet, hogyan használhat fel Isten gondviselése eszközéül gonosztevőket úgy, hogy Isten, Isten, a gonosztevő pedig gonosztevő marad?
Kálvin részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel az Institutióban. A részletezést azoknak a téves vélekedése tette szükségessé, akik fatalista értelemben magyarázták félre a gondviselés tanát s ezzel a tannal akarták a bűnt menteni. Miért büntetik a tolvajt - mondották -, ha kirabolja azt, akit Isten szegénységgel akart sújtani? Miért bűnhődik a gyilkos, ha megölte azt, akinek Isten az életét bevégezte? Ha mindezek Isten akaratát szolgálják, ugyan miért bűnhődnek? - Én azonban tagadom - mondja Kálvin -, hogy azok Isten akaratának szolgálnak, mert arról, akit gonosz szenvedély hajt, nem fogjuk állítani, hogy Isten parancsának engedelmeskedik, holott csak a saját gonosz kívánságát követi. (Inst. I. 17. 5.)
Isten tehát megengedi, hogy a gonoszok gonosz indulattal gonoszt cselekedjenek, Ő viszont elég hatalmas arra, hogy a gonoszból is jót hozzon ki. Megengedi, hogy Józsefet testvérei beledobják az ókútba, de ezt a gonosztettet felhasználja Józsefnek Egyiptomba való juttatására, ahol övéinek megmentőjévé válik. (1Móz 37) Az elsődlegesnek tűnő emberi ok másodlagossá válik, s helyet ad az isteni oknak. A Gondviselő kegyelmes beavatkozásából azonban a gonosztevőkre s az elkövetett bűnökre semmiféle mentség sem származik. Ők tudtukon kívül és szándékuk ellenére voltak a gondviselés eszközei. Rosszakaratból kívánták ugyanazt, amit Isten jóakaratból akart. Egyazon cselekményben, amit végrehajtottak nem egy az ok, amiért végrehajtották. Az isteni gondviselés eme titkának ismerete szelídségre nevel minket. Józsefet is ez az ismeret hangolta szelíddé és megbocsátóvá, mikor testvérei Egyiptomban eléje járultak. (1Móz 45,5-11)
A gondviselés eszközei és arányai láttán érthetjük meg II. Rákóczi György vezérigéjét: "Ha az Isten velünk, kicsoda ellenünk?" (Rm 8,31) A változó erdélyi sorsban ez a hit adott belső támaszt, nem a török és nem a német. Nekünk sem szabad külső segélyben, mondjuk

államsegélyben annyira bizakodnunk, hogy ha az megvan, teljesen megnyugodjunk, viszont ha nincs meg, úgy; rettegjünk, mintha teljesen árván maradtunk volna. A hamis bizakodás és megnyugvás, meg ez a rettegés és kétségbeesés egyaránt a gondviselés hitének megüresedéséről árulkodik, a kishitűség jele s megalkuvások forrása. Szépen mondja Kálvin: "Minden nyomorúságok közt legnagyobb az isteni gondviselés nem-ismerése, a legnagyobb boldogság viszont annak ismeretében áll." Ő bízvást elmondhatta, mert számára a gondviselés bibliai nagy bizonysága és értelmezője Krisztus eljövetele volt; tartalma és célja pedig Isten országlása.

19.3.3 Az imádság szerepe

A gondviselés és a hit, továbbá a gondviselés és az engedelmesség szoros kapcsolata már az előbbiekből kitűnt. A gondviselés és az imádság kapcsolatáról azonban még külön is szólanunk kell. A gondviselés tapasztalata hálára buzdítja a szívet. Dicséretet kell mondania, hogy nem vagyunk sorsunkra hagyatva, sem mi, sem a világ. Isten igéjében s az ige által megvilágosított életvitelben kapjuk az egyre megújuló kérdést: Hol vagy? Hol a te felebarátod? Mit cselekszel? A kérdések tettre kész feleletet sürgetnek. Az imádság az a lelki vigyázzállás, amelyben magatartásunk tisztul, vétkek megbánására, mulasztások jóvátételére, alázatra, türelemre, megbocsátásra, bizalomra nevelődünk, felebaráti segítésre alkalmassá válunk, vagyis amelyben Isten akarata formát ölt bennünk. A magunk revíziója megy végbe az imádkozásban. Ezért az imádság nemcsak az engedelmes cselekedetek forrása, hanem már maga is cselekedet, a legbensőségesebb keresztyén cselekedet. Tárgya a falat kenyértől kezdve mindaz, ami az ember személyes gondjába tartozik, vagy közös szükségünk. Ha valami ünnepélyes vallási szabványra korlátoznók az imádság tárgyát, eleven és éltető közvetlenségét fojtanók el. Mózesről olvassuk: "Az Úr pedig beszéle vele színről-színre, amint szólani szokott az ember barátjával." (2Móz 33,11) Az imádkozás Istennel való beszélgetés. Barth joggal mondja: "Az engedelmességben a keresztyén Isten szolgája, a hitben Isten gyermeke, az imádságban pedig mint szolga és gyermek, Isten barátja."

Az imádság tehát isteni megszólításra adott válasz, mégpedig l hitbeli válasz. Erre nagy ígéreteink vannak: "Kérjetek és adatik néktek; keressetek és találtok; zörgessetek és megnyittatik néktek… Avagy ki az az ember közületek, aki, ha az ő fia kenyeret kér tőle, követ át néki?… Ha azért ti gonosz létetekre tudtok a ti fiaitoknak jó ajándékokat adni, mennyivel inkább ád a ti mennyei Atyátok jókat azoknak, akik kérnek tőle?" (Mt 7,7-11)

Az imádság körül akkor támadnak bajok, ha feledjük az imádság fentebb leírt felelet-jellegét. Van másféle imádság is, amely nem a hivő lélek lélegzése, amelyre csak kivételesen, a végszükség esetén kerül sor, ha már az értelem, erő s minden segédeszköz csődöt mondott. Hasonlít ez a varázslók mesterkedéséhez: fenyegető folyamatot akarunk visszájára fordítani, s végső mentőeszközként bevetjük az imádságot. Bár kétkedünk hatékonyságában, mégis várjuk, hátha csoda történik. Az ilyen ima meghallgatására nincs ígéret, hacsak fel nem csillan benne a jézusi imazáradék: "…Mindazonáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint Te." (Mt 26,39) Az ima mindenképpen olyan kérdést vet fel,

mely nem egy imádságtól elszokott kortársban ott lappang: Az imádsággal, mint valami varázsszóval, hogy is kényszeríthetnők cselekedetre Istent? De ha akarna is segíteni, van-e egyáltalán lehetősége rá, a természeti törvények oldhatatlan nyűgében mozgó világban? Ezzel adva van az imameghallgatás és a természeti törvény kérdése.

A kérdés jellegzetesen újkori. A tudományos felfedezések és technikai vívmányok életformáló hatása alatt a természeti törvény a köztudatban roppant arányúvá nőtt, mondhatni Isten helyébe került, vagy legalábbis Isten helytartójává lép elő. Ha a korlátlan és feltétlen érvény gondolatát szigorúan végigvezetjük, a determinizmusnál kötünk ki: életünkben a természeti törvény határoz meg eleve mindent. De tudjuk, mégis marad hely a világban az erkölcsi szabadságnak és az emberi felelősségnek.

Nos, ha van nekünk, teremtményeknek jókora szabadságunk, olykor nagyobb, mint amivel élni tudunk, hogyan képzelhetnők el az isteni természettel sokkal inkább ellenkező megkötöttségeket? A Teremtő más áttekintéssel rendelkezik a természet felett s a természeti törvény szövevényében másképp mozog, mint a tapogatózó és folytonos revízióra szoruló emberi tudomány. A zsoltáros nemcsak természettudományi tájékozatlanságában mondja: "A mi Istenünk az égben van és amit akar, azt mind megcselekszi." (Zsolt 115,3)

A természettudományt jellegénél fogva bevallottan vagy be nem vallottan egyfajta hit hordozza: a világ célszerűségének hite, különben a kutatás értelmetlen volna. Az oki-okozati összefüggéseket ebben a tudatban nyomozza: törvényeket keres és tisztáz. - A teológiának ugyancsak jellegénél fogva, más a kiindulása, de azért nem feladata, hogy a gondviselés ürügyén az úgynevezett természeti törvények felfüggesztéséről beszéljen. Szót emel azonban a természeti törvény bálványozása ellen, még akkor is, ha az az intellektuális becsületesség jogcímén, illetve ürügyén történik. Isten teremtői szabadsága, ha nem is függeszti fel, de relativizálja a természeti törvényt. Ezért lehetségesek a csodák: az, ami emberi részről csodának tűnik, isteni részről szabadság. Természeti törvényhez, sorshoz, ha még úgy megistenítjük, akkor sem lehet imádkozni. Semmiféle istenpótlék sem töltheti be Isten szerepét. Ebben kell keresnünk az imaélet jelenkori elapadásának okát. - A hivő, a tudóstól eltérően, nem a természeti törvénnyel, mint sorssal áll szemben, hanem közvetlenül ahhoz fordul, akié az ország, a hatalom és a dicsőség örökkön örökké. S a tudománynak nem feladata, de módja sincs rá, hogy a hivőnek ezt a jogát elvitassa.

20. Az ember

20.1 A különböző antropológiák

Az ember igen sokirányú tudományos kutatás tárgya. Foglalkozik vele a filozófiai antropológia, továbbá a biológiai, ökonómiai, szociológiai, pedagógiai és sok más antropológia. Mindeniknek megvan a sajátos szempontja. A filozófiai antropológia az ember jellegzetes vonásait keresi, a többi élőlényhez viszonyítva; a biológia az emberről, mint égési folyamatról beszél; az ökonómia

az embert, mint a termelés és fogyasztás alanyát latolgatja; a szociológia az emberrel, mint társadalmi lénnyel s a társas együttélés törvényeivel foglalkozik, a pedagógia a nevelhetőség és nevelés tekintetében vizsgálja.

A sokféle antropológia mellett, de azoktól lényegesen különbözően, van teológiai antropológia is. Ez az embert teremtő és megváltó Istenéhez való viszonyában vizsgálja. Mindenik antropológiának megvan a maga feladata, létjogát egyiknek sem vonjuk kétségbe s nem is vonhatjuk. De egyik sem kimerítő, egyik sem teljes, noha szinte mindenikben benne van a teljesség igénye. Mégsem az embert a maga egész valóságában veszi szemügyre, hanem csak valamely kiemelt emberi jelenséget (fiziológiai, biológiai, pszichológiai vagy szociológiai jelenséget) vizsgál. A baj éppen abból származik, ha valamely antropológia saját határait nem ismeri, s szempontjainak korlátait átlépve, az egyedüli és kizárólagos antropológia akar lenni.

Intő példát erre más területről is vehetnénk, mégis legjobb, ha a magunk területéről veszünk. A középkor orvosa pl. tartozott a teológiai antropológia nyűgében mozogni, s ez mozgásában jelentősen gátolta. Még a 15. század köztudata szerint is a férfiúnak eggyel kevesebb oldalbordája van, mint a nőnek, mert Isten a férfi oldalbordájából formálta az asszonyt. A tetemboncolás hivatalos tilalma fenntartotta ezt a tévhitet. Ilymódon a teológiai antropológia kizárólagossá tételének is fejlődésgátló hatása lett.

Elismerjük tehát minden antropológia viszonylagos létjogát addig, amíg spekulációktól mentesen saját, olykor igen szűkös korlátainak tudatában megmarad. Hangsúlyozzuk viszont, hogy az ember sajátos értelemben Isten teremtménye, ezért az embert lényege szerint csak Istenhez való viszonyában ismerhetjük meg. Éppen az ilyen jellegű megismerés a teológiai antropológia törekvése. Kálvin Institutiója is abból az alapigazságból indul ki, hogy Isten és önmagunk ismerete egymással összefügg.

A teológiai antropológia tehát az embert lényege szerint érti, s nemcsak egy fajtát, egy korszakot, egy kultúrát vagy társadalmi osztályt fog át, hanem átfogja az egész emberiséget, mint Isten teremtői alkotását. Az embertestvériség eme bibliai gondolatának érvényesülése viszonylag késői

keletű és máig sem teljes, még megközelítőleg sem. Arányai csak az újkori felfedezések sorával kezdenek tudatosulni. Életbevágó fontossága pedig a közlekedés és a haditechnika fejlődésével vált egyre nyilvánvalóbbá. Voltaképp máig sincs "világtörténet", mert amit annak nevezünk, jószerint csak a fehér ember viselt dolgainak története. A faji, vallási, kulturális, gazdasági és politikai különbségek válaszfalai máig sem dőltek le teljesen, még európai talajon sem. Az egység olykor inkább negatív, mint pozitív formában mutatkozott meg: világháborúk alakjában.

Az egész világra kiterjedő háború olyan "egység", amely ugyanakkor az egység szétesése is.

A Biblia régtől fogva hirdeti az "egy vérből teremtés" és a közös emberi hivatás igazságát. Az egyház az egységet, együvé tartozást, egymásért való felelősséget gyakran gyarló módon képviselte, tetteivel nem egyszer meg is tagadta. Mégis az ökumené egyre jobban tudatosuló ténye megalapozottabban fejezi ki az embertestvériséget, mint a nemes humanizmussal létrehívott, de éppen humanizmusában ingadozó Nemzetek Szövetsége. Ezt azért hangsúlyozzuk, mert a továbbiakban kifejtést kívánó közös alapok elsősorban minket köteleznek. Ez az elkötelezés, különösen egy olyan világban nehezedik ránk, ahol az emberi nem által való elpusztítása, legalább elvileg lehetséges.

20.2 Az ember teremtése

20.2.1 Az eredet kérdése

A felvilágosodás kora óta egyre gyakoribb az a szemlélet, hogy az ember nem Isten teremtménye, hanem különböző élettani, társadalmi és történeti tényezők összejátszásának terméke.

Szükségképpen ilyen irányba tereli a figyelmet a tapasztalati módszerekkel dolgozó tudományos kutatás. Ennek nyomán a természetfeletti hatalom, a Teremtő helyébe lép a természeti összefüggések szövevénye, mint amely a maga történeti keretében sorsszerűen meghatározza és magyarázza az emberi létet. A magyarázat ma még szerfölött bonyolultnak és ködösnek tűnik, de — biztassuk magunkat — a tudomány további segítségével egyszer majd feltisztul és áttekinthetővé válik, hiszen elvileg ez a kérdés is kikutatható. — Ha az eltömegesedés társadalmi jelenségeit figyeljük: a nyájösztön vak megnyilvánulásait s a velük való visszaélés már

elképzelhetetlennek vélt eseteit, akkor sok minden szál e szemlélet mellett. Valóban természeti lények vagyunk.

Az emberi öntudat mégis rész szerintinek, egyoldalúnak és tarthatatlannak érzi ezt a szemléletmódot. Tiltakozik ellene a szabadság, az emberi méltóság nevében.

A tiltakozás különböző irányba vezethet, de nem okvetlen a bibliai mondanivaló irányába. Az embernek pl. az a mentő gondolata támad, hogy a hatalomnak kijáró hódolattal fordul a megsejtett titok felé, az életet meghatározó sorsténye zők összességét isteníti meg. Istene azonban néma, ezért a modern ember csillagjósok, sorsvonal-magyarázók lelki klinikáján keres biztatást a bizonytalan jövőre nézve. Ily módon természetesen nem jut el az élő Istenig, legfeljebb valami bálványig, s amit mivel, nem különbözik lényegesen a primitívek lemosolygott varázsszertartásaitól.

Talán többnek ígérkezik, ha az ember, szellemi ereje tudatában, bátran szembefordul a sorshatalmakkal. Ezt ajánlották valamilyen formában a mindenkori idealisták. Csakhogy ezen az úton meg önmaga istenévé válik az ember, márpedig minden önistenítés megbosszulja magát.

Akkora terhelést ró az emberre, amely alatt előbb vagy utóbb összeroppan, s az önmagába vetett hite nihilizmusba fordul. A két iránynak — a sorsmagyarázatnak és az önistenítésnek — itt csak a határeseteit vázoltuk fel, amelyeken belül természetesen mindegyiknek sokféle foka, többé vagy kevésbé önáltató módja, átgondolt vagy felületes alkalmazása, sőt kombinációja képzelhető. Egy tekintetben mégis közösek: takarják a valóságot, ezért legalábbis hosszabb távra nem adnak megnyugtató megoldást. — Az, amit a Biblia tár elénk, nem ilyen tépelődések gyümölcse.

Kijelentésképpen kapjuk akkor, midőn igéjében maga az élő Isten szól hozzánk.

20.2.2 A bibliai felelet értelmezése

A kijelentés szerint az embert Isten teremtette; beletartozik az ember a teremtmények világába.

Ide kapcsolja biológiai alkata s az élet természeti feltétele. Ha ezen az alapon a fejlődéselmélet ma még hézagos és sok kutatásra váró szkémájában akarnók elhelyezni az embert, akkor sem módosulna lényegesen a mondanivaló. Az ember születésének pillanata az. volt, midőn a fejlődés magas fokán egy teremtmény meghallotta Teremtője szavát és felelt rá. Ezzel kezdődik a homo sapiens. Minket azonban nem a természettudományi, hanem a teológiai kérdés foglalkoztat, nem

a hogyan, hanem a ki? Kicsoda az ember, milyennek teremtette Isten és miben különbözik a többi
teremtménytől?
Az ember teremtésére vonatkozó isteni tervet a Biblia első fejezetének 26. versében olvashatjuk:
"És mondá az Isten, teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, és uralkodjék a
tenger habjain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön és a földön csúszó-mászó
mindenféle állatokon." A következő három vers már ennek a tervnek valóra váltásáról tudósít. Az
idézett versben voltaképpen benne van mindaz, amit az ember eredeti állapotáról, Istenhez való
viszonyában tudunk. De hogyan lehet ennek az egyetlen versnek alapján tant formálni az ember
eredeti állapotáról s mi szükség van erre a tanra? Feleljünk előbb a második kérdésre.
Az ember eredeti állapotáról szóló tan, a bűnesetről és a bűnről szóló tant készíti elő, a a bűneset
és a bűn titka megértése szempontjából szükséges. Eredeti állapotának ismerete nélkül az ember a
bűnt Istenre hárítaná, vagy más valakiből, nevezetesen a sátán beavatkozásából vezethetné le, és
ily módon kibújnék a felelősség alól. Ezt a kibúvást teszi lehetetlenné ez a tan, mely oda ékelődik
a teremtés, meg a bűneset közé és elválasztja a bűnt az Isten teremtő munkájától.
Ami pedig a megelőző kérdést illeti, az ember eredeti állapotáról szóló tant úgy fejthetjük ki az
idézett egyetlen bibliai vers alapján, ha ezt a verset a Biblia egészével való összefüggésében
magyarázzuk. Eljárásunkat megkönnyíti, hogy a Biblia számos helyen ismétli vagy
visszhangozza az említett verset. (1Móz 5,1; 9,6; Zsolt 8,6; Jak 3,9; 1Kor 11,7 stb.)
A Gen 1,26-ból mindenek előtt azt tudjuk meg, Isten a maga képére és hasonlatosságára
teremtette az embert. Mit jelentenek ezek a különös szavak? Az ember kiváltságos helyzetét a
teremtett világban, az Istenhez való viszonynak azt a sajátos esetét, mely a többi teremtmény
közül olyannyira kiemeli, hogy az emberen Isten dicsőségének és szentségének visszfénye
tükröződik. A Biblia innen eredezteti az emberélet sérthetetlenségét és az ember uralomrahivatottságát.
Tehát jelentős tényről van itt szó.
Az istenképűséget, az imago Dei-t kezdettől fogva a teológiai antropológia egyik pillérének
tekintették s nyilván az Írás szűkszavúsága folytán, többféle módon magyarázták. A főkérdés az:
Mi maradt az ember eredeti istenképűségéből a bűneset után? — A bibliai kifejezésben említett

“kép és hasonlóság” a héber nyelvben egyszerű szinonima, melynek csak annyi szerepe van,
hogy az első tag, a “kép” esetleges vaskosan azonosító értelmezését a második tag, a
“hasonlóság” a jelképi jelentés irányában tolja el. Ha szem előtt tartották volna a görög és latin
egyházi atyák ezt a nyelvi tényt, sok felesleges spekulációt és helytelen vitát megtakaríthattak
volna. — A római egyház embertanát máig is meghatározza az “első egyházatya” Irenaeus
ontológiai jellegű tanítása. Szétbontja a fogalmat és megkülönböztet az istenképűség, az imago és
az Istenhez való hasonlóság, a similitudo között, s az ontológiai szemléletre jellemző módon,
valami fogható lételemet keres mind a kettőben, amit az ember birtokolt vagy ma is birtokol. A
kettő közül az imago, létünk csekélyebb értékű, de elveszíthetetlen eleme: maga az emberi
természet, közelebbről az értelem, az ész, mely az embert az állat fölé emeli. — Ezzel szemben a
similitudo létünk magasabb rendű, de elveszíthető eleme. Csak járuléka embervoltunknak, mert a
similitudo afféle ráadás, donum superadditum. Közelebbről ez az Istenhez való hasonlóság, mely
Irenaeus szerint eredetileg nyilvánvalóan meglátszott rajtunk, de amelyet a bűnesetkor
könnyelműen elvesztettünk. Ma már nem látható. Valami rejtett nyoma azért mindmáig
megmaradt bennünk s valamiképp mégiscsak Istenhez kapcsol minket.
Irenaeus tehát bibliai kifejezésekhez kapcsolódva két elemet különböztet meg bennünk, az
imagot és a similitudot. Tanítása így fejlődött tovább: az imago emberi létünk természeti alapja, a
similitudo pedig a kegyelem, mely az emberi természethez járul, arra épül. Ilyen értelemben az
imago az isteni pedagógia alapja, kezdete, az emberi nem bűneset ellenére is megmaradt isteni
rendeltetése, amely Isten kegyelmi munkája révén éri el célját, a testet öltött Ige emberi
tökéletességét.
Irenaeus kettős alapozású, a természet és kegyelem síkján mozgó tanítása valóban megejtő. A
kérdés üdvtörténeti távlatba helyezésével megmutatja az esetelőtti és az esetutáni ember közt azt
a folyamatosságot, mely az üdvcél elérése emberi biztosítékának látszik. Átfogó rendszere
hívogat az üdvfolyamatba való kapcsolódásra, még akkor is, ha ott lappang a rendszerben a
Bibliától elrugaszkodó s filozófiai elemeknek kaput nyitó spekuláció. Arra mindenképpen

alkalmasnak bizonyult, hogy kereteibe beleépüljön Aquinói Tamás (1125-1274) Róma egyházában máig is mérvadó kegyelemtana.

A tomizmus szorgalmazza az önerőnkből is elérhető négy "természeti erényt"; a bölcsességet, igazságot, bátorságot és önmérsékletet; majd az ilyen erényekkel ékes természetet emeli a kegyelem szintjére. Ez az egyház közreműködésével történik, a három "teológiai erény"; a hit, szeretet és remény gyakorlása útján. A tomizmus egyaránt hangsúlyozza a természet kegyelemreszorultságát s a kegyelem befogadására való képességét. Összhangba hozza így egymással a természetet és kegyelmet, foghatóbban mondva: Arisztotelészt és Ágostont.

20.2.3 Az istenképűség protestáns magyarázata

A reformáció a római egyház kétsíkú emberértelmezését elvetette, mint ami nem számol eléggé sem a bűn, sem a kegyelem komolyságával. Visszatér ahhoz az egysíkú bibliai tanításhoz, hogy istenképünk nem valami bennünk vagy rajtunk fellelhető ontológiai jelenség, látható vagy fogható dolog, hanem viszonyfogalom: Istenhez való viszonyunkban, eredeti bűnnélküliségünkben fejeződik ki. A bűnesettel éppen ez a viszony romlott meg, ezzel pedig eredeti istenképünk, tehát az imago éppúgy, mint a similitudo összetört és odalett. Mint Kálvin az emberről mondja: "Ha Isten jóságát akkor nem tudta meghálálni, mikor iránta való szerelmének gazdagságában bővelkedett… most legalább saját szegénységének megvallásával magasztalja."

(Inst. II. 1. 10.)

De ha csakugyan elveszett az eredeti istenképűség, milyen alapon beszélhetünk arról, ami nincs, hiszen a Biblia is a 3. fejezettől kezdve már a bűneset utáni emberről beszél. Nem ismerhetjük ugyan közvetlenül eredeti állapotunkat, de legalább következtethetünk rá, arról az új emberről, aki Krisztusban van előttünk.

A Biblia tanítása szerint Krisztus azért jött, hogy megkeresse és megtartsa, ami elveszett (Lk 19,10). Őbenne az elveszett emberek megtaláltatnak, megújulnak, újjászületnek és megtartatnak.

Ezért Krisztus a második Ádám, a megújuló emberi nemzetség ősatyja. Hogy milyen lehetett eredetileg az ember, és mit jelentett az istenképűség, mi csak Őróla s az általa formált új emberről olvashatjuk le.

Maga Pál apostol ad alapot erre a következtetésre, midőn így ír: "Felöltöztétek amaz új embert,

melynek újulása van, Annak ábrázata szerint való ismeretre, aki teremtette azt." (Kol 3,10) A
megromlott istenképűség a Krisztusban újjászületett emberen áll helyre, keressük tehát a
kijelentésben az újjászületett ember vonásait s megtudjuk, milyen lehetett a teremtés hajnalán, az
Isten képét viselő ember. — Az Ef 4,24 az a klasszikus szentírási hely, mely a Gen 1,26-ot
közelebbről magyarázza. Pál apostol azt írja az efezusi levél nevezett helyén: "Felöltözzétek
amaz új embert, amely Isten szerint teremtetett igazságban és valóságos szentségben." Az igazság
és valóságos szentség e szerint az istenképűség értelme, s ezen az értelmezésen nem is mehetünk
túl az istenképűség magyarázatában.
De felesleges is volna túlmennünk, hiszen ebből világosan kitűnik, hogy az istenképűség nem a
bibliai antropomorfizmusok fordítottja, tehát nem azt jelenti, hogy külső megjelenésünkben
olyanok vagyunk, mint Isten, mintegy az ő fényképei. Következésképpen az imago nem az ember
testi mivoltában keresendő, hanem az ember szellemiségében, de itt sem az ember szellemi
alkatában, hanem abban a módban, ahogy Isten színe előtt szellemi alkatával él. — A ma
használatos magyar fordítás "valóságos szentség" kitétele könnyen félreérthető: látszólag valami
bennünk rejlő adottság keresgélésére késztet, holott feladatra utal, mert a "valóságosság"
(hosiotes tes aletheias), más szóval: az érvényes, igaz kegyesség, az Istennek tetsző, őszinte
istenfélelem. Ha az istenképűség az igazságban és valóságos szentségben-élés, akkor az a dolog
természete szerint nem is korlátozódhat csupán szellemiségünkre, hanem kihat teljes testi-lelki
valónkra. De hát éppen ilyen értelemben: viszonyfogalom. Annyiban Isten képe az ember,
amennyiben az Istentől kapott viszonyban, igazlelkűségben él.
Az istenképűség még határozottabb értelmet nyer, ha a Gen 1, 26 közvetlen bibliai összefüggését
is megfigyeljük. A "teremtsünk" szó s a vers egyébként is használt felségi többese túlutal Isten
egyedüliségén, a Szentháromság titokzatos személyi közösségére. Isten ennek a Trinitáson belüli
*titokzatos **viszonynak** az analógiájára az embert sem egyedüliségre teremtette, hanem*
közösségre. (Nem létbeli, hanem viszonybeli analógiáról van itt szó; hasonlóság ez az összehasonlíthatatlanságban.) A soron következő 27. versből éppen ez tűnik ki: Isten az embert

“férfiúvá és asszonnyá”, vagyis közösségi életre formálta. Ez mintegy az istenkép közvetlen
magyarázata. Az istenképűség tehát a teremtői célt fejezi ki, a közösségi életre: egymással és
Istennel való közösségre, szeretetközösségre, szövetségre való teremtést. Ma ebből szoktak
kiindulni az istenkép magyarázatánál.
A Gen 1,27-et alapul vevő újabb kiindulás nincs ellentétben az Ef 4,24-re épülő s fentebb már
körvonalazott hagyományos magyarázattal, hiszen voltaképp a “szentség és valóságos igazság”
tartalmát és helyét jelöli meg az isteni és emberi közösségben. Még az az előnye is megvan, hogy
az elvontabb páli formulák esetleg moralizálásra hajló kísértését, úgyvélt erkölcsi tulajdonságainkkal való dicsekvését elhárítja.
Az istenkép reformátori magyarázata élén utaltunk már a Krisztusban nyújtott megoldásra. A
közösségnek isteni és emberi vonatkozásban nemcsak munkálója és ígérete, hanem kiábrázolója
és példája az embertárs-Jézus, aki a Biblia szerint “képe a láthatatlan Istennek” (Kol 1,15), igen,
ő az “Isten-képe” (2Kor 4,4), s nála nélkül nincs az esetutáni világban istenkép. Ha innen
tekintünk vissza az irenaeusi-tamási tanításokra, akkor ez a reformátori istenkép amannál sokkal
inkább krisztológiai alapozású. Olyan antropológia nyitánya, mely nem a mi érdemeinkre, hanem
Krisztus érdemére épít, nem a mi emberségünkben, hanem Krisztus igaz emberségében keresi a
folyamatosságot a teremtett és újjáteremtett, bűnbeesett és megváltott ember között. Fentről és
nem lentről ered a folyamatosság. A Krisztusra alapozott embertan azonban nemcsak az
életlehetőségre mutat, hanem figyelmeztet is: Ha valaki Istent és az ő Krisztusban felénk nyúló
kegyelmét tagadja, akkor akarva-akaratlanul a saját maga igazi emberlétét is megtagadja.
20.2.4 Isten szövetségese
Az istenképűség tárgyalása utalás már arra a szövetségre, amelyre Isten az embert teremtette.
Most erről külön is szólanunk kell, annyival is inkább, mert a református teológiára jellemző,
hogy az ember kilétét és egész jövőjét a szövetség kegyelmi tényéből magyarázza.
1. A szövetség gondolata felvetődött már Zwinglinél a gyermekkeresztséggel kapcsolatban
(Commentarius 1525 stb.), programszerűen fejlődött tovább hitvallásaink szerzőinél, Bullingernél, Ursinusnál és Olevianusnál, rendszeres formát kapott Kálvinnál (Inst. II. 9-

11.), aztán ott van sokféle változatban a református ortodoxia képviselőinél, köztük a mi
Szegedi Kis Istvánunknál.A szövetség tanát állította középpontba s széles exegetikai alapon, nagy spekulatív készséggel fejtette ki Coccejus János (Summa doctrinae de foedere et testamento Dei, 1648). 6 éppen ezen a ponton ragadta meg barokkos lendülettel
és hozta mozgásba az egész megmerevedett ortodox tanrendszert. Úgy értelmezte a szövetséget, mint Isten kegyelmi munkájának a világ alapjai megvettetésével kezdődő
történelmi folyamatát, ahogy a l9. század óta nevezték: mint üdvtörténeti folyamatot.
Ebben az eredeti kegyelmi szövetség bontakozik ki, a cselekedeti vagy természeti szövetség fokozatos felszámolása (abrogationes) útján. A cselekedeti szövetség az emberszívekbe, majd a törvénytáblákra volt írva s Isten gyermekei a mennyei Atya nevelőmunkájával nőttek, illetve nőnek ki belőle. A szövetség történelmi folyamat és személyes életút egyszerre. Coccejus történetszemlélete a felekezeti határokon túlérő iskolát csinált; példaképül szolgált később az idealista és a marxista történetbölcselet
kialakításához. Közvetlen vagy közvetett hatása megérződik Apáczaitól kezdve magyar
földön is. A szövetség magyarázatába a svájci iránnyal rokonszenvező, de arisztotelészi
hatások alatt álló Melanchton révén többek közt Ursinuson át egészen Coccejusig természeti teológiai elemek keveredtek, s ezek vezettek a foedus naturae és a foedus gratiae helytelen megkülönböztetésére. A természeti teológiai elemektől Barth tisztogatta
meg a tant (KD 41,45 és 57.§,), s ezzel eredeti érvényét helyreállította.
2. A tan bibliai alapja Isten örök tanácsvégzésére nyúlik vissza, mely szerint Isten az 8
kegyelmi szövetségét (berith, illetve diatheke) már az ősevangéliumban meghirdette (1Móz 3, 15), Noéval pedig megújította az egész embervilág és minden teremtmény javára (1Móz 9,8-19). Azután Ábrahámtól kezdve (1Móz 15 és 17) az atyákon át választott népével ismételten megújította. Mózesnél a szabadítás és törvényadás, Józsuénál a honfoglalás a szövetség nagy eseménye. Úgy látszik, mintha a szövetség most
már leszűkülne egyetlen népre s a kegyesek magánügyévé válnék. De már Ábrahám azt
az ígéretet kapta: "Benned áldatnak meg a föld minden nemzetségei" (1Móz 12,3), a próféták pedig egyre figyelmeztetnek: Izrael ebben a szövetségben az emberi nemet képviseli s küldetése van az egész világ számára. A nagy üdvtörténeti fordulók egyetemes
jelentősége tehát továbbra is megmarad. Különösen nyilvánvaló ez Jézus Krisztusban, aki
a szövetség mindent átfogó művének betetőzője, teljesítője. A szövetség ekkor sem az egyház vagy a kegyes keresztyének magánügye, hanem nyitva áll az egész embervilág
számára. A kegyesek éppen arra vannak kiválasztva, hogy a szövetség jótéteményét, mint
egyetemes emberi ügyet és lehetőséget az esetutáni világban meghirdessék.

3. Mi a szövetség bibliai értelme? Eltér attól, amit a köznapi életben szövetségnek szoktunk nevezni. Nem egyenrangú felek közt létesült. A hatalmas Isten kötött szövetséget teremtményével, az esendő emberrel. Ennek folytán más képet mutat a szövetség Isten részéről és más képet az ember részéről. A kezdeményező: Isten irántunk való szeretete, a szövetség pedig mindent megelőző kegyelmi tény: örök és megbánhatatlan isteni döntés.
"Én leszek a ti istenetek" s a ti magvatoknak Istene (Jer 30,22). Az elfogadó fél az ember, aki döntésével a szövetség népébe tagolódik. Nem magányos idegen immár, hanem atyafi és testvér. Emberi részről az Isten népéhez illő döntésekben él és szakadatlanul újul meg a szövetség.
Nem közönséges jogi aktusról van itt szó, hanem minden fázisában kegyelmi tényről: az ember érdekében történt isteni joglemondásról. De azért mégis "szövetség" ez, mégis szerződés, kétoldalú elkötelezéssel. Isten elkötelezte magát benne üdvterve véghezvitelére, az ember pedig elkötelezte magát szerződésileg az Isten akaratának való engedelmességre, mint élete felismert értelmére. A szövetségben tehát Pákozdy László találó fogalmazása szerint a kötelesség különböző, de a viszonyulás ugyanaz, ti. a kölcsönös hűség.
Izrael félreértette a létét megalapozó szövetséget: jogi igényt formált Istennel szemben, egyenjogú partnerré akart előlépni. Ugyanakkor választottsága tudatában elhanyagolta szövetségi kötelezettségét: a szív szerinti engedelmesség helyett, csupán külsődleges, tessék-lássék engedelmességet tanúsított. A Bibliában talán legmegragadóbb Isten szövetségi hűsége, mely szövetségese hűtlensége ellenére is megmarad, s új meg új alakban biztató módon felragyog.
Ha jogi értelmet látunk a szövetségben, hiszen mint szerződésnek, valóban jogi jellege is van, akkor a szakrális jog körébe tartozik. Ezzel teremtette meg Isten a törvény, a jogosság és az erkölcs világát, melyben a törvény, a jogosság és az erkölcs egymásba fonódik s egymástól elválaszthatatlan, Így a szövetség a humanitás melegágya. Barth a bibliai összefüggések vizsgálata során ezen a méltatáson is túlmegy s már a teremtést a szövetség szempontjából értelmezi. Az első tudósítás szerint (1Móz 1,1-2,4) a teremtés a szövetség külső megalapozása,

mely mintegy teret biztosít a kegyelmi szövetség kibontakozásának, az egész üdvtörténetnek; a második tudósítás szerint pedig (1Móz 2,4-25) a szövetség a teremtés belső alapja, értelme és célja, következésképp az üdvtörténet magába öleli a természet és az ember egész történetét.

20.2.5 Az ember test és lélek

Az istenképűségen és a szövetségen túl a Biblia közelebbről is foglalkozik az ember teremtménymivoltával.

Mint ahogy az ég és a föld együtt a világ, úgy a lélek és test is együtt az ember. A test révén a térben és időben látható alakot ölt, földi anyagból bonyolult szerkezetté, élő testté épül. A testet egész alkata és életszükséglete a környező teremtett világhoz köti, élettanilag a magasrendű emlősök körébe sorolja. Teste nélkülözhet, megbetegedhet, elöregedhet, meghalhat, vagy sebezhető és megölhető.

A test azonban még nem maga az ember, mert az ember test és lélek együtt. Lélek nélkül a test széthull. De a lélek sem hagyhatja el, nem cserélgetheti a testet. Ez a test az ő teste, mint ahogy a lélek meg annak a testnek a lelke, s csak a kettő kölcsönös egységében ember az ember. A lélekben tudatosul az ember élete, a lélek viszont a testen, az érzékszerveken át vesz tudomást a környező világról, s a testen át hat vissza a világra. A lélek kárt szenvedhet, kárt vallhat, elveszhet, gyehennára kerülhet, de a kegyelemnek és üdvnek befogadó kapuja is lehet. A köztudattal ellentétben a Biblia nem beszél a lélek halhatatlanságáról, de arról igen, hogy a lélek Isten kezében van, s ő még a halálban sem hagyja sorsára, hanem testestől új életre hívja.

Életünk e két, egymáshoz oly közel álló és mégis oly különböző mozzanata régtől fogva alkalmat adott a lélek és test egymással szemben való kijátszására. Az idealisták a lelket tekintik a lényegnek, túlértékelik, a testet viszont lebecsülik, különböző ürügyekkel mellőzik. Szinte már szégyellik, hogy testük is van. Ezáltal akaratlanul is előkészítik a túlsó végletet képviselő materialisták érvényesülését, akik meg éppilyen egyoldalúsággal a testre esküsznek, s a lélekben nem látnak mást, mint anyagi, közelebbről biokémiai folyamatokat. Azt, ami ennél többnek tűnik, hajlandók ábrándképnek minősíteni. De hát akkor mennyivel több itt a tárgyilagosság, mint a másik végletben?

Az idealizmus és materializmus megütközése s az utóbbi felülkerekedése folytán megindult a természetszemléletben egy olyan egy szintre hozatal, az élőlények olyan nivellálódása, amely már nem kereste a jellegzetesen emberit. Mintegy feloldotta az embert az egyetemes életfolyamat lüktető áradásában, dinamikájában, s csupán az egyetemes életfolyamat legmagasabb produktumaként értékelte. Ez az úgynevezett természettudományi világnézet szükségképpen megbosszulta magát: egyoldalúságában feladta, sőt olykor letagadta az emberben azt, ami emberi. Akarva-akaratlan utat nyitott az embertelenségeknek. Csak alkalmi ürügyet kellett rá találni.

Teremtett mivoltunkhoz éppúgy hozzá tartozik a test, mint a lélek és viszont. Azzal azonban egyáltalán nem segítenénk, ha a lélekben és a testben két különböző lényeget, szubsztanciát keresnénk. A teológia régi tanítómesterei éppen ebben serénykedtek, nem annyira a Biblia, mint inkább a görög gondolkozás nyomdokain járva. Tanítóink útján egyre messzebb kanyarodtunk a bibliai gondolkozástól. Ha ma a lélek szót halljuk, valami sajátos és különálló lételemet képzelünk, aminek létezését az idealizmus állítja, a materializmus tagadja. A Biblia azonban a lelken nem az ember egyik alkatrészét, hanem minden esetben az egész embert érti, élő valóságában. Tehát a lélek nemcsak egy csomó pszichikai funkciót jelent, hanem az emberélet teljességét, a maga sajátosságában, emberi értékében. Ezért a Biblia szempontjából az az alternatíva, hogy van-e lélek vagy nincs, teljesen értelmetlen. A Biblia szerint a lélek a létezés: ahol élet van, ott a lélek. Az Úr az én egész valóm őriző Pásztora (Zsolt 23). újra meg kell tanulnunk: nincs testtől és világtól elvonatkoztatott "lelki élet" vagy üdvét ilyen elzárkózásban kereső, öndédelgető keresztyénség!

Éppen görög hatásra, az ember két részre, testre- és lélekre osztásával hozott bajt a keresztyénség tulajdon fejére. Utat készített egy hamis alternatívának, a valóságtól elrugaszkodó idealista és materialista egyoldalúságnak. A bibliai szemlélet mindkét véglet igazságmagvát egybefogja: az emberben a lélek és test áthatja egymást, rendezett egységet, személyiséget alkot. A test a lélek teste, megjelenési formája, mint ahogy a lélek is a test lelke, éltetője.

Az ember lélek és test egyszerre. A kettős életmozzanat együvé tartozása még nyilvánvalóbb, ha most arra figyelünk, Isten lelke hogyan munkál az emberéletben. A bibliai nyelveknek, de a nyugati nyelveknek is erre külön szavuk van: más szóval jelzik Isten Lelkét és mással az emberi lelket. A héber ruach és nefes, a görög pneuma és psyche, a latin spiritus és anima, a német Geist és Seele, az angol spirit és soul stb. más-más jelentésű. A magyarban a "lélek" és az újabb keletű "szellem" szó nem fedi ezt a jelentésbeli különbséget, ezért mindkét vonatkozásban ugyanazt a lélek szót kell használnunk s csak körülírással, vagy írott szövegben, olykor a nagy "L", illetve kis "l" kezdőbetűvel érzékeltethetjük a különbséget.

Az ember nem valami első és végső valóság: Isten élő lelke élteti. Isten egyre megújuló, hatékony cselekedete tartja fenn. Mégpedig nemcsak a hitben megújult ember, hanem már a természeti ember is a Lélek által él. Enélkül élete el sem kezdődhetett volna, s ha nem kapná tovább az isteni erőt, nem is élhetne tovább. Ez az ateistára is érvényes és éppen az a hitetlenség önellentmondása: az ellen a kegyelem ellen hadakozik, amelyikből él. Sőt nemcsak az ember, hanem a Biblia szerint az állat is kapja az "életnek leheletét", de az azonos cselekedetben más a teremtői szándék, mert csak az emberben tudatosul a Teremtőhöz való viszony, csak ő Isten kegyelmi szövetségének részese.

Az éltető Lélek a mi lelkünkben lakozik; viszonya lelkünkhöz közvetlen, a testünkhöz pedig közvetett. Erről és csakis erről az éltető Lélekről mondja a Biblia, hogy halhatatlan, s az ember halálakor visszatér Istenhez. Az is jellemző a Biblia szóhasználatára: sehol sem mond a Biblia lelket, ahol csak éltető Lélek mondható. De éppen az éltető Léleknek lelkünkkel való közvetlen kapcsolata révén, ennek a fordítottját gyakran megteszi. Ez a bizonyos mértékig kevert szóhasználat okozta azt a felvilágosodás óta gyakori félreértést, hogy a lélek az ember isteni része, megistenülése, az isteni lét meghosszabbítása bennünk.

Nos, bár munkál bennünk Isten lelke, az mégsem úgy a mienk, mint ahogy a lélek és test a mienk: az éltető Lélek nem azonos sem az emberrel, sem az ember valamely részével, nem valamely harmadik elem bennünk, hanem egész létünk megalapozója. Bár az éltető Lélek teszi az

embert testet öltött lélekké, lelkes testté, mégsem rendelkezhetünk vele. Isten kifelé ható munkája
ez a Lélek, isteni akció: a reánk irányuló teremtő munka összfoglalata. Nem valami, nem a
létjelenségek egyike, hanem tevékenység, egyre megújuló, létünket megalapozó és fenntartó,
lüktető tevékenység. Isten választottaiban, a prófétákban és apostolokban hatalmasan munkál, de
rejtetten hat az egyszerű hivőkben is, azokat gyermekeivé szüli, élő kötelék gyanánt Krisztus
gyülekezetévé fogja össze. De lehet lelken-testen való uralmának, jóra vezérlő világosságának
ellene is állni, lehet az éltető Lelket megvetni, megszomorítani, megoltani és káromolni.
Mondottuk, az ember Istenhez való viszonyában az, aki, de nemcsak kiléte, hanem léte is végső
fokon egyedül innen magyarázható.
20.2.6 Következmények
Az ember eredeti állapotáról szóló bibliai tanításnak van még néhány fontos mondanivalója,
amelyek kifejtése az etika körébe tartozik. Ilyen elsősorban az a más vonatkozásban már érintett
tény, hogy Isten az embert férfiúvá és asszonnyá formálta. Nembeli hovatartozásuk nem a mi
választásunktól függ: az élettel együtt kapjuk egy életre szóló megbízatásként. A szerelem és
házasság, a gyermekáldás és családi élet Isten ajándéka. Hogy életünk e biológiailag is alapvető
kötelékeiben mi szolgál javunkra vagy kárunkra, boldogulásunkra vagy romlásunkra, azt maga a
Teremtő tudja a legjobban. Eligazító rendeléseit, szent parancsolatait, csak akkor érthetjük
helyesen, ha gyermeki bizalommal fogadjuk, s meghajlunk teremtői felségjoga előtt, mellyel
ezeket az életközösségeket is mindenestül hatalma alá vetette.
Isten az egy emberpártól-származás bibliai gondolatával az embertestvériség nagy igazságára
emlékeztet minket. Ezzel a faji, nemzeti, társadalmi stb. különbségeket a viszonylagosság
szintjére szorítja, s az embertestvériség megélésével az embervilág lappangó vagy kirobbanó
ellentéteit korlátozza. A testvériség tényét megtagadó háború is csak testvérek nyomorúsága
lehet, tehát embermivoltunk tagadása.
Az istenképpel kapcsolatban emberi méltóságunk még egy vonását emeli ki a Biblia: Isten az
embert a többi teremtménytől azáltal is megkülönböztette, hogy a képét viselő embert az egész

föld urává tette. Ezt a kiváltságot sem kész ajándékul, hanem hálára késztető feladat gyanánt
kapta az ember. A természet feletti uralmat csak fokozatosan, az egymást váltó nemzedékek
szüntelen testi és szellemi erőfeszítésével szerezheti meg. A munka parancsát, már az eset előtt,
az uralomra-hivatással kapta; a munka ennek mintegy módja és előfeltétele. Ezért a keresztyén
nem tekinti a munkát ítéletnek vagy átoknak, még akkor sem, ha annak az eset folytán ítéletes
vonásai is vannak. A megbízatáshoz útravalóul kapta az ember a Teremtőtől az ügyes kezet, a
leleményes észt, a szabad mozgás ajándékát, a munkaközösség kialakításának készségét s
mindezzel együtt saját fejlődése lehetőségét.
Az Istennel romlatlan közösségben élő ember számára adva volt a cél is, mely az uralommal való
visszaélés gátjául rendeltetett: Isten dicsőségének szabad szolgálata. A Jelenések könyve (5,10
par.) világosan és nyomatékkal mondja: "Tettél minket… királyokká és papokká." Király, aki
felelőssége tudatában Isten akarata szerint uralkodik, pap pedig, aki Istennek hálát mond és
áldozatul viszi néki, amit tőle kapott. A Biblia az ember tisztét szürkébb, de nem kevésbé igényes
szóval is jelöli: Isten ajándékainak sáfára. Ez az ember hivatása.
Az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember "íme, igen jó vala", alkalmas a teremtői cél
betöltésére. Azok az ajándékok, amelyekkel Isten őt a teremtés hajnalán elárasztotta, a mégis
bekövetkezett bukással és bűnnel kapcsolatban minden mentegetőzést haszontalanná tesznek.
20.3 Az ember bukása
20.3.1 A bűn ténye
Milyennek teremtett Isten eredetileg minket, és milyenekké váltunk? Kik voltunk és kik
vagyunk? Ebben a kettős kérdésben gyökerezik önismeretünk, s erre a kettős kérdésre a bűneset
történetével felel a Szentírás. Az eset történetében három mozzanatot szoktak megkülönböztetni:
az isteni parancsot, a sátáni kísértést, és a parancs emberi megszegését. Mind a három mozzanatot
sokféle kritika érte már:
1. Az isteni parancs nagyon külsőséges dologra vonatkozó, szinte gyermekiesnek tetsző
tilalom. Ágoston azonban int bennünket, hogy az isteni parancsot s az egész történetet,
(szintúgy az ember teremtésének történetét), Istenhez méltóan (theoprepos) magyarázzuk.

Istennek tetszett, hogy éppen ez a tilalom legyen engedelmességünk próbaköve. Egyébiránt a gyermekies jellegen se ütközzünk meg, hiszen az antropológiai és prehistóriai kutatások az ősembert gyermekded jelenségnek sejtetik.

1. A kígyó megszólalása, illetve a sátánnak a kígyón át való beszéde elképzelhetetlen. De nem is feladatunk, hogy a megszólalás és beszéd lehetőségeit pro és kontra vitassuk, hanem hogy azt vegyük észre, mit is mondott a sátán-kígyó? Barth professzort egyik utrechti előadásán megkérdezték az akkortájt nagy port felvert, zsinaton is vitatott Geelkerker-üggyel kapcsolatban: szerinte lehetséges a kígyó megszólalása? A válasz így hangzott: a holland teológusokat az érdekli, beszélhetett-e a kígyó, engem meg, hogy mit mondott?

1. Ősszüleink tettét a kritikusok olykor csak afféle "kerti idillnek" tekintik s nem tartják olyan súlyosnak, hogy a rákövetkező kemény ítéletet megérdemelné. Önmagában véve nem is tűnik túlságosan súlyosnak. A moralizálás mérlegén sokkal súlyosabb pl. az emberölés vagy az istenkáromlás. — Ebben a kritikában meg az a tévedés: kiszakítottan szemléli az esetet. Az első bűn ugyanis azáltal válik súlyossá, sőt egyszerre a legsúlyosabbá, ha tekintettel vagyunk elkövetésének körülményeire és következményeire, vagyis arra, hogy ősszüleink ezt a bűnt a szentség állapotában követték el, s ezt az állapotot szüntették meg vele. Ebben az állítólagos csínyben vagy idillben Isten és a teremtmény viszonyának egészéről van szó, tehát olyan esetről, mely túlesik a morális ítélgetés nagyon is emberi határain.

Most, hogy szemügyre vettük a kritika három céltábláját, azt is észrevehetjük, a kritika tulajdonképpeni célja a kipécézett és felhánytorgatott elemek mögött rejlik: a bűneset történetében a kritika egyik esetben sem tényközlést, hanem csak hitregét lát. A parancsa kísértés, a parancsszegés egyaránt hitregei elem. Mit szóljunk hozzá? — Műfaji szempontból a Biblia első lapjain hatalmas távlatú történetteológiával van dolgunk. Egyszerű képekbe, ha tetszik: jelképekbe foglalja történetünk menetét.

Ádámnak már a neve tipikus. Nem egyvalaki, hanem ő az ember, az emberiség előképe, akárki.

Pál is ilyen előképnek tekinti, amikor szembeállítja Krisztussal, a második Ádámmal (1Kor 15, 21k. par.). Tipikus az őstörténetben az ember kíváncsisága, tudásszomja, a vágy, hogy maga határozza meg, mi a jó és mi a rossz. Hogy több akar lenni, mint aki, túl akar nőni önmagán. Ez a fejlődés rugója, de benne van már a túlkapás, a gőg vakmerősége, mely az első bukásra s a

további bukásokra vezetett. Tipikus, ahogy az ember másra hárítja a felelősséget és mást vádol: a
férfi a nőt, a nő a kígyót, végső fokon pedig Istent. Tipikus, ahogy az első bűn folyatódik a
testvérgyilkosságban s a vérontások sorozatában, jelezve, hogy történelmünknek nemcsak
fejlődő, hanem hanyatló irányzata is van, s a népirtásokon túl, az atom korában már az emberiség
legyilkolása forog kockán.
A sokatmondó őstörténetek közlési módja valóban mondaszerű, de nem abban az értelemben,
mintha valami emberi kitalálás, vagy emberi eszme költői kifejezése volna csupán. Műfaji
szempontból nem hitrege, hanem monda. A hitregével ellentétben a mondának történeti magva
van, ezért a kutatás számára olyan jelentőségű, mint a természettudományban a geológia. A
történeti rétegnél hasonlíthatatlanul mélyebb rétegű, sűrítetten közli, tömöríti az emberiség
ősélményeit. Ezért kincs számunkra a Biblia élén álló történetteológia, beleértve az eset történetét
is. Értékét nem a műforma, hanem a történet tartalmi mondanivalója dönti el.
De éppen e körül mutatkoznak további kérdések. Legalábbis első pillanatra meglepő, hogy a Gen
3-ra, vagyis magára a bűneset történetére nincs közvetlen utalás a Bibliában, sem a prófétáknál,
sem Jézusnál. Még Pál apostolnál is csak ilyen általános formában: "Miképpen egy ember által
jött be a világra a bűn és a bűn által a halál, akképpen a halál minden emberre elhatott, mivelhogy
mindenek vétkeztek" (Rm 5,12). — Nincs-e igazuk a modern teológusoknak, akik a bűneset
története mellőzésével tárgyalják az eredendő bűnt? A kérdéssel kapcsolatban két dolgot
szögezzünk le:
Először is magát a bűnt, mint vitathatatlan tényt az egész Biblia feltételezi, rombolását igen
átfogó értelemben ábrázolja. Jézus, az egyedül bűn nélküli, irántunk való szolidaritásból felveszi
a bűnbánat jánosi keresztségét, tanításában, akárcsak az Ószövetség kegyesei, sürgeti a
bűnbánatot és megtérést, mint az egész embervilág egyedüli menekvését (Mt 4,17 par.).
De nemcsak a bűn egyetemes voltát hangsúlyozza az Írás, hanem egyben azt is: a bűn oka nem
Isten. Ez a bűnnel kapcsolatban a Biblia második mondanivalója. A bűn az ember engedetlensége
révén tört be a világba, a bűnözés tehát nem a teremtésben rejlő szükségszerűség. Ez a kettős tény

magában zárja azt, amit tömören és szemléletesen a Gen 3 elbeszél, ezért nincs okunk a csekély
számú bibliai hivatkozás ellenére sem az eset történetének mellőzésére. Sőt érdemes szövegét
elemeznünk is.

20.3.2 Lázadás a Teremtő ellen

Az eset története figyelmeztetőleg tárja elénk a bűnözés természetét. Mintegy szemléltető
modellje, paradigmája minden bűnnek. Azzal indul, hogy az ember kételkedni kezd Isten
jóságában, kevesli azt, amit tőle kapott, bizalmatlanná válik parancsszava, az életadó ige iránt, s a
nagyobb jó reményében lázadó módon áttöri a teremtményi léte köré vont védőgátat, a törvényt,
a gondviselés eme jelét. — Azt is megfigyelhetjük, mennyire nem vagyunk eredetiek a bűnben.
Amint kialszik a Teremtő iránt a tisztelet és szeretet, megszűnik a hit is. Az így támadt lelki
vákuumot azonnal betölti a kísértő, és a kísértő rászedő szavának inkább hisz a balga ember, mint
saját Teremtőjének. Elhiszi, hogy most már tudja, mi a jó és mi a rossz, tehát a maga kezébe
veszi élte irányítását. Az, ami eleinte erőnek látszik, gyöngeségnek bizonyul; a kísértőnek csak
egy szavába kerül, s bekövetkezik a bukás. Ez valamiképpen a mi bűneink szinte végeláthatatlan
ismétlődésének is alapképlete.
A bűneset a "felvilágosult", a Teremtője ellen lázadó embert mutatja, aki önistenítésében elvéti
az arányokat, világbeli helyzetét és hivatását. Isten őt a föld porából formálta, mégis Istenné akar
lenni. Pedig csak olyan, mint vízcsepp a vedéren vagy az agyag a fazekas kezében. Helyzete is
alázatra készteti: minden kiválósága ellenére sem egyedüli teremtmény, sőt nem is a legmagasabb
rendű. Valahol az angyalok és az állatok között van a helye, az ég és a föld határán él, mint két
világ polgára és vándora. Hivatását is elvéti. Isten ugyanis a világot az emberre tekintettel
teremtette, az embert viszont a maga szolgálatára rendelte. Ezen arányokról, erről a helyzetről és
hivatásról feledkezett meg elvakultságában' az ember, midőn a sátánhoz pártolt.
A bűnesetben tehát Istenhez való eredeti viszonyunk elfajulása, fonákjára fordulása következett
be: fellázadtunk kegyelme ellen, a jóságába vetett bizalmat tagadtuk meg. Ha a közösség az
istenképűség értelme, akkor a bűneset a közösség megromlása, Isten és az embertárs
vonatkozásában egyaránt. Utóbbinak kiáltó bizonysága az első testvérgyilkosság. Az esettel tehát

az ember nem valami donum superadditumot, nem valami ráadást vesztett el, hanem életirányt
tévesztett, létét hibázta el. Ebben a helyzetben hangzik fel a "Térjetek meg!"
20.4 Az eredendő bűn
20.4.1 Elhárítási kísérletek
Az első emberpár esetével jött be a világba a bűn, melynek büntetése szenvedés és halál. — Az
eset alkalmával elhangzott istenítélet (1Móz 3,9) arra utal, hogy a halál mai értelemben, mint a
bűn büntetése, eredetileg ősszüleink előtt még ismeretlen volt. Nem állítja ugyan a Biblia
ősszüleink halhatatlanságát, de a halál békés átmenet lehetett számukra egy másik létbe, a
romolhatatlanságba. Csak a bűn által vált a halál félelmetessé az embervilágban.
Az eset következménye kihatott Ádám ivadékaira, mert az első emberpár nemcsak magának
okozott romlást, hanem romlásba rántotta a mi természetünket is. A bűn éppen mint áteredő vagy
eredendő bűn problematikus. Hogy lehet egyáltalán összeegyeztetni Isten jóságával és
mindenhatóságával a világbeli rosszat?
Ha pedig az eset mégis megtörtént, hogyan terhelhet minket felelősség egy olyan esetért,
amelynél jelen sem voltunk, s a megtörténtéről nem tehetünk? Ha pedig az eset folytán mi már
romlott természetet kaptunk, mi címen lehet számonkérni rajtunk a romlott természet
következményeit? A sorsszerűség eleve kizárja a személyes felelősséget.
Hogy mekkora botránkozást rejt az eredendő bűn tana, akkor érzékeljük, ha sorra vesszük az
elhárítására irányuló kísérleteket, legalább azok jellegzetes eseteit. Az egyre megújuló kísérletek
egyben feltárják a kérdés sokrétűségét. Részint teológiai, részint filozófiai kísérletekről lesz szó.
1. Origenészben (+ 254) a keresztyén köntös alatt is megmaradt valami a görög ember
öntudatából, így a platonizmusban keresett megoldást. Az emberi szellem Istenhez való
hasonlóságából indult ki, de mint bibliás ember, a hasonlóságot nem befejezett ténynek,
hanem csak feladatnak tartotta. Teremtmény voltunk azonban fejlődőben van a
hasonlóság irányában. Olyanok vagyunk, mint az építkezéskor a telekre hordott
épületanyag: kő, fa, mész, föveny stb. Szóval sok összevisszaság, hulladék van bennünk,
ilyen a mi teremtmény-voltunk, de házzá épülünk. Lehet-e az építőmestert hibáztatni a
felhalmozott nyersanyag vegyes összevisszaságáért? Hiszen abból épít. Ez azt jelenti
Origenész szerint, hogy a bűn minden rendetlensége, csak átmeneti dolog bennünk,
fejlődésünk természetes velejárója: a még nem teljesen jó. A bűn így a maga

átmenetiségében szükségképpeni, de szemben áll vele az isteni szellemben, a logoszban való részességünk. A bűn felszámolása tehát, nyugodjunk meg, folyamatban van.Mi az ára ennek a megnyugtatásnak? A bűneset mellőzése. Origenész ugyanis a bűnesetről csak platóni értelemben beszél. E szerint eredetileg szellemünk vétkezett, az is még mielőtt testet öltött volna. Testünk csupán a bukott szellem tisztulásának helye. A tisztulás érdekében van törvény alá vetve, és sokféle nyomorúság alá is. Az origenészi megnyugtatás lehet tetszetős, mégis önkényes, mesterkélt és hamis, mert a Bibliától függetlenített mádon keres kibúvót.

2. Más megoldással kísérletezett Pelagius brit szerzetes a 4. és 5. század fordulóján. Önbizalmát megnövelte, hogy sikerült szerzetesi fogadalmát, legalábbis betű szerint, megtartania. Tapasztalatát általánosítva, kétségbe vonta az eredendő bűn létezését, mert az ember úgy, amint van, erkölcsi tökéletességre képes. Ádám az eset alkalmával, csak a maga kárára vétkezett, maradékainak azonban nem ártott. Pelagius nem tagadta az ember bűnösségét, de ez a bűn szerinte nem az öröklés, hanem az utánzás útján terjed s az utánzás megszüntetésével kiküszöbölhető. Lehetetlen pl., hogy kegyes szülőktől romlás származzék gyermekeikre, sőt szükséges, hogy a szülők kegyessége a gyermekeket megszentelje. — A Biblia szerint az eredendő bűn velünk születik. Még a kegyesek gyermekei is bűnben születnek, mert a gyermekek nem szüleik lelki újjászületéséből, hanem testi nemzéséből származnak. Éppúgy újjá kell születniük, mint ahogy a szülőknek is újjá kellett. Ezen az úton azonban nagy segítség és áldás számunkra a családi hajlék keresztyén légköre.Pelagius az eredendő bűnt félreértette; tanítását az Efezusi zsinat (431) végérvényesen elvetette. Rejtett formában a tan mégis tovább élt és hatott, elsősorban a római katolicizmusban, de a felvilágosodás korától kezdve gyakran a protestantizmusban is. Midőn a római egyház azon spekulál, mely rész maradt épen bennünk az eredeti istenképből, s erre a maradványra, mint alapra építi kegyelemtanát, a természet és kegyelem ilyen együttműködése többé vagy kevésbé pelagiusi elemeket takar.

3. Mennél lazább a bibliai kötöttség, annál hangosabb és gátlástalanabb a tiltakozás az eredendő bűn ellen. A tiltakozáshoz az elvi alapot valamilyen filozófia adja. Olykor már egészében véve sem több, mint filozófiai önáltatás. Hiszen, ha tagadunk valamit, az attól még létezhet.

Az idealista úgy keres kibúvót a bűn terhe és felelőssége alól, hogy a saját szellemiségébe

húzódik vissza, amint azt teológiai kombinációban Origenésznél már láttuk. A szellem állítólag
nem lehet rossz, mert az isteni rész bennünk. A rosszat tehát a testre korlátozza: a test anyagi
mivolta folytán esendő, gyarló, romlékony. Ez létünk tökéletlen, alacsonyabb rendű fele, mellyel
szemben az öntudat hivatkozhat létünk másik felére, a magasrendű szellemiségre. Meg is kísérli
utóbbival az előbbi megfékezését, kordában tartását, mert így kívánja emberi méltósága s a
társadalom érdeke is. A lehetőségek derűs megítélése abban az esetben válik tarthatatlanná, ha a
bölcselő, mint pl. Kant, mégis ráébred a bűn radikális voltára, s etikai rendszere feláldozásával
kénytelen fizetni a kérlelhetetlen felismerésért.
A realista bölcselő az idealistánál is elnézőbb megértéssel kezeli a bűnt. Úgy véli, az ember
természetadta joga az önkiélés, s csak abban ismer fokozatokat, hogy az önkiélést bölcs
beosztással, az önmérséklet jegyében folytatja, vagy pedig az élvezeteket hazárd módon, mohón
habzsolja. Ha fegyelemről is szó lehet, az önkiélést csak azért igyekszik a többi ember hasonló
törekvésével összhangba hozni, mert életének zavartalansága, saját boldogságvágya így kívánja.
A mindennapi életben a két filozófiai alaptípus valamilyen arányú kombinációjával találkozunk.
Ez különösen kedvezőnek tűnik. Az egyik jegyében a testre tolják át a bűnt, a másik jegyében
pedig mentesítik a testet is, azzal az ürüggyel: ami természetes, az nem lehet rossz. A kettő együtt
a tökéletes kibúvó.
S hogy mégis szükség van rendfenntartó szervekre, bíráskodásra és börtönre, azt nem az ember,
hanem csak a társadalmi rendszer öröklött hibájául róják fel. A kizsákmányoló társadalmi
rendszer szülte az erkölcsi rosszat, mint az elszenvedett igazságtalanságok szükségképpeni
visszahatását. A viszonyok megjavításával azonban kiküszöbölhetők az erkölcsi visszásságok. Ez
a gondolat nemcsak a vulgáris marxizmusban található meg; ott van már a magyar felvilágosodás
poétájánál, Csokonainál is pl. mikor a falusi estét írja le, felvillan az alkony leple alatt lopakodó
tolvaj alakja is, "akit tán tolvajjá a tolvaj világ tett, mert gonosz erkölccsel senki sem született"
(Az estve). Az eredendő bűn elutasítása ezekben a verssorokban éppúgy jelen van, mint a

bölcseleti rendszerekben. Csak egy szépséghibája van az állításnak: Ha nincs eredendő bűn, hogy
vált tolvajjá a tolvaj világ, hogyan tört be hozzánk egyáltalán a vitathatatlan társadalmi rossz? —
Lám, problémát okoz az eredendő bűn tagadása, de nem problémátlan az elfogadása sem.
20.4.2 Teológiai elhatárolások
A bűneset története nem magyarázza, hanem csak elbeszéli a bűn világba-jövetelét. A Biblia más
helyén sem találunk arra magyarázatot. A Biblia a bűn eredetéről és fogalmáról nem értekezik,
egyszerűen elénk tárja, mint tényt, a maga ezerarcú valóságában. Annyi kitűnik: a bűn az Isten
teremtette embert szolgaságba hajthatja és hajtja is, akkora hatalom ebben a világban. De
mégsem korlátlan hatalom. Isten mindenhatósága a világbeli rossz körül korlátokat von. Ezzel
útját vágja a dualista elképzelésnek, hogy parszi módra valami ellenistent csináljunk a rosszból.
Sőt, a Biblia szerint az Úristen még a bekövetkezett rosszat is javunkra fordítja, mint próbáltatást
az isteni pedagógia szolgálatába állítja, megtérésre s a kegyelem elfogadására nevel vele.
"Vessződ és botod megvigasztal engem." — A bibliai vigasztalás megóv ugyan a
kétségbeeséstől, de visszatart attól a hamis derűlátástól, mintha végeredményében szerencsés
dolog lenne a rossz, hiszen valami módon az emberi nem fejlődésre serkentője. Mert más az Isten
lehetősége; és más az emberi lehetőség.
A Biblia a bűnnel szemben nem szerel le soha: a vigasztaló szó nem ragadtathat minket a
világbeli gonosz, az egyéni és társadalmi bűnök igazolására, mintha a bűn a világ és az emberélet
természetes rendjéhez tartoznék, amin nem is kell megütközni. Ebből a filozófusoknál is gyakran
előforduló vélekedésből a bűnös megigazítása helyett a bűn igazolása következnék. A vigasztaló
szó nem ragadtathat minket a bűnnel való megalkuvásra sem. A megalkuvás nem a hit, hanem a
hitetlenség jele, nem az Isten akaratához, hanem a bukott világhoz való alkalmazkodás. Tehát
sem a rossz megistenítéséről, sem a bűn igazolásáról, vagy a vele való megalkuvásról nem lehet
szó.
Ilyen elhatárolások közt beszél a Biblia bűnről, s e határok közt veti fel az esettel és az eredendő
bűnnel kapcsolatos felelősség kérdését. Mi nem mentegetőzhetünk azzal, hogy ott sem voltunk az

esetnél. A Biblia szerint "ott voltunk". Erre utal már az első ember neve. Ádám személynév,
embert jelent s egyben az emberi nem megjelölése: egy ember és az emberiség egyszerre. Azok
az adományok, melyekkel Isten az első emberpárt útra bocsátotta, nemcsak az első emberpárnak
szóltak, hanem az egész emberi nemnek, amelynek reprezentánsa Ádám volt. Amikor Ádám
vétkezett, vétke által ezeket az adományokat elvesztette, nemcsak magára, hanem mindnyájunkra
nézve.
Ne úgy értsük tehát az eredendő bűnt, hogy mi csak az első emberpár bűneiért lakolunk, holott
ősszüleink tettében ártatlanok vagyunk. Az a tett önmagában véve csakugyan nem tartozik reánk,
vagy legfeljebb úgy, mint a későbbi bűnök figyelmeztető paradigmája. De azért mégsem vagyunk
ártatlanok, mert az első emberpár minden ivadékát ugyanazzal a bűnösséggel fertőzte meg,
amelybe maga esett. Mibennünk is ott van ugyanannak a bűnnek mérge.
Idevág a jóbi kérdés: "Ki adhat tisztát a tisztátalanból? Senki" (Jób 14,4). Ennek jegyében
mondja a zsoltáros: "Ímé én vétekben fogantattam és bűnben melengetett engem az anyám"
(Zsolt 51,7).
20.4.3 Mi az eredendő bűn mérge?
Némelyek — az imént idézett zsoltárvers és a Gen 3,7 alapján — azt válaszolták: az érzékiség.
Erre a téves magyarázatra épít a szerzetesség is, amikor a szüzességet az üdvösséggel hozza
kapcsolatba. De éppen a szerzetesi élet sok gyarlósága bizonyíthatja: még ha az érzékiség
kikapcsolódnék, akkor sem bűn nélküli az élet. — "Merő balgaság — mondja Kálvin — azt a
romlást, mely az esetből származott, csak az érzéki indulatokra korlátozni." A testben nyilvánul
meg a bűn, de a lélekben van. (Inst. II. l. 9.) Kant etikáját éppen az a felismerés sodorta
megoldhatatlan nehézségekbe, hogy a rossz nemcsak tudatlanság vagy a jó hiánya bennünk,
hanem azt emberi létünk gyökerében kell keresnünk. Tudatos szembefordulás az az erkölcsi
paranccsal: Ismerem a jót és mégsem cselekszem. Ilyen tudatos szembefordulásra pedig csak
szellemiségünk képes, tehát a romlás befészkelődött jobbik énünkbe, szellemiségünkbe is. Hogy
lehet akkor szellemiségünk az erkölcsi törvény meghatározója? Hogy lehet éppen az autonómiájára büszke ember autonóm?

A bűn átfogó voltát szemlélteti a teljes Szentírás. A Tízparancsolatban pl. nemcsak ez áll: Ne paráználkodjál, hanem kilenc más parancs is van mellette s indokoltan van ott valamennyi, mert az esetutáni emberben éppúgy előjön a többi vétek is, mint a paráznaság. A Gen 3,7 tehát csak jel, s nem átfogó és teljes meghatározás akar lenni.

Első tekintetre a test, a sarx szó újszövetségi használata is a bűn fogalmának leszűkítésére, testre való korlátozására csábít. Ezzel a szóval jelöli ugyanis az újszövetség nemcsak a testet, hanem az ember bűnösségét is. Csakhogy a sarx a görögben az élő, lelkes testet jelöli, ezért a leszűkítés keresztülvihetetlen, hiszen éppen a mindenestül való bűnösséget, ugyanakkor a mindenestül való kegyelemre szorultságot fejezi ki.

Különösen nyilvánvaló ez, ha a kérdést az Újszövetség nagy összefüggésében nézzük. Az újszövetség egyik alapfogalma az újjászületés. Ez pedig nemcsak az alacsonyabb testi ösztönök megjobbulását jelenti, hanem az összes részeket magába foglaló egész ember teljes megújulását, nem javítást, nem gyógyítást, hanem újjáteremtést. Ezt a teljességet fejezi ki az újjászületés fürdője, a keresztség is. A bibliai értelemben vett újjászületés szükségéből arra következtethetünk, hogy a bűn mérge az egész embert áthatja. A Biblia szerint "a szívből származnak a gonosz gondolatok" (Mt 15,19). "Amint meg van írva: nincsen csak egy igaz is; nincs aki megértse, nincs aki keresse az Istent. Mindnyájan elhajlottak, egyetemben haszontalanokká lettek; nincs aki jót cselekedjék, nincsen csak egy is" (Rm 3,1018). Mint Káténk összefoglalóan mondja, természet szerint hajlandók vagyunk Isten és a felebarát gyűlölésére.

20.4.4 Polgári erények s az Isten szerint való jó

De hát nem hálátlan ócsárlása Isten világának, hogy nem látjuk meg a jót, ami az eset ellenére mégis csak megmutatkozik ebben a világban? Nem vesszük észre az odaadó szülői szeretetet; a gyermeki hála, a baráti hűség, segítőkészség, polgári becsületesség, az önfeláldozásig menő hazaszeretet hősi példáit? Nemcsak hanyatlás van az emberiség történetében, hanem erkölcsi felemelkedés is; a jó időnkint áttör és érvényesül a gonoszság vasmarokkal megszervezett hadállásain. Nemcsak az embertelenség, hanem emberiesség is jellemzi a társadalmi, sőt a nemzetközi életet.

Mi ezt egy pillanatra sem akarjuk kétségbe vonni. Hálásan elismerjük: vannak hivőknél és hitetleneknél emberi és polgári erények. Ezek az erények nélkülözhetetlen értékek az emberi együttélés szempontjából. Dicsérjük értök Isten mindent átfogó, megőrző kegyelmét. Jézus is erkölcsi különbséget tesz ember és ember között: úgy beszél a mennyei Atyáról, mint aki "felhozz a napját mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt ád mind az igazaknak, mind a hamisaknak" földjére (Mt 5,45). Pál ismételten szót emel személyes becsületéért Korinthusban és Galáciában. Ma is keresztyén kötelesség a felebarát jó hírnevének tiszteletben tartása, és a személyválogatást nem ismerő samaritánusi munka.

De ne zavarjuk össze a szemléletmódokat, mert valami másról van szó: a Biblia, amikor bűnös voltunkról beszél, nagyobb távlatban mérlegel minket, cselekedeteinknek nemcsak az emberekre, hanem az istenre való irányulását nézi. Az istenkép tárgyalásakor mondottuk, hogy az viszonyfogalom. Ugyanezt kell mondanunk most a bűn tárgyalásakor. Mi elsősorban Isten ellen vétkezünk; az Atyai házba megtért tékozló fiút is ez a felismerés vezeti: "Vétkeztem az ég ellen és te ellened" (Lk 15,21).

A Biblia a bűnről szólva nem viszonylagos emberi mértékkel, hanem a szent Isten tökéletes mértékével mér. Ezért az emberek előtt való dicséret vagy dicsekvés nem esik egybe az Isten előtt való dicsérettel vagy dicsekvéssel. "Ne dicsekedjék ő előtte egy test sem." (1Kor 1,29)

Dosztojevszkij jól érzékelte a különbséget a polgári erkölcs viszonylagos mértéke és Isten tökéletes mértéke között. Nagyszabású bűnügyi regényeiben meg is mutatta: hogy tűnik el a különbség a gyilkos és a társaság ünnepelt személyiségei közt, ha nemcsak az az irányadó, kit ér utol a földi igazságszolgáltatás keze és kit nem. Sőt az előbbi lehet esetleg gonosztette ellenére emberségesebb, mint az utóbbi. Nos itt éppen erről van szó. A Biblia nem a cselekedetek morális és jogi megítélésére gondol, bár az ilyenfajta ítéletnek is elismeri szükségességét a maga helyén, hanem ezen túlmenően: a teológiai megítélésre. Eszerint a bűn nem alkalmi botlás, nem részleges törvénysértés, mulasztás vagy vétség, hanem az ember egész lelkivilágának Istentől való

elhajlása. Aberratio a via. Ez az utat tévesztés pedig nem szórványos, nem is csak egyéni, hanem egyetemes jelenség. Ennek vétke bennünk van, de mégis túlér rajtunk; nem egyéni döntésünkkel kezdődött, és rajtunk át másokra is kihat; nemcsak a mi személyes ügyünk, hanem minden ember ügye, az egész emberiség ügye. Hogy engedhette meg a Mindenható az eredendő bűn bejövetelét ebbe a világba? Erre a kérdésre a Biblia azzal felel: "A titkok a mi Urunkéi, Istenéi, a kinyilatkoztatott dolgok a miéink." (5Móz 29,29)

Ne csodálkozzunk azon, hogy az eredendő bűnnel, mint egzisztenciális üggyel szemben a világ értetlenséget tanúsít. A bűn egyetemességéről mi magunk is csak akkor beszélhetünk, ha előbb Krisztusban megismerjük a mindenkinek felajánlott kegyelmet. Zákeus, a gazdag fővámszedő csak akkor döbben bűnös voltára, s csak akkor tér meg, mikor a zúgolódó sokaság ellenére a hozzá lehajló kegyelmet Krisztusban megismerte. Megtérése pedig szembefordulás saját bűneivel, élete addigi irányával (Lk 19, 1-10).

A bűnismeret, hitismeret. Nem abban az értelemben, mintha csak bebeszélnők magunknak bűnös voltunkat. A bún valóságára még a hiten kívül állók is maguktól rájönnek, szerte e világban. De megállanak az egyes eseteknél, a könnyebb vagy súlyosabb vétkeknél, s magát az embert menteni akarják. A Biblia ezen a ponton túlvezet, midőn ráébreszt minket: mi magunk, természetünk szerint vagyunk bűnösök, még akkor is, ha cselekedeteinkért dicsér a világ. A "szívek és vesék vizsgálója" tudja bűnös voltunkat. Mi ezt csak az evangélium fényében ismerhetjük meg, akkor, midőn Krisztus leveszi rólunk vétkeink terhét. Az öröklött bűn bibliai ellenpárja az Isten kegyelmi szövetsége, amelyről azt mondja az Írás: ezerízig való! Mi nemcsak ősszüleink bűnének, hanem Isten kegyelmi szövetségének is örökösei vagyunk. Ezért az eredendő bűn tanában nem valami panaszos tehetetlenség, vagy reménytelen sötétenlátás szálal meg, hanem a Krisztusban való szabadulás öröme és bizonyossága, mely a bűn értelmetlenségét ismerte fel.

20.4.5 Harc a bűn ellen

A megváltottak örvendező bizonyossága nem kizárja, hanem magába foglalja a küzdelmet az eredendő bűn ellen, s ez a küzdelem végigkíséri a keresztyén embert egész élete folyamán.

Egyszerre vagyunk Isten teremtményei és a teremtő-akarat ellen lázadó bűnösök. Emberek maradunk, de tulajdon ember-mivoltunkkal szakadatlan harcban. Tényleges természetünk nem az igazi természetünk. Önmagunkban hordozzuk életünk ellentétét. Ezért nem intézhetjük el a dolgot az egyetemes emberi vagy polgári erényekre való hivatkozással. Nem mondhatjuk: elég nekünk, ha sikerül az embertársakkal való viszony rendezése, az Istennel való viszonyt viszont elhanyagolhatjuk. Ezzel túlbecsülnők az erények horderejét, s az emberi közösségek szilárdságát.

Az emberi közösségek nyilvánvaló vagy rejtett válsággal küszködnek, többé-kevésbé akadozva működnek. A világrend folyásában van egy ellenáramlat, melynek sodra az embereket magával ragadja, eredeti rendeltetésükkel szembefordítja. Ez az ellenáramlat minden közösség állandó rombolója, a világrend elásója. Az eredendő bűn éppen ennek az ellenáramlatnak teológiai magyarázata. Bármily nagyra becsüljük és bármennyire szorgalmazzuk is az általános emberi és polgári erényeket, az eredendő bűnnel szemben nem adhatnak elegendő ellensúlyt. Ezt az emberi együttélés sokfajta visszásságai elég kézzelfoghatóan tanúsítják.

Mindennek tudatában az egyház tagja, a többi ember képviseletében is vallja: minden ember mindenkor Isten teremtménye. Még istentelensége sem oldhatja ki ebből a kötelékből. Nem futhat és nem rejtezhet el Isten elől, "mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk" (Csel 17,28). Az Istennel való viszony rendezése nélkül azonban az emberi együttélés rendezése csak átmeneti eredményekkel járó tüneti kezelés. Az Istennel való viszonyt pedig maga Isten rendezi, az újjáteremtés Krisztusban elkezdett munkájában. Ez pedig számunkra nem új "létmegértés", nem valamilyen ideológia, hanem egész létünk új átrendeződése, új iránya: teljes megértés. "Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az." (2Kor 5,17) Ha Istennek, mint Teremtőnek az életet köszönhetjük, akkor Istennek, mint Megváltónak az örökéletet. A teremtés és megváltás, az óember és az újember közt tehát különbség, sőt törés van.

De éppen ezt a különbséget nem akarja tudomásul venni korunk embere. A jobb utáni vágy kielégítését egyszerűen a cselekvő kedv, a természeti erő fokozásában keresi, mintha nem jött volna közbe rontás és törés, mintha a teremtésben kapott élet egyenes folytatása volna a

megváltás. Számára a bűnökből való menekvés útja nem a bűnbánat és megtérés, hanem a bűnök
szépítgetése, takargatása. Nem a lelkiismeret felszabadítása, hanem a lelkiismerettől való
szabadulás. Az alapbaj azonban a lelkiismeret elnémítása ellenére is megmarad és rombolóan hat
vissza az egyéni életre, meg a társadalomra. A hiú, önáltató kísérletek reménytelenségbe,
nihilizmusba sodornak. Kegyelem csupán, ha ez a lelki visszahatás függőben marad.
Hasonló megfontolások alapján nem érthetünk egyet a római egyház bűn-értelmezésével sem. Mi
nem keresünk természetünkben valami épen maradt darabkát, amiről aztán a szentségek
alkalmazásával és erkölcsi előírásokkal letisztogatjuk a bűnt, mint valami rárakódott szennyező
réteget. Ez az eljárás nem számol eléggé Krisztusra-szorultságunkkal, éppen ezért utat nyit a
rituális legalizmus, az önmegváltás állandó kísértésének. A Biblia szerint a keresztyén életben
nemcsak valami hal meg a mi számunkra, hanem mi magunk halunk meg a bűnnek. A tékozló fiú
atyja másként méri fel az esetet, mint a tékozló fiú bátyja, aki zúgolódott a hazatért fiú
befogadása miatt. Az atya nem annyit mond csupán, hogy tékozló fia beteg volt és meggyógyult,
hanem ennél sokkal többet: "a te testvéred meghalt és feltámadott" (Lk 15,32). Ezért van ok a
vigasságra. De a váltság körén kívül is mutatkozik a kegyelem hatása úgy, hogy hivőt és hitetlent
egyaránt átfog és őriz. Erre térünk át, midőn a törvény szerepét vizsgáljuk.

20.5 A törvény

20.5.1 A törvény jótéteménye

Az eset utáni ember a váltság ígéretével hagyta el boldog otthonát, a paradicsomot. Az ígéret
majdani betöltéséig védelmezője és őrizője a törvény. Mintegy védőfalat, sáncot von Isten a
törvény jótéteményével az emberi közösségek, a társadalom, a nép, az állam köré, melyeket
kívülről-belülről folyton ostromol és ront a bűn.
A Biblia a korabeli pogányokról mondja, hogy ők is ismernek törvényt, mert szívükbe rejtette
Isten az úgynevezett természeti törvényt, s a törvény megtartásáért a lelkiismereti felelősséget.
Aztán a Sínai-hegyi törvényadáskor a szív törvényénél sokkal világosabb, határozottabb törvényt
kapott Izrael s rajta át a többi nép. Ennek összfoglalata a Tízparancsolat, mely valamilyen
formában, gyakran az úgynevezett természeti törvénnyel kombinálva az európai kultúrkör

törvényhozásának évszázadokon át irányadója, alapja és normája volt. Legegyszerűbben ennek tételein szemléltethetjük, hogyan védi a törvény a közösségeket s bennük az emberi továbbélés lehetőségeit. A mód, a vallási kötelékekből oldódzó modern ember számára, legalábbis első tekintetre szokatlan és nehezen érthető.

A Tízparancsolat első kőtáblája ugyanis mindenek előtt a törvényadóra, a szövetség Istenére irányítja a tekintetet, aki törvényével a bűn szolgaságából szabadít. Ennek a szolgaságnak ezerféle megnyilvánulása van, az egyéni önkény szelíd vagy erőszakos formáitól kezdve, a testilelki javak bálványozásáig.

Az ember Isten dicsőségét igyekszik magagyártotta, múlandó dolgokba, körülrajongott személyekbe vagy eszmékbe átlopni s ezáltal az életet az igazság helyett a hazugság talajára állítja. A törvény tiltakozás mindennemű bálványozás ellen, mert a bálványozással bekövetkezik az emberi közösségek bomlása, lejtőre jutása, s a lejtő alján az embertelenség szakadéka tátong.

Madách Imre nemcsak az esetutáni ember, hanem az emberi közösségek eme tragédiáját ábrázolja az egymást váltó történelmi színekben.

A szolgaság és szabadulás összefüggésében világosodik meg, miért kell a közösségek életében őrködni azon, hogy Isten neve üresen kongó szóvá ne váljék. "Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd!" Az Isten-név pedig nemcsak a káromló beszéd, hanem a képmutató kegyeskedés révén is megüresedhet. Pál apostol nem a hitetlenek, hanem a Krisztus nevét viselő egyháztagok felé kiáltja: "Az Istennek neve miattatok káromoltatik a pogányok között!" (Rm 2,24) Ahol az Isten-név megüresedett, hitvesztetten magára marad az ember és minden emberi közösség. Próbák idején csak ide-oda kapkod és kétségbe esik; nincs akinél belső egyensúlyt, védő kart, békét és életet találjon. Hiányzik a szövetség Istene, a Szabadító.

Ebben az összefüggésben világosodik meg a szombatnapi parancs jelentősége is. Isten mintegy intézményesen gondoskodik arról, ' legyen minden héten egy olyan nap, melyen az ember a munka robotjától, őrlő gondjától mentesen, léte alapjára, szabadító Istenére emlékezzék, s néki hálákat adjon. Ha van megszentelt vasárnap, az a felfrissülés, a hétköznapi kötelességek új

meglátásának napja. A megszentelt vasárnap azáltal is felkészít a hétköznapokra, hogy ekkor a
gyülekezet, a társadalom képviseletében a maga politikai, gazdasági és lélekmívelő munkájáról
az Isten mindezeknél mérhetetlenül nagyszerűbb munkájára fordítja tekintetét, és mentes marad
saját munkája túlbecsülésétől. Nem válik alkotó kedvében saját munkája elvakult szolgájává,
hanem egészséges józansággal éli ki alkotókedvét. Így védi az első kőtábla az emberélet
szabadságát.
A második kőtábla szerint ennek a szabadságnak gyakorló iskolája a közösségi élet minden
területe. Elsősorban a családra mutat: "Tiszteld atyádat és anyádat." A szülők életpéldáján tanulja
meg a nép minden fia a tekintélytiszteletet. Legyen tehát a szülők élete olyan, hogy azt elősegítse
s ne akadályozza. A tisztelet a szülőkről száll át a feljebbvalókra. Minden földi tekintély, akár
szülői, akár feljebbvalói, az isteni tekintély visszfénye. — A család körében iskolázott szabadság,
tiszteletben tartja a mindnyájunk javát szolgáló parancsok értelmében: az embertársak életét,
házasságát, tulajdonát, becsületét, jó hírnevét, általában mindazt, ami érték az embertárs és a
közösség életében. E parancsok egyéni és közösségi jelentősége bizonyára nem szorul bővebb
méltatásra. De szükséges a parancsok bibliai hátterére, indokára való rámutatás, mert e nélkül
még az egyháztagok is félreérthetik a szándékot.
A "Ne paráználkodj", nemcsak az élet megbecsülését célzó népegészségügyi és eugenikai előírás,
hanem a parancs mögött páratlan emberértékelés rejlik: Ne paráználkodj, mert testünk-lelkünk az
Isten Lelkének temploma. Még fontosabb a háttér ismerete a gyakran még egyházi körökben is
hamisan értelmezett 8. és 10. parancs esetében. A "Ne lopj!" és a "Ne kívánd a másét!", a téves
köztudat szerint a magántulajdon állítólagos szentségét védi; ez pedig nem így van. A
magántulajdon érinthetetlensége pogány gondolat. A Biblia szerint minden úgynevezett
magántulajdon és minden köztulajdon tulajdonosa Isten. Mi csak számadással tartozó, egy időre
megbízott sáfárok vagyunk, akikre Isten különös nyomatékkal rótta az emberi közösségek
kicsinyelnek és elesettjeinek gondját. A szóban leve parancsok nem a magántulajdont védik,

hanem a sáfárt a sáfárkodásban. A Biblia helyesen értett szándéka: szociális szándék, éltető ereje
pedig: Isten kegyelmi szövetsége. Isten minden egyes törvényével szövetségébe akar beleépíteni
minket, ezért minden törvényáthágás a felkínált kegyelem visszautasítása.
A Tízparancsolatban, mint a törvény rövid foglalatán szemléltettük a törvény megőrző szerepét.
Isten az esetutáni világban az emberi közösségek belső rendjét a törvény jótéteménye által óvja a
zűrzavartól és felbomlástól, hogy a bűn rontása ellenére is Isten gyermekeiként élhessünk a
földön. Élettörvény a Tízparancsolat, melyet intő szózat kísért útjára: "Vigyázzatok azért, úgy
cselekedjetek, mint az ár, a ti Istenetek parancsolta néktek… hogy éljetek és jól légyen
dolgotok!" (5Móz 5,32 k.)
20.5.2 A törvénnyel való élés és visszaélés
Az esetutáni világban, az életlehetőség biztosítása végett, együtt hordozza a törvény fegyelmét
hivő és hitetlen. A kettő közül azonban csak a hivő előtt lepleződik le igazán az a bűnös hajlam,
mely a törvénnyel való visszaélésre csábít és messzemenő következményekkel jár.
1. Pál apostol életén szemlélhetjük legfoghatóbban a törvényeskedés útját, meg az út nagy
fordulóját. Még mint Saul megbotránkozott a szeretet evangéliumán. Megrontja ez, sőt
hatálytalanítja Isten legszentebb és legsérthetetlenebb törvényét. Farizeusi észjárása
szerint Isten nem szeretheti a törvénysértőt. Jézus a szeretet evangéliumának hirdetésével
ellentétbe került Istennel. A törvény-kegyesség alapján tehát joggal ítélték el Jézust; egy
keresztre feszített pedig nem lehet Messiás. — A nagy fordulatot a feltámadás hozta. A
damaszkuszi úton személyesen tapasztalta: a keresztre feszített feltámadott, Jézus él.
Akkor pedig nem a törvényben van a megigazulás, hanem az evangéliumban. Ezért tört
össze a farizeizmus, s kapott Pál életében új értelmet a törvény.Az a kérdés a régi
farizeizmus letűnte után, milyen formában mutatkozik jelenleg a törvényeskedés?
Világunkra ma nem kevésbé jellemző, mint tegnap, hogy az ember értékmérője minden
téren a teljesítmény: annyit ér, amennyi eredményt felmutat. Verseny folyik még olyan
területen is, ahol nem szabnak versenyfeltételeket, s nem alakítják ki módszeresen a
verseny rendjét. Az, aki lemarad, olyasféle helyzetbe kerül a társadalomban, mint más
élőlény a természetben, mikor a létért való küzdelemben alul marad.
A teljesítmények világában az ember nemcsak érvényesülni akar, hanem minden

tekintetben a maga ura akar lenni, biztonságérzete ezt kívánja. Teljesítmény a törvénybetöltés is. A jó ember, a jó polgár a törvénybetöltés mértékén mérve igényli és kapja az elismerést. Így válik a törvény nemcsak a megbecsülés, hanem az önbecsülés normájává, nemcsak az embertársakkal, hanem Istennel szemben is. Cselekedeteivel igényt támaszt az ember a jutalomra: mind a földi boldogságra, mind a mennyei üdvre. A kegyelem is, csak akkor érték számára, ha kiérdemli; másképp nem is fér bele gondolkozásába, mint ahogy a Saulába sem fért bele. A törvény ekként az önmegigazulás vágyát ébreszti s a kegyelem akadályává válik. A Biblia ennek a magatartásnak leleplezője: a bűnös természet a törvény jótéteményét is rosszra fordítja.

A visszaélés kettős: fogyatékos engedelmességhez önmegigazulási igény társul. áltatjuk magunkat valami betű szerinti, tessék-lássék törvénybetöltéssel. A jóság és kegyesség szinte statisztikailag kimutatható teljesítménnyé válik. Mintha Isten a mi cselekedeteinkre volna rászorulva. 6 pedig nem a cselekedeteinket, hanem a szívünket akarja: ne javaink morzsáit adjuk neki, hanem magunkat, mint minden égőáldozatnál kedvesebb áldozatot.

A Hegyi beszéd törvénymagyarázata ebbe az irányba mutat. Eszerint (Mt 5-7) Isten nemcsak a cselekedeti, hanem a gondolati és érzületi bűnöket is törvényszegésnek ítéli, s ha valaki csak egyetlen parancs áthágásában leledzik, az egész törvény, az egy isteni akarat megrontásában vétkes. Ki dicsekedhetik akkor törvénybetöltő érdemével Isten előtt? Hol marad a mi engedelmességünk a teljes törvénybetöltéstől? De ha valóban mindent megtettünk volna, akkor is csak azt teljesítettük, amivel tartoztunk.

Még jobban lelepleződik a törvénybetöltéssel kapcsolatos jogtalan igény és hamis dicsekvés, ha arra gondolunk: minden törvényben az egy és oszthatatlan szeretet-parancs nyilvánul meg, a szeretet pedig teljes embert kíván. Pl. amikor a törvény azt parancsolja: "Ne ölj", ezzel Isten — Luther szép magyarázata szerint — minket minden ember oltalmazójává tett, ugyanakkor az összes többi ember védelme alá helyezett. Ölni pedig nemcsak tettel, hanem szóval, sőt gondolattal is lehet. A szeretet tökéletes törvényén mérve szertefoszlik az érdem, s nekünk a dicsekvés helyett, csak orcánk pirulása marad.

Ki lehet ezzel a mértékkel mérve bűn nélkül való?

2. Ebben az állapotunkban hajol le hozzánk Isten megbocsátó kegyelme, mint Saulhoz a damaszkuszi úton, s minket is mint érdemteleneket fogad be szövetségébe Krisztus érdeméért. Ez a Biblia örömüzenete, s innen nézve válik a törvény tükörré számunkra, melyben bűnös voltunkat megláthatjuk. Elzárkóztunk a kegyelem ingyenessége elől, mert lelkiekben is a magunk urai akartunk lenni, Isten helyett saját teljesítményünkben bizakodtunk. Korántsem kegyelemre szorultaknak, hanem legalább is tűrhető

keresztyéneknek tartottuk magunkat, s a vélt érték egyszerre szemétnek bizonyult.Ez az
az életfordulat, amely révén a törvény igazi értelmét is felismerjük: ekkor már atyai vezetés az, Isten kegyelembe fogadott gyermekei számára. A jócselekedet itt új értelmet
kap: nem számító érdem és hiú dicsekvés már, hanem a gyermeki szív hálája a Krisztusban nyert ingyen való kegyelemért. Végtére kiderült, nem a jócselekedettel érdemeljük ki a kegyelmet, hanem éppen megfordítva: a kegyelem bennünk való munkája, hogy bűnös létünkre egyáltalán jót tehetünk. Ezzel a jócselekedettel már nem a
saját jó-voltunkat akarjuk bizonygatni, hanem Isten jóvoltáról akarunk bizonyságot tenni.
A Biblia szerint csak a hitből származhat a képmutató törvényeskedéstől mentes igazi
jócselekedet. Isten pedig, midőn nemcsak szereti, hanem áldó kézzel jutalmazza a jócselekedeteket, mintegy saját kegyelmi munkáját koronázza meg bennünk.
A törvények, midőn azt jelenünkre vonatkoztattuk, háromféle haszna mutatkozott meg:
fegyelmezi a bűnt, önismeretre és bűnbánatra vezeti a bűnöst, atyai irányítást ad a megtért
embernek. A törvény szent, igaz és jó, csak mi élünk vissza vele. Valamit azonban ne feledjünk: mi a nagy életfordulat, a megtérés ellenére is, éltünk végéig visszaeső bűnösök
vagyunk, akikre mindvégig, mind a három értelemben érvényes a törvény. Voltaképpen
nem is a törvény fegyelmez, nem is a törvény nevel bűnismeretre, és nem a törvény vezet
új életre, hanem a Krisztusban megváltó Isten teszi mindezt. Ő készíti elő a törvény megértését, s Ő teszi a törvényt hatékonnyá bennünk.
Szolgálatunk szempontjából fontos szem előtt tartanunk, hogy a törvény önmagában véve
nem bűnbánatra, hanem csak moralizálásra vezet. Nem puhítja a kérges szívet, hanem
még inkább megkeményíti. Ezért tanácsos mindenféle moralizálást eleve elhárítanunk. Az
embervilágnak elsősorban nem erkölcsi, hanem hitbeli problémája van: mi nem az erkölcsi eszménnyel, hanem Istennel hasonlottunk meg. A törvénynek a kegyelmi szövetségen belül bontakozik ki értelme és szerepe. A Heidelbergi káté nem ok nélkül tárgyalja a Tízparancsolatot a váltság kérdései után. Ez a sorrend megfontolást érdemel.
Csak a megélt evangélium, csak a kegyelem valósága nyitja meg a szíveket a törvény számára. Ekkor rakhatjuk le minden terhünket, gondunkat, félelmünket, vétkünket s kaphatunk helyettük reménységet.
Ezzel már egy fontos különbséget is kifejeztünk; más a törvény és más a kegyelemhirdető
evangélium, de Isten kijelentésében a kettő együvé tartozik. Ezen a ponton hangsúlybeli
különbség van a reformátorok bibliaértelmezése között. Luther inkább a kettő

különbségét, Kálvin pedig inkább együvé tartozását hangsúlyozza. A hitben befogadott törvény tartalma valóban úgy mutatkozik meg, mint evangélium, viszont az evangélium megjelenési formája a szeretetre elkötelező törvény. Ezt az összefüggést fejezte ki már az Ószövetség népe, midőn a törvény két kőtábláját a szövetségládában őrizte, amely láda az isteni jelenlét, a megtartó kegyelem, az evangélium jelképe volt. A szövetségládában őrzött törvény még a bibliai arányokat is érzékelteti: az evangélium a "nagyobb", s a törvény a "kisebb"; az előbbi átfogja az utóbbit.

Hangsúlyozzuk mi is az egységet; az ige evangélium és törvény, törvény és evangélium egyszerre. De hangsúlyozzuk a különbséget is, mert a törvény csak eszköz, mely előkészíti és mintegy érvénybe helyezi a hivőben a megigazulást. Voltaképpen nem a törvénybe, hanem Krisztus mentő kezébe kapaszkodunk. De, ha a megigazult ember is bűnös, milyen értelemben beszél az antropológia keresztyén szabadságról?

20.6 A szabadakarat kérdése

20.6.1 A teológiai és filozófiai szempont különbsége

A szabadakarat kérdésének semmi köze sincs a determinizmus és indeterminizmus filozófiai problémájához. Csak a teológia és filozófia összezavarása tette igen vitássá a dogmatörténet folyamán a szabadakaratot.

A determinizmus és indeterminizmus profán módon szemléli a kérdést. A determinizmus szerint az ember akarata teljesen kötött és képtelen a jóra. Csupán külső vagy belső kényszer alatt cselekszik, következésképpen nem is felelős cselekedeteiért. Nem tehet róla, hogy alkata, vérmérséklete, neveltetése, társadalmi és történeti helyzete olyan, amilyen. — Az indeterminizmus ennek éppen az ellentéte. Az ember teljesen szabad, maga határozza meg helyzetét, döntéseiben képes a jóra és minden tettéért teljes mértékben személyes felelősséget hordoz.

A determinizmus és indeterminizmus azért profán jellegű szemléletmód, mert sem az eredendő bűnnel, sem a kegyelemmel, sem Istennel, sem az emberrel mint Isten teremtményével nem számol. Az embert természetszerű összefüggéséből kiszakítva, önmagában vizsgálja s feltételezi, hogy mai állapota az eredeti és természetes állapot. Az embert tehát nem a teológia, hanem a filozófia szemüvegén át nézi. A kétféle látásmód tisztázása megkívánja, hogy a filozófiai

kiindulást felvázoljuk. A determinizmus és indeterminizmus bozótján át a filozófia lélektani eszközökkel igyekszik utat vágni. Tapasztalat szerint az emberi akaratot valamely hiányérzet, pl. az éhség mozdítja meg. Amint határozott alakot ölt a vágy, követeli a kielégülést. Megindul a célszerű cselekvés folyamata. Lehet-e és hol lehet ebben a folyamatban szabadságról beszélni?

A hiányérzet fellépésénél nyilvánvalóan nem, mert az szükségképpeni és kényszerű. Ha éhes vagyok, tetszik-nem-tetszik, éhes vagyok. De hogy az ember kielégítse-e hiányérzetét, főleg pedig hogyan és mivel elégítse ki, arról már saját maga dönt. Többféle lehetőség közt válogat. A fontolgató öntudat a ráható indítékok közt. értékbeli sorrendet alakít ki, azt választja, ami szellemi mivoltának leginkább megfelel. Ha a ráható indítékok közül a legnemesebbet választotta, szabadnak érzi magát. A szabadság tehát a választásban megnyilvánuló elhatározás szabadsága. Hogy aztán elhatározásunkat a valóságban is keresztülvihetjük, vagyis cselekedeteink is szabadnak mondhatók-e, más kérdés. Nemcsak rajtunk fordul meg, hanem a körülményeken is. De az elhatározás értékén, nemességén nem változtat, ha a kivitelben leküzdhetetlen akadályok gátolnak. Kant ebben a tudatban mondta: jó a jóakarat.

Ilyen értelemben a kötöttségek ellenére is van szabadakarat és emberi felelősség. A lélektan tapasztalati igazságát a teológia is elismeri, de hozzáteszi, ez nem a teljes és végső igazság, mert fennmarad a további kérdés: hogyan élünk ezzel a szabadsággal? Isten színe előtt milyen a számadásunk? A teológiai szemlélet tehát átfogja a filozófiai-lélektani szemléletet anélkül, hogy annak viszonylagos igazságát cáfolni akarná.

Félreértésekre adott azonban okot, hogy a reformátori álláspont kifejtésekor determinista kifejezésekhez folyamodtak. Kivált Luther használt ilyeneket az Erasmusszal folytatott vitában (1525), de előfordul Kálvinnál, sőt a hitvallásokban is. Pedig reformátoraink nem valami pesszimista emberképet, nem determinizmust akartak képviselni, hanem egyszerűen hitbeli bizonyságot tettek. Bizonyságtételük éppen a megszabadított ember istendicsérete a szabadításért.

20.6.2 A háromféle mondanivaló

A szabadakarat teológiai vizsgálata három különböző, mégis részben egymásba fonódó stádiumot

állapít meg az embernél, s e három stádiumban más és más módon mutatkozik a kérdés. E három:
a bűneset előtti, a bűneset utáni és a kegyelembe fogadás stádiuma.
1. Eset előtti állapotában az embernek szabad akarata volt: választhatott szabadon Isten
igazsága és a sátán csábítása között. Ezt megint ne a filozófusok elvont módján értsük,
mintha az ember eredetileg valami semleges területen állott volna a jó és rossz között,
hiszen Isten az embert a maga számára, szövetséges társul teremtette. De szabad
döntésére bízta az engedelmesség bebizonyítását. Nem kényszerítette ki belőle az
engedelmességet, hanem szabadságot adott neki a teremtői akarat tiszteletben tartására,
érvényre juttatására. Nem általánosságban mozgó, hanem minősített szabadságot adott:
szabadságot az engedelmességre. Hogy az ember miképpen élt vele, a bűnesetből tudjuk:
"Szabad akaratból szabadult meg az igazságtól, s azóta szabadosa lett az igazságnak és
szolgája a bűnnek." (Kálvin) A szabadakarat tehát az eset alkalmával szolgai sorba
süllyedt, s mint a bűn szolgája, semmit sem tehet a megigazulásért.
Mi most már az ember feladata? Az, hogy Istent, kit áldásainak elismerésével nem
magasztalt, most legalább saját nyomorúságának megvallásával magasztalja. Vallja meg
alázatosan erőtlenségét, hogy épülhessen benne Istennek ereje.
2. Az embertől az eset után nem vétetett el az értelem s az akarat sem, tehát nem változott az
ember kővé vagy fatuskóvá, de ezek a tehetségek, az istenképűséggel együtt
elhomályosultak benne. Értelme részben meggyengült, részben megromlott, akarata
szabadabb mozgását pedig a gonosz vágyak bilincsbe verték.
Értelme most is vágyik az igazságra, de csak sötétben tapogatózik és botorkál. Még a
földi dolgokat megismerheti, de a mennyeieket már alig. Pedig az életet éppen a
mennyeiekhez kellene szabni. Ám a meggyöngült értelmet is becsülnünk kell, mint nagy
jótéteményt. Ezáltal vagyunk elesettségünkben is többek az állatnál, noha az ember állati
dolgokra is képes. Ezáltal tudunk civilizációt és kultúrát létrehozni, állami rendet,
tudományt építeni. (Isten bolondokat is teremtett, hogy megmutassa, mily nyomorult az
emberi lélek, ha a tudás világa teljesen kialszik.) Értelmünk fáklyája azonban csak földi
célokra való, s túlságosan kicsiny ahhoz, hogy tudatlanságunk ködét áttörve, az "eget" is
bevilágítsa. A mennyei dolgok éppen csak megvillannak előttünk, hogy az
örökkévalóságot újra csak a köd és homály fogja körül. (Zsolt 36,10; Jn 3,27; 5Móz 29,2-
4)
Az akarat tekintetében még rosszabbnak tűnik az esetutáni ember helyzete, hiszen az

akarat lámpása az értelem, de az "égi" dolgokat nem ismerve, hogy lehetne útmutató?
Van pedig az akaratban jó utáni vágyódás, bár ez is inkább a jólét, mint az igazi jó vágya.
Mégis azt kell mondanunk, az ember nem tudatlanságból vétkezik: a lelkünkbe írt törvény
gyanánt ott van a lelkiismeret. Ha nem is elégséges az üdvösségünkre, elég a tudatlanság
ürügyének megszűntetésére és kárhoztatásunkra. Mert nem tudatlanul vétkezik az ember,
hanem tudatosan, saját akaratából. Teljesen szabad az akarata a rosszra s jóra való
szabadságának csak megromlott természete az akadálya. (Jn 8,34; Rm 3,10-18; Zsolt 119,
34) Korlátozza ugyan az emberi romlottságot a törvény, a társas élet rendje, de meg nem
szüntetheti, átkát el nem háríthatja. A hitetlen alig is tud mit kezdeni a természetünkbe
evődött bűnnel, s éppen tehetetlenségében tagadja azt.
3. A jó dolgot maga Isten kezdi el bennünk, mégpedig nem úgy, hogy a gyenge emberi
akaratot támogatja, hanem hogy új szívet ad. (Ez 36,20; Jn 8,30) Újjászületés nélkül nincs
szabadakarat az igazi jóra, s nincs erőnk annak véghezvitelére. A kegyelem állapotában
mennyire válik szabaddá az akarat?
Az újjászületésben értelmünk megvilágosodik a Lélek által: Nem abban az értelemben,
mintha a tudatlan tudóssá válnék. Nem tudóssá, hanem bölccsé lesz, de úgy, hogy nem
egyszer a tudóst is megszégyenítheti bölcsességével. Tudakolja és megismeri Isten
akaratát, ezért helyénvaló józansággal ítéli meg az élet nagy összefüggéseit, fordulatait, az
égi és földi dolgokat. Nem külső kényszerre cselekszik, hanem belső indíttatásra, szíve
szerint engedelmeskedik. Ebben az értelemben mondja az Írás: "Ahol az Úrnak Lelke, ott
van a szabadság" (2Kor 3,17; értelmileg összetartozik Jn 8,36-al).
Mi tehát a szabadság teológiai fogalma? Szabaddá-tétel rendeltetésünk betöltésére. Szabad a
madár, ha szabadon szárnyalhat, szabad a fa, ha virágozhat és gyümölcsöt hozhat; szabad az
ember, ha a mennyei Atya akaratát szabadon betöltheti. A visszanyert szabadság is minősített
szabadság: szabadság az engedelmességre. Rembrandt ismert festménye ezt a fogoly Pálon
szemlélteti. Pál apostol egész lényéből sugárzik a belső szabadság rendíthetetlen nyugalma, s
csak a tüzetesebb megfigyelés nyomán tűnnek elő a félhomályból a börtön rekvizítumai. Hirdeti a
kép, hogy a keresztyén szabadság még bilincsbe verten is megmarad.

Szabadságunk érvényesülését korlátozza azonban a bennünk maradt gyarlóság. Óemberünk
ugyanis csak a halálban pusztul el véglegesen. Az óember feszengése azonban a Lélek munkáját
már meg nem hiúsíthatja. Összefoglalva a mondottakat: Általában akarni: az ember tulajdona;
rosszat akarni: a megromlott természeté, jót akarni: a kegyelemé. A kegyelem maga munkálja
bennünk a választást és az akarást is. Az ember tehát nem a szabadsággal szerzi meg a
kegyelmet, hanem pont fordítva: kegyelemmel a szabadságot. Jézus ezt az igazságot képes
beszéddel így fejezi ki: "Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők; aki én bennem marad… az terem
sok gyümölcsöt, mert nálam nélkül semmit sem cselekedhettek." (Jn 15,5) Erről bővebben a
soron következő krisztológiában.
VIII. rész: A Fiúisten munkája
23. Krisztus eljövetele
23.1 A testetöltés
Isten Fia emberalakban jött el hozzánk. Miért éppen emberi alakban,
s nem valami másban, mondjuk angyali lény formájában? Egyszerűen azért,
mert így tetszett Istennek, kibeszélhetetlen bölcsessége szerint.
Találkozni akart és akar velünk, márpedig semmi más teremtmény sem
tud az emberrel oly igazán találkozni, mint egy másik ember. Ember
az emberrel beszélhet, közölheti gondolatait, érzéseit, szándékait,
egyszóval megértetheti magát. ágy találkozik mint az "én" a "te"-vel.
Ilyen emberi módon akart és akar Isten velünk találkozni. - Két
mozzanatot kell itt kiemelnünk, mindeniket a Biblia fogalmazza meg,
sokatmondó tömörséggel.
1. Az egyik szentírási hely: János 1,14: ho logos sarx egeneto. "Az
Ige testté lett és lakozék mi közöttünk, és láttuk az Ő dicsőségét,
mint az Atya egyszülöttének dicsőségét." Isten már korábban is megmutatkozott
választottai előtt: fényes felhőben, tűzoszlopban, prófétai szóban,
a törvény leple alatt stb. De most emberi testben jött el és lakozék
mi közöttünk. A testtélétellel a Biblia egy történeti tényre utal.
Nem azzal az önáltató célzattal, mintha lényegi rokonság volna Isten
és ember közt, lám Isten olyan, mint az ember. A Biblia nem akarja
efféle "egyszerűsítésekkel" könnyíteni a megértést, hozzáférhetőbbé
tenni a titkot. Ellenkezőleg, éppen azt fejezi ki: Isten emberré lételével
roppant nagy távolság hidalódott át. Ez az esemény elég ok a csodálkozásra
s kivált a hivő csodálkozhat el rajta. Nemcsak azért, mert a hivő
tudja, hogy Isten, Isten, az ember pedig ember, hanem mert érzi azt
a távolságot, mely a Teremtő és a teremtmény közt a bűnesettel bekövetkezett.A Biblia
nem beszél semmiféle isteni szükségképpeniségről, amelyik
kényszerítette volna Istent, hogy emberré legyen, az Igét, hogy testet
öltsön. De nem beszél semmiféle emberi lehetőségről sem, aminek alapján
Isten emberré, az Ige testté lehetett. Mi csak ámulva és álmélkodva

állhatunk meg Isten mindenhatósága előtt: az Ige valóban testté lett. Éppen, mert ez megtörtént tény, nincs szükség semmiféle spekulációra: a testtélétel szükségképpeniségének és lehetőségének kiagyalása. A testtélételt a dogmatika nem mint problémát, hanem mint tényt igyekszik megérteni és lépésről-lépésre nyomon követni. Mint probléma megoldhatatlan, mint tény pedig minden pillanatban hitet követel, és minden pillanatban a botránkozás lehetőségével jár.

Spekuláció helyett gyümölcsözőbb az idézett szentírási hely ma különösen időszerű figyelmeztetésének megszívlelése. Igen, az Ige testté lett. Embervoltunk legkézzelfoghatóbb jegye, meghatározója a test, és Isten nem vetette meg ezt a testet. Mi sem vethetjük meg. Isten a megbékélés munkáját úgy vitte véghez, hogy a testi-anyagi valósággal is megbékéltetett minket. A bűnnel rontott világban "ismét egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban, mind amelyek a mennyekben vannak, mind amelyek e földön vannak." (Ef 1,10) Az élet teremtői egységét hozza vissza.

Lehet, hogy a test megbecsülésének bibliai gondolata aszkétikus-idealista hatásokra idegenné vált számunkra. Annál több okunk van annak hangsúlyozására: Isten váltságmunkája nem akad fenn a lelkiéletnél, Isten útjainak végállomása a test. Jézus a porból formált s az anyagi világba tartozó testet öltötte magára, s szavai szerint az élet megengesztelődését is ott kell keresni a kézzelfogható felebaráti segítésben: "Éheztem és ennem adtatok; szomjúhoztam és innom adtatok; jövevény voltam és befogadtatok engem; mezítelen voltam és felruháztatok; beteg voltam és meglátogattatok; fogoly voltam és eljöttetek hozzám." (Mt 25,35 k.) A sákramentumokban víz, kenyér és bor lelki javak jegye; a végidők cselekménysorozata is a test feltámasztásával indul. Ha a mi Urunk nem akarta volna, hogy testünk is az üdv részese lehessen, nem öltött volna testet soha.

Az üdvüzenet elspiritualizálása a Biblia valóságtartalmát megrövidítette, összezsugorította, mégpedig nemcsak a testiek, hanem a lelkiek kárára is. Végső soron ennek következtében nőtt az egyház és az úgynevezett keresztyén társadalom fejére a megoldatlanul hagyott szociális kérdés. Pedig mi is "láttuk az ő dicsőségét", csak éppen nem értettük meg. A jobb megértést szolgálja a testetöltés másik mozzanata.

2. A másik szentírási hely, melyre a dogmatika a testtélétel magyarázatában támaszkodik: a Fil 2,7: morphen doulou labon, szolgai formát vévén magára. Itt is helyénvaló a teljesebb szöveg idézése. Az írás ugyancsak Isten Fiáról mondja: "Ő, mikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy az Istennel egyenlő, hanem önmagát megüresíté, szolgai formát vévén föl, emberekhez hasonlóvá lévén; és mikor olyan állapotban találtatott mint ember, megalázta magát, engedelmes lévén halálig, mégpedig a keresztfának haláláig." (6-8 v.)A "szolgai forma" itt nyilván azt jelenti, amiről János is beszél:

a testet, az emberi természetet, az emberi létezést. Mégis van ebben a megállapításban valami fontos kiegészítés. Kifejezi, hogy a teltetöltésnél nem átváltozásról van szó, vagyis nem másul meg az Ige isteni egzisztenciája. Ha a Fil 2,7-et nem vennők be vizsgálódásunk körébe a Jn 1,14-et félreérthetnők, a testtélételt átváltozásnak képzelhetnők, holott az Ige nem átváltozott, hanem emberi testet öltött, úgy hogy

istenségét is megőrizte. Nem egy darab ember az isteni természetben, vagy nem egy darab Isten az emberi természetben, hanem a szó teljes értelmében valóságos Isten és valóságos ember egyszerre. Urunk az egész emberi természetet vette fel s ezáltal az emberiség helyzete egészét változtatta meg.

A két bibliai hely egybevetése a testetöltés fogalmi körét vonta meg. De a Filippi levél a száraz fogalom-elhatároláson túl elevenebb tanítást is nyújt a testetöltés titkának megközelítéséről. A levél idézett helyén az apostol Krisztus "önmegüresítéséről", a kenosis-ról is beszél. E szentírási hely nyomán a dogmatikák gyakran kenosis-nak nevezik a testtélételt. Az "önmegüresítés" nem azt jelenti, hogy Krisztus részben vagy egészében megszűnt egy időre az lenni, aki addig volt. Nem ilyen tagadólagos értelmű a kenosis, hiszen az esetben nem Isten jelent volna meg Krisztus teltetöltésében, tehát a testetöltés nem is lehetne kijelentés. A kenosis-nak pozitív jelentése van: Krisztus az ő öröktől fogva örökkévaló isteni egzisztenciájához hozzáveszi az emberi egzisztenciát.

De nem úgy, ahogy dicsősége megjelenését a kortársak elképzelték és várták. Nem hozott látványos módon új eget és új földet, nem adta vissza a félgyarmati sorsra vetett Jeruzsálem régi szabadságát és fényét. Még saját személyére nézve sem igényelt földi hatalmat, rangot, jogot és tulajdont. Minden emberi nagyságról és csillogásról eleve lemondott. Nemcsak a világ hatalmasaival, hanem a nevét bitorló apróbb-nagyobb egyházfejedelmekkel ellentétben nem uralkodni, hanem szolgálni akart. Szolgálni, mint a kisemmizettek, bűnösök, betegek és vámszedők barátja. Úgy odavetette magát szégyennek és gyalázatnak, Isten dicsőségét annyira alacsony sorba rejtette, hogy kiléte csak a hit számára hozzáférhető. A világias gondolkozás ma is csak megbotránkozhat rajta.

A kijelentésben az az új vonás: Isten annyira mindenható, hogy ő "több" is mint örökkévaló, ő egyben idői is lehet. Kijelentésbeli csodatette azért önmegüresítés, azért kenosis, mert ez a "többlet" nem a dicsőségben, fenségben és nagyságban való növekedés, hanem a bán átkának felvétele, nyomorúságának elhordozása, a halál elszenvedése. Isteni felségével mindezt csak úgy egyeztethetjük össze, mint az ő megfoghatatlan könyörületének, kegyelmének tényét. Hogy a mi Urunk mindezt megtette értünk, a velünk való találkozásért tette, imádatra méltó csoda. De ha a testetöltésből felszínes módon csak a testet, csak az embert ragadjuk meg, éppen a csoda marad ki szemléletünkből és akkor az sem segít, ha szemünket a modern tudományosság szemüvegével látjuk el.

23.2 A történeti Jézus

23.2.1 A probléma jelentkezése

A testetöltéssel Jézus a történeti személyiségek sorába lépett. Kiléte és életműve kiszolgáltatódott a legkülönfélébb magyarázatoknak, vagyis a történeti kutatás tárgya lett. Mit tud kezdeni rendkívüli alakjával a történeti kutatás?

Próbálták elvitatni történetiségét pl. Drews és mások, de ahhoz túl sok a dokumentum, hogy ez a kísérlet sikerülhetett volna, vagy valaha is sikerülhetne. Ahhoz viszont kevés, hogy históriai értelemben vett Jézus-életrajzot kerekítsenek ki belőle. Miért? Már Herder és Schleiermacher

felismerte: az evangéliumok nem a szó szoros értelmében vett történeti dokumentumok. Ez a felismerés egyre követelőbben jelentkezett, midőn Renantól kezdve divattá vált a Jézus-életrajz.
A bibliai feljegyzések csak Jézus utolsó hónapjaira, legfeljebb nyilvános működésének pár évére derítenek fényt. Életének külső kereteit éppen csak felvázolják. Az összes többi, tehát földi életének túlnyomó része, találgatás, és gyanítás. A rendelkezésre álló anyag egyenletes életrajzi kompozícióhoz rendkívül hézagos. A szentírókat nyilván nem biográfiai érdeklődés vezette. Aztán meg amit adnak, az sem a történész igényeinek megfelelő "objektív tényközlés", hanem kifejezetten bizonyságtétel, kerygma. Nemcsak tényekről tudósítanak, hanem átszövi a tudósítást elejétől-végéig az átélt események személyes hatása. Döntő fontosságú eseményekről, életük nagy fordulatáról vallanak egyéni színezettel, az egyszerű ókori keleti ember vagy olykor a hellenisztikus műveltségű ember látásmódján. Tehát a bizonyságtételben nemcsak a názáreti Jézus van benne, hanem a bizonyságtevő is, a maga korhoz kötöttségében, meg az egész szent hagyomány, a maga sokféle rétegződésében. Hogy lehet itt a tényekig elhatolni?
A históriai megközelítés a 18. század dereka óta vita tárgya. Az ide-oda hullámzó vitában jellegzetes és messzire ható Lessing (1729-1781) állásfoglalása. A hitet szerinte nem lehet történeti tényekre alapozni, hiszen mindaz, ami történeti, esetleges, változó, véletlen, s csak a maga korára és körére érvényes. Az úgynevezett történeti igazság mindenkor vitatható. Azáltal, hogy egyszer valahol átélték s a hírét hagyományozták, számomra még nem lesz érvényes igazság, nem, még akkor sem, ha evangélisták és apostolok az áthagyományozók. Egy geometriai tétel sem azért igaz, mert Euklidesz állította fel s az antik iratokban ma is megtalálható, hanem azért, mert a tétel igazsága önmagában van. A történeti kijelentés sem azért igaz, mert történeti, hanem mert kijelentés, amely önmagában hordja igazát, s történetileg sem elvitatni, sem bebizonyítani nem lehet. A Biblia, ha nem is nélkülözhetetlen, azért még sokáig fontos szerepet tölthet be az emberi nem nevelésében, de döntő jelentőségűvé, aktuális kijelentést közlővé csak akkor válik, ha saját magam tapasztalom, s élményem alapján szívembe fogadom igazát. A keresztyénség nem egykori események elismételgetése, hanem léleknek és erőnek megmutatása.
Lessing tehát a kijelentés belső igazságát keresi, aminek felismerésében része lehet ugyan a történeti. tényeknek, ezek mintegy rávezethetnek a belső, vagy ahogy ő szívesebben mondta: az észigazságok felismerésére. De az észigazságok alkatilag nincsenek a történeti tényekhez kötve, egyetemes érvényűek. Lessingre és korára tehát nemcsak az induló bibliakritika (Semler, Reimarus stb.) jellemző, hanem a történeti kétely kibontakozása is. Elkezdődik a menekülés a véletlen történeti igazságok területéről a szükségképpeninek vélt észigazságok területére. A bizonytalanságból és mulandóságból a maradandóság biztosabb világába. Hasad az idealizmus hajnala. Ennek jegyében különös előszeretettel idézgették János evangéliuma első versét: "Kezdetben vala az Ige… és Isten vala az Ige."
Az igét azonosnak vették az eszmével, s úgy értelmezték: íme, a szellem megelőzi a történetit; az eszme az igazi valóság. Ezzel szemlátomást

csappan az érdeklődés Jézus történeti alakja iránt: a testetöltött Ige "eszmévé finomul".

23.2.2 Kiindulás fentről

Strauss (1808-1874) ennek a nézetnek szószólója. Szembeállítja a történeti Jézust a hit Krisztusával, s nemcsak különbséget lát, hanem szerinte a kettő összeegyeztethetetlen egymással. A messiási öntudat Jézus vallásos öntudatával szemben másodlagos jelenség, utólag felvett, vagy mítoszként reáruházott szerep. Pl. midőn Jézus az Atyával való egységét hirdeti, az csak olyan, mint amikor XIV. Lajos kijelentette: Az állam én vagyok. Strauss a kételkedésben egészen a doketizmusig megy: Amilyen biztos, hogy az emberi rendeltetés egyetemes és mindenki számára elérhető, olyan bizonyos, hogy feltétele is mindenkinek megadatott, mégpedig nem valami kívülről jövő, esetleges történeti felismerés útján, hanem a bennünk levő eszme tudatosulása útján. A hit Krisztusa tulajdonképpen eszmehordozó: az "ember" velünk született ősképe. Nem is a Jézus történeti létéből, hanem az eszme történeti fejlődéséből, a gondolkozásból ered. Jézus csupán az eszme konkrét alakba való öltöztetése, szimbóluma, mely a szemléltető példa erejével kelti életre a humanitás bennünk szunnyadó eszméjét, létünk időfeletti elemét.

Ténylegesen tehát a történeti Jézus és a hit Krisztusa nem azonos egymással, már csak azért sem, mert az eszme nem sűrűsödhetik össze egyetlen emberpéldányban, hanem a maga módján különböző fokon az emberpéldányok sokaságában mutatkozik meg, akik egymást kölcsönösen kiegészítik. A Krisztus-eszme tartalma és hordozója voltaképpen nem egy személy, hanem az emberiség. Krisztus vallásából mindinkább a humanitás vallása fejlődik ki. A "személy" és az "abszolút" egymást kizáró fogalmak. Más szóval: a személyt, még a történeti Jézus személyét is felszívja az eszme, s a Názáretiből szimbólum és mítosz válik, mely nem bizonyít, hanem csak szemléltet. Strauss a Krisztustanban legalább akkora botránkozást támasztott, mint Feuerbach az Isten-tanban.

23.2.3 Kiindulás lentről

Ebből a zsákutcából a romantika segített ki, azzal a tételével, hogy a történetet nem az eszmék, hanem a nagy férfiak csinálják. Az eszmék nem is léteznek önmagukban, hanem csak egyéni alakban, valóságos történeti személyiségekben. Neves történészek adják az indíttatást, Ranke, Treitschke, Carlyle hősei az ihlető példák, s a teológiai érdeklődés az ellenkező végletbe lendül: a Krisztus-eszme helyett a történeti Jézus a kutatás tárgya. Most egy másik jánosi hely kap hangsúlyt: "Az Ige testté lett és lakozék miköztünk." (1,14) Itt nem eszméről, hanem tényről, sőt tények sorozatáról van szó. Az, aki Jézusról beszél, történetről beszél.

A fordulat még érthetőbb, ha hátteréből is megvilágítunk valamit. Az első századok Krisztus-tana a Fiú örök istenségéből indult ki. Krisztus istensége nem volt kérdéses: a megváltás éppúgy isteni kezdeményezés és isteni véghezvitel, mint a teremtés. Krisztus istensége magától értetődő előfeltétel. De annál kérdésesebbnek tűnt fel a véghezvitel módja: ha Isten Isten, az ember pedig ember, hogyan lehetett az Úristen emberré? Halandó ember, esendő teremtmény, hogyan

fogadhatta be a Teremtőt? A régi egyház Krisztus-tana tehát felülről indult ki és lenti irányban mozgott: Jézus ember-volta nagy talány.
- A felvilágosodással fordul a kocka: most már nem az ember, hanem Isten a probléma; kérdésessé válik még a létezése is.
Ha meggyőző módon akarunk Istenről beszélni, akkor a történelem színteréről, Jézus ember-voltából kell kiindulnunk. Az ő fényének, tiszta emberségének lenyűgöző hatása az, amiben megismerhetjük Istent. Valami ködös isteneszmének, vagy az egyház tekintélyének már nincs meggyőző ereje. A modern ember számára egyedül a tapasztalat a járható út. A tapasztalat nemcsak a természettudományban, hanem a hitben is megelőzi az eszmét. Az újkori krisztológia ezért lentről indul ki és felfelé mozog. Ezt a típust egy évszázada jellegzetesen képviseli Ritschl (1822 1889) és iskolája.
A vállalkozás sikerét eleve kétségessé tette a történeti módszer bűvölete, s a velejáró dogmaellenesség. Az érdeklődés nemcsak összpontosult, hanem korlátozódott is a Jézus születésétől a Jézus haláláig terjedő életszakaszra, mert ennyi tartozik a történeti kutatásra. A születés előtti és a halál utáni dolgok túlérnek a történész hatáskörén. De ezek firtatása nem is teológiai érdek. Nemcsak a Strauss-féle, hanem minden metafizikai spekuláció önmagában akarja vizsgálni Istent, fogalmi bálványt csinál belőle, holott ő csak a hozzánk való viszonyában, személyes hatásában, a kijelentés tapasztalt tényeiben ismerhető fel.
Ritschlék az egyház dogmáiban is nagyrészt görög metafizikai spekulációt látnak, metafizika-ellenességük ezért az öröklött dogmák bírálatában nyilvánul meg. Jézus történeti személyén igyekeznek tájékozódni, emberi alakját akarják a rárakódott tanok burkától megszabadítani s hozzáférhetővé tenni. Bíznak abban, hogy a történeti kutatás eredményei a dogmák elstilizált Krisztusát, hiteles történeti képpel fogják helyettesíteni.
Hamarosan kitűnt azonban, hogy tudományosan rögzített, maradandó érvényű, biztosított Jézus-képpel a tudomány a dolog természete szerint nem szolgálhat. A források változó megítélése, új meg új oldalról való megközelítése, más és más módszer szerinti beszéltetése, Jézus esetében is folyton változó eredményekkel jár. Erre azt mondták: a változó történeti eredményekben mégis van valami változatlan tartalom. Hogy eredetileg milyen volt Jézus, azt nem tudhatjuk, mert emberi képét a hagyomány átfestette, a Krisztus-dogma stilizálta, de vannak történeti források, melyek mégis támpontul szolgálnak. Bármennyit is vonjon le a Biblia adataiból a kritika, megmarad annyi, amennyi Jézus belső életét, lelkületét és jellemét a maga rendkívüliségében felragyogtatja.
Ez nekünk elég.
De csakugyan elég? A dogmatikai burokból való kifejtés a hit Krisztusát a rendkívüli ember arányaira zsugorította, akit voltaképp a mi értékelésünk emelt isteni rangra. Ezáltal a história szembekerült a hittel. Ha Strausséknál doketizmus kísértett, Ritschléknél meg az ebionitizmus. Ott feloldódott Jézus Krisztus az időtlen eszmében, emitt meg valami általános emberiben, s egészen más-volta nem érvényesülhetett. Arra való a történeti Jézus, hogy eltakarja előlünk a Feltámadottat? Egy ideig azonban ez a teljesen és kizárólag emberszabású Krisztus-kép a kor kis- és nagypolgári gondolkozásának megfelelt. Az idealizmus a realizmusba fordult.

Meg kell itt emlékeznünk még Bultmannról (18841976), aki a ritschli iskolából indult, s megpróbálta a haladás útját az egzisztencializmus irányába átfordítani. Kutatómunkája már nem a történeti Jézus személyére összpontosul, hanem az üdvüzenetre, a kerygmára. Nem mond ugyan le Jézus történetiségéről, de e tekintetben minden részletezéstől eleve elzárkózik. Figyelemelterelő teológiai kisiklásnak tartja, ha Jézus alakját a szemlélődés tárgyává tesszük. Igaz, Jézusnak a cselekvő életre szóló felhívásait (Mk 10,21 par.) valóban nem nyomhatják el a Jézus kilétét fejtegető megállapítások. Bultmann radikalizmusa azonban már azt is kisiklásnak tartja, ha Jézus alakját a kerygma alátámasztására, történeti szemléltetésére, pláne igazolására használjuk. Ez szerinte ellentmond a kerygma ige-jellegének. Az ige ugyanis a Lélek erejével éppen a szemlélődő szerepből akar minket kizökkenteni, s újra meg újra egzisztenciális döntés elé akar állítani. Bultmann teljes érdektelenséget nyilvánít pl. az iránt, mi rejlett Jézus szívében, messiásnak tartotta-e magát vagy sem; a test szerinti Krisztushoz úgyszólván nincsen semmi kőzünk. Ezt már Pál is csak villanásnyira ismerte. Meghökkentő következtetései főleg a "death of God"-teológia képviselőit, Strausson túlmenő végletekbe ragadtatták. Azonban a követők túlhajtásaitól eltekintve, már magánál Bultmannál csonkulás állott be. Ő ugyanis a kerygma személyi elemelt kirekeszti, holott a Biblia nemcsak egzisztenciális megérintettségről, hanem személyes találkozásról beszél. Jézus maga is benne van a kerygmában. Ezt a tényt nem szabad mellőzni.

23.2.4 Krisztus és a kerygma egysége

A két típus áttekintéséből világos: a krisztológiában nem azon fordul meg a dolog, hogy felülről vagy alulról indulunk-e ki. Mindkét kiindulás könnyen vezethet zsákutcába. Akkor jó a krisztológia, ha írásszerű, vagyis híven és teljes egészében érvényesül benne a bibliai üzenet. A típusokba foglalt történeti szemle két irányban int óvatosságra: a/ Óvakodjunk attól, hogy a történeti Jézust kijátsszuk a hit Krisztusával szemben, vagy megfordítva. b/ Továbbá őrizzük meg Jézus Krisztus személyi egységét a hit számára. Ezt a kettős tanulságot Kähler (1835-1912) már a századforduló táján érzékelte. (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 1892) Ma a kutatás javarészt az ő nyomdokain halad tovább.

1. Ha a tanulságokat megszívleljük, nem állíthatjuk pl., hogy a történeti Jézus-kép a tudományos, viszont a dogmatikai, a történeti tényektől függetlenített mitikus spekuláció. A történeti és a dogmatikai képnek Jézus Krisztusban tárgyi egysége, személyi azonossága van. Ha szétválasztjuk a kettőt, már puszta szembeállításuk esetén is, mondanivalónkat akarva-akaratlan a vélt ellentét fogja meghatározni, s krisztológiánkat valamilyen egyoldalúságba rántja. Ezzel adva van a kijátszás lehetősége, s akár a történeti Jézus takarja el a feltámadottat, akár a feltámadott a történetit, a tan írásszerűsége elvész. Ez a lehetőség könnyen valósággá válik. A teológia szakokra osztódása folytán ugyanis a történeti Jézus-képen az exegézis, a dogmatikain pedig a szisztematika dolgozik. Gyakran hiányzik a két szak együttműködése, sőt hajlamos mindenik kizárólagos érvényűnek tűntetni fel a maga Krisztus-képét, feledve a két kép tárgyi

egységét.
2. Ha minden jelentősebb történeti személyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik az a történeti hatás is, mely lényéből áradt ki, s amelyet működése váltott ki, miért kellene éppen Jézus történetét a golgotai halállal befejezni? Hozzá meg a folytatás nemcsak eszmei dolog, nemcsak a gyülekezet hite. Pedig próbálták úgy feltüntetni, mintha a kor messiási váradalma, a messiási eszme felkarolása, vagy a tanítványok húsvéti hite csinált volna Jézusból messiást. A hatalom teljességével lépett fel ő kezdettől fogva; lénye, magatartása ténylegesen messiási. Alacsony sorban, kivetettségben, rangrejtve, a földi lét kétértelműségei között természetesen a Lélek világossága kellett ahhoz, hogy messiási voltát felismerjék. De hol hallgatólagosan, hol kifejezetten folyamatosság van Jézus történeti személye és a hit Krisztusa között: történetisége az a reális alap, amelyhez feltámadása adja a szükséges magyarázatot. A történeti Jézus kérdése tehát csak része, mégpedig el nem hanyagolható része a Krisztus kérdésnek.
A kerygma nem úgy maradt ránk, mint valami emlék vagy ideológia. Ott van abban a Lélek ereje által feltámadott Krisztus. Az igehallgató gyülekezet, vagy a magános bibliaolvasó nemcsak szavakkal találkozik, hanem az igében jelenlevő élő Krisztussal. Azzal, aki egy a történeti Jézussal. A keresztség betagolás az egyház közösségébe, mely jelszerűen a Krisztus teste. Testének tagjait igéjében s az úrvacsorában üdvjavaival táplálja, szeretetre és hálára indítja.
A krisztológiában egyaránt számolnunk kell a rajtunk kívül, az értünk és a bennünk munkálkodó Krisztussal. Jézus Krisztus ilyen értelemben vett egységével kell számolnunk, máskülönben sötétben tapogatózás ez a tan.
23.3 Mariológia
Mária a régi egyház tanítása szerint "mater Domini", vagy a sokat vitatott formulával mondva "theotokos" (istenszülő). Ezeknek a szavaknak megvan a pontosan körülhatárolt bibliai értelme, s e határokon belül a létjoga. A theotokos szó az Efezusi zsinat (431) körüli vitákban játszott szerepet, mint történeti helye is mutatja, eredetileg krisztológiai formula volt, egyike azoknak a formuláknak, amelyekkel Jézus Krisztus személyének titkát: a kettős természetet közvetett módon kifejezték. Ilyen krisztológiai összefüggésben, mariológiát reformátoraink is ismertek, s a protestáns ortodoxia dogmatikusai ezt a tant még részletesen fejtegették.
Igehirdetésünkben egészen a rekatolizáció koráig állandó helyet kaptak a Mária-lókusok. Adventben megemlékeztek a kegyelemnek ama csodájáról, melyben Mária részesült. Mária hálaénekébe, az úgynevezett Magnificat-ba (Lk 1,46-56) kapcsolódva, dicsőítették az isteni kegyelem nagyságos dolgait. A mariológia azonban nem vált kezük között valami külön és önálló tanná, hanem mindvégig a krisztológia szerves része maradt. Nem Mária dicsőségét, vagy éppen Istenné avatását szolgálta, hanem Krisztus valóságos embervoltának magyarázatát. Az igehirdetés is ezekhez a bibliai szempontokhoz alkalmazkodott.
A római katolikus egyház ezeken a szempontokon már rég túltette magát. A mariológiát a krisztológiai korlátokból kiemelte és önállósította.

1854-ben hivatalosan kihirdette Mária születésére vonatkozóan is a szeplőtlen fogantatást, s ezzel Máriának az eredendő bűntől való mentességét. A Lukács 1,30-ban olvasható heures charin kifejezést fordította a Vulgata gratia plena-val, vagyis az eredeti szövegnél többet mondva, Máriát "kegyelemmel teljes"-nek nyilvánította, a szövegnek megfelelő "kegyelmet talált" vagy "kegyelembe fogadott" helyett. -
A Cselekedetek 6,8-ban csakugyan használja a Biblia a "kegyelemmel teljes" kifejezést is, de nem Máriára, hanem István vértanúra vonatkoztatva, mégsem jutott senkinek eszébe, hogy Istvánt az eredendő bűntől mentesnek nyilvánítsa.
De Róma még tovább ment: 1950-ben XII. Pius a Munificentissimus Deus bullával kihirdette Mária mennybeemeltetésének tanát. Azóta Mária "az Ég Királynője"; az Ad coeli Reginam 1954-ben kiadott enciklika május 31-et jelöli ünnepéül. Isten szolgáló leányából, a saját koronáját hordozó "Ég Királynője" lett, akit doulia, sőt hyperdoulia illet. ilymádon a római egyház hivatalos tanításában Mária a Szentháromság közvetlen közelségébe került, s mintegy Krisztus megváltó-társává lett. Ennek a tanfejlődésnek semmiféle bibliai alapja sincs.
A Biblia szerint Mária nem főalak, hanem mellékalak. A kánai csoda alkalmával Jézus elhárítja Mária kezdeményezését (Jn 2,34). Mikor pedig a gyülekezetet tanítja Jézus és beüzennek neki anyja és testvérei, hogy odakint várnak reá, Jézus azt feleli: "Kicsoda az én anyám, és kik az én testvéreim?... Ímé, az én anyám és az én testvéreim, mert aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát, az nékem fitestvérem, nőtestvérem és anyám." (Mt 12,46-50) A néma ördög kiűzetésekor meg egy asszony így kiált fel a gyülekezetben: "Boldog méh, amely téged hordozott, és az emlők, melyeket szoptál. - Ő pedig (helyreigazítóan) mondá: Sőt inkább boldogok, akik hallgatják az Istennek beszédét és megtartják azt." (Lk 11,27 kk.) - Mária a Cselekedetek könyve elején tűnik fel utoljára s feltűnő, hogy a mennyel jelenések látomásában, az Isten királyi széke körül állók közt említve sincs (Jel 4). A Biblia szerint nem az Ég Királynője, hanem Isten alázatos szolgálóleánya. Beszél a Biblia Jézusról, mint "második Ádámról", de Máriát sohasem nevezi "második Évának".
A római egyházban hármas okból került mégis középpontba Mária alakja: missziói meggondolásból Máriát iktatták a pogány istennők helyébe (lásd nálunk a Kisasszony, illetve Boldogasszony ünnepeket); továbbá lelki szükség volt a misztika számára az istenanya kultusza: a szerzetesi életközösségben az édesanya szerepét pótolta. Végül pedig döntő lett a teológiai indok: Mária a példája és pecsétje a római kegyelemtannak; íme milyen magasra emelkedik az ember, ha együttműködik az isteni kegyelemmel! Ez a hármas érdek erősebbnek bizonyult, mint a Biblia józan mértéktartása.
Pedig a dogmával ellentétben, Mária nem akarta magára terelni a figyelmet. Istent magasztaló énekében az örömteljes csodálkozás hangján szólal meg: Isten nincs kötve ahhoz, ami emberi megítélés szerint nagy és hatalmas. A kegyelem nem a világ előkelőit, hanem őt szemelte ki alacsony sorsában. Nem is tulajdonít magának Mária semmi különös képességet vagy érdemet; nem akarja a kegyelem csodája helyett az emberre fordítani

a figyelmet.
Ha dogmatörténetileg nézzük a dolgot, akkor is azt kell mondanunk: a Máriára alkalmazott régi kifejezések: a mater Domini és a theotokos, az ókori egyház krisztológiába ágyazott Mária-tanának zárókövei voltak, amelyek nem mennek túl sehol a Biblián. Nem is használhatók ezek a kifejezések másképp, mint a Biblia-szabta szigorú határok között. Tehát nem lehetnek további "tanfejlődés" kiinduló pontjai vagy éppen egy krisztológiától függetlenített Mária-tan alaptételei, mint aminek a római egyház tekinti és használja őket, önkényes, árulkodó és és végzetes módon.
23.4 "Fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától"
23.4.1 A bibliai alap
Az. Apostoli hitformának ez a tétele Krisztus eljövetelét csodának mondja, mely minden más eseménnyel szemben elhatárolódik és páratlanul áll. Ha valaki a természettudományi gondolkozás egyeduralmához köti magát, jelenlegi biológiai ismeretei birtokában tehetetlenül áll meg a karácsony titka előtt, mely csak mint csoda közelíthető meg. Két dolgot különböztetünk ebben a csodában: a tartalmat és a formát. A tartalom az inkarnáció, az Ige testetöltése, Isten emberré létele. Ezzel a titokzatos tartalommal együtt jár a külső csodajel, a belsőhöz illő külső forma: a Szentlélektől való fogantatás és a szűztől-születés. Maga a jel nem bizonysága a jelzett dolognak, hanem csak kifejezése. Ilyen értelemben azonban a rendkívüli külső forma, a rendkívüli belső tartalommal azonosan együvé tartozik.
Először is a bibliai alapozás kérdését vizsgáljuk. Jézus atya nélkül való születéséről Lukács (1,35) és Máté (1,18) evangéliuma beszél. János és Pál, valamint az Újszövetség többi iratai nem említik kifejezetten a szűztől-születést; Krisztus eljövetelének rendkívüliségét másképp fejezik ki. János és Pál a preegzisztenciát és az Ige testetöltését hangsúlyozzák, vagyis azt, hogy Krisztus emberré lételekor mennyei Fiúságát hozta magával a földre.
Mit jelent ez a különbség? János és Pál tartózkodni akar a mitológiákból ismert teogámiáktól? (A görög istenek és emberek házasságát nevezték így.) De hiszen Máté és Lukács sem teogámiáról beszél. Egyáltalán ne gondoljunk itt házasságra. A Szentlélek nem "atyja" a názáreti Jézusnak. Mint ahogy isteni természetére nézve anya nélkül való, emberi természetére nézve meg atya nélkül való (Zsid 7,3). Isten teremtő munkája ment itt végbe, amelynek a Lélek csupán eszköze volt. A Lélek szerepét, pontosan a Lukács-féle közlés értelmében a régi egyház így határozta meg: nem "generatio", hanem "benedictio". Ezzel a régiek azt akarták mondani, itt a fül a befogadás, a teremtő ige által való fogantatás orgánuma.
Még egy további bibliai mozzanatot is szóvá kell tennünk: ha Máté és Lukács nemzetségtáblázatait vizsgáljuk, feltűnik, hogy ezek Jézust a József ágából származtatják. Mind a két forrás szerint a Dávid házából József való. Nos, éppen Máté és Lukács, a tan két főforrása is legendaként kezeli a szűztől-születést? - Nem! Ez az eljárás ne tévesszen meg senkit. Itt nincs semmiféle ellentmondás. Az ószövetségi jogi szemlélet szerint ugyanis az anya gyermeke, a férje családjába tartozik. Jézus

jogi értelemben a József fia, mert József és Mária házassága révén ez lett a jogi helyzet.

23.4.2 A formula tartalma

Jézus csodálatos fogantatásával és születésével Isten szuverén hatalommal áthúzott minden általunk ismert törvényt, jelét adván, hogy Jézust felülről kaptuk. Beletartozik ugyan az emberi nemzetségek rendjébe, személyének titka azonban örökléstanilag nem magyarázható. Benne és általa valami új kezdődik, ami csak a teremtéshez hasonlítható. Éppen az: újjáteremtés. Jézus születésében adva van tehát egyfelől az összefüggés az emberi nemzetséggel, hiszen mint embernek emberi eredete van; valóságos emberi természetét Máriától kapta. Másfelől születése csodájával adva van az emberi nemzetséggel való összefüggés áttörése.

A régi teológusok, valamint hitvallásaink szerint a szűztől születés az eredendő bűn láncolatának áttörése. Ez az áttörés Jézusban csakugyan megtörtént, de ennek a szűztál-születés nem okadatolása vagy éppen természeti garanciája, hanem csupán a jele. (Jézus, anyja révén kapcsolatban maradt Ádám nemzetségével.)

Végül Jézus fogantatásának és születésének tanában néma tiltakozás rejlik az ebionitizmussal és doketizmussal szemben. Az ebionitáknak ott a figyelmeztetés: Fogantaték Szentlélektől, tehát Jézus nem rendkívüli ember, hanem Isten. A doketistákat pedig inti: Születék Szűz Máriától, tehát Jézus nem csupán eszménykép, nem is angyal, hanem igazi, húsból-vérből való ember. Lehetett volna-e ezt a kettős elhatárolást egyszerűbben és biblikusabban kifejezni?

23.5 Finitum non capax infiniti

Ez a kérdés a protestáns belviták körébe tartozik. Lutheránus teológusok helyesen tanították: ha valaki elmellőzi az Igét és csak az ember-Jézust akarja megfogni, a levegőbe markol. Jézus csak az Ige által az, aki. Ezzel a két természet elválaszthatatlanságát hangsúlyozták.

Ezt az igazságot azonban meg is fordították, s azt a helytelen tant formálták belőle, hogy viszont Isten Igéjének is csak Krisztus embervoltában és embervolta által van valósága. E szerint a "finitum", vagyis az emberi természet magába zárja Krisztus isteni természetét. Amint mondották: Finitum capax infiniti.

Milyen szándék vezette ennél a megfordításnál a lutheri teológiát? Az, hogy a testetöltött Igére, mint az egyedüli és teljes kijelentésre irányítsa minden figyelmünket. Jézus Krisztusban maga Isten jött el. Ez a szándék ugyancsak helyes, mert útját akarja vágni annak, hogy Jézus Krisztuson kívül (pl. a természetben, történetben, ideológiákban) keressünk kijelentést.

De bármennyire helyes is a finitum capax infiniti szándéka, református eleinknek el kellett vetniük. Krisztus isteni természetének az emberi természetbe való bezárása vagy az isteni természet megrövidítése volna, vagy pedig azzal a következménnyel járna, hogy az isteni természet minden tulajdonságát és egész méltóságát át kellene ruházni az emberi természetre is.

A lutheránusok az utóbbi eshetőséget választották s hirdették, hogy Krisztus testileg is mindenütt jelenvaló. Erre a tételre épül úrvacsoratanuk is. - De hát lehet-e valóságos emberi test az

olyan test, amely mindenütt jelenvaló? Bizonyára nem. Ez a tanítás doketizmusba vezet, azért a reformátorok elvetették, és ugyanazt a teológiai szándékot másképpen igyekeztek érvényesíteni.
Mi reformátusok azt tanítjuk, hogy az Ige teljesen eggyé lett az emberi természettel Krisztusban, de ugyanakkor teljesen kívül is maradt az emberi természeten. Amint Kálvin mondja: "Isten Fia csodálatosan szállt le az égből, anélkül azonban, hogy az eget elhagyta volna; azt akarta, hogy a szűz csodálatosan hordozza méhében, hogy csodálatosan járjon a földön, függjön a keresztfán, hogy e világot mint kezdettől fogva (földön jártában is) mindenkor betöltse." (Inst. II. 13. 4.
- A Heidelbergi káté 48. kérdése csaknem szó szerint idézi Kálvin megállapítását, mely különben a római egyháznak is tradicionális tana.)
Ez a tanítás merőben paradox. Nem azt mondja, hogy az isteni logos-nak egy része benne van a Jézus emberi testében, a másik része pedig ezen az emberi testen kívül marad, hanem hogy ugyanaz a teljes logos egyidejűleg a testen belül és a testen kívül is van. Ebben a paradox értelemben vallották a lutheránusokkal szemben: Finitum non capax infiniti, vagyis Krisztus emberi természete befogadja és mégsem zárja magába Krisztus isteni természetét.
Ez a paradoxon két irányban nyújt biztosítékot. Egyfelől biztosítja a kettős természetet: az emberi természet végességét, vagyis Krisztus valóságos ember-voltát. Másfelől pedig biztosítja az isteni természet végtelenségét, vagyis Krisztus valóságos istenségét. Mind a két biztosítékra egyaránt szükség van: Krisztusnak valóságos embernek és valóságos Istennek kell lennie egy személyben. Ha nem valóságos ember, nem találkozhat velünk, ha nem valóságos Isten, akkor nem kijelentés számunkra ez a találkozás.
De ennek a paradoxonnak még további jelentősége is van. Nemcsak Krisztus valóságos emberi és valóságos isteni természetét, (tehát a kijelentés valóságát) biztosítja, hanem egyben megkülönbözteti ezt a két természetet anélkül, hogy szétválasztaná egymástól. Éppen ez a határozott megkülönböztetés és mégis egységben-látás teszi nyilvánvalóvá, hogy a megbékélés Igéje azonos a teremtés Igéjével. Ezért nemcsak a kegyelem világa Krisztusé, hanem a természet világa is az övé, hiszen ő általa teremtetett minden s amikor jött, az övéi közé jőve.
A most tárgyalt lutheránus tant ubuquitas-tannak is nevezik (ti. Krisztus bárhol jelen lehet teste szerint is), a református tant meg extra calvinisticum-nak. De ez utóbbi elnevezés helytelen, mert mint láttuk, tanításunk az intra-t éppúgy hangsúlyozza, mint az extra-t. Éppen ez az úgynevezett extra calvinisticum alkalmas annak a kifejtésére, hogy Krisztus isteni-emberi valósága nem állapot, hanem történés, nem statikus, hanem dinamikus jellegű esemény s éppen mint ilyen: isteni csoda.
Az extra calvinisticum voltaképpen az isteni mindenütt-jelenvalóság gondolatát alkalmazza Krisztusra, mint a Trinitás második létmódjára. Isten mindenütt-jelenvalósága ugyanis nem azt teszi, hogy Isten egészéből ide is, oda is jut egy-egy rész, hanem hogy itt, mi közöttünk is a maga teljességében van jelen Isten, s ugyanakkor Amerikában, az ausztráliai

szigeteken vagy bárhol, éppúgy teljességben jelenlévő. Krisztus is, az ő isteni természete szerint hasonlóképpen mindenütt jelenlévő. Ezért: Finitum non capax infiniti!

24. Krisztus prófétai tiszte

24.1 A hármas tiszt kérdése

Mit hozott Krisztus az Atyától minékünk? Kálvin nyomán három dologban foglalhatjuk össze: prófétai tisztét, papságát és királyságát. Ezen elnevezések eredete az Ószövetségre nyúlik vissza. Három isteni eredetű ószövetségi tisztség van, amelybe szent kenettel iktatták be a kiválasztott személyt: a próféta, pap és a király.

E három tisztség keretébe illesztve szokták előterjeszteni Jézus életművét. Prófétai tisztének körébe tartoznak: tanításai és csodás gyógyításai; főpapi tisztébe: szenvedései, halála és pokolra való alászállása; királyi tisztébe: feltámadása, mennybemenetele, uralkodása és eljövendő ítélettartása. Ezek a tisztségek azonban Jézusban sem időileg, sem fogalmilag nem különíthetők el teljesen egymástól, hanem kölcsönösen áthatják egymást. Királyok-királya, mert a dávidi királyság mély értelme az ő megszentelt uralmában teljesedik be, úgy hogy prófétál és utat mutat az egyháznak és világnak. Egyetlen főpap, mert hatalma van mindenek felett, oly természetes hatalom, mely egyházi tisztségekbe sohasem fogható, intézményekbe nem rögzíthető. Legfőbb próféta, mert király és teljhatalommal beszél. Mind a három tisztség ugyanazon személy életnyilvánulása, ezért mindenik tiszt látható vagy láthatatlan módon a másik kettőt is magába zárja. Legfeljebb a részletről-részletre haladó tárgyalás kelti átmenetileg az elkülönülés látszatát.

Krisztus műve hármas tiszt szerint való tagolásának mélyreható és messzeágazó bibliai gyökérzete van, ezért ez a tárgyalási mód igen jelentős összefüggésekre mutat rá:

1. Emlékeztet az Ó- és Újszövetség szoros együvé tartozására, belső egységére. Természetesen azzal a fenntartással, hogy az ószövetségi tisztségek csupán előképei az újszövetségieknek, de mindenesetre sok szemnyitogató tanulságot és útbaigazítást rejtő előképei. Még kívülálló szemlélő is kénytelen elismerni, az Ószövetség egész gyakorlati alkata olyan öntőforma, mely alkalmas az Újszövetség mondanivalójának befogadására.

2. A hármas tiszt szkémáját egymagában is elegendően indokolja Krisztusnak a neve. A Christos név, mint a héber Masijach-Messiás görög fordítása, tudvalevőleg felkentet jelent, s kifejezetten az ő hármas tisztére utal. Olajjal kenték fel mind a prófétákat, mind a papokat és királyokat. Jézus maga igen tartózkodó a messiás címmel szemben; akkori közkeletű politikai tartalmát nem vállalta, sőt sátáni kísértésnek tartotta (Mt 4,8-10). De abban az értelemben, hogy az ő országa nem e világból való, soha el nem utasította, sőt elfogadta. Nem a nacionalista színezetű népi váradalmakat - melyek ellen tanítványai körében mindvégig küzdött (Mt 16,23) -, hanem az Ószövetség üdvígéreteit vállalta. A két szövetség, az Ó és az Új folyamatosságát legerőteljesebben éppen a messiás-cím fejezte ki: Jézus a Krisztus, Izrael hivatásának betöltője. Bár ő maga egyebek közt a dánieli értelmű emberfia (Dán 7) címet használta, mégis valamennyi bibliai címe közül (amilyen a próféta, a Jehova szenvedő szolgája, Dávid fia, a főpap, az Úr, az

idvezítő, az Ige, Isten fia), utóbb a húsvéti esemény hatása alatt a Messiás-Krisztus kapcsolódott legszorosabban Jézus személyéhez. Címből tulajdonnévvé vált, s valóban alkalmas sokrétű munkája egybefoglalására. 3. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül az egzisztenciális vonatkozást sem. A Krisztus-hit azt jelenti, elfogadjuk kijelentését, s reá bízzuk magunkat. őreá feltétlenül, másra csak feltételesen. Elfogadjuk, mint főpapunkat, akitől kapjuk az Atyához való menetelt, a hálára indító kegyelmet. Elfogadjuk, mint királyunkat, aki biztonságot nyújt s küzdelmeinkben vezérel. Voltaképpen nem is mi fogadjuk el őt, hanem ő tesz minket hármas tiszte részeseivé olyan, cselekedetekre indító értelemben, ahogy azt Káténk klasszikus módon fogalmazza meg: "Miért hívnak téged (Krisztusról) keresztyénnek? - Azért, mert hit által Krisztusnak tagja, és így az ő felkenetésének részese vagyok, avégre, hogy nevéről és is vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatként neki adjam s a bűn és ördög ellen ez életben szabad lelkiismerettel harcoljak és azután ővele együtt minden teremtmény felett örökké uralkodjam." (Heid. K. 32. k.)

Ilyen tágas üdvtörténeti összefüggésbe illeszkedik a hármas tiszt szerint való tárgyalási mód, amelynek figyelmet érdemlő tanszabályozó szerepe is van, nevezetesen óv az egyoldalúságoktól. A racionalizmus hajlamos volt a prófétai tiszt, a pietizmus a főpapi tiszt, a vallásos szocializmus a királyi tiszt egyoldalú hangsúlyozására. Pedig voltak régibb és újabb minták, mind a három tiszt egybefogására. A krisztológiai hármas tiszt szórványosan előfordul már a régi atyáknál és a középkori teológusoknál is. Legnagyobb hatással Kálvin alkalmazta, kinek példáját lutheri részről is sokan követték.

Ezt a protestantizmusban meggyökerezett előterjesztési módot, századunk derekán a dogmatikai lókusok fáradhatatlan átrendezője, Barth bizonyos fokig mellőzte. Nagy Dogmatikájában a Krisztusban nyert kiengesztelődés tanát a szokásostól eltérően kettős irányú mozgás szkémájában adja elénk. Az egyik a felülről lefelé ható: Isten aláhajlik hozzánk, bűnösökhöz Krisztus emberi alakjában. A másik a lentről felfelé ható: Isten felmagasztalja Krisztust, s Krisztusban magához emeli, megszenteli az embert: Előbbit tárgyalja a KD IV/1, utóbbit a KD IV/2 kötetében. De erről a kétirányú mozgásról is hangsúlyozza: egyazon esemény két különböző aspektusa csupán. Maga az alapgondolat nyilván nem új: valamilyen összefüggésben szinte minden krisztológiában megtalálható. Pl. a mi Victor Jánosunk krisztológiájának gerince - Barthot egy évtizeddel megelőzve - ebben az egymást követő fejezetpárban olvasható: "Megaláztatás mind a poklokig", "Felmagasztaltatás mind a mennyekig." (Ref. hiszekegy 1943,169-194) Barthnál csupán a kétirányú mozgás egységben-látása páratlanul következetes és átfogó alkalmazása az új, no meg mindaz, ami a krisztológiai szemlélet ilyenfajta összpontosításából következik.

Az újszerű vagy szokatlan előterjesztési módoknak, ha egyáltalán írásszerűek, megvan a kétségtelen előnyük. Olyan lényeges bibliai mozzanatokat hoznak felszínre, melyek a régi, a sokszori használatban elmerevedett szkémában nem érvényesülnek eléggé. Esetünkben pl. sikerült Jézus személye és munkája szerves egységének kidomborítása. Azért kockázatos a kettő külön tárgyalása, mert könnyen szétválhat, sőt elkülönülhet

egymástól a kettő, pedig Jézus személyét nem ismerhetjük meg, csak a munkáiból, munkái viszont személyéből nyerik értelmüket. Ő nemcsak eszköze munkáinak, hanem ő az, aki munkáiban megmutatkozik: ő maga Isten megbékéltető tette. Isten nem Krisztuson át ad valamit, hanem Jézus Krisztust magát adja.

Ha mi ezúttal mégis a hagyományos előterjesztési módot követjük, annak többféle oka van. Egyszerűbb és áttekinthetőbb a régi, jobban simul hitvallásainkhoz, spekulációkra is kevésbé csábít. Az új szkémákkal való kísérletezésnek elsősorban a monográfia a helye, ami meg is kívánja az ilyenfajta kísérletezéseket. A tankönyvszerű összefoglalásnak, a monográfiákkal ellentétben, a többszörösen kipróbált megoldási módokat, leszűrt eredményeket kell nyújtania, áttekinthető formában. De vigyázat, azért ezen a módszertani elven sohase szabványosított gondolkozást értsünk, ne valami üres szkematizmust.

Különben éppen Barth adott rá példát öt vagy hat ragyogó hitvallás-magyarázatában, hogy a régi szkémákban is lehet érvényesíteni az új mondanivalót. Sőt a nagy Dogmatika tárgyalási módja is csak viszonylagosan új, mert azért a hármas tiszt is nyilvánvalóan ott van a krisztológiai kötetek fejezetei mögött, mégpedig ebben a sorrendben: a KD IV/1-ben a főpapi tiszt, a IV/2-ben a királyi tiszt s a IV/3-ban a prófétai.

Mi a hagyományos előterjesztési módot követjük, de közben folyton szem előtt tartjuk a szükséges kritikai szempontokat és érvényesíteni igyekszünk azt a felismerést, hogy Jézus születése, élete, halála, feltámadása csupán változatos elismétlése, szemléltetése és magyarázata annak, hogy ő király, főpap és próféta. Jézus minden cselekedetében önmaga van benne. ügyelni fogunk tehát a tárgyalás során a személy és munka egységére, hogy a választott tárgyalási móddal el ne vonatkoztassuk a kettőt egymástól.

24.2 Jézus tanítása és csodái

24.2.1 Tanítói munkája

A prófétai kenetről világosan beszél Ézsaiás (61,1 k.). Az ő szavait idézi Jézus, aki a prófétaság lelkét hordozta, mint az Atya kegyelmének hírnöke, tanúja és véghezvivője: "Az Úrnak lelke van énrajtam, mivelhogy felkent engem, hogy a szegényeknek az evangéliumot hirdessem, elküldött, hogy a töredelmes szívűeket meggyógyítsam, hogy a foglyoknak szabadulást hirdessek és a vakok szemelnek megnyílását, hogy szabadon bocsássam a lesújtottakat, és hogy hirdessem az Úrnak kedves esztendejét." (Lk. 4,18 k.)

Ennek a kenetnek hordozója a mi Főprófétánk. Felismerték benne a Mózes által meghirdetett igaz prófétát. (5Móz 18,8 k. vö. Csel 3,22 és 7,37-el) Figyelmet érdemel, hogy maga a nép, vagy annak egy része jutott erre a felismerésre. Pl. a naini ifjú feltámasztásakor a csoda láttán a szemtanúkat "elfogta a félelem és dicsőíték az Istent, mondván: Nagy próféta támadt mi közöttünk; az Isten rátekintett az ő népére." (Lk 7,16) A prófétaság az egyik legrégibb magyarázat Jézus személyét és művét illetően, mondhatni: a krisztológia egyik legősibb kristályosodási pontja. Érthető mádon, a zsidó-keresztyénség talaján töltött be jelentős szerepet. A zsidó-keresztyénség felszívódásával, a próféta-cím, ótestamentomi

gyökérzete ellenére is háttérbe szorult. Talán azért is, mert Jézus életművének csak egyik oldalát fogja át s nem a Feltámadott munkásságának teljességét.
Mi az új Jézus prófétai tisztében? Az újat nem tanítása szókincsében kell keresni. Ha ma "kánaáni nyelvet" emlegetünk, az a régies ízű bibliafordításokból, a hagyományos (avas?) egyházi szóhasználatból, a köznapi beszédtől eltávolodott katedrai nyelvből következik. Ezzel szemben maga Jézus, még korának nyelvén, az egyszerű emberek közérthető, hétköznapi nyelvén beszélt. Szóhasználata megegyezett a halászok, vámszedők és vándortanítók nyelvével. - Tanítása nem is műfajában volt új. Hasonlatok, buzdító és intő beszédek, viták és bölcs mondások mások nyomán is maradtak fenn. Új azonban tanításmódjának keresetlen egyszerűsége és páratlan kifejező ereje. Példázatait a kisgyermek is megértheti s a tudós is elálmélkodhat rajtok. Nemcsak a zsinagógában tanított, mint a rabbik, hanem a természet ölén, a hegyen, a tóparton, vándorúton. Követői is többnyire olyanok, akiket egy céhbeli rabbi távoltartott volna magától: asszonyok, gyermekek, vámszedők, bűnösök, általában az utca népe.
Az egyszerűség azonban királyi igényt rejt: nem írásmagyarázó csupán, hanem közvetlen tekintéllyel szólaltatja meg Isten akaratát. Hatalommal szól, Isten akaratán meri mérni a törvény betű szerinti értelmét. Prófétaságában új a zsidó váradalmakkal szemben az, hogy Jézussal elközelgett a mennyeknek országa (Mt 4,17), sőt elérkezett, megjelent Isten országa (Mt 12,28). "Láttam a sátánt, mint villámlást lehullani az égből." (Lk. 10,18) Ezt csak ő mondhatta így, az üdvtörténet nagy fordulópontján: a "már igen" s a "még nem" határán.
Tanítói munkája ezért minden más tanítástól, még az előtte járt próféták tanításától is különbözik. A nagy prófétai egyéniség, Keresztelő János így fejezi ki a különbséget: "Én vízzel keresztellek titeket, de eljő, aki nálamnál erősebb, akinek nem vagyok méltó, hogy sarujának kötőjét megoldjam: az majd keresztel titeket Szent Lélekkel és tűzzel." S hogy mekkora királyi hatalommal érkezik Jézus, így szemlélteti: "Szórólapátja kezében van, és megtisztítja szérűjét; és a gabonát csűrbe takarja, a polyvát pedig megégeti olthatatlan tűzzel." (Lk 3,17) Anélkül, hogy a próféták üdvtörténeti szerepét kisebbíteni akarnók, Krisztushoz való viszonyukat így összegezhetjük: A próféták csak Krisztusra mutattak, ő pedig maga volt a várva várt, akire mutattak. A próféták az igét hirdették, ő pedig maga volt a testetöltött Ige. Mint ilyen, nem tartozott sem a "világjavítók", sem a "morálprédikátorok", sem a "vallásalapítók" sorába.
Ő mindezektől különbözött és mindezeknél több: az Atyával való viszonyunk helyreállítója, a Békesség Fejedelme. (Jn 1,52)
24.2.2 Csodatettei
Tanítói munkásságához hozzátartoznak csodatettei. Ezt ma azért kell hangsúlyoznunk, mert történtek kísérletek, egzisztencialista hatások alatt, a csodák mellőzésére. Pl. Bultmann Jézus-könyve (1926 és 1951), a csodák mellőzésével, kizárólag Jézus tanításaira szorítkozik. Ezzel szemben Jézusnál nyomatékos hangsúlyt kapnak a csodák.
A gutaütött meggyógyításának pl. ilyen indoka hangzik: "Hogy megtudjátok,

hogy az ember Fiának van hatalma e földön a bűnöket megbocsátani, monda a gutaütöttnek: Mondom néked, kelj fel, vedd fel a te nyoszolyádat és járj!" (Mk 2,9-11) "Azok a dolgok, amelyeket én cselekszem, tesznek bizonyságot rólam, hogy az Atya küldött engem." (Jn 5,36) "Ha az én Atyám dolgait nem cselekszem, ne higgyetek nékem. Ha pedig azokat cselekszem, ha nékem nem hisztek is, higgyetek a cselekedeteknek, hogy megtudjátok és elhiggyétek, hogy az Atya énbennem van, és én őbenne vagyok." (Jn 10,37 k.) "Magokért a cselekedetekért higgyetek nékem." (Jn 14,11) - Itt nemcsak arról van szó, hogy Jézusnál a szó és tett bámulatos egységbe fonódik, hanem ennél sokkal többről: Tanait tettei magyarázzák; ő maga is ilyen magyarázatoknak tekintette csodatételeit. Nemcsak "teológiájával" nevelt. Ő tanított, vígasztalt, segített és gyógyított. Krisztus egyházában s a keresztyén életben is elválaszthatatlanul együvé tartozik a prédikáció és a diakónia, a szóval és tettel való bizonyságtétel.

Ezzel azonban csak a szó és tett mellőzhetetlen összefüggésére mutattunk rá, de nem szóltunk magáról a csodáról. Kérdésessé a csoda akkor vált, amikor valami idegenszerűt éreztek benne, amit valahogy igazolni kell. Ez pedig nem a felvilágosodás idején következett be, mint ahogy némelyek gondolják, hanem jóval előbb, már a 4. század táján. Hogy lépheti át a teremtő Isten a természet rendjét, a törvényadó a törvényt? A megoldás irányát évszázadokra szóló érvénnyel Ágoston szabta meg. á így tette fel a kérdést: A természet ellenére történnek a csodák? Nem; csak az általunk ismert természet ellenére, de nem magának a természetnek ellenére. Mert, hogy mi van a természet ellenére, (contra naturam), s mi a természetnek megfelelő, azt mi nem tudhatjuk (De civ. Dei XXI. 8. par.)

Ágoston klasszikus kérdésfeltevésében az a máig is helyénvaló, hogy a mi természetismeretünk, még a modern természettudomány szintjén is, valóban csak rész szerint való, s korántsem teljes. Helytelen viszont, hogy a csodakérdés ezzel akarva-akaratlan az apológia területére tolódott át, a hitvédelem pedig nem ismert mértéket. Hallatlan buzgalmában mindent "menteni" akart, sőt hamis analógiákra ragadtatva, túltette magát a bibliai józanság határain is. Abból a feltevésből kiindulva, hogy a csoda nem a természettel, hanem csak a természet általunk észlelt és megszokott menetével ellenkezik, utat nyitott a hittel együtt a babonaságnak s a kettő gyakorta egybefolyt. A Bibliában előforduló démoni jelenségek folytatásának vélték pl. a babonás boszorkány-hitet. Aztán a józan ellenvetések és tiltakozások sem akadályozhatták meg a boszorkányégetés borzalmait.

Ezzel a csodahitet, sőt általában a hitet megingatták és lejáratták. Az áldatlan folyamatot a felvilágosodás diadalmas szelleme csak felgyorsította. Az apológia most még sürgetőbbnek tűnt. A hit védelme és igazolása a csodák kérdésében azt jelentette: a csodákat iparkodtak természetesnek feltűntetni, érthetővé tenni, "megmagyarázni". Pl. a gyógyítási csodák esetében hivatkoztak a modern orvostudományra, mely számol a pszichoanalízis és szuggesztió, az okkultizmus és spiritizmus lehetőségével, s kész azt, ami tegnap még csodaszámba ment, viszonylagosan rendkívüli, de hihető esetnek tekinteni.

Valamit azonban ne feledjünk: az elhihetőség más, mint amit az Újszövetség hitnek nevez, a csodák pedig éppen ezzel a hittel függenek össze, s ettől elszakítva értelmüket vesztik. A tudományos magyarázási kísérletek, meglehet, a modern ember botránkozását csökkentik vagy elhárítják, de ugyanakkor a hitről is elterelik a figyelmet. Minden hasonlóság ellenére, más síkon mozog az egyik és más síkon a másik. Az evangéliumi csodákban nem a világ még ki nem kutatott, rejtett erői hatnak - a valószínűsítésre törekvő apologetizálás így igyekezett elképzeltetni a dolgot -, hanem a csodákkal Isten országa tör be a földi világba, váratlanul, mint valami óba az új.

Az evangélium voltaképpen nem is "csodákról" beszél, hanem jelekről, mennyei jeladásokról (teras, semeion), az isteni erő (dynamis) megmutatkozásáról. Mind hatalmi tények, a feltétlenül rendelkező isteni szabadság megnyilvánulásai. A jelt látott sokaság ámuldozva mondja: "Ilyet még sohasem láttak Izraelben!" (Mt 9,33) A rendkívüli esetek az üdvüzenet jelszerű megvalósulásai. Minden ismert renddel szemben idegen és megfoghatatlan jelenségek, tehát fizikai, kémiai, biológiai s más természeti törvénnyel, annak lefolyási mechanizmusával értelmes módon nem mérhetők. Sőt az ilyen kísérletek csak elterelik a figyelmet a lényegről, nevezetesen, hogy ezekben a jelekben a közelgő istenországa van már jelen, példaszerűen. Az ezrek megvendégelésében pl. a testi szükség felszámolása mutatkozik meg, mint ígéret, s mint szociális tettre hívás egyszerre. Ennek a jelnek is az evangéliumi összefüggésben van értelme; távol áll mindenféle varázslástól és mágiától.

Valamennyi evangéliumi csoda felhívás a hitre. "Te vagy az Isten, aki csodát művelsz; megmutattad a népek között a te hatalmadat." (Zsolt 77,15) Ez a hitvallás az egyetlen lehetőség a bibliai csodamegértés kifejezésére. Ebből, még Ágoston tekintélye se zökkentsen ki, jelszóvá vált mondása még kevésbé!

24.2.3 A benne való prófétálás

A prófécia szerepe a zsidóságban ott szakadt félbe, ahol Isten országlása elközelgett. Akár felismerték, akár nem: Krisztusban minden prófécia betelt, ezzel véget is ért, kivéve az őbenne való prófétálást. Minden prófétálás, amelyik nem őbenne történik, olyan, mint a polyva és szemét. Figyeljük csak meg az apostolokat, mondja Kálvin, "nevük is mutatja, hogy tisztükben mennyi van rájuk bízva, hogy ti. ha ők apostolok, akkor ne fecsegjék azt, ami őnékik tetszik, hanem becsülettel teljesítsék annak parancsait, aki küldte őket." (Inst. IV. 8. 4.) Az őbenne való prófétálás pedig annyi, mint hűséges írásmagyarázat. Azért semmire sem kell jobban törekednünk, mint arra, hogy gyarlóságunk tudatában gondosan megmaradjunk Isten igéjének határain belül, vagyis őbenne prófétáljunk. Viszont Isten igéjében bizakodva mindent merjünk, amit az ige parancsol.

Krisztus prófétai tisztét a mennyei szózat így foglalta össze: "Ez az én szerelmes Fiam, őt hallgassátok!"

24.3 Jézus bizonyságtevő élete

24.3.1 A bűnnélküli ember

Jézus tanítása és csodái mögött életének bűnnélküli tisztasága áll. Ember-voltának kifejező szava: a test, a bűn átkával vert ádámi természet.

Amidőn emberré lett, ennek a természetnek belső ellenmondásait vette fel.
Nem is akart ezektől-az ellentmondásoktól s a velük járó tusakodásoktól mentesülni, nem akart az embersors alól kimenekülni. "Nem tekintette zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő" (Fil 2,6), hanem mint a bűnösök és vámszedők barátja (Mt 11,19) a gonosztevőkhöz számíttatott (És 53 12), sőt ő maga is "bűnné tétetett" (2Kor 5,21), a bűnbánat keresztségét vette fel (Mt 3, 15) és a világ bűnét hordozta (Jn 1,19) Midőn mindezt megtette, egy dolgot sohasem követett el: a világ bűneit csak hordozta, de nem cselekedte. Ő az egyetlen bűnnélküli ember. Folyton leselkedő ellenségeinek egyszer azt mondta; "Ki vádol engem közületek bűnnel?" (Jn 8,46) A Biblia egyértelmű bizonyságtétele erre a felelet: "ő bűnt nem cselekedett, sem a szájában álnokság nem találtatott" (1Pt 2, 22), "szent, ártatlan, szeplőtelen" (Zsid 7,26) volt. Nem követte tehát az első Ádám példáját. Mint a második Ádám, ott cselekedte a jót, ahol az első rosszat cselekedett. Bűnnélküliségében ő a hazahívó hang: hazahívja tékozló testvéreit az idegenből, a szolgaság házából.
24.3.2 Jézus életének eltérő értékelése?
Félreértésekre vezethet az az eltérés, mely Pál apostol és az evangélisták közt mutatkozik. Pál a leveleiben csak Jézus halálát és feltámadását emlegeti, mintha Jézus életének többi mozzanata iránt nem is érdeklődnék.
- Ezzel szemben az evangéliumok éppen a Pálnál mellőzött mozzanatokat részletezik s viszonylag keveset beszélnek a halálról és feltámadásról.
- Vajon csakugyan eltérően, sőt ellentétesen értékelik Jézus életét az apostoli levelek és az evangéliumok? Erre a kérdésre Barth - a Genfi kátétól (1545) eltérően - a következő feleletet adja (Credo, 1935): Nincs ellentét, mert az úgyvélt ellentét csak látszólagos. Pál ugyanis, amikor Jézus halálát és feltámadását említi, voltaképpen hatalmas összefoglalást csinál: két szóba belesűríti Jézus egész életét. Ilyen összefoglaló értelmű hely pl. Fil 2,6-11. Viszont az evangéliumok sem "Jézus-életrajzot" akarnak adni, aminek végére odabiggyesztették a halálról szóló tudósítást. Ha jobban megfigyeljük az evangéliumokat, kitűnik, mindaz, amit Jézus fellépéséről, szavairól és tetteiről mondanak, mind a vég felé mutat. Jézus élete, egyre gyorsuló zuhanással lejt lefelé. Ez az élet nemcsak előkészítése a végső szenvedésnek, hanem maga is egyre teljesebbé, sötétebbé váló szenvedéstörténet, s ezt a sötét történetet a feltámadás fénye világítja be. (Csel 2,22-24; 10,37-40)
Nem az tehát a viszony, hogy az evangéliumok teljesebb kerygmát adnak, Pál pedig hiányosabbat vagy üresebbet. Az evangéliumok, mikor Jézus életéről beszélnek, már a halálra való tekintettel teszik, viszont amikor Pál, Jézus haláláról beszél, Jézus életét tartja szem előtt.
- Az Apostoli hitforma Jézus élettörténetéről mindössze annyit jegyez meg: "szenvede Pontius Pilátus alatt." Pál példája nyomán a Hitforma is összevonást csinál, s Jézus életét úgy jellemzi, mint a szenvedés idejét. De valamit még emeljünk ki:
Pilátus nevének említésével a hitvallás gátat vet minden olyan törekvéssel szemben, mely hitregét, mítoszt akar formálni Jézus történetéből.

A hitrege egészen más, annak nincs valóságtartalma. A hitregében költött eszmét öltöztetnek történeti köntösbe, így akarják azt foghatóbbá tenni, népszerűsíteni. De ugyanakkor ki is akarják vonni a földi viszonylagosságok köréből, a történeti ellenőrzés lehetősége alól. Ezért a regét (mítoszt) az előidőkbe helyezik. Jézus története a Biblia adatai szerint nem az előidőkbe, nem a regék ködös világába tartozik, hanem a világtörténet meghatározott pontján, annak az eseményeibe fonódva ment végbe. Pilátus nevének említésével eredetileg a doketista áramlatok mitizáló szándékát hárították el. Jézus történetiségének hangsúlyozása végett került tehát Pilátus a Krédóba.

Victor János az Apostoli hitforma magyarázatában (Ref. hiszekegy, 1943) túlmegy a Barth-féle fejtegetéseken, s igen eszméltető módon a kijelentés tényszerűségében keresi a szűkszavúság végső indokát: "Fontos számunkra minden, amit Jézus Krisztus az Ő élete során tanított és cselekedett, de a legfontosabb az, hogy Ő egyáltalán volt! Maga a tény voltaképpen már mindent magában foglal, amit Isten Őáltala tudtul akart adni. Ő maga az Isten kijelentése. Minden egyéb, amiben az ő valósága szétsugárzott, mindaz, amit Ő szavaiban hirdetett s amit cselekedeteiben elénk példázott, már csak aprópénzre váltása ennek a kijelentésnek. Istentől jövő igazságok drága ajándékait foghatjuk fel benne, de az igazság, ami mindent magában foglal, maga Jézus Krisztus." (162. l.) Ezzel az erőteljes vonással Victor János csupán teljesebbé teszi a képet, de nem akarja kétségbe vonni azt a tényt, hogy Jézus földi sorsa eleitől-végig a megaláztatások küldetésszerű vállalása miérettünk.

24.3.3 A bűnnélküli a bűnösök között

A testetöltés és a testben-járás ideje Jézusra nézve a szenvedés ideje volt. Mint a Káténk mondja: "Ő földi életének egész ideje alatt, különösen pedig annak végén, Istennek az egész emberi nemzetség bűne ellen való haragját testében-lelkében elhordozta." (Heid. káté 37. k.) Ugyanakkor ezt a nemzetséget is el kellett hordoznia. Szenvedés volt tiszta lényével végighaladni az embervilág tülekedő, gyűlölködő, rút sokadalmán. Nem hízelkedett, nem szépítgette a dolgokat, nem kendőzte el hamis szóval az igazságot, sőt ő tette láthatóvá, mi a gonosz. Tisztasága, szókimondása önmagában véve is kihívás és botránkoztatás; már puszta jelenléte leleplezés és ítélet minden képmutatás, önzés, önáltatás és hazugság felett. Így gyűltek az okok, amiért szűkebb és tágabb környezete elhagyta, kitaszította, üldözte, vádolta, elítélte és megfeszítette.

Jézus földi élete mégsem csak szenvedés; átragyogott szenvedésein a lélek derűje, a természet szépségén, a virágokon és madarakon, a kisgyermekeken, s főleg a küldetésén való örvendezés. Örült a mennyei Atya nagyságos dolgai láttán. Sőt: élete diadalmas élet, mégpedig a szenvedésbe rejtett diadal és győzelem. A fények és árnyak arányait egy bibliai szemle érzékeltetheti.

Vannak Jézus földi életében mozzanatok, amelyek a szenvedés általánosítását egyenesen cáfolják. Így pl. János evangéliuma prológusában azt olvashatjuk: "Láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét." Máshol meg Péter ünnepélyes bizonyságtétele cseng felénk (Mt 16,16),

ismét máshol az Úr színeváltozásáról, megdicsőüléséről van szó (Mt 17,2). Aztán megemlíthetnők a csodákat (pl. Jn 2,11), a közeledő istenországának jeleit, Isten szabados kegyelmének örömteli manifesztációit. (Mk 2) Mindezek már Jézus földi életében felvetődnek.

Nem is akarjuk felvetődésüket eltussolni, csupán hangsúlyozzuk: ezek a jelek és csodák Jézus életében nem állandósulnak, hanem felvetődnek és ismét eltűnnek. Ezek a sötétben felvillanó fények a húsvéti történethez tartoznak, annak az elöljáró felvillanásai, hogy aztán még nagyobb legyen a sötétség. Kivételek; a szabály ugyanis e kivételektől eltekintve az, hogy Jézus földi életében elrejti dicsőségét, mégpedig szenvedésbe rejti.

Jézus itt nem győz, hanem szenved. Nincsen sikere, vagy ha van, az a siker éppen a döntő pillanatban úgy elolvad, mint a napra tett hó. Működése tetőfokán panaszra fakad: "Jeruzsálem, Jeruzsálem! Ki megölöd a prófétákat és megkövezed azokat, akik tehozzád küldettek, hányszor akartam egybegyűjteni a te fiaidat, miképpen a tyúk egybegyűjti kis csibéit szárnya alá; és te nem akartad!" (Mt 23,37) - Ám ő sikert és sikertelenséget nem emberi szemmel néz. Mint jövevény és idegen vándorol e földi téreken. A család, nép, állam, kultúra nagy kérdései alig foglalkoztatják, alig érdeklik. Valami más és sokkalta nagyobb dolog foglalkoztatja, de kit érdekel az a más?

Mint a nép tanítója és a tanítványok nevelője alig ér el valamit; néha úgy látszik, mintha célja sem volna. Népének vallási vezetői a végső időkben éppoly idegenül állanak szemközt vele, mint kezdetben. Már kezdetben éppoly ellenséges indulattal viseltetnek iránta, mint élete végén. Nem ért el velük semmit, legfeljebb azt, hogy a keresztet, mely már kezdetben fenyegette, végtére csakugyan felállították.

De nemcsak a nép hatalomféltő vezéreinél, hanem magánál a népnél is hasonló a helyzet. Jézus személyes hatása korántsem volt olyan lenyűgöző és meggyőző, mint ahogy felületes módon (filmek, regények, szószéki érzelgések) alapján gondolhatnók. A nép részéről kemény vádakkal illetik, még működése tetőfokán is. A népkegy ingadozása szerint ma hozsannát kiáltanak felé, holnap meg feszítsd meg-et. - Még tanítványainál sem jobb a helyzet: Júdás elárulja, s harminc ezüstpénzért a főpapok kezére adja. Legkedvesebb tanítványai, éppen a legnehezebb órákban egymás után elhagyják; még a kőszikla-hitű Péter is, mielőtt a kakas megszólal, háromszor megtagadja. Mit érthettek meg ezek a tanítványok Krisztus titkából?

Jézus tulajdonképpeni szenvedése pedig csak ezután kezdődött. Pilátus alatti szenvedésének árnyéka azonban kezdettől fogva kíséri. Anyját karácsonykor, csak egy istálló fogadta be, s Heródes már a gyermek Jézus életére tör. Bizony elmondhatjuk: amit Pilátus alatt szenvedett, voltaképpen. már újat alig jelentett. Csak befejezés volt, mely napvilágra hozta azt, ami Jézus számára már rég valóság. Pilátus, aki igaznak találja és mégis elítéli, csupán a világ szája. Ez a száj csak azt mondja, amit Jézus jó előre mondott: Az ember fiának szenvednie kell és halálra adatnia. Úgy vállalt az embervilággal közösséget, hogy még a kereszt kínjai közt is kárörvendő és gyalázkodó ellenségeiért könyörgött. Ez is a megváltói küldetés bizonyságtétele.

Jézus tanítványainak sem ígért jobb földi sorsot, mint az 6 sorsa. Midőn kiküldi őket, a régieket és a maiakat, a kereszthordozásról beszél és azt mondja nekik: "Gyűlöletesek lesztek mindenki előtt az én nevemért; de aki mindvégig megáll, az megtartatik." (Mt 10,22)

24.3.4 A szeretet bizonyságtétele

Jézus életének eseménysorozatát a "szenvedés" fogja egybe. De a szenvedés csak külső kötelék. Életének belső köteléke, egységbe fogója az, hogy a sok szenvedés értünk történt. "Betegségeinket ő viselte és fájdalmainkat hordozá… Megsebesíttetett bűneinkért, megrontatott a mi vétkeinkért… az ő sebeivel gyógyulánk meg." (És 53,4 k.) Nemcsak értünk, hanem általunk szenvedett, de szenvedései közepett sem vált hozzánk hűtlenné. Mindvégig a kitaszítottak, vámszedők és bűnösök barátja maradt, a magános szenvedők és betegek társa. Nem lett hivatásához hűtlenné úgy, hogy a kísértőre hallgasson s a könnyebb utat válassza. Megmutatta, mit jelent másokért élni, mit jelent szeretni. Úgy ismerte az embert, mint senki más, és mégis úgy szerette az embert, mint senki más.

Éppen áldozatos szeretetébe rejtette el isteni rangját. Elhinnők-e szeretetét, ha isteni felségében és pompájában jött volna hozzánk? Tőlünk idegen felsége inkább taszított, mint vonzott volna. ő azonban nem akart távolságot tartani. Mint hozzánk hasonló, rangrejtve jött, s a vállalt sorsközösséget szeretete tényeivel demonstrálta. Kilétét nem is közelíthetjük meg másként, mint szeretetének megérzése révén: átlát rajtunk és mégis szeret minket. Felkelti bennünk a viszontszeretetet, s ezáltal ismerhetjük meg személyisége titkát: a megtartó isteni szeretetet.

- Matematikai feladatot hideg fejjel is meg lehet oldani. A teológiához ennyi nem elég; mint a régiek mondották: pectus est quod theologum facit (amivel azonban nem az expektorációknak akartak teret nyitni).

25. Krisztus főpapi tiszte

25.1 Jézus halála

25.1.1 A keresztrefeszítés ténye

Isten kijelentése Jézus kínhalálában a legelfátyolozottabb, legrejtettebb. A rideg tényeket a kegyelet s az évszázadok megszépíti messzesége átminősítette. Krisztus keresztje ma már lélekemelő jelképnek, megragadó szimbólumnak vagy ártatlan hitregének tűnik, holott véres történeti valóság. A keresztre feszítés a a leggyalázatosabb kivégzési mód, a legirtózatosabb halálnem, rosszabb az akasztásnál. Római polgáron nem is hajtották végre, csak rabszolgákon vagy elvetemült lázadókon. A zsidók szemében egyenesen átkos büntetés volt: kitaszítást jelentett nemcsak az életből, hanem az örökéletből is.

Pál apostol nem ok nélkül mondja, hogy a kereszt a zsidónak botránkozás, a görögnek meg bolondság. Ki is találhatna a golgotai kereszten kijelentést, aki emberi elgondolás szerint a fenségesben és a szépségesben keresi Isten megmutatkozását? Márpedig nemcsak a régi görög, hanem korunk művelt embere is, ha Istent keresi, a széplelkek módjára gondolkozik. De ki találhat fenséget és szépséget egy megalázott, meggyalázott, verítéktál, vértől borított, sebektől éktelenített, keresztre feszített szolga alakjában? És mégis a keresztre feszített Krisztus nékünk a megtartatás és üdvösség. Az Édenkert fája termette számunkra a bukást,

a Golgota fája a felemelkedést.
Kettős leleplezés megy végbe a golgotai kereszten. Itt tárul elénk legélesebb megvilágításban, kicsoda Isten és kicsoda az ember? Kezdjük a vizsgálódást az utóbbin.
1. A bukott embervilág haragja a keresztre feszítésben tombolta ki magát Isten küldöttén. Amint megérezték az emberek, hogy Jézus mást akar, mint ők, a gyűlölet elvakultságával fordultak ellene. Kitűnt, a népet nem az üdvösség, hanem a politika érdekelte. Isten szövetségétől az erő megmutatását, a nemzeti álmok valóra váltását várta. Ezért volt magatartása egészen a feszítsd meg-ig annyira ingadozó. - A főpapok és írástudók egyek a néppel, csak határozottabbak: Jézussal szemben Isten védőügyvédjeként léptek fel a szövetség törvénye nevében. A káromlástól akarták megvédeni azt az Istent, akit saját vallásos nézeteik keretébe fogva képzeltek el. - A tanítványok esete annyiban más, ők hittek Mesterükben, de csak addig, amíg minden jól ment, aztán hitszegetten eloldalogtak. - Pilátus a Jézus pörében az úgyvélt államérdeket képviselte. őt, mint államférfit csak ez érdekelte, s vállrándítással intézte el az igazság kérdését. De akkor sem jutott volna messzebb, ha az emberi bölcsesség mértékével méri az igazságot. - A katonák, mint általában történni szokott, a parancsot teljesítették a nélkül, hogy a dolgok összefüggését tudakolták volna. Fásult közönnyel vetettek kockát Jézus köntösére.Nemcsak a megkínzott, megcsúfolt Názáretire, hanem
keresztre juttatóira
is elmondható, ha más értelemben is: Ímhol az ember! Jézus kereszthalála leplezi le igazán, kik vagyunk mi, és hová visz a bűnünk. A bűn nemcsak elszakadás Istentől, nemcsak akaratának mellőzése, hanem Istennel való szembefordulás: a kegyelem visszautasítása. A mindenkori ember kész kezét is felemelni Isten ellen, nemcsak a zsidó, hanem a pogány is. Mert éppen mi, pogányokból jött keresztyének ne feledjük, Pilátus és a római katonák személyében szintén képviselve voltunk Jézus pörében, s éppúgy közreműködtünk a keresztrefeszítésében, akárcsak a zsidók. Ha hozzávesszük ehhez, hogy Jézus éppen ellenségeiért halt meg, halála szolidaritásba zár minket az istentelenekkel.
2. Jézusnak a kereszten nemcsak a világ haragját, hanem Isten haragját is el kellett hordoznia. Ezt azért hangsúlyozzuk, mert hajlamosak vagyunk a golgotai halált emberi tragédiává leegyszerűsíteni. Pedig sokkalta több ment végbe a Golgotán. A Jézust halálra kínzók által nem is sejtett módon, Isten tartott ítéletet a bűnök felett. Igen, "a bűn zsoldja a halál". (Rm 6, 13) Mi, ahogy vagyunk, Isten színe előtt meg nem állhatunk, csak pusztulhatunk. A Golgotán történt a sorsdöntő fordulat: a bűn nélküli Jézus helyünkbe lépett és életét adta érettünk váltságul. A keresztre feszítés a mítoszokkal ellentétben valósággal megtörtént esemény. De nemcsak régi história, amelyre visszatekinthetünk,
hanem olyan, amely átöleli az időket, s a végső dolgokkal függ össze. Jelentőségében számunkra is jelenlévő (Kol 2,13-15).Istennek a bűn miatti szent haragját
sehol sem láthatjuk félelmetesebben,

mint Jézus halálában. De amikor Isten haragjáról beszél a Golgota, ugyanakkor feltárja Isten könyörülő szeretetét és nagy irgalmát is: tulajdon Fiát áldozta a mi bűneinkért. Isten, éppen az embervilág teljes elidegenedése és elszakadása pillanatában közbelépésével a Golgotát, a megaláztatást és gyalázat helyét, az irgalom és szeretet megjelenése helyévé változtatta. Ekként nemcsak az istentelenek nagy szolidaritásába, hanem a kegyelem még nagyobb szolidaritásába zárt minket, hogy minden emberrel szemben a felebaráti szeretetet gyakoroljuk. Ímé, ez az ember, és ez az Isten.

25.1.2 Az emberi logika zavara

A kereszt nemcsak az egykori zsidónak és görögnek botránkozás és bolondság, azt a modern ember is értetlenül nézi. Ahelyett, hogy áhítattal állna meg a kereszt titka előtt, bírálni kezdi. Véleménye szerint nem egyeztethető össze az isteni szeretettel; hogy ilyen véres áldozatot kívánjon, hozzá meg az ártatlannak szörnyűséges feláldozását. Azzal az istenképpel, mely a mindent elnéző, vajszívű nagypapára emlékeztet, valóban összeegyeztethetetlen a Golgota. Az ilyen felszínes látás, el akarja tussolni a bűn valóságát, s az istenfélelem hiányáról árulkodik. Mintha csak arra való volna Isten, hogy földi gyermekeinek kedvében járjon. Ő azonban a szeretet révén nincs kiszolgáltatva nekünk. Szeretete a szent Isten szeretete. Szentségénél fogva nem közömbös a bűnnel szemben, hanem reagál rá: megbünteti a bűnöst és érvényesíti igazságát. De az a nagy jó: Isten nem emberi módra, hanem szabad tetszése szerint válaszol a bűnre. Az emberi elgondolás logikája Isten szentségéből okvetlen a bűnössé vált emberiség elpusztítását vonta volna le következtetésként. Isten valóban el is pusztíthatta volna, akár az egész világot. Ámde ő, hála legyen érte, nem az emberi elgondolás logikája szerint járt el, hanem isteni bölcsességével úgy érvényesítette igazságát, hogy abban kegyelme és szeretete vált nyilvánvalóvá. Viszont Krisztusban megjelent kegyelmes szeretetét úgy gyakorolta, hogy abban szentsége és igazsága is megmutatkozott. Ez a golgotai kereszt alázatra késztető titka.

Emberi viszonylatban sem úgy megy végbe a megbocsátás, hogy nem vesszük komolyan, s egyszerűen elfeledjük vagy eltakarjuk a minket ért sérelmeket, hanem éppen komolyan fogadjuk azokat, még méltánytalanságuk ellenére is késszé válunk elhordozásukra. Ki mérhetné fel, mennyi a bűnbocsátó Isten "elhordoznivalója" az emberi bántások és vétkek viszonylatában? Ezért marad titok a magyarázási kísérletek ellenére is a kereszt.

25.2 A golgotai áldozat

25.2.1 A tanfejlődésről

Noha a váltság központi jelentőségű, a váltság tanának kifejlődése aránylag késői keletű. Inkább Krisztus kiléte, mint munkája foglalkoztatta az elméket. A váltság tekintetében egyébként is megoszlott az érdeklődés. A keleti egyház főkérdése nem a bűn és kegyelem volt, hanem a halál és halhatatlanság. Krisztusban a mulandóságból szabadító isteni erőt, az ember megistenülését, a theopoiesis-t keresték, s az akadályt elsősorban a sátáni hatalomnak való kiszolgáltatottságban vélték. Magához a váltsághoz csak közvetett érdek fűződött. Nem is fejlődött ki ezen a területen

ökumenikus horderejű váltságtan. - Nyugaton szintén vontatottan haladt a fejlődés, noha jóval nagyobb volt a bűn és kegyelem kérdése iránt a fogékonyság. Több mint egy évezrednek kellett eltelnie, mire Ágoston és mások úttörő munkássága nyomán megszületett az első tanösszefoglalás, az Anselmus váltságtana.

Anselmusnak 1098-ban, a keresztes háborúk indulása idején készült el Cur Deus homo című traktátusa, mely a tanfejlődést messzemenően meghatározta, s az újkori ébredési mozgalmakra is kihatott. Anselmus gondolatai, még a magyar protestáns teológia csendes vizeit is megmozgatták: Antal Géza: Anselmus és az ontológiai bizonyíték, 1890; Nagy Béla: Canterbury-i Anselmus satisfactio elmélete, 1908; Victor János: Canterbury-i Anselmus realizmusa, 1924; Urbán Ernő: Krisztus keresztje, 1941. Valamennyi a maga korát is tükrözően végez gondos kritikai elemzést.

Bekerült a teológiai köztudatba, hogy Anselmus a váltság racionalista igazolásával akarja megalapozni a hitet, holott valami másról van szó. ő skolasztikus módon a már meglevő hitet szólaltatja meg és faggatja, mert érteni vágyik, amit hisz. Úgy jár el, mintha egy értékes szőnyeg vagy kézimunka fonákját vizsgálná, hogy a művészi kéz alkotó munkájába betekintsen. A váltsághalál tényében emberi logikával igyekszik nagy merészen az isteni logikát nyomon követni.

Anselmus nem a sátánra hivatkozik, hanem az ember személyes bűnéről beszél, aminek érzi súlyát és átkát. Minden bűn annak a megrablása, amit Isten ránk bízott; hálátlan támadás az ő dicsősége és a világ rendje ellen. Ha elnézné Isten a bűnt, vagy büntetés nélkül bocsátaná meg, akkor egyenlő becse volna ő előtte a vétkesnek és a nem vétkezőnek. Akkor a bűn semmiféle törvénynek sem volna alávetve, ezzel Isten szabad kezet adna a vétkezőnek, tehát maga döntené az embervilágot pusztulásba, sőt saját igazságos voltát is feladná. Marad tehát a bűnért való elégtétel, mint megoldás.

De ki fizesse az elégtételt? Az embernek kellene, hiszen ő vétkezett. Az ember azonban önmagáért sem tehet eleget, mert cselekedetei tisztátalanok. Legjobb esetben is csak azt tehetné, amivel mint teremtmény amúgy is tartozik Istennek; erejéből azonban többre nem futná. Hol marad akkor az elégtétel a korábban elkövetett bűnökért, a másokéért is, a világ roppant bűnéért? - Ilyen elégtételt csak az fizethetett, aki ember létére bűn nélkül való, önként vállalja az engedelmességet mindhalálig, s ugyanakkor isteni ereje van az igaz-élet következményeinek elviselésére. Mivel pedig az ember erre az elégtételre képtelen: Istennek kellett emberré lennie, hogy helyünkbe álljon. Jézus, az istenember ezt a közbenjáró-megváltó tisztet töltötte be. Neki magának nem volt érdemekre szüksége, így minden érdeme embertestvéreire, "Isten családjára", a gyülekezetre szállott. Mi mindnyájan az ő elégtételének érdeméből élünk. Ilyen logikai levezetéssel igyekszik Anselmus az egyház hitvallását belülről megvilágítani. Éleselméjű fejtegetéseit párbeszédes formában adja elő, válaszolgatva vitatkozó társa, a fáradhatatlan Boso ellenvetéseire. Anselmus okfejtése az egyház közkincsévé vált s úgy beleevődött a teológiai gondolkozásba, mintha mindenestül bibliai volna, holott éppen két kulcsszava: az elégtétel (satisfactio) és az érdem (meritum)

nem bibliai eredetű. Részint a római, illetve germán jogi gondolkozásból, részint a római egyház gyóntató gyakorlatából került be, kölcsönvett magyarázó szóként Anselmus fejtegetéseibe. Ezért még nincs okunk elutasítani Anselmust, hiszen maga a Biblia is használ jogi kifejezéseket, ilyen pl. a sokat emlegetett megigazulás. Elégtételről, bár közvetett formában, maga a Biblia is beszél, valahányszor Krisztus áldozatának elfogadásáról van szó. Az érdem ellen, ha azt emberek szenteknek tulajdonították, reformátoraink keményen hadakoztak, de Krisztus érdemét annál inkább hangoztatták, noha a Biblia, akárcsak az elégtételt, ezt a kifejezést sem használja. Mi azonban a Biblia értelméhez s nem a Biblia szóhasználatához vagyunk kötve. Mondhatunk érdemet is, ahol az értelemszerűleg megfelel. Az érdem szóval kapcsolatban ugyanis nem az a baj, hogy jogi töltetű, hanem hogy a teljesítmény-kegyesség, a do ut des irányába tolta el a gondolkozást, s az úgyvélt érdemmel Krisztus érdemét takarta el. Azon is megütköztek, hogy Anselmus a szükségszerűséget (necessitas-t) gyakran emlegeti, mintha Isten a bűn folytán kényszerhelyzetbe került volna. De hát Anselmus a necessitas-t csak a megtörtént eseményekre visszatekintve használja: ez meg ez megtörtént, s mert Isten tette, tehát szükséges. Isten mindenhatóságát korántsem akarja kétségbe vonni vele.

Anselmus írása is természetesen magán viseli kora bélyegét. Ma sok mindent másképp mondanánk. De tanítása használhatóságát eléggé bizonyítja, hogy református hitvallásainkba is bekerült; a Heidelbergi káté 12-18. kérdése Anselmus gondolatmenetét követi.

Abaelard más úton járt. Ha Anselmus azt kérdezte, mi ment végbe Istenben, fiatalabb kortársa Abaelard azzal foglalkozott: mi ment végbe az emberben? á úgy látja, a bűn lényegében véve szeretetlenség. Jézus Krisztus a cselekedetek hosszú során, végül a Golgotán megmutatta nekünk, mi a szeretet. Mégpedig úgy mutatta meg, hogy ha engedjük őt magunkra hatni, arra csak a viszontszeretet lehet részünkről a válasz. Tevékeny Isten-szeretete s tevékeny ember-szeretete így lett Isten és a tőle elidegenedett ember közt a kapocs. Abaelardnál nem szerepelnek jogi fogalmak; azok nélkül is adott megoldást. Utóbb igyekeztek is őt Anselmussal szemben kijátszani. Pedig a két nagy teológus nem cáfolja, hanem kiegészíti egymást. Abaelard sohasem tekintette magát Anselmus ellenlábasának. Hogy aztán a skolasztika virágkorában hogyan keveredtek a felvázolt elemek, annak itt nincs különösebb jelentősége. Annál érdekesebb az újkorral bekövetkezett fordulat. A felvilágosult embert, aki saját törvényadójának képzelte magát; nem az üdvtörténet nagy tényei érdekelték, hanem a keresztyén tudat alakulása. Nem az, amit értünk tett Krisztus, hanem amit bennünk visz végbe. Feledték, hogy az előbbi előfeltétele az utóbbinak, a Christus pro nobis, a Christus in nobis-nak. A végletet a szociniánusok képviselték, akik a hibát már nem a személyiségükben, hanem csak egyes cselekedetekben látták. Ennek megfelelően az üdvtényeket, az elégtételt és kiengesztelést mellőzték, egyszerűen a jézusi életpélda követését javallották. A bűn valóságos súlya azonban cáfolta a derűlátás eme fokát, és körültekintőbb megoldást kívánt.

A megoldásnak többféle módja mutatkozott, de egy dologban mégis találkozott.

Nevezetesen a protestáns modernizmusban általában kerülték a jogi kifejezéseket, s nem az Anselmus, hanem az Abaelard útján haladtak. Mint jellegzetes képviselőjüket: Schleiermachert említjük. Szerinte a megváltás abban áll, hogy a Megváltó felvesz minket saját istentudatának erősségébe, zavartalan boldogságának közösségébe. Ezt a megbékélést éli át az ember a gyülekezetben, s maga az élmény a megváltás bizonyossága. Hogy aztán az élmény csakugyan elegendő támpontul szolgálhat-e, az már más kérdés. Márkus Jenő: Schleiermacher váltságtana, 1934) A mondanivaló tehát a hittudat szubjektivizmusába tolódott át, s legfeljebb etikai hangsúlyt kapott a századfordulóig.

25.2.2 Helyettes elégtétel

Krisztus a golgotai kereszten főpapi áldozatát mutatta be, az egyszeri és tökéletes áldozatot. - Krisztus elégtétele nem véletlen dolog; olyan esemény, mely Isten ítéletén alapszik. Nem Krisztus kínszenvedésével és halálával, hanem az ő emberré lételével és törvénybetöltésével kezdődik. Krisztus azonban nem puszta tárgya ennek a cselekménynek; ő önként vállalta a helyettes elégtételt és az engesztelő áldozatot.

Ha az úgynevezett kettős természet okkal vitatott, mégis helyes szándékú teológiai szkémájában akarjuk kifejezni a mondanivalót: Jézus az áldozatában, mint általában üdvmunkájában, mindkét természete szerint részes. Isteni természete szerint volt az áldozó, emberi természete szerint az áldozat. Isteni természete nem szenvedhetett, hiszen ezen nincsen hatalma a testi szenvedésnek és halálnak. De nem is istenségével szerzett érdemet, hanem szenvedésre képes ember voltával.

Igaza van Anselmusnak, mi mint bűnösök, a saját magunk bűnéért nem adhattunk volna elégtételt, nemhogy a másokéért. Ebben az emberileg megoldhatatlan helyzetben csak Isten segíthetett és segített is azzal, hogy Fiában emberré lett. Istensége erejével, de emberi természete szerint magára vette és elszenvedte helyettünk Isten bűn miatti haragját.

Ez a hagyományos váltságtan rövid összefoglalása; néhány mozzanatát magyarázattal kísérjük:

1. A golgotai kijelentés első renden a tények beszéde. A Fiú áldozata nélkül Isten megbocsátó szeretete, csak szó maradt volna számunkra, mégpedig a megfoghatatlanságig elvont szó. Nagy segítség, hogy a kijelentés ezen a fokon is szó és tett egyszerre. Úgy szabadulhatunk meg a bűntől, ha nemcsak hallunk felőle, hanem a golgotai kereszten szemlélhetjük és látván átéljük a bűn és kegyelem valódi arányait.

2. Isten haragjáról (orge, Rm 12,19 stb.) beszél a Szentírás. A harag azonban nem a végső szó. A harag sötét fellegein áttör Isten szeretetének fényes sugara, hogy szeretetével vessen véget a mi szeretetlenségünknek.

3. A helyettes elégtételben különösen megragadd, hogy Isten maga engesztelte ki az embert, holott éppen megfordítva: nekünk lett volna sok-sok kiengesztelni valónk Isten irányában. A kiengesztelés (hilasterion, Rm 3,25; Zsid 9,5; katallage, Rm 5, 11; 2Kor 5,18 k.) alanya Isten és tárgya az ember. Nem arról van tehát szó, mintha mi hangolnók kegyelemre őt, még csak nem is kölcsönös kiengesztelés történik. A cselekvő Isten aláhajló szeretete békíti meg a világot s ebből merít erőt az ember az Istennek való engedelmességre, ettől nyílik meg a háládatosság cselekedeteire.

4. A helyettes elégtétel sohasem jelenti azt, hogy most már szabadon bűnözhetünk, hiszen Krisztus megfizetett érettünk. Valóban a váltságot az egész világnak felkínálta, a megfizetés azonban azoknál válik hatékonnyá, akik hit által befogadják. Krisztus a maga "testének tagjaiért" tett eleget. Azok pedig akik az övéi, nem melengetik tovább a bűnt, hanem küzdenek ellene. Ezzel eljutottunk a helyettes elégtétel végső és legnagyobb kérdéséig: van-e lehetősége az átruházásnak?
5. Tárgyakat másokra átruházhatunk, sok mindennek intézését helyettesre bízhatjuk, de lehet-e legszemélyesebb ügyeinket másvalakire áthárítanunk? A bűn elvégre saját bűnünk, annak büntetése saját büntetésünk, éppúgy, ahogy mindnyájan saját halálunkat haljuk. Milyen értelemben beszélhetünk akkor Krisztus értünk való helyettes elégtételéről? Úgy, hogy páratlan mérvű beavatkozás történik életünkbe. Krisztus nem idegen személy tovább számunkra, hanem a miénk; annyira a miénk, hogy saját régi énünktől idegenedünk el. Annyira eggyé válunk ővele, hogy Pál apostol ünnepélyes szavai értelmet nyernek életünkben: "Krisztussal együtt megfeszíttettem. Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus." (Gal 2,20) A hit ilyen valóságában, a Benne való életben beszélhetünk helyettes elégtételről.
25.2.3 Az előképek nevelő szerepe
Jézus tette ószövetségi előzményekre nyúlik vissza. Isten ugyanis előkészítette Izraelt Krisztus elégtételére. Előkészítés volt már az ígéret és reménység egész légköre, melyben a szövetség népe évszázadok próbáit átvészelte. Előkészítés volt az egész ószövetségi gondolkozás közösségi jellege. Az, aki isteni megbízatást, hivatást hordoz: az összesség képviselője. Ábrahám, Jákób, Mózes egy népet reprezentált; Ákháb midőn vétkezett, Isten haragját az egész nép megsínylette, midőn Ákháb megtért, a nép vele együtt részesült a kegyelemben. Az ilyen példák hosszú sorával nevelte Isten választott népét a közösségi élet rendjére. Nevelte a kegyelem ama összpontosításának és egyetemességének felismerésére, melyet a Názáretiben adott az embervilágnak.
Közelebbről véve, Krisztus főpapi áldozatának ószövetségi előképe a főpapok áldozata. Az ószövetségi áldozat bűnbánati cselekmény: a nép bűnéért egy élő állatot öltek le, s oltáron elégették. A hamuvá égett áldozati állat azt jelképezte; a gyülekezet tagjai Isten igaz ítélete szerint egytől-egyig halálra valók. Ezért önmagukat megtagadva, éppoly teljes engedelmességgel szentelik oda szívüket Istennek, mint amilyen fenntartás nélkül elégették az áldozatot. - Ez a jelképes cselekmény korántsem volt haszontalan, amíg szívtöredelemmel csinálták. De egyszerre haszontalanná vált, amint elmaradt belőle a szívtöredelem és mint külső cselekménytől, puszta ünnepi ceremóniától várták a kiengesztelést. Az ószövetségi áldozat tehát csak jelkép, mely által Isten fenntartotta a kiengesztelés ígéretét, s előkészítette a lelkeket Krisztus áldozatára. Az, ami ott csak jel és jegy, itt élő valóság, maga a beteljesedés. Nincs is szükség többé a jelekre: Krisztus egyszeri, tökéletes áldozatával az áldozati szertartásokat eltörölte. De eltörölte a papságot is, mint rendet és hivatali titululust.
Krisztus áldozatának tulajdonképpeni jelentőségét azonban nem az ilyen negatív kísérőjelenségekben látjuk, hanem az egyéni létünk gyökeréig

ható változásban. Krisztus áldozatát nem is érthetjük meg másképp, csak a reánk való vonatkozásában: ha vele együtt feszíttetünk meg a bűnnek, s részeseivé válunk az új életnek. (Rm 6,5-10)

25.2.4 A beteljesedés és szavaink elégtelensége

Hogy fejezi ki az Újszövetség Jézus üdvszerző kereszthalálát? Ezt a központi mondanivalót többféleképpen megpróbálja körülírni, különböző területekről véve a titok jelölésére a fogalmakat.

1. A közvetlen személyes életviszonyok területéről, s azt mondja: Jézus kereszthalála kiengesztelés, megbékélés (katallage).

2. A jogi életből: 1. váltságdíj, amit pl. az eladósodott emberért vagy a rabszolgáért fizettek (lytron); 2. szószóló a bíró előtt (parakletos); 3. a szövetség kezese (eggyos); 4. megigazítás, azaz felmentő ítélet (dikaiosis); 5. kiváltani, megváltani (exagorazo).

3. A kultusz területéről: 1. a pászkabárány (arnion); 2. engesztelő áldozat bűneinkért (thysia); 3. feddhetetlen véráldozat (amnos amomos); a szövetség vére (haima tes diathekes).

4. Az ószövetségi jövendölések területéről: Jehova szenvedő szolgája (És 53) stb.

Mindezek képek, hasonlatok csupán, az emberélet köréből vett (antropomorf) kifejezések, amelyek csak utalnak a mondanivalóra. De mi Istenről sem beszélhetünk másképp, mint emberi módon. Erre is ő maga nyitott lehetőséget, midőn emberré lett érettünk. Belátjuk, tökéletlenek szavaink Isten nagyságos dolgai kifejezésére, kivált, ha olyan páratlan és egyszer s mindenkori eseményről van szó, mint a váltsághalál. Ezért használ annyiféle kifejezést a Biblia a Golgota titkának érzékeltetésére. Egyik sem kimerítő, egyik sem teljesen pontos. Az a váltságtan, amelyik a kifejezésmódok egyetlen csoportjára támaszkodik (pl. az Anselmusé a jogi kifejezésekre) szükségképpen egyoldalú. Igehirdetésünkben mindenkor az adott textushoz igazodva, igyekezzünk válogatás nélkül a kifejezésmódok mindenikét használni.

Krisztus váltsághaláláról szólva, kifejezési módunkkal szemben emlékeztet Pál apostol, magának a ténynek többletére (pl. Rm 5,6-8). Mi emberek is meghalhatunk egymásért: anya a gyermekéért, barát a barátjáért, katona a népéért. Ezek mind nagyon nagy dolgok, de mégis különböznek Jézus áldozatától, mert a felhozott példákban bűnösök halnak meg bűnösökért, Jézus esetében pedig a bűnnélküli halt meg a bűnösökért: ellenségeiért. Hatása is más. A földi életre ugyan óriás jelentőségű, ha valaki meghal érettünk, hogy mi élhessünk, de Istennel nem békíthet meg és nem válthat meg minket.

25.2.5 A már most és a még nem

Krisztus áldozatában a mi óemberünk is megítéltetett, de előtűnt a mi Isten kedve szerint való újemberünk is. Önmagunkban véve bűnösök vagyunk, de Krisztusban ítéletileg igazak. Ő nemcsak hírül adja, nemcsak munkálja a váltságot, hanem ő maga a mi váltságunk (1Kor 1,30). Ezért a választottak élete elválaszthatatlan Krisztus életétől (Gal 2,20).

A váltság természetét megvilágítja az, amit "kettős idejűségnek" szoktak nevezni. Cullmann ismert hasonlata szerint: Krisztus megvívta már halálával és feltámadásával értünk a "döntő csatát", de hátra van még a "végső győzelem". (A sztálingrádi csata után is hosszú

volt még az út Berlin elfoglalásáig.) A döntő csata és a végső győzelem különbsége folytán, mi a "már most" és a "még nem" átmeneti állapotában élünk. Máris Krisztus megváltottai vagyunk, de ugyanakkor várjuk a "teljes váltság" napját, a végidők ígéretét, amikor Krisztus uralma nyilvánvalóvá válik. Mi tökéletesen megváltottak vagyunk, de még nagyon tökéletlen megváltottak. Ezért int és kérlel Pál bennünket: "Néktek adatott a kegyelem a Krisztusért… annakokáért ugyanaz az indulat legyen bennetek, mint volt a Krisztus Jézusban" (Fil 1,29-2,5). "Az Úr közel!" (Fil 4,5)

Az utóbbi megállapításokban főleg az apostoli levelek tanító szakaszaira támaszkodtunk. De nemcsak ezek a levelek, hanem a Biblia más helyei is, az elbeszélő részek, történetek, példázatok, énekek, szertartási rendelkezések, cselekmények és imádságok, mind a váltság fényében állanak s a váltságról tesznek bizonyságot, még akkor is, ha elő sem fordul bennük a váltság szó. Az úri imádság pl. a megváltott istenfiak könyörgése és hálaadása, a Tízparancsolat pedig a kegyelem fegyelme, a szövetség életrendje.

25.3 "Szálla alá poklokra"

25.3.1 A formula eredete

Az Apostoli hitformának ez a tétele hiányzik hitformánk őséből, a Nicaeai hitvallásból. Ott csak Krisztus eltemetéséről van szó, és aztán a feltámadására vonatkozó tétel következik. - Az Athanasius neve alatt fennmaradt, de a névadó halála után legalább 3-4 évszázaddal később keletkezett hitvallás viszont az eltemettetést nem említi, s e helyett a poklokra való alászállásról beszél. Apostoli hitformánk, mely mai alakjában a 8. századból való, egyesíti magában mind a Nicaeai, mind az Athanasiusi hitvallás említett tételét. A Krisztus eltemettetését kifejező tétel után azt mondja Krisztusról: szálla alá poklokra. A tételek sorrendje a keletkezés illetve az egyesítés idői rendjének felel meg. - Mit jelent a poklokra való alászállás? Mint hitvallási formula, csak a 4. század zsinati végzéseiben tűnik fel először, a nélkül azonban, hogy motívuma tisztázható volna.

25.3.2 Kálvin magyarázata

Az Institutio szerint (II. 16. 8.) Krisztus nem közönséges testi halált halt, hanem váltághalált. Halálában az emberiség bűnéért szenvedte el a büntetést. (És 53,5)

Ebben a halálban a pokol minden kínját kellett elszenvednie. Lelkében a poklok csapataival és az örök halál iszonyatával harcolt, s ezt a harcot oly győzedelmesen vívta meg, hogy nekünk már nem kell félnünk ezektől a sötét hatalmaktól, és elmondhatjuk: "Halál, hol a te fullánkod; pokol, hol a te diadalmad?" (1Kor 15,55)

De, ha a pokolra való alászállás Krisztus halálának rendkívüliségét, pokoli szenvedését akarja kifejezni, miért ez a sorrend az Apostoli hitformában? Miért a Pilátus alatti szenvedés, halál és eltemettetés után van hitvallásunkba iktatva? - Kálvin szerint ennek az az értelme: Miután előszámláltatott, hogy Krisztus mit szenvedett az emberek színe előtt, csatolva van az a láthatatlan és megfoghatatlan ítélet, melyet Isten előtt kellett miérettünk elviselnie. A poklokra való alászállás a belső magyarázata annak, ami külsőleg, a halállal

és sírba tétellel történt. A poklokra való alászállást tehát képes értelemben vesszük: az értünk vállalt büntetést tetőfokát, s kibeszélhetetlen lelki szenvedést jelenti.
Ha Krisztus csak testileg szenvedett volna, csak a testnek és nem a testnek és léleknek megváltója. Ez a lelki szenvedés nyilván a testinél is súlyosabb lehetett. Arányait nem ismerhetjük, csak sejthetjük s a jelekből következtethetünk rá. Mikor Jézus Pétert és a Zebedeus fiakat maga mellé vette a Gecsemáné kertben "kezde szomorkodni és gyötrődni". Ekkor monda nékik: "Felette igen szomorú az én lelkem, mind halálig". (Mt 26,37k) - A nagy haláltusában angyal jelent meg erősítésére. A vívódó Jézusról ezt mondja az Írás: "Az ő verejtéke olyan vala, mint a nagy vércseppek." (Lk 22,44) Vívódásában így kiált fel: "Én Istenem, én Istenem, miért hagyál el engemet!" (Mt 27,43) A mártírok szenvedése valóban más volt, a Krisztuséval össze sem hasonlítható. Ők nem érezték az Istentől való elhagyattatás kínját. István egyenesen megnyilatkozott egeket látott és boldogan ment a halálba. Éppen az Istentől való elhagyattatás a poklok-pokla.
Ha nem vesszük figyelembe Jézus halálának rendkívüliségét, megütközhetnénk azon, hogy Jézus lágyabbnak és félénkebbnek mutatkozott mint a legtöbb közönséges ember. Gyilkosok, rablók és gonosztevők megátalkodottan sietnek a halálba; azt sokan gőgös lélekkel megvetik, mások meg nyugodtan elszenvedik. Isten Fia viszont megrémült, vért verítékezett? Megszégyenítő gyöngeség volna, ha a közönséges haláltól való félelmében ennyire gyötrődött volna. Nem; Krisztus harca súlyosabb volt, mintha közönséges halállal vívódott volna.
Éppen halálának rendkívüliségéből láthatjuk, milyen sokba került Isten Fiának az üdvünk. Mikor kezdődött a poklokra való alászállás? Amikor a "keserű pohár" elmulasztásáért könyörgött Jézus. És mikor végződött? Amikor az Atya kezébe tette lelkét. Kálvinnak ezt a magyarázatát követik hitvallásaink (Heid. káté 44. k.)
25.3.3 A római vélekedés
A római katolikus egyház kihasználja az Apostoli hitforma tételeinek sorrendjét és egészen másként magyarázza a poklokra való alászállást. E szerint Jézus valósággal az "alvilágba" ment, az "atyák előcsarnokába" (limbus patrum) és első királyi tényeként meghirdette ott a megváltást, az Ószövetség reá várakozó kegyeseinek.
Ez a magyarázat egy bevallottan homályos (Schütz: Dogmatika I. 495. l.) szentírási helyre: 1Pét 3,18-20-ra támaszkodik: "elmenvén, a tömlöcben levő lelkeknek is prédikált" stb. Ez a hely azonban kifejezetten a Noé korabeli engedetlenekről szól csupán, nem pedig az Ószövetség kegyeseiről, s mint az összefüggésből kitűnik, Noéval kapcsolatban a "vízen át való megtartatásról", mint a keresztség előképéről beszél. (Római részről néhány rokonhangzású helyet, mint Ef 4,8-10; Rm 10,7 is idézni szoktak, de csekély bizonyító erővel. Az evangéliumok Jézus "pokoljárásáról" egyáltalán nem beszélnek.)
Kálvin is ismeri a szóba jöhető szentírási helyeket, s az ingatag alapozású római érvelést, a mitológiai értelemben vett alászállás gondolatát mégis elutasítja. Ilyen alászállás nélkül is áll a Biblia egyértelmű tanítása: az ószövetség kegyesei, már a megígért Krisztus

érdemére való tekintettel üdvözültek. (Csel 15,1; 1Kor 10,3-4 stb.) Krisztus váltsághalálának ugyanis visszaható ereje is van, s ennek érvényesítése nincs a poklokra való személyes alászálláshoz kötve.

25.3.4 A vita fellobbanásai

Homályos kérdésről lévén szó, a vita a l6. századdal sem csitult el. Protestáns exegéták is emlegetik olykor a pokolra való alászállást, mint amely Krisztus királyi tisztének első ténye: íme, éppen a sátán birodalmában hirdette meg Krisztus a diadalmas váltságot. A gondolat bármily tetszetős, éppen az újabb bibliakutatás eredményei meggondolásra késztetnek.

1. Nevezetesen a hades vagy seol, amiről itt szó van eredetileg egyszerűen a holtak házát jelentette, s csak a középkortól kezdve lett minősítetten a kárhozottak helye, a pokol, ahol a gonosz lelkek bűnhődnek. (Ebbe a jelentésváltozásba belejátszott a purgatóriummal kapcsolatos római spekuláció.) Eredetileg bibliai értelemben tehát a holtak háza már az a sziklasír is, ahová Jézust temették. Ebben az esetben pedig a poklokra való alászállás csupán a katabasis végső fokát jelenti, azt, hogy Jézus vállalta értünk a hades-t is. A poklokra való alászállás tehát az eltemettetést magyarázza, úgy hogy azt egy fokozott erejű kifejezéssel teszi nyomatékosabbá. Jézus diadala (az anabasis) különben is később, csak a feltámadással kezdődik.

2. Olykor megpendítenek egy másik gondolatot is, mely szerint a poklokra való alászálláson azt kell értenünk, hogy Jézus a holtak birodalmában prédikált: meghirdette a várakozó lelkeknek a szabadítás örömét, s ezzel mintegy újra felkínálta nekik az evangéliumot. Ebből fakad a további kérdés: Prolongálható-e a döntésre kiszabott idő a halál utánra?A hivatkozási hely

(1Pét 9,6) határozottan múlt időben s egyszeri esetről beszél, tehát a későbbi időkre nem általánosítható. Még a hirdetett evangélium hallótávolságán kívül maradottakra sem. Igaz, Isten számára nyitva állhatnak olyan lehetőségek is, melyek az embernél a halállal lezárultak. A Biblia azonban az erre vonatkozó spekulációk útját határozottan lezárja. A földi élet egyszeri lehetőség a döntésre. A döntés megismétléséről, illetve módosításáról, mint későbbi hades-beli lehetőségről a Biblia egyáltalán nem beszél. Ezért óv a felkínált alkalmak elszalasztásától, az élet eljátszásától. "Ma, ha az Ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek a ti szíveiteket!" (Zsid 3, 15) A Gazdag és Lázár példázata pedig a "nagy közbevettetésről" beszél, mely a halál után már lehetetlenné teszi az "általmenetelt" (Lk 16,26). Egyébként is az efféle spekuláció az üdvegyetemesség gondolatával való felelőtlen játék.

Jó, ha itt is világosan látjuk a dogmatika Biblia-szabta határait. Jézus a megtért gonosztevőnek azt mondta a kereszten: "Ma velem leszel a paradicsomban". Utolsó szavai szerint pedig az Atya kezébe tette le lelkét. (Lk 23,43-46) Sem a dogmatika, sem semmiféle teológia nem tehet ezeken túlmenő megállapításokat a Krisztus halála és feltámadása közt történtekre. Mi se mondhatunk többet, mert a többlet úgyis csak emberi bölcsesség hitető beszéde.

26. Krisztus királyi tiszte

26.1 Jézus feltámadása
Feltámadott az Úr! - ez az első keresztyén gyülekezet húsvéti üzenete.
A feltámadás szó, egyszerű, természetes köznapi fogalom: felébred
valaki, éjszakai pihenőhelyéről felemelkedik, felkél és hálókamráját
elhagyja. A holtak is így jönnek elő az ítélet napján sírkamráikból
(pl. Dán 12,2 kk. szerint).
A húsvéti üzenet két tényre épül: az üres sír tényére
és a feltámadott megjelenéseire, az úgynevezett christophaniákra.
Milyen értelemben?
1. "A názáreti Jézust keresitek, aki megfeszíttetett? Föltámadott,
nincsen itt; ímé a hely, ahová őt helyezték... És mikor bementek,
nem találták az Úr Jézus testét." (Mk 16,6; Lk 24,3) Az üres sírról,
mint tényről beszél mind a négy evangélium; Péter, Pál, Jakab egyaránt
tudomásul veszi.De ezt a tényt Jézus zsidó ellenfelei sem vonták kétségbe soha. Sem
Jézus jeruzsálemi bírái, sem a későbbi rabbinista polemikusok. -
Jézus bíráinak mi sem lett volna könnyebb, mint Jézus sírját egy hivatalos
bizottsággal megvizsgáltatni és az eredményt közhírré tenni. Teológiai
tekintélyüknek mi sem lett volna szükségesebb, mint egy hivatalos
hirdetmény; Jézus teteme, úgy mint eddig, a sírban fekszik.
Ez a húsvéti üzenetet csirájában ölte volna meg, de véget vetett volna
a keresztyén gyülekezetnek is. Az üres sír tehát barát és ellenfél
által egyaránt elismert történeti tény. Ez nem a hit dolga. A hit
és hitetlenség kérdése csak ott jön elő: hogy értsük az üres sír tényét.
A szentasszonyok nem lelkesedtek az üres sír láttán, hanem megdöbbentek.
Ezt nyíltan bevallják az evangéliumok (Mk 16,8). Péter tanácstalan
volt (Lk 24,24); Jézus bírái elhíresztelték: ellopták a testet a tanítványok.
Tehát, mint az utóbbi esetből látjuk, valaki tudhat az üres sírról
és mégis távol lehet a húsvéti hittől.
2. A húsvéti hit akkor állott elő, mikor az üres sír autentikus értelmezése
a christophaniákkal bekövetkezett. Az Úr Jézus maga látható, hallható,
megtapasztalható módon, elevenen megjelent. Először Simonnak jelent
meg (Lk 24,34), Jakabot is a megjelenés vitte a húsvéti gyülekezetbe.
Az üres sír tényét Krisztus megjelenéseiből értette meg a keresztyén
gyülekezet. A feltámadott megjelenéseiből merítette a bátorságot,
hogy a főtanács híreszteléséve l szembeszálljon.Merték volna-e Jézus feltámadását a
kivégzés után pár hétre a nyilvánosság
előtt kihirdetni, éppen Jeruzsálemben, ha a sír nem találtatott volna
üresen? Az 1Kor 15,5 kk. nagy történeti dokumentuma ennek a harcnak;
perdöntő jelentőséget igényel a megjelenések eme listája. A vitakérdést
tehát: feltámadás vagy tetemrablás, a feltámadott Krisztus megjelenéseinek
sora döntötte el.
Amily fontosak a christophaniák az üres sír megértésénél, az üres
sír éppúgy elengedhetetlen a christophaniák megértésénél. Ez a két
dolog együttesen hárítja el az Úr Jézus feltámadásának elspiritualizálását,
de a naturalisztikus félremagyarázást is.
Az elspiritualizálás vagy más szóval az elszubjektivizálás azt jelentené:
csupán szellemjárás történt, Krisztus lelke kísértet formájában tért
vissza, tehát afféle okkult folyamat ment végbe, ami lehet egyszerűen
a vágyakozó lelkek látomása, víziója. Mindehhez azonban nem szükséges

az üres sír. Az üres sír ténye viszont egyenesen gátat vet az ilyen elspiritualizálásnak. A Biblia a feltámadás objektív valóságáról beszél. De naturalista félremagyarázást sem tűr a bibliai tudósítás. Nevezetesen a feltámadott Úr Jézus olyan, mint a Názáreti, és mégsem olyan: nem szolgai, hanem királyi mivoltában mutatkozik. A tanítványokkal való érintkezése is másnak tűnik fel. Megjelenése testi, valóságos, mégis titokzatos és világfeletti. Leírhatatlan (Lk 24,31); mintegy a végidők előre vetődése.

Históriailag és teológiailag is komolyan kell vennünk az üres sír tényét, mint természeti eseményt; de mint a természeti eseményen túlmenő csodát is: a feltámadást. A sír üres, az Úr feltámadott és övéinek megjelent. Ez azt teszi: a holtak feltámadása már elkezdődött. Mert a jel a Krisztus feltámadása, mely ígéri a test feltámadását.

26.2 A húsvéti hit

26.2.1 A kétkedés mai formája

A húsvéti hit fényének a kételyek ködén kellett áttörnie. A tanítványok először megdöbbentek, féltek, álmélkodtak, kételkedtek, hitetlenkedtek, mégpedig nemcsak Tamás, hanem a többiek is. A feltámadás híre első hallásra üres beszédnek, mesének tűnt (Lk 24,11). Időbe telt, míg a húsvéti öröm elárasztotta a lelkeket.

Természetesen a mai embernél sincs ez másképp. Sejti ugyan, tudományos vívmányai ellenére is vannak az életében titkok; állítólagos nagykorúsága tudatában mégis követi az athéni műveltek példáját, akik kinevették a feltámadást prédikáló Pál apostolt (Csel 17,32). Kétségtelen, a húsvéti hitet és annak örömét ma sem erőltethetjük rá senkire se.

A kikényszerített hit, nem volna hit. De a másik véglettől is óvakodnunk kell: nem szállíthatjuk le a hit mértékét a modern előítéleteknek megfelelő fokra. Ez történnék akkor, ha a kétely pártjára állva, elkezdenők bizonygatni: a Biblia számunkra már elfogadhatatlan mitikus formában fejezi ki a "krisztusi eszmék" továbbélését. Mert voltaképp, csak arról van szó, hogy a golgotai tragédiából lassankint felocsúdó tanítványok lelkében Krisztus emléke újra erőre kap, és prédikációjuk nyomán világtörténeti tényezővé hatalmasodik. E szerint a feltámadás voltaképpen a tanítványok lelkében s a Krisztus-prédikációban ment végbe. Nem is kereshető máshol.

- A húsvéti hit ilyenfajta mitológiátlanítása mellett sokféle érvet lehet felsorakoztatni. A mítoszfosztás megfelel a modern élet- és világszemléletnek, kielégíti az intellektuális becsületesség követelményét stb. Alkalmazhatónak mutatkozik a lelkipásztori gyakorlat különböző területén. "Támadjon fel a ti lelketekben is Krisztus!" Ezt a gondolatot lehet lírai vagy drámai módon megszólaltatni, a szószéki romantika eszközeivel közel hozni, lehet divatos egzisztencialista csomagolásban filozófiai mélységeket sejtetni vele: Használhatósága szinte kimeríthetetlennek látszik. A húsvéti hit mitológiátlanítása szinte kimeríthetetlennek látszik. A húsvéti hit mitológiátlanítása mellett valóban sokféleképp érvelhetünk, csak azt az egyet nem állíthatjuk róla, hogy a Biblia mondanivalójának megfelel.

A Biblia szerint ugyanis a húsvéti esemény nem korlátolható a tanítványok belső életére. Krisztus nemcsak a benne vetett hitben s a róla szóló igehirdetésben él tovább. A tanítványok megtörtént eseményre emlékeztek,

a feltámadott Úrral térben és időben találkoztak. Nemcsak találkoztak, hanem ez a találkozás vált számukra azzá a hellyé, ahonnan a názáreti Jézus egész életútját nézték és ábrázolták. Ma is és mindvégig a keresztyén hit vagy a valósággal feltámadott Jézus Krisztus hite, vagy egyáltalán nem keresztyén hit.

A Biblia a feltámadásról, nyilván mint tényről beszél, még akkor is, ha a modern históriai kutatás eszközeivel ilyen rendkívüli dolog tényszerűsége alig fogható. A feltámadás a Biblia szerint térben és időben végbement történeti esemény, még akkor is, ha a szentírók kifejezési eszközei némely ponton a kor mitikus közlésmódjára emlékeztetnek. A szokatlan közlésmóddal szintén csak az esemény jelentőségét akarják hangsúlyozni. Mi hajlamosak vagyunk a modern világszemléletet, valamint tudományos eszközeinket mindenek fölé emelni. De mielőtt ezeket a végső kérdésekben is döntő bíróvá tennők, jó ha meggondoljuk a világszemlélet s a tudományos módszer folytonos változandóságát. Kutatási eredményeink sokkal nagyobb mértékben függenek ilyen vagy amolyan előfeltételezésektől, mint ahogy gondolni szoktuk. Tudományos vívmányaink nem végérvényesek. Mi címen tekinthetjük akkor maradandónak azt, ami átmeneti, feltétlen érvényűnek azt, ami viszonylagos? Ezzel nem kisebbíteni akarjuk a modern tudományosság vívmányait, amikkel mi is naponkint élünk, csupán a tudomány korlátaira utalunk, mert mint minden emberi dolog, természete szerint ez sem korlátlan. Ha a tudományt valláspótlékká tesszük - ami ma gyakori jelenség -, csak ártunk vele.

A mítoszfosztás széles körben vitatott kérdés. Teológiai jogosultsága addig a határig terjed, amíg nem a modern emberekhez, hanem az üdvtörténeti összefüggésekhez igazodik, s a Biblia sajátos mondanivalójához segít közelebb. Különben csak a húsvéti hit megdézsmálása, önkényes redukciója, amivel pedig sem küldetésünk ügyét, sem a modern ember igazi érdekét nem szolgálhatjuk.

26.2.2 A húsvéti hit bibliai összefüggései

Alig három nap telt el Jézus halálától a feltámadásáig. Olyan ez a három nap, mint egy válaszfal; azon innen az élettörténet, azon túl pedig a feltámadás-történet. De bármily határozottan megvont is ez a válaszfal, mégsem szabad a két korszakot absztrakt módon elkülönítenünk egymástól. Ha nagyon különbözik is a kettő, mégis összefügg és folyamatos egységet alkot: egyik magyarázza a másikat: az élettörténet a feltámadás-történetet és viszont. (Vö. Barth: Credo 85. k.) Hogyan?

1. Az első korszak a születéstől a halálig tart; ez a testetöltött Ige elrejtezésének korszaka. A szenvedő szolga alakjába burkolózott Isten önkijelentése. Ebben az alacsony sorsban istensége csak hihető, de nem látható.Ezért olyan bizonytalan a názáreti Jézussal szemben a nép, sőt a tanítványok magatartása is. Folyton ingadoznak a megértés és az értetlenség, az engedelmesség és az engedetlenség végletei közt. Jézus gyakran feddi is őket kishitűségükért. Végül is a borzalmas események láttán, az értetlenségnél és engedetlenségnél kötnek ki.

A keresztyén hit mindenkor ennek a Jézusban elrejtezett kijelentésnek a hite. Ezért támadható és tagadható. Mégsem feltevés és önáltatás csupán. Szilárd, objektív alapja van: a hit a kijelentésből él, abból,

hogy a Jézusban elrejtezett Isten meg is mutatja magát. A kijelentés ugyanis nemcsak az Atyának a Fiú által való kijelentése, hanem a Fiúnak az Atya által való kijelentése is.
A Fiú kilétének megmutatása a hit objektív alapja. Ez az alapvetés történt húsvétkor. Az egész keresztyén igehirdetés mindenkor a húsvét fényében áll. Ezzel át is léptünk a második korszakba: a feltámadás-történetbe.
2. A második korszak mindössze negyven napra terjed. A történész csóválhatja a fejét az erre vonatkozó tudósítások viszonylagos rendezetlensége láttán. De nem vették észre ezt már, maguk a Biblia írói is? Csodálhatjuk, ha a rendkívüli jelenségek hatása alatt támolyognak, dadognak, sőt ellentmondásba is keverednek? De, ha minden ellentmondást leszámítunk, Krisztus feltámadása akkor is megtörtént tény.Utaltunk már arra, hogy a húsvéti csoda a
mi testi feltámadásunknak
is záloga. A feltámadás azonban elsősorban a megalázott, meggyalázott Krisztus felmagasztalása: az elítélt és elvetett Krisztus felemeltetése. Ezzel Isten igent mond Jézus elégtételére. Amikor ezt az elégtételt elfogadja, nemet mond a Krisztuson diadalmaskodó Júdásokra, a feszítsd meg-et kiáltókra, Jézus mindenkori ellenségeire. - A húsvéti üdvüzenet ez: Győzött Jézus, akit legyőztek és halálra adtak. Az, akit népe kitaszított magából, és akit tanítványai azóta is sokszor elhagytak: páratlan közösségben van az Atyával, íme ő az Isten Fia. Áldozata elfogadott engesztelés.
Nagypéntek és húsvét tehát egymást magyarázza: nagypéntek isteni ítélet, a húsvét pedig isteni felemeltetés. De mert a keresztyén élet a meghalt és feltámadott Úr Krisztus életébe fonódik, e kettős esemény új korszaknyitás az emberiség életében, olyan korszaknyitás, amely jelentőségében csak a teremtéshez mérhető.
26.3 "Felméne mennyekbe"
26.3.1 A felmagasztaltatás
Jézus mennybemenetele (Csel 1,9-11) földi életének dicsőséges befejezése. Nyilvánvaló összefüggésben van visszajövetelével. Mint ahogy most egy felhő takarta el távozó alakját, akkor is az égnek felhőin jön vissza, királyi felségében ítélni eleveneket és holtakat. A mennybemenetel aláhúzza azt, amit már a feltámadásról mondottunk, mert ez az esemény is a megalázott Krisztus felmagasztaltatását fejezi ki: Isten a názáreti Jézus elégtételét elfogadta, a kiengesztelés megtörtént.
A mennybemenetel tehát n e m a názáreti Jézus "megistenítését" jelenti. Istenségéről ekkorra már a kijelentés egész története sokszoros bizonysággal szolgált. Itt csupán egy újabb isteni tettel szemlélteti személyisége titkát.
26.3.2 Az ég és a menny
A világkép változása ne zavarjon meg minket. Különbség van a tartalom és a forma között, s a tartalomnak meg kell maradnia akkor is, ha a kifejezési formák változnak. Isten nagyságos dolgai kifejezésére használni lehet a babiloniak állatövezetét, a zodiakuszt vagy az Einstein relativitás-elméletét, csak a tartalmat ne áldozzuk fel a forma kedvéért.
A Biblia lényegre szorítkozó szóhasználata, óvatosan tartózkodó kifejezésmódja, hasonló magatartásra int. Annyit tudunk a mennyről: Isten "lakóhelye",

“trónusa”; túl van nemcsak a mesterséges bolygók hatókörén, hanem az egész érzékelhető világon. Erre utal a “túlvilág”, a “másvilág” és az “egek-ege” kifejezés. Az angol nyelv a sky szóval jelöli a csillagászati értelemben vett eget, heaven-nel a vallásos értelemben vett mennyet. Mi sem beszélünk az űrrepülők “mennybemeneteléről”. A gótikus és bizánci festők úgy érzékeltették a különbséget, hogy a mennyet, mint hátteret nem kékre, hanem aranyszínűre festették. Aláhúzza az ég és menny megkülönböztetését a Zsidókhoz írt levél szóhasználata is. Úgy dicsőíti a Feltámadottat, mint “aki áthatolt az egeken”, s “az egeknél magasságosabb lőn”. (Zsid 4,14 és 7,26)
Ami most már a menyet illeti, ez a teremtett világ rejtett oldala. Számunkra hozzáférhetetlen, kibeszélhetetlen, elképzelhetetlen, a láthatóval szemben a láthatatlan. Ma szokták is a mennyet egyoldalúan szellemi értelemben magyarázni. Hivatkoznak arra a figyelmeztetésre, amit az Olajfák hegyén az égre szegzett szemű tanítványok kaptak: “Mit állotok, nézvén a mennybe?” (Csel 1,11) Mintha ez azt jelentette volna: Ne keressétek Krisztust a mennyben, hiszen reá nézve nincs tovább “fenn és lenn”, Ő most már “mindenütt” van. A Feltámadott isteni lénye nincs a mi tér- és időbeli kategóriáinkba szorítva. Ő úgy vesz körül minket, mint ahogy az ég körülveszi a földet, hiszen a maga isteni módján létezik. A Biblia egyébként is csak emberi képzeteinkhez alkalmazkodva beszél Isten mennyei lakóhelyéről. Mondja ugyan, hogy a menny az Ő trónja (És 66,1), de azt is mondja: az egek-egei sem fogadhatják be (1Kir 8,27)! Hogy is lehetne őt helyhez kötni, lokalizálni, hiszen nemcsak a földnek, hanem a mennynek is teremtője, megfoghatatlan valóság.
Az egyoldalú szellemi értelmezés azonban némi kiigazításra szorul. A Biblia nem ok nélkül beszél a mennyről, mint Isten lakóhelyéről. Lehet e térnek, akárcsak az időnek emberi fogalmainktól különböző isteni értelme. A mindenütt jelenvaló Isten lehet “valahol” kiváltképpen otthon. A “lokális” értelmezésnek tehát lehet valami magja. Ezt túlkapás volna eleve kétségbe vonnunk.
26.3.3 A közel és a távol
A mennybemenetellel lezárult a feltámadott Úr Krisztus megjelenéseinek sora, ezzel közvetlen jelenlétének vége. Látható szakadás és távolság állt be közte és a tanítványok között. Elhagyta a földi teret-időt, ezt a világot s nem tartozik többé úgy bele, mint mi. Mindennek fölötte áll; más kategóriákban él. De ő úgy van túl ezen a világon, hogy ugyanakkor jelenvaló is. Ha testileg el is távolodott tőlünk, lelkileg annál közelebb van hozzánk. Nincs kötve egy tanítványi csoporthoz, egy néphez, most már valósággal mindenkié. Ha a földi-történeti együttlét meg is szűnt közte és a mindenkori tanítványai között, reálisan jelen van történetfeletti valóságában, a Róla szóló bizonyságtételben. Valahol ketten vagy hárman összegyűltök az én nevemben, én is ott vagyok ti közöttetek.
26.4 Az Atyaistennek jobbján
26.4.1 A teljes hatalom
“Ül a mindenható Atyaistennek jobbján” (Kol 3,1; Csel 3,21). Ennek hallatára gondoljuk meg, az Isten lélek, még akkor is, ha a Biblia

gyakran antropomorfizmusokban beszél róla. Ámde az antropomorfizmusok, Isten személyes valóságára utalnak, ezért nem tudhatjuk, csupán képes beszédek-e vagy annál többek. A Biblia valami többletet sejtet. A mennybemenetel nemcsak viszony-, hanem "hely"-változtatást is kifejez. De nem ad módot ennek a konkrét többletnek közelebbi meghatározására. Az Atya jobbján való ülés esetében sem dönthetjük el, mennyiben több a képes beszédnél. Jelentéstartalmát azonban ismerhetjük. Jobbján, az azt teszi: a főhelyen, az uralom helyén: egy az Atyával az uralomban. A kijelentésből ismert tartalmi elemek alapján állíthatjuk: az Atya jobbján való ülés elsősorban nem helyet, hanem funkciót jelent. Maga a távozó Krisztus értelmezi így, mikor azt mondja: "Teljes hatalom adatott nékem mennyen és földön."

Minden ember alája van vetve a-mennybéli Krisztus uralmának, akár vesz róla tudomást, akár nem. Teljhatalma mellett minden totalitarizmus csak vakmerő hatalombitorlás, reménytelen verseny. Az ő uralmához mérten a személyi kultusz diktatúrája torzkép csupán.

26.4.2 A Közbenjáró

Az üdvtörténet s ezzel együtt a világtörténet nem valami nagy körforgás, hanem előrehaladás, amelynek célja van. Milyen értelemben tartozik bele új mozzanatként a Feltámadottnak az Atya jobbján való ülése? Új mozzanat itt, hogy az Úr Krisztus most már feltámadott-ember-mivoltában gyakorol isteni hatalmat. Mint a Káté mondja: a "mi testünkben" uralkodik (49. k.), s ez a test most már nem az elrejtezés és nem a szolgai forma reá nézve. Nem preegzisztenciájába tért tehát vissza, hanem magával vitte a feltámadott emberi testet, s amikor visszajön hozzánk, ugyanabban az emberi testben tér vissza, amelyben mennybe ment. Az inkarnáció ezért nem csupán valami múltbeli történés, ami egy ideig tartott, aztán pedig elmúlt, hanem vég nélküli jelen. Krisztus, velünk való sorsközösségének végső következményét éppen azzal vonta le, hogy ember-mivoltát, melyben a földi megaláztatások útját járta végig, nem vetette le, mint valami nyűtt ruhát, hanem magával vitte a mennybe, mint a mi feltámadásunk zálogát. Szorongattatásainkban és kétségeink között biztatás és erő számunkra, hogy aki ilyen közösséget vállalt, az a mi közbenjárónk. Ma is a mennyei Atya színe előtt könyörög érettünk.

26.4.3 Az új korszak

A mennybemenetellel új korszak kezdődött, mely az Úr Jézus visszajöveteléig tart. Ez az egyház kora. Most Krisztus az igében, az ige hirdetésében van jelen, isteni módján, mindenütt jelenvaló hatalmában. Az üdvtörténet az egyháztörténetben egy darab világtörténetté szélesedik. Természetesen nem abban a pápistás értelemben, mintha bennünk, vagy az egyház életében folytatódnék a Jézus Krisztus életműve. De mégis az, ami most az egyházban történik, annak az egyszeri és egyszer s mindenkori Krisztus-eseménynek megfelelője és tükörképe. Tehát nem megismétlése, de példázata.

A keresztyén ember élete, a keresztyén házasság, a keresztyén gyülekezet Jézus Krisztust példázza, jelszerűen kiábrázolja. Ez a küldetése. Ezért országol ma is Krisztus az egyházban, mint annak Feje. Országlása nem ér véget az egyház határainál, hanem kiterjed erre a világra. Az egyház tehát nem cél, hanem eszköz, nem Isten országa, hanem Isten

országának hivatott eszköze.
Az új korszak a végső idő. Az óra már lejárt, a tudatlanság ideje elmúlt, de Isten még türelmes, de Isten még vár. Sőt: felajánlja a világnak az örömüzenet meghallását. Ez a korszak a nagy alkalom ideje, az egyház világbeli feladatának ideje, kegyelmi idő, melynek megragadására és felhasználására serkent újra meg újra a Biblia. Mert nemcsak javainkat, tálentomainkat, hanem időnket is kölcsönbe kapjuk, sáfárkodásra, úgy mint a döntés idejét. Nem az teszi naggyá ezt a tovatűnő korszakot, hogy az utolsó alkalom, hanem hogy Isten enged még időt a hallásra, a hitre, az örömüzenet hirdetésére, befogadására és megértésére.
IX. rész: A Szentlélekisten
27. A Megváltó
27.1 A hitébresztő Lélek
27.1.1 A hit lehetősége
"Jézus Krisztus Úr!" - hangzik a Biblia bizonyságtétele. Hogy jön az ember ahhoz, hogy ezt a bizonyságtételt kimondja? Nem egyéni okoskodás, hanem egy tény elismerése alapján, úgy, hogy megismeri az Atyát a Fiú által és a Fiút az Atya által. Más szavakkal mondva: hisz és azért beszél. De hát hihet az ember? Ebben a világban minden olyan kérdéses. Lehet itt valami problémátlan bizonyosság? Ha lehet, hogyan?
Minden, amit mi a hatalmas Isten felől tudhatunk, a legszebb teológiánk, sőt maga a Biblia is holt betű marad, ha csak a Szentlélek meg nem eleveníti. Előttünk vannak a lelki javak, mint valami kirakatban, de köztünk és a felkínált javak közt ott a vastag kirakatüveg. Pedig azoknak a jóságáról és nekünk való voltáról csak a használat győzhet meg. Erre utal Luther ismert hasonlata is: az evangélium olyan, mint az aranykincs, amit elástak. A kincs megvan, de mit segít rajtunk, amíg nem jutunk hozzá? Ezt a kincset előbb ki kell ásni és szét kell osztani. (Kis káté) - Az elválasztó kirakatüveg, a kincset eltakaró föld a mi természetünk. A Biblia bizonysága szerint ennek legyőzésére segít Isten Szentlelke.
Már az Újszövetségben lépten-nyomon megfigyelhetjük, hogy Jézus puszta megjelenésével nincs megadva a hit lehetősége. Hányan találkoznak vele, és mégsem hisznek benne. Péter pedig, midőn Cézárea-Filippinél bizonyságot tesz Jézusról, azt a feleletet kapja: "Nem test és vér jelentette ezt meg néked (vagyis nem magadtól jöttél rá), hanem az én mennyei Atyám." (Mt 16, 17; vö. Mt 13,11 és 2Kor 3,5-el) Mint ezekből a szavakból kitűnik, a kijelentés célbajutása, a hit, az Atyának külön tette (Jn 6,44); másszor meg a Fiú ad hatalmat övéinek, hogy Isten fiaivá legyenek. (Jn 1,12; Jel 22,1)
Az ilyen isteni cselekedeteknek a kijelentés objektív tényeihez kell járulnia, hogy az szubjektumunk tulajdona, a miénk legyen, vagyis hihessünk. A hitnek ez az isteni eredete magyarázza a hit sajátosságát, mely lényegesen különbözik a görög gondolkozástól, vagy az annak hatása alatt álló mai gondolkozástól.
27.1.2 A hit egzisztenciális jellege
A görög az elvont, tárgyilagos igazságot kereste, amely személytelenül igaz, változhatatlan és időtlen érvényű, olyan, mint egy matematikai

képlet, vagy egy kétségtelen történelmi dátum. Az ilyenfajta igazságot egyszerűen tudomásul vesszük, vagy akár halomra gyűjthetjük, anélkül, hogy megmozgatna vagy belsőleg érintene minket. A hit azonban több az ilyen puszta objektív ismeretnél, életünk egészét, egységét érinti: személyiségünkben ragad meg minket. Igen, a hitbeli ismeret személyes jellegű: a szívbeli bizalom, a megbízhatóság és hűség, az igazi állandóság és a valódi maradandóság elemeit hordozza. Nem egyszerű tudomásulvétel, nemcsak "van", hanem hat, történik és érvényesülni akar. Ezt úgy értsük: a hit az igazság erejével lökést ad az egész emberi életnek, és olyan irányú mozgásba lendíti azt, amely Isten igazságának megfelel. Pascal (1623-1662) a maga filozófus módján jól érzékelte a hit és tudás különbségét: A törvényben gondolkozó "geometriai" elme nem alkalmas az egyéni, személyes valóság megragadására. Ezt az a Pascal mondotta, aki pl. a kúpszelet-számítások megoldásával maga is a tudósok élvonalába tartozott. Vannak értékek - úgymond -, amelyek a szíven keresztül válnak tudatossá, amelyekért érdemes élni. Tapasztalásuk révén nem a tudásanyagunk lesz több, hanem lángra gyúlunk tőlük, s erkölcsi tisztulás és vigasz jár nyomukban. (Gondolatok)

A hitbeli ismeretnek csak akkor van értelme, ha együtt jár az egész egzisztencia igénybevételével, a személyes átadottsággal, az Istenre való ráhagyatkozással. Ezért ahol hit van, az okvetlen az engedelmesség cselekedeteiben nyilvánul meg. Halott a hit ilyen cselekedetek nélkül. Görög értelemben az ördögök is hisznek (Jak 2,17-26). Iskolai vallásoktatásunknak, amíg volt, minden jótéteménye mellett állandó kísértése volt, hogy mint tantárgy a többi tantárgy mellett, megreked a puszta intellektuális közlésben és tudomásul vételben. Az a keresztyénség, amely az oktatást hathatós nevelői munkával nem egészítette ki, maga volt a szekularizmus útegyengetője.

A görög gondolkozás nemcsak egyoldalú intellektualizmusában, hanem más tekintetben is különbözik a hittől, nevezetesen az individualizmusra való hajlandóságban. Az egyén áll érdeklődése homlokterében. Ezzel szemben figyeljük meg atyáink útmutatását. A Heidelbergi káté azon túl, hogy a hitnek cselekvő értelmét, aktivitását hangsúlyozza, a hit egész folyamatát az üdvtörténet nagy közösségébe állítja be: "Miért hívnak téged keresztyénnek? - Azért, mert hit által Krisztusnak tagja, és így az ő felkenetésének részese vagyok avégre, hogy nevéről én is vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatul néki adjam, s a bűn és ördög ellen ez életben szabad lelkiismerettel harcoljak és aztán ő vele együtt minden teremtmény felett örökké uralkodjam." (32. k.)

A hitnek tehát csupa ilyen közösségi életre utaló elemei vannak: vallástétel, hálaáldozat, szabad lelkiismerettel vívott harc és győzelem. Ezért a hit nem lehet csupán a magános lélek Istennel való társalkodása. Öncélú individualizmust a Biblia nem ismer. Reális szemléletmódja, melyet Káténk híven követ: a keresztyén életet Isten népe körében, csak a gyülekezetben látja, a gyülekezetet csak ebben a világban, ezt a világot pedig csak az üdvtörténeti összefüggésben. Ilyen az Isten Lelkétől lelkedzett hit tényleges beágyazottsága.

27.1.3 A hit a Szentháromság ajándéka

A hitnek emez értelmezésével a kijelentés újabb mozzanata előtt állunk. Ez a szubjektív mozzanat, melyet az Újszövetség Isten Lelkének, Krisztus Lelkének, vagy a Szentléleknek tulajdonít. A Szentlélek a Biblia szerint Isten maga, mégpedig a teremtett embernek megfoghatatlan, de valóságos módon megjelenő, s vele viszonyba lépő Isten. A Szenlélekisten nem azonos a Fiúistennel, az örök Igével, Jézus Krisztussal. A különbséget érzékelteti az Újszövetség bizonyságtétele, pontosabban a bizonyságtétel üdvtörténeti rendje. A Szentlélek ugyanis Jézus halála és feltámadása után adatott, tehát eljövetelének az objektív kijelentés lezáródása, teljességre-jutása volt az előfeltétele. Ezt az "utánt" azonban nem szabad szigorú kronológiai értelemben venni, mert a Lélek már Jézus halála és feltámadása előtt is megmutatkozott (pl. a Péter bizonyságtételében, az Úr színeváltozásában, a csodákban). A Lélek jelenléte tehát nincs időileg pünkösdre korlátozva; mint ahogy utána munkál, úgy pünkösd előtt is munkált már. Meg kellett különböztetnünk a Szentlelket a Fiútól, mert a kijelentés történetének különböző mozzanatát képviselik. Munkájukat azonban egy pillanatra sem szakíthatjuk el egymástól, hiszen ugyanazon a kijelentésen munkálkodnak. A Szentlélek teljességgel Jézus Krisztusnak, Isten Fiának, az Igének Lelke, tehát nem valami merőben különálló tényező a kijelentésben, nem is valami Krisztuson túlmenő vagy Krisztustól különböző új ismeret közlője. A Szentlélek az Ige által, az Ige számára tanít, világosít és mozdít meg minket. (Jn 15,26; 16,13-25; 1Kor 12,3) Nem tesz tehát mást, minthogy aktualizálja bennünk a Krisztus-kijelentést. Ebben az értelemben ébreszt hitet. A Biblia gyakran nevezi a Szentlelket Krisztus Lelkének (Gal 4,5; Rm 8,9), abban az értelemben, hogy a Lélek: Jézus Krisztus cselekvő jelenléte, feltámadása erejében. A páli en Christo és en Pneumati szinonimák. Ezért mondják a Lelket Megváltónak is.

27.2 Az életformáló Lélek

A Lélekről való minden beszédnek bibliai ősképe az "életnek lehelete", melyet Isten a földnek porából formált ember arcába lehelt, miáltal az ember megelevenedett, "élő lélekké" lett. (1Móz 2,7) A Szentlélek ezt a lelket formálja tovább bennünk azáltal, hogy hitet ébreszt bennünk. A hit pedig annyit jelent, hogy Krisztus hármas tisztének cselekvő részeseivé avat. Midőn a Szentlélek így Krisztusba olt minket, megelevenítő munkájában saját kiléte tükröződik. Személyéről azért oly módon beszélünk, hogy munkálkodása néhány általános vonását előre bocsátjuk. Mielőtt tehát a Szentlélek munkáit részleteznők, előbb ama nevelő hatásáról szólunk, ahogy tanít, vezet, bizonyságtevővé formál s mindennek eredményeképpen az istenfiak szabadságára juttat minket, vagyis szabaddá tesz keresztyén tisztünk gyakorlására.

1. A tanítás nemcsak ismeretközlés. A Lélek nemcsak hozzánk szól, hanem bennünk szólal meg, így tesz minket a kijelentés személyes részeseivé. Eme tanítómunkájára utalva mondja Pál apostol: "Közel hozzád az ige, a szádban és a szívedben van." (Rm 10,8) A Lélek belső bizonyságtétele által válik az ember "Istennek templomává", s buzdul Isten imádására. (1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16) A Lélek úgy plántálja belénk a hitbeli ismeretet, mely minden teológiánál több,

hogy az az eleven ismeret hatóerővé válik: Isten akaratának befogadására, engedelmességre késztet. (1Jn 4,13; 1Kor 2,12; Zsid 6,5; Rm 8,9-11)
2. A Szentlélek vezeti az embert. A hitben befogadott ige által vezet. Ez azt teszi, esetről-esetre, az Isten akarata szerint való döntésekben segít előre. Naponta a következő lépést, ezzel az utunk irányát mutatja meg. Úgy vezet, ahogy az ember sohasem vezethetné önmagát. Eme életirányító szerepéből is kitűnik, hogy a Lélek nem azonos a mi lelkünkkel. Pál antropológiai szóhasználata ne tévesszen meg: mikor ő az ember pneumájáról beszél, nem állítja, hogy a Szentlélek részben vagy egészben, eredetileg vagy utólagosan az ember lényéhez tartozik. A pneuma szóval mintegy csak a "helyet" jelzi, ahol a Szentlélek befogadása megtörténik, a nélkül, hogy annak bármi módon fölibe kerekedhetnénk.A Szentlélekről, mint a mi vezérlőnkről sokféleképpen beszél az Írás. Nevezi intőnek, vigasztalónak, igazság Lelkének, prófétai kenetnek. (1Jn 2,20 és 27) Vezető szerepét világos szemléltetéssel, igen reálisan ábrázolja a Cselekedetek könyve (pl. 8,29; 10,19; 13,2; 16,6).
3. A hitbeli megismerés és vezetés a bizonyságtételre készít elő. Nem öncél az imént tárgyalt tanítás és vezetés, hanem a bizonyságtétel célját szolgálja. A Lélek nyithatja meg csupán azt a nagy lehetőséget, hogy Krisztusról bizonyságtevő erővel beszélhetünk, kijelentést szólhatunk. A pünkösdi történet ennek a beszédes példája: a Lélek munkált az igehirdetőben és az igehallgatókban egyaránt. Ugyanaz a Lélek hív el ma is teológusokat és egyszerű hivőket egyaránt, hogy Isten nagyságos dolgainak szószólói legyenek. Ez a bizonyságtétel nem magánügy, nem is az egyház ügye, hanem az egyház Urának az ügye.
4. A tanítás, vezetés és bizonyságtétel által juttat el a Szentlélek az, istenfiak szabadságára. A szabadsággal és istenfiúsággal voltaképpen ugyanazt fejezzük ki, abban az értelemben, hogy a szabadság formai, az istenfiúság pedig tartalmi megjelölés. A Lélek a mi szabadítónk. (2Kor 3,17) Szabadító tette nélkül az ember valamiféle látszathitben él, s lélektelen törvényeskedés, a formális engedelmesség a legjobb igyekezete. Ebből az önámító állapotból, a szolgalelkűség reménytelen esetéből emel ki a Szentlélek azáltal, hogy szabaddá tesz a kijelentés örömüzenetének befogadására. (1Pét 2,16; Jn 8,30-59)Ennek a szabadságnak tartalma az istenfiúság. Mint Isten gyermekei, hihetünk és engedelmeskedhetünk. Fiúságunk sohasem vetekszik Krisztus istenfiúságával, hiszen mindenkor annak a függvénye. Krisztus "filius Dei natura", mi pedig az 6 engesztelő ténye által adoptáltak vagyunk, a régiek szóhasználata szerint: "filii Dei adoptine". Mint Isten fiai, nem vagyunk immár jövevények és zsellérek, hanem polgártársai a szenteknek és cselédei az Istennek. (Ef 2,19) Miben mutatkozik ez a fiúság? Pál mindent egybefoglalva azt mondja: abban, hogy a fiúság Lelke által így kiálthatunk: Abbá, Atyám! (Rm 8,15) Különös, de nem véletlen módon Pál apostol itt a Gecsemáné-kerti imádkozó Jézus szavát adja az istenfiak ajkára. (Mk 14,36)
A Szentlélek ilyen értelemben életformáló, vagy egy erőteljesebb bibliai

kifejezéssel élve: újjászülő Lélek, hiszen a váltság munkáját viszi végbe bennünk. Művében tükröződik kiléte.

27.3 A megváltás eszkatalógiai jellege

A Szentlélek munkája elkezdődött ugyan, teljességre jutása, befejeződése azonban a végidőkbe nyúlik, más szóval: váltságunk eszkatalógiai jellegű. A protestáns modernizmus a szoteriológia eme végidőkre mutató sajátságával alig-alig számolt.

Ezért hivatkoznunk kell néhány elmellőzött, de szoteriológiai szempontból igen jelentős bibliai helyre: "A hit a reménylett dolgok valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés." (Zsid 11,1) Ugyanebbe az irányba mutat Pál apostol is, midőn azt mondja: "hitben járunk és nem látásban". (2Kor 5,7) Ő különben az istenfiúságot is olykor az örökséghez, mégpedig a már meglevő és kilátásba helyezett, de még birtokba nem vett örökséghez hasonlítja, és ilyen értelemben magyarázza. (Rm 8,1725; Gal 3,29; vö. 1Jn 3,1; Kol 3,3-10; Ef 4,30) Hasonlóképpen tanít Péter apostol is az újjászületésről: Isten újjászült minket. Hogyan? Jézus feltámadása által. Mire? Élő reménységre, a romolhatatlan mennyei örökség reményére (1Pét 1,3-4) Általában mindaz, amit az Újszövetség a Szentlélek által kitöltött, Lelket befogadott és Lélek által hajtott emberekről, illetve a váltság nagy tényeiről, a megigazulásról, megszentelődésről stb. mond, ilyen eszkatalógiai jellegű.

Az eszkatalógiai jelleget azonban félre ne értsük. Nem azt teszi, hogy a váltság tényei nem valóságos és nem tulajdonképpeni értelemben vehető dolgok, hanem hogy a végső dolgokkal vannak vonatkozásban. Emberi tapasztalatunk és gondolkozásunk szerint még nem következtek be, de Isten szerint már most megtörtént tények, valóságok. Lehet-e az ember számára igazibb valóság, mint az, ami Isten számára valóság? Hiszen ő a mértéke a valóságnak. Ez a hit óv meg minket a váltság eszkatalógiai jellegén való botránkozástól.

Hitben birtokoljuk tehát a váltságot, vagyis mint ígéretet bírjuk. A hitbizonyosság, éppen a reménységben való bizonyosság. Szegények vagyunk önmagunkban, de gazdagok Istenben. Oly szegények és oly gazdagok egyszerre, hogy a zsoltáríróval kiálthatunk Istenhez: "Náladnál egyébben nem gyönyörködöm a földön! Ha elfogyatkozik is testem és szívem: szívemnek kősziklája és az én örökségem Te vagy óh Isten mindörökké!" (Zsolt 73,25)

27.4 A Lélek istenségének félreismerése

A Szentlélek bibliai neve, a Pneuma Theou vagy Pneuma Christou, képes kifejezés, éppúgy mint a Hyios Theou. A Biblia olykor más képet is használ, mondja a Lelket leheletnek (2Thess 2,8; Jn 20, 22), mondja szélnek (Jn 3,8; Csel 2,2). Az ilyen szóhasználat azonban nem akarja a Szentlelket valami természeti jelenségnek nyilvánítani, vagy az emberi lélekkel összecserélni. A Szentlélek az emberi lélektől és szellemtől, a széltől és lehelettál merőben különbözik. Szent, mert Istennek Lelke, és megszentel minket, azaz foglyul ejt, elkülönít, tulajdonába vesz. A megszentelés által lesz az ember azzá, aki önerejéből sohasem lehetne: Istennel közösségben élő, igazi ember.

Istennek Lelke, a Szentlélek tehát a Biblia szerint Isten maga, mégpedig az embernek megfoghatatlan, de valóságos módon

megjelenő s vele viszonyba lépő Isten. A Biblia, mikor a Lélek munkájáról beszél, világosan kifejezi a Lélek istenségét, egyben az Atyától és Fiától való különbözőségét. (2 Kor 3,17; Jn 4,24; Mk 3,28)
Ha volna alapja a krisztológiai hereziseknek, vagyis sikerülne kimutatni, hogy Krisztus az Újszövetség szerint csak ebionita vagy doketista értelemben vett félisten, akkor a benne vetett hit az emberi lehetőségek körébe tartoznék. Tisztázható lenne az is, milyen emberi belátás alapján történt megistenítése. Ez esetben nem lenne szükség a Szentlélek istenségére, sőt magára a Szentlélekre sem, hiszen a hit nem Isten műve, hanem az ember műve lenne, s a Szentlelket a hit kialakításánál bízvást nélkülözhetnők.
Ilyen képzelgéseknek adott teret a protestáns modernizmus. Odáig ment, hogy a "Szentlélek" afféle biblikus elnevezés csupán, amelyen mélységes emberi meggyőződést, élénk és bensőséges tapasztalatot, lelkiismereti állásfoglalást, szóval valami emberi képességet kell érteni. Nem több tehát, mint reánk maradt kegyes formula. A "Szentlélek" mellőzésével is beszélhetnénk hitről, hiszen ha így vesszük, a hit csak emberi dolog.
A protestáns modernizmus a legnagyobb tárgyilagosság látszatával terelte ebbe az irányba az írásmagyarázatot. Erőszakos exegézise annak a tételnek igazolása: ha valaki heretikussá válik a krisztológiában, menthetetlenül heretikus lesz a szoteriológiában is. A protestáns modernizmus valóban összecserélte Isten Szentlelkét az emberi lélekkel, illetve szellemmel, a Szentlélek munkáját pedig az emberi lélek, illetve emberi szellem ítélőképességével és meggyőződésével.
A protestáns modernizmussal szemben, tiltakozásunknak jeléül hangsúlyozzuk: a Szentlélekről szóló tannak nem az ember, hanem Isten az alanya.
Ez a tan nem az ember egzisztenciájáról, hanem Istennek az emberhez való viszonyáról beszél. A Szentlélek munkája: az istenfiak szabadságára való juttatás vagy megváltás, csak Istenből kiindulva érthető és magyarázható, nem pedig önmagunkból kiindulva. A váltság Istennek a tette, és csakis Isten tettében, vagyis hitben a mienk. A váltságot testi szemeinkkel nem láthatjuk, de hitben már most birtokoljuk.
28. Az örökkévaló Lélek
28.1 A Lélek istenségének dogmatörténeti vonatkozásai
A Szentlélek nemcsak a kijelentésben válik Isten Lelkévé. Ő a kijelentéstől eltekintve, önmagában véve is Szentlélek, és aki ő már eleve, ugyanaz a kijelentésben is. Miután elmondottuk Istenről, hogy Isten Atya és Isten Fiú, most elmondhatjuk azt, hogy Isten Lélek. Ez a végső megállapítás, amit Istenről tehetünk.
Az iménti mondatokban már benne van a Szentlélekről szóló dogma, mely nem egyéb, mint a bibliai szöveg exegézise. Maga a tan viszonylag kései keletű. A Fiú külön isteni létmódjára vonatkozó tant, jóval korábban tisztázta az egyház, mint a Szentlélek külön isteni létmódjára vonatkozót. A Nicaeai zsinat a krisztológiában kimondta már a döntő szót a homoousios-szal, de a pneumatológiában vagy szoteriológiában nem vágta útját a herezisnek. Itt csak az 5. század hozta meg a hasonló élességű formulázást, a tan lezárása pedig még később: 1014-ben történt meg, mikor a filioque kifejezést Nyugaton beleillesztették a hitvallásba.

Ezzel egyben dogmatikai ürügyet adtak a Kelet és Nyugat közt hamarosan bekövetkező egyházszakadásra.
Mégse képzeljük azt, hogy a Szentlélekről szóló tan újabb találmány. Csupán később formulázták meg teljes élességgel azt, ami kevésbé éles fogalmazásban voltaképpen benne volt már a legrégibb hitvallásokban. A tanfejlődés természetes belső rendje szerint a Szentlélekről szóló tannal zárult a trinitástan. Viszont ennek a tannak ki kellett alakulnia a maga idejére, hogy alapul szolgáljon Ágostonnak a Pelagius elleni harcban, s a reformátoroknak a római egyházzal vívott kemény küzdelmükben. A pneumatológiai dogma nélkül éppúgy érthetetlen volna Ágoston kegyelemtana, mint a reformátorok megigazulás-tana.
A Szentlélekről szóló tant, igazi jelentőségében és teljes hadrendjében a római katolicizmus alig értette meg. Még a kiváló, de éppen ezen a ponton követő nélkül maradt Ágoston sem. A protestáns modernizmus pedig Rómánál is messzebb hanyatlott ettől a tantól.
Ezt az állapotot megérthetjük. A Szentlélekről szóló tan ugyanis még megbotránkoztatóbb az emberre nézve, mint Krisztus istenségének tana. Ebből kell tudomásul vennie, hogy az ember a kijelentésben egyáltalán nem lehet partnere Istennek, s nem támaszthat semmiféle igényt Istennel szemben. Az ember csak úgy lehet részese a kijelentésnek, mint ahogy a szolga részese lehet ura tetteinek, vagyis csak urát követve, utánozva, őneki engedelmeskedve, őt szolgálva. Az ember éppen ezt az úr és szolga viszonyt nem tudja és nem akarja tűrni, ez ellen lázad és ezt akarja megfordítani. Ez a nagy akadálya a Szentlélekről szóló tan megértésének; ezért értették meg aránylag kevesen - csak a valóban bibliás és alázatos lelkek - a keresztyénség története folyamán. Viszont ezért lehetett sokféle herezisnek, újabban pl. a pünkösdizmusnak melegágya.
28.2 A Nicaeai hitvallás szoteriológiai szakasza
A Szentlélekről szóló dogma elemzését, a krisztológiai dogmához hasonlóan, szintén a Niceaeno-Constantinopolitanum alapján végeztük el. Egyetemes hitvallásunk idevágó cikkelye így hangzik:
(Hiszek egy) Szentlélek Úrban, a megelevenítőben,
ki az Atyától és Fiútól származott,
ki az Atyával és Fiúval együtt imádandó és együtt dicsőítendő.
1. Hiszek egy Szentlélek Úrban. A Trinitástanból tudjuk, a Szentlélek nem harmadik Úr a másik két Úr mellett, mert az Ő urasága az Atyának és Fiúnak uraságával elválaszthatatlanul egy. Abban különbözik az Atyától és Fiútól, hogy ő jelenti a közösséget, melyben az Atya mint Atya és a Fiú mint Fiú találkoznak egymással. Miért kell ezt az isteni aktust, külön isteni létmódként értelmezni? Azért, mert az Atyának és Fiúnak ez a közös léte és munkássága a Biblia szerint az Atya és Fiú lététől és munkásságától megkülönböztetendő, külön létmód. Mégpedig isteni létmód, mert az Atya és Fiú ebben az aktusban sem lehet más, mint Isten.
2. Hiszek Szentlélekben, a megelevenítőben. Ez a tétel kettős jelentésű. Először (egyetemes értelemben) azt jelenti, hogy a Szentlélek az Atyával és Fiúval együtt részese a teremtésnek. (1Móz 2,7) Munkája tehát kihat minden élőlényre s az egész világra, "mert ő az, ki mindenövé kiáradva, mindent fenntart, táplál és éltet földön

és égen". (Inst I. 13. 14.) - Másodszor pedig (speciális vagy szűkebb értelemben) azt jelenti, hogy a Szentlélek a választottakat a romlandó, bűnterhelt életből Krisztus által megváltja s újjászüli a romolhatatlan életre. Egyetemes munkája, csak a hit szemével látható, vagyis a minden élőre kiáradó erejét azok vehetik észre, akik újjászülettek már a Lélek által. Végezheti-e ezt az egyetemes és ezt a speciális megelevenítő munkát más, mint Isten? Így közvetve ez a tétel is kifejezi a Szentlélek istenségét.

3. Hiszek Szentlélekben, ki az Atyától és a Fiútól származott.

Ez a tétel kifejezi, hogy a Szentlélek nem teremtmény. Mely teremtményről mondhatnók el, hogy isteni leszármazása van? De kifejezi tételünk azt is, hogy a Szentléleknek valamiképpen más az eredete, mint a Fiúnak: ez "született", az meg "származott". A "születés" és "származás" között való különbséget szóhasználatunkkal csupán jelezzük, a nélkül hogy pontosabban körülírhatnók. Dogmatikai vonatkozásban ugyanis mind a kettő képes kifejezés, különbsége tehát nem definiálható.Ez a harmadik tétel világtörténeti jelentőségűvé vált. Az eredeti szövegben csak annyi van, hogy "az Atyától származott". Latin fordítása azonban már a 6. században így hangzik: ex patre filioque procedit, Atyától és Fiútól származott. Ez a latin fordítás 1014-ben került bele a római mise hivatalos szövegébe, s ezáltal Nyugaton általánosan elfogadottá vált. - A keleti egyház tiltakozott a "szent zsinat" határozata, a hitvallás eredeti szövege "önkényes" megváltoztatása ellen, s ez a kezdetben csupán formális jellegű tiltakozás egyre mélyebb tanbeli eltávolodásra vezetett, s bekövetkezett az egyházszakadás (1054).

A keletiek ettől kezdve János 15,26-on lovagoltak ("az Atyától származik"), és figyelmen kívül hagyják azokat a szentírási helyeket, amelyek éppoly világosan a Fiú lelkének nevezik a Szentlelket (pl. Gal 4,6; Rm 8,9). Ezek a valóban különböző szentírási helyek nem cáfolják, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást. Nem szabad tehát egyet kiszakítani belőlük és izoláltan értelmezni, még kevésbé szabad spekulatív módon a többivel szemben kijátszani. Keleten pedig ezt tették.

Mit jelent a filioque-tan? Nem azt, hogy a Szentlélek kettős eredetű, hanem hogy közös eredetű. A Fiú az Atyától született, s éppen ebben különbözik az Atya és Fiú egymástól. A Lélek viszont az Atyától és Fiútól eredt, s ebben közös az Atya és Fiú egymással. Ez a harmadik létmód nem származhatott csak az elsőből, vagy csak a másodikból, nem is az első és második együttes műve, hiszen itt nem két külön személyiségről van szó, hanem az egy isteni személyiség két létmódjáról s ennek az egy isteni személyiségnek harmadik létmódja a Szentlélek. Keleten, mivel a filioque-tant elvetették, éppen ezt az egységet tanbelileg nem biztosították, akuttá vált náluk a triteizmus veszedelme.

A filioque-tan dogmatikai jelentőségénél fogva nem kevésbé fontos az etikai sem. Ha ugyanis a Szentlélek csak az Atyának a Lelke, akkor a Lélek által való vezetés, életirányítás Krisztustól s Isten akaratának Krisztusban történt kijelentésétől függetlenül, önkényesen értelmezhető. Ennek következtében alakulhatott ki a keleti egyházban pl. a bizánci

hatalom fenntartás nélkül való kiszolgálása, a "bizantinizmus". Ilyesmi természetesen máshol is bekövetkezett már, ha a filioque-tan regulatív szerepe nem érvényesült, vagyis a Lélek által való vezetésből kikapcsolódott a Krisztus-kijelentés fegyelme. Menten tartalmatlanná vált, illetve önkényes tartalommal telt meg a vezetés.

4. Hiszek Szentlélekben, ki az Atyával és Fiúval együtt imádandó és együtt dicsőítendő. Nem az Atya és Fiú "mellett" imádandó és dicsőítendő, hanem az Atyával és Fiúval "együtt". A latin szöveg a cum mellé a simu-t is odateszi, tehát még helyesebben: az Atyával és Fiúval való "egységben" imádandó és dicsőítendő.Ez a tétel két dolgot fejez ki: a Szentlélek személyes jellegét, hiszen csak személy imádható, továbbá a Szentlélek és az ember teljes különbözőségét. A Szentlélekisten ugyanis, aki bennünk munkálkodik, felettünk való, ezért imádandó. - Így tanít egyetemes hitvallásunk az örökkévaló Lélekről.

X. rész: A Szentlélek munkája

29. Az anyaszentegyház

29.1 Van-e szükség egyházra?

Ma az első kérdés, van-e egyáltalán szükség egyházra? A szekularizmus legszembeötlőbb vonása ugyanis az egyháztól való elfordulás. Ennek történelmi előzményei vannak. A korábbi nemzedékek még értékelték az egyházat, de az is gyakran hamis értékelés volt, a felvilágosodás jegyében fogant. Az akkori államegyházi rendszerben az egyházat olyan történelmi múltú társadalmi alakulatnak, közületnek tartották, amelynek nemzeti, kulturális és szociális hivatása van. Annyira becsülték, amennyit a nemzeti függetlenség fennmaradásáért és a népnevelésért, a szociális bajok orvoslásáért és a társadalmi egyensúly megőrzéséért tett. A hangsúly erre a hasznot hajtó tevékenységre esett, még akkor is, ha tudomásul vették, hogy az egyház eredetileg a vallásos érzés ápolására, a hívek egymás hite által való épülésére jött létre. Az egyház tulajdonképpeni hivatását, ha egyáltalán tudomásul vették, akkor is csak ilyen szubjektív formában fejezték ki. Mindenképp óvakodtak azonban a vallási jelentőség kizárólagos hangsúlyozásától.

A szubjektív értelmezés szerint az egyház egyebek közt jó szolgálatot tehet a vallásos érzés ápolásának, de azért a vallás még nem teszi okvetlenül szükségessé, nélkülözhetetlenné az egyházat. Mint ahogy lehet valaki jó énekes, anélkül, hogy valamely dalkör tagja lenne, vallásos életet is élhet egyház nélkül. Hogy egyáltalán szükségét érzi-e az egyháznak, csak lelki alkat kérdése, tehát teljesen esetleges és egyéni. Ennek a szubjektív-antropológiai látásmódnak támogatására siettek a modern teológusok. Bizonygatták: Jézus maga sem akart intézményes egyházat, jogi szervezettel, liturgusokkal, hivatalokkal.

A szekularizmus ennek a szemléletnek következményeit vonta le. Meg akart és meg akar szüntetni egy álképletet, fokozatosan felszámol egy idejétmúltnak tűnő intézményt. Ebből magyarázható a szekularizmus erkölcsi pátosza és sajátos kettőssége. Korántsem annyira radikális, mint amilyennek első tekintetre látszik. Voltaképp nem az evangéliumtól fordul el, hanem az egyházi szervezettől, a formákba merevedett templomi kultusztól, főleg pedig a klerikalizmus minden fajtájától, a vallás

hivatalnokaitól, az intézményesített keresztyénségtől. De ha bárhol hitelesen szólal meg az evangélium, akár templomban, akár templomon kívül, az iránt ma is van érdeklődés, mondhatni: növekvő érdeklődés. Ezt sem lehet figyelmen kívül hagyni.
A történelem által feltett kérdésre kell válaszolnunk az egyházról szóló tanításban. Igaz, az ekklesia szó nagyon kevésszer fordul elő az evangéliumokban. Krisztus Urunk aligha használta, már csak azért sem, mert ő nem görögül beszélt. De nem az elnevezés a fontos, hanem maga a megnevezett dolog. Ez pedig kétségtelenül ott van, ha sokszor ótestamentomi elnevezések alá bújtatottan is. Pl. Istennek népe, a szövetség népe, az én tanítványaim, az én nyájam stb. Ezek mind az ekklesia szó bibliai szinonimái. - Mi is lenne a váltság értelme, ha Krisztus nem egy új, megváltott nép teremtője? A bibliai Krisztus, mint magánember elképzelhetetlen. Elválaszthatatlanul hozzá tartozik a megváltottak és megigazítottak gyülekezete, mint pásztorhoz a nyája, királyhoz az alattvalók serege. Az Efezusi levél egymaga elegendő bizonysága lehetne Krisztus és az egyház egységének.
Ebben a tudatban tisztogatták a reformátorok az egyházat, s vallották az egyháznak, mint Isten nevelő eszközének nélkülözhetetlenségét. Kálvin tanítása szerint: "Nincs más út az életre, mint az, ha az egyház, mint anya hordoz bennünket méhében, ha ez hoz világra, ha ez táplál, őriz és oltalmaz bennünket mindaddig, míg csak halandó testünket levetkezve, hasonlók nem leszünk az angyalokhoz… Ennek kebelén kívül semmiféle bűnbocsánatot, semmiféle üdvösséget nem remélhetünk." (Inst. IV. 1,4) Ugyanott jelképesen iskolának is nevezi az egyházat, nem azért, hogy átmeneti jelentőségűnek tüntesse fel, mintha az egyházat, mint valami iskolát kijárhatnók, s aztán mint iskolavégzettek elhagyhatnók. "Nem engedi a mi gyöngeségünk - mondja -, hogy ezt az iskolát odahagyjuk, amíg mint tanítványok egész életünket abban el nem töltöttük." Kálvin szavaiból egészen más egyházértelmezés tűnik ki, mint amit a felvilágosodás korától örököltünk. Ő az egyházat első renden nem emberi műnek tekinti, hanem Isten ajándékának. Ezért nem kérdés számára, fenn kell-e tartani vagy sem. Szemlélete nem antropológiai, hanem teológiai. Mielőtt azonban az egyházfogalmat elemeznők, foglakoznunk kell az intézményesség kérdésével.
Ebben a kérdésben két véglettel találkozunk. Az egyiket a római katolikusok, a másikat a szekták képviselik. Róma az intézményre teszi a hangsúlyt, az egyház krisztusi alapítását és az apostoli utódlást hirdeti, az ennek megfelelő közéleti igényekkel egybekötve. A szekták viszont az egyéni megtérést és a hitbeli közösséget szorgalmazzák, az intézményességet pedig a legszükségesebbekre korlátozzák. Tekintély és intézmény ott, közösség és szabadság itt. - Nem volna helyénvaló az effajta végleteket vagy-vagyként kezelnünk.
Az egyháznak, mint intézménynek valóban állandó kísértései vannak, azért az mégsem okvetlenül rossz. Sőt lehet hivatása szerint a szentek közössége, Krisztus teste, mely jelül adatott e világnak. Lehet a misszió további előrehaladásának hatékony eszköze. Nem azért, mert jogi formát ölt és adminisztrálja magát, hanem mert Isten Lelke munkál benne. Ebben az értelemben a Szentlélek az egyház Lelke, aki a küldetést

vállaló és betöltő egyházon át munkálkodik bennünk is. A sorrend tehát ez: életet gerjeszt az egyházban, s életet az egyesekben. Az egyház nemcsak a lelki hatás emberi rezultátuma, hanem továbbadó eszköze, közvetítője is.
A reformáció döbbenten ismerte fel a nagy kisajátítási kísérletet: az egyház a maga sákramentális-hierarchikus üdvintézményébe zárhatónak képzelte a lelki javakat, sőt magát a Szentlelket is, ahelyett, hogy a Szentlelket szolgálta volna. Ez a szent dolgok teljes kiforgatása.
Az egész reformátori program egyetlen mondatba foglalható: Az egyház maradjon egész berendezkedésével a Szentlélek Isten engedelmes eszköze.
- A világnak csak olyan egyházra van szüksége, mely ezzel a szolgálattal a világ fejlődésének evangéliumi értelmezésére képes, hogy a forradalmi lendületű fejlődés hiábavalóságba ne torkoljon. Ha az intézményes egyház ezt a hivatást nem tudja vagy nem meri teljesíteni, ítéletét el nem kerülheti.
29.2 Mi az egyház?
Az egyház szó hallatára egy sereg képzet rajzik fel bennünk: a templom, a palástos férfiú, kezében a Bibliával, az áhítatos sereg, a szertartási cselekmények sora, az anyakönyv, pénzbeli járulékok, a törvénykönyv, egy csomó gyűlés és adminisztráció, egy csomó teológiai könyv és újság stb. Mi ebből az egyház, vagy mindez együttvéve az egyház?
Feleletadás előtt a Heidelbergi káté klasszikus egyház-meghatározását figyeljük meg: "Mit hiszesz a közönséges keresztyén anyaszentegyházról?
- Hiszem, hogy Isten Fia, a világ kezdetitől fogva annak végéig, az egész emberi nemzetségből Szentlelke és Igéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megtartja; s hiszem, hogy én annak élő tagja vagyok és örökké az is maradok." (54. k.)
Ebben a meghatározásban az a legfeltűnőbb, ami kimaradt belőle: szó sincs benne a templomról, a kultuszról, a dogmáról, törvénykönyvről, adóról és más effélékről, tehát szó sincs arról, ami az egyház hallatára eszünkbe szokott jutni. - Ellenben szó van valami mérhetetlenül nagyobbról, arról hogy: maga Isten Fia cselekszik. Mikor? A világ kezdetétől fogva a világ végéig. Mit csinál? Egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe. Miből? Az egész emberi nemzetségből, mert övé a föld és annak kereksége. Mivel gyűjti egybe választottait? Szentlelke és Igéje által. Hogyan? Az igaz hit egységében. Kinek gyűjti? Magának, igen: magának. Mit csinál az övéivel? Oltalmazza és megtartja örökre.
Az egyház tehát mérhetetlenül több, mint amennyi első tekintetre meglátszik belőle. Az egyház titokzatos valóság. Ott rejtezik isteni valósága egy evilági jogi szervezetben, történelmi múltú szertartásokban, törvényekben és dogmákban, szóval egy csomó emberi látszatban.
Nem kevésbé elrejtezik, mint ahogy Isten igéje rejtve van egy csomó vitás értelmű, töredékes emberi mondatban a Biblia lapjain, vagy a názáreti Jézus megcsúfolt szolgai alakjában. De mint ahogy Isten igéjét sem kereshetnők máshol, mint a názáreti Jézusban és a Biblia könyveiben, hasonlóképpen Isten egyháza is ott van számunkra a földi szervezetben mindaddig, amíg ez a szervezet egyáltalán tudni akar Isten igéjéről, s az igében saját létének titkáról.

Káténk éppen ezért nem azt kérdi: Mit látsz a keresztyén anyaszentegyházban? Hanem, hogy: Mit hiszesz a keresztyén anyaszentegyházról? Nem az a döntő, ami első tekintetre látszik, hanem az, ami a látszatból előragyoghat. Mint ahogy a fényreklám neoncsövein átfut a villogó, színes fény és egyszerre jelentést kap a szürke tábla, olyanformán tör elő a Lélek ereje által az egyház hagyományainak, szokásainak és berendezkedésének szürke tömkelegéből, ebből a sok-sok csalóka emberi látszatból az egyház fényes valósága. Félre ne értsük, nem az egyház mutatja meg magát, hanem Isten mutatja meg az egyház titokzatos valóságát. Nincs szánalmasabb dolog, mint mikor az egyház akarja önmagát fitogtatni: emberi bölcsességgel, ünnepi pátosszal, kenetes nyelvvel, liturgiális külsőségekkel, címekkel és hangos igénybejelentésekkel akarja bizonyítani titkát, és csodálkozik, hogy erőlködésének sehogy sincs hitele, meggyőző ereje. Maga akar fényeskedni, holott csak kölcsönzött fénye lehet, mint olyan bolygóknak, melyek a Naptól kapják a ragyogást. Az egyház sem direkt, hanem indirekt módon fényeskedhetik: az önmegtagadó szolgálatban, a lábmosásban, a betegek, a vámszedők, a poklosok, a megszállottak igénytelen ápolásában, zokszó nélkül való kereszthordozásban. A mi nemzedékünk erre még nincs ránevelve. Olyan korszakból jövünk, amikor az egyház nagyon direkt módon akart fényeskedni: közéleti szereppel, nyilvános demonstrációkkal, látványos vizitációkkal, a sokirányú állami támogatás magától értetődött igényével stb.

Mi látszani akartunk, egyháznak látszani, s hallatlan erőt pazaroltunk erre. Csoda-e, ha értetlenül állunk ma az egyház Ura előtt, aki megelégelte az ő nevében támasztott hamis látszatokat, s az ő nevével takart érvényesülési igényeket. Megelégelte azt a könnyedséget, ahogy az Ő nagyságos dolgait emlegettük, azt a magától értetődőséget, ahogy az egyházat kezeltük. Most a tegnap állandó kísértései, s a holnap rettegései közepett, meg akar tanítani minket az egyház élettörvényére: "Keressétek először Isten országát és az ő igazságát", akkor majd jellé lesztek, s felragyog bennetek az egyház valósága. A felülről vett misszióját gyakorló egyháznak nincs oka a rettegésre.

29.3 Az igaz és hamis egyház megkülönböztetése

Hogy mi az egyház, arra Káténk pompásan megfelel (54. k.) De arra a kérdésre nem ad kézzelfogható választ: Mi a megkülönböztető jegye az igaz és hamis egyháznak? Isten kegyelmi kiválasztása ugyanis, amire Káténk egyháztana szilárdan épül, nem valami rendelkezésünkre álló mérték. A mérték kérdése pedig a reformációval kikerülhetetlenül felvetődött. Egymás mellett élt a megújulástól elzárkózó pápizmus és a megújulást kereső protestantizmus; ez is, az is egyháznak vallotta magát; de melyik az igazi?

Ezt a gyakorlati kérdést az első protestáns hitvallás, az Ágostai (1530), a teológiai köztudat szerint így válaszolta meg: "Egyház van ott, ahol az evangéliumot igazán tanítják és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki." A tan tisztaságát, s a sákramentomok kiszolgáltatási módját csakugyan ellenőrizhetjük, de lehet-e ezen az alapon igaz és hamis egyház közt különbséget tenni? Elegendő ismertetőjegy-e az igehirdetés

és a sákramentom? Lehet-e egyáltalán ezt a formulát a protestáns egyház-meghatározásnak
tekinteni?
Ha ez utóbbi kérdés felől próbáljuk megközelíteni a dolgot, a következő ellenvetésekkel kell számolnunk: Az imént idézett meghatározás nem teljes, mert ezzel az egyház mibenléte nagyon a lelkipásztori tiszthez van kötve, hiszen ennek funkciója az igehirdetés és a sákramentom-szolgáltatás. De mi van akkor a gyülekezettel? Az csak függvénye a lelkipásztori tiszt jó vagy kevésbé jó betöltésének? A lelkipásztori tiszt egyoldalú, szinte már klerikális hangsúlyozása mellett élhet a gyülekezet akár látszatéletet is?
Az ellenvetések nem alaptalanok. Már ennyiből látszik, a szóban forgó meghatározás korántsem teljes. De maga az Ágostai hitvallás is többet mond ennél, ha szövegét nem az eredeti összefüggésből kiszakítottan idézzük. Ott ugyanis ez áll: "Az egyház a szentek gyülekezete, melyben az evangéliumot igazán tanítják és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki." (VII. r.) Ezt a továbbiakban még nagyobb nyomatékkal megismétli: "Az egyház valójában a szentek és az igazán hivők gyülekezete." (VIII. r.) Íme, ha nem kiragadott szavakat idézünk, a gyülekezet is beletartozik az egyház-meghatározásba, mégpedig mint a szentek gyülekezete, élő hitével, testvéri közösségével, diakóniájával és missziójával egyben.
Midőn a reformátorok az egyház sok egyéb életnyilvánulásából az ige hirdetését emelték ki első helyen, azt az igazságot fejezték ki ezzel, hogy az ige az összes egyházi funkció éltető gyökere. Ige nélkül a legájtatosabb buzgólkodás, a leghivalgóbb klerikalizmus sem alkothat egyházat. Ahol viszont az igét hirdetik és a sákramentomokkal élnek, jó reménységgel kell lennünk: ott Krisztus egyháza már elkezdődött. Ilyen értelemben az egyház ismertetőjegye a hirdetett ige. Bármennyire nélkülözhetetlen ismertetőjegy azonban az ige, reformátoraink jól tudták, mégsem bánhatunk úgy vele, mintha mi volnánk a szívek és vesék vizsgálói. Ezért, ha kemény ítéletet mondtak is a pápaságról, még a hitviták hevében sem vonták kétségbe, hogy a római katolikus egyházban, a torzulások ellenére is ott rejtezik Krisztus egyháza. A reformátorok pedig nemcsak hirdették az igét, hanem Rómán, akárcsak az evangéliumi gyülekezeteken is számon kérték az igével való élés gyümölcseit. A végítéletet azonban az egyház Urának tartották fenn.
Kálvin, a lutheri iránnyal megegyezően, mindenekelőtt az igében jelöli meg az egyház ismertető jegyét. De mindenkor a hittel befogadott, gyümölcsöző igére gondol: "Valahol Isten igéjét őszintén hirdetik és hallgatják, ahol a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáltatják ki, ott minden kétséget kizárólag megvan Istennek valamiféle egyháza." (Ennek a mondatnak határozottsága és óvatossága egyaránt jellemző: Inst. IV. l. 9 k.); a syncere, majd a reverenter szót használja.)
Miért van azon a helyen egyház? Mert Jézus ígérete szerint ott ő maga jelenlévő.
Ugyanez a krisztológiai szempont érvényesül a II. Helvét hitvallásban is. Szintén a Krisztushoz vezérlő igaz és tiszta igehirdetésben keresi "mindenek felett" az igaz egyház ismertetőjegyét: azok alkotják

az egyházat, akik Krisztusban találják meg az igazságot, az életet és bűnbánatban megújulva, tettetés nélküli szeretetben egybeforrottak. (XVII. r.) Ez a gondolat ott van Káténk átfogóbb egyház-meghatározásában is.

Mint látható, az éltető és újjáteremtő igéről van szó, midőn az igaz egyház ismertetőjegyéről beszélünk, mert minden keresztyén felelősségünk ellenére is, végső fokon nem mi vagyunk az egyház létének kezesei. Sem a mi szakralizmusunk, sem a mi moralizmusunk nem kezeskedhet, noha gyakran ilyesmiben keresték az igaz egyház ismertetőjegyeit, és kapkodó igyekezettel felszaporították az "ismertetőjegyeket".

A komolyan vett egy, itt is több a soknál.

Ezért világosan kell látnunk: felesleges viták kerülhetők el, ha tudjuk, más kérdés az, mi az egyház lényeges jegye, és ismét más, hogy melyek az egyház ebből következő funkciói. Ezt a két dolgot, bármennyire összefügg, nem szabad egymással összekeverni.

29.4 Az egyház tulajdonságjelzői

A régi egyházban a Nicaeano-Constatinopolitanum szavaival élve, így vallottak: credo unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Ugyanígy vallották a reformátorok is, csakhogy ezeket a szavakat: egy, szent, katolikus és apostoli nem római értelemben vették, hanem a bibliai egyházfogalomnak (l. az előző pontot) megfelelően magyarázták, ilyenképpen:

29.4.1 Az egyház egysége

Az egyház először is egy. Mit jelent ez az egység?

Róma szerint: egy az akol, a római egyház, egy annak látható feje és pásztora: Péter jogutóda, Krisztus földi helytartója, a csalatkozhatatlan pápa. Akkor lesz teljes az egység, ha a szakadárok visszatérnek az egy akolba, és elismerik a pápa főségét.

Mi ezzel szemben azt valljuk: az egyház egysége nem vizuális, hanem spirituális. Ezt az egységet az Efezusi levél így határozza meg: "Egy a test és egy a lélek, miképpen elhivatástoknak egy reménységében hivattatok el is; egy az Úr, a Krisztus, egy a hit, egy a keresztség; egy az Isten és mindeneknek Atyja, aki mindeneknek felette van, és mindenek által és mindnyájokban munkálkodik." (Ef 4,4-6)

Ez az egység, mint az idézett versekből kitetszik: nem valami összegyházi organizációban keresendő. A később "Jeruzsálemi zsinatként" emlegetett alkalmi tanácskozás (Csel 15) nem tanúsít semmiféle intézményes jelleget. Nem is valami egyházkormányzati dekrétumot alkotott, hanem csupán atyafiságos intelemben (paraklesis) állapodott meg egy vitás kérdésben.

- Az ismert újszövetségi kép: az egyház, mint "Krisztus teste" (soma Christou, 1Kor 12,12) sem összegyházi organizációra utal, hanem a hitbeli egységre: a-sokféle lelki ajándéknak egyetlen cél szolgálatában kell állnia, hiszen ténylegesen a feltámadott Krisztusból ered valamennyi. Az ajándékozó Krisztus pedig a Fő, akinek mi mindnyájan a tagjai vagyunk. (Ef 5,30; Kol 2,19) Az egységet tehát nem valami összegyházi organizációban kell keresnünk, de nem is valami felhizlalt felekezeti öntudatban, mely a saját kizárólagosságával kérkedve, önmagában látja az egység letéteményesét. Az egység, bármely felekezetről legyen szó, nem nálunk van, hanem Istennél. Mi afelett nem rendelkezünk. Mi csak kereshetjük

ezt az egységet, s amennyiben egyház vagyunk, annyiban okvetlenül keresnünk is kell, mégpedig nem egyházpolitikai taktikázások és teológiai kompromisszumok útján, hanem hitben. A szolgáló hitben, mert Krisztus misztikus testének egységéről van szó, s csak Krisztusban lehetünk egyek.

29.4.2 Az egyház szentsége

Az egyház továbbá szent. Mit jelent az egyház szentsége?

Róma szerint azért szent; mert üdvintézmény (mintegy intézményesített kijelentés), melyben Isten akarata, igazsága és kegyelme a szentségeken (=sákramentumokon), mint kanálisokon át a hívek rendelkezésére áll: átömlik e világba.

Mi ezzel szemben azt valljuk: az egyház szentsége nem vizuális, hanem spirituális, amit úgy értünk: Szent az egyház, mert Isten tulajdona, választott népe, melyet Szentlelke és igéje által gyűjtött egybe, nem valami profán cél, hanem saját célja szolgálatára. Ebben az üdvtörténeti összefüggésben az egyház, mint Krisztus teste valamiképpen visszatükrözi mennyei fejének, a feltámadott Krisztusnak szentségét.

Ez a szentség nem olyasmi, amivel az egyház, mint saját birtokával kérkedhet, tüntethet, vagy éppen előjogokat, társadalmi kiváltságokat követelhet magának. Még a reformátorok ajkán is megszólaló régi tétel: "Egyházon kívül nincs üdvösség", csak abban az átvitt értelemben magyarázható: "Krisztuson kívül nincs üdvösség." De a krisztusi vagy más szóval mondva: keresztyén jelleg sem valami magától értetődő ebben a világban. Akár intézményekről, akár személyekről, akár cselekedetekről van szó, a keresztyén jelző használatával is csínján kell bánnunk. Mint ismeretes, mikor Barth másodszor fogott a dogmatika megírásához, azt már nem keresztyén dogmatikának, hanem egyházi dogmatikának nevezte.

Az egyház szentsége nem nálunk van, hanem Istennél; mi efelett nem rendelkezünk. Mi csak kereshetjük a szentséget. Amennyiben egyház vagyunk, annyiban okvetlenül keresnünk is kell, mégpedig úgy, hogy az egyház életnyilvánulásait, határozatait az igének, s nem az egyház úgyvélt közéleti érdekeinek rendeljük alá. Az egyház tekintélye ugyanis nem onnan ered, hogy hirdeti a maga szentségét, hanem hogy mindenkor kész meghajolni Isten előtt. Csakis Isten előtt, tehát a hitbeli engedelmességet éli. Mert az egyház szentsége is a hit dolga.

29.4.3 A katolikus és az apostoli jelleg

Az egyház harmadszor katolikus, azaz egyetemes.

Mit jelent az egyház katolicitása? Róma szerint azért egyetemes, mert térbeli arányait véve, máris kiterjed csaknem az egész földre, és megvan a lehetősége, hogy a földteke egészére kiterjedjen. Nagyságával, hatalmával, történelmi szerepével "minden jóakaratú embert gondolkodóba ejt". (Schütz A.)

Mi ezzel szemben valljuk: az egyház katolicitása nem vizuális, hanem spirituális. Ezt úgy értjük: katolikus az egyház, mert Isten igéje az egész világon, s az egész világnak szól. Megváltó akaratának senki határt nem szabhat. Nyelvek, fajok, osztályok, társadalmi rendszerek és kultúrák nem határolhatják el. De nemcsak helyhez, hanem időhöz sincs kötve: Istennek egyháza magában foglalja azokat, akik a földön

éltek, vagy a jelenben még élnek, és a jövőben élni fognak.
Ez a katolicitás nem sajátítható ki Róma által, hiszen ez nem nálunk van, hanem Istennél, mi tehát efelett nem rendelkezünk. Mi csak kereshetjük ezt, de amennyiben egyház vagyunk, annyiban okvetlenül keresnünk is kell. Hiba volna, ha a katolicitást, mint valami történetileg terhelt jelzőt, meggondolatlanul átengednők a római egyháznak. Reformátoraink még a katolikus szót torzulásmentes bibliai értelmében ismerték és használták. Mindkét hitvallásunk kifejezetten a katolikus hit megvallása. Minden külső törés ellenére megvan az egyház belső életének történeti folyamatossága, az apostoli egyházzal való egysége. Mégse abban keressük katolicitásunkat, hogy az egyház évszázadainak számával vagy területének nagyságával dicsekszünk. Dicsekvésünket megszégyeníti az Úrnak szava: "Valahol ketten vagy hárman egybegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük" (Mt 18,20). Az ő jelenléte nélkül nincs is egyház, viszont megjelenése független a százados tradícióktól, a lélekszám vagy területi kiterjedés nagyságától, de összekapcsolódik az igével táplálkozó, imádkozó hittel. Az egyház katolicitása tehát szintén a hit dolga.
A katolicitással együtt jár az egyház apostoli jellege, így mondanivalónk is szorosan kapcsolódik az előbbiekkel. Ha az egyház apostoli jellegére terelődik a szó, Róma előszeretettel hivatkozik az apostolica successióra, s a pápát Péter apostol egyedüli jogutódjának tünteti fel. Még ha helytáll is esetleg az a föltevés, hogy Péter római püspök volt, semmi nyoma annak, hogy a római gyülekezeten túlterjedő egyházkormányzati tevékenységet töltött be és ruházott át utódaira. Az apostoli jellegnek tehát nem jogi, hanem hitbeli értelmét kell érvényesítenünk. Annyiban apostoli az egyház, amennyiben az apostolok tanítását követi, és az apostoli küldetést mind alkalmas, mind alkalmatlan időben vállalja. Ezért az apostoli jelleg, akárcsak a katolicitás, egyetlen felekezet által sem sajátítható ki, viszont igazi értelmében, akarva akaratlan valamennyi felekezet próbaköve.
Mint mondottuk, az egyház egysége, szentsége, egyetemessége és apostoli volta nem szemmel látható, hanem lelki, ezért csak hihető. A tulajdonságjelzők magyarázata szükségképpen polémiára vezetett a római egyházzal. Nem azért, mintha Róma nem tudna a tulajdonságjelzők spirituális jellegéről. Tud erről is, de tanában és még inkább gyakorlatában az egyház egységének, szentségének, egyetemességének és apostoli voltának szemmel látható jegyeit hangsúlyozza és érvényesíti. Ezáltal az egyház magamagának tulajdonít dicsőséget, s ajtót-kaput tár a klerikalizmusnak. Az egyház csak eszköz Isten kezében. Sohasem azonos Isten országával, legfeljebb, mint annak útegyengetője, tükrözheti Isten országát.
Az intézményes egyház öndicsőítése és a klérus ebből eredő hatalmi igénye nemcsak a római egyház veszedelme, hanem a protestantizmus állandó kísértése is. Polémiánkat nem is annyira a római egyház tette szükségessé, mint inkább a bennünk is lappangó római szellem, az erjedő római kovász.
29.4.4 A látható és a láthatatlan
Az imént említett római katolikus-protestáns polémia tart a reformáció óta. Protestáns eleink e polémia során beszéltek a látható és a láthatatlan egyházról. A megkülönböztetés annyiban jogos, hogy az egyház valóban

titokzatos, határait csak Isten ismeri s ő tudja, kik tartoznak bele, a kik csak névleges tagjai. De ez a megkülönböztetés menten veszedelmessé válik, ha a láthatatlan egyházat elszakítjuk a láthatótól.
Ez esetben ugyanis a láthatatlan egyházat könnyen afféle platóni ideának képzeljük, és a láthatótól elvonatkoztatjuk. Kialakul az egyházra alkalmazott doketizmus, az ekkleziológiai doketizmus, mely semmivel sem jobb a krisztológiai doketizmusnál. Éppoly értetlenül nézi a történeti egyházat, mint a krisztológiai doketizmus a testetöltött Krisztust.
Az egyházra vitt doketizmus a keresztyén közösség puszta eszményét dédelgeti, s közömbös marad az egyház földi valósága iránt, sőt ellenséges érzülettel fogadja azt, mint valami szükséges rosszat. Holott az újszövetségi íratok az efféle elspiritualizálással ellentétben, elég látható realitással tárják elénk Krisztus egyházának kibontakozását. Látjuk a választott nép tizenkét törzsét jelképező tizenkét tanítvány elhívását, a gyülekezet pünkösdi gyarapodását, majd a misszió gyümölcseként kifejlődő gyülekezeteket, azoknak sok-sok szembeötlő örömét és baját. A Biblia igazán nem valami "láthatatlan" egyházról beszél. Nem volt és nem is lehetséges soha olyan egyház, amely teljességgel láthatatlan volna.
Az egyházra alkalmazott doketizmus - a Biblia valóságlátását félreértve - a látható egyház emberi gyarlóságaival, szégyenletes fogyatékosságaival szemben, valami láthatatlanba akar menekülni; általtja magát a láthatatlan egyház tökéletességével és megnyugszik ebben az önáltatásban. Kárpótolja magát egy eszményi képpel, ugyanakkor elmulasztja legelemibb kötelességeit az egyház valóságával szemben. Éppen a hűség próbái elől menekül.
A doketista felelőtlenség a széplelkek állandó kísértése. Ennek kivédése végett hangsúlyozzuk: az egyház egysége, szentsége, egyetemessége és apostoli jellege feladat, amit hitben kell megoldanunk, s a megoldást éppen abban a gyülekezetben kell keresnünk, amelyikbe állított minket Isten. Ez a hitbeli hűség próbája. Mint ahogy a "hiszem a testnek feltámadását", az én testemet is jelenti, a "hiszem az egyházat" meg azt a földi gyülekezetet is, amelynek tagja vagyok.
A láthatatlan egyházat ezért sohasem szabad elválasztanunk a láthatótól, mert sehol másutt nem adatik nekünk a láthatatlan egyház, a societas electorum, csakis a láthatóban. A láthatónak az a hivatása, hogy az igazi egyház legyen. A látható egyház, mint egyház, csakis ennek a hivatásnak hitbeli vállalásában élhet.
A látható és láthatatlan egyház megkülönböztetését, a félreértés veszedelme miatt ma kerülni szokták. Erre azonban nincs ok, ha a láthatatlan egyházon a Krisztustól el nem választható, a láthatón pedig a Krisztussal össze nem keverhető egyházat értjük, vagyis ha a látható és láthatatlan egyház megkülönböztetését az egyazon egyház kétféle, de a maga nemében egyaránt jogos és szükséges szemléletmódjának tekintjük.
29.5 A lelki ajándékok és a közösség
29.5.1 A karizmák sokfélesége
A Biblia számos helyen beszél lelki ajándékokról, nem is teljesen egybehangzó módon. Lukács elsősorban a megtörtént események bizonyságtevője: a pünkösdi csodáról úgy tudósít, mint az életforrás heves, első feltöréséről (Csel 2, továbbá 8,14-17; 10, 44-46; 19,6), Pál pedig a csoda folytatásáról, a Lélek továbbbuzgásáról, áradásáról szól (főleg 1Kor 12-14-ben).

A két szentíró, különbsége onnan ered, hogy az apostolt nem a történeti érdek, hanem a lelkigondozói érdek vezeti; ő az intelmeket osztó tanító. A pünkösdisták ki is szokták játszani Lukácsot a jóval tartózkodóbb Pállal szemben.
Hogy melyek a lelki ajándékok, azt elsősorban az apostoltól tudjuk meg. Részletesen felsorolja azokat az ajándékokat, melyek a korinthusi gyülekezetben, a gyülekezet belső bajai ellenére is megvoltak. Ilyen a prófétálás, tanítás, bölcsesség, csodatévő erő, gyógyítás, gyámolítás, kormányzás, lelkek megítélése, nyelvek nemei, a nyelvbeszéd magyarázata. A felsorolás kapcsán az is kitűnik, az apostol különböző mádon értékeli, mintegy rangsorolja a lelki ajándékokat. Értékelésében irányadó szempont a gyülekezet építése. Bíztat a "hasznosabb" ajándékok elnyerését célzó igyekezetre. Ilyen a prófétálás, mellyel szembeállítva, többféle fenntartást tanúsít a nyelvbeszédet illetően. "Az, aki nyelveken szól, nem az embereknek beszél, hanem Istennek, mert senki sem érti… Aki nyelveken szól, magát építi, de aki prófétál, a gyülekezetet építi." Az apostol a nyelvbeszéd adományát is kapta, "de - mint írja - a gyülekezetben inkább akarok öt szót szólni értelemmel, tanítás céljából, hogysem tízezer szót nyelveken." (1Kor 14,2 kk.)
A nyelveken beszélést ne tévesszük össze Péter pünkösdi prédikálásával (Csel 2), mely a bábeli nyelvzavar bibliai ellenpárja (1Móz 11). A nyelvbeszéd vagy glosszolália az elragadtatott lélek túláradása, érthetetlen hangokban, összefüggéstelen szavakban való megnyilatkozása. Ehhez tolmács kell, olyan valaki, aki a lelkek megítélésének ajándékát kapta. Mindenek megpróbálására., kritikai vizsgálatra van szükség (1Thess 5,21), mert sokféle lélek van, a Szentlélek pedig, aki a lelki ajándékokat adja, nem a világ lelke, nem a gyülekezet lelke, nem valamely keresztyén lelke, hanem Isten Lelke. Már abban különbözik a többi lélektől, hogy a Krisztusban munkálkodó, kiengesztelő Isten kijelentését közli szeretetben. De ha Isten Lelke szólal meg a nyelveken beszélőben, s nem másvalami lélek, akkor is magyarázatra szorul (hermeneia glosson, 1Kor 12,10), hogy épületes lehessen. - Korinthusban a nyelvbeszéd nem építő, hanem romboló erővé vált. A hitnél, reménynél, szeretetnél többre tartották a látványosabb, feltűnőbb nyelvbeszédét. Az iránta való lelkesedés elbizakodottsággá, kevélységgé, dölyffé fajult. A szeretet kötelékeiből kiszakadt nyelvbeszéd közösségrontó, gyülekezetet megosztó, zavartkeltő tényezővé vált. A visszaélés veszélye s a gyülekezetépítés érdeke tette tartózkodóvá Pált, s ez kötelez minket is éber vigyázásra a glosszoláliával szemben.
Éppen a veszedelmes lehetőségek láttán a teológusok hajlamosak arra, hogy a lelki ajándékok ritkább vagy különösebb eseteit az első időkre, az ősgyülekezetre korlátozzák, mintha Istennek Lelke tűrne efféle korlátozást. A Szentléleknek azóta is, ma is vannak ajándékai, amelyekkel embereket egy időre vagy tartósan felruház. Többnyire meglevő természeti adottságokat használ fel, de nincs azokhoz kötve. A lelki ajándékokkal ma is az új világkorszak erői törnek be ebbe a világba, s az isteni szeretet éltető melegét árasztják. Beszélhetünk-e itt félbeszakadásról? Igaz, az apostoli kor után a gyülekezeti élet folyamatosságának biztosítása, a gnosztikus és külső támadások kivédése végett az intézményes tisztségek

szerepe lépett előtérbe, később már díjlevéllel ellátva. De ha minden rendjén megy, a tisztségek betöltői is lelki ajándékok, hivatali karizmák hordozói. (1Tim 4,14; 2Tim 1,6) Az egyház intézményessége azonban nem merevedhet bürokratizmussá, mely hivatalos jogi rendjével a rendkívüli lelki ajándékok elfojtójává, az élet ellenségévé válik. Ezért az egyházban az iskolázott tisztségviselők mellett teret kell engedni az esetleg kevésbé iskolázott karizmatikusoknak. Hadd legyenek kivételes lelki ajándékaikkal a gyülekezeti élet ébresztgetői. A felülről kapott ajándékok és alkalmak megragadása azonban lelki nyitottságot kíván, annak az előítélet mentes tudatát, hogy a lelki ajándékok sohasem típusajándékok., hanem az ajándékozó Isten végtelen gazdagsága szerint sokfélék.
Egy dologban mégis megegyeznek egymással: sohasem magánhasználatra valók, de nem is egy általunk kiszemelt, zárt kör számára, hanem közhaszonra valók, egyetemes szolgálatra. Ennek a szolgálatnak is meghatározója a szeretet. Szeretet Krisztus iránt, a gyülekezet iránt, sőt az egyház határain is túlmenőleg: szeretet általában a felebarát iránt, ?gy válik minden lelki ajándék bizonyságtétellé a világ számára; szeretet nélkül viszont a legszebb lelki ajándék is csak zengő érc és pengő cimbalom.
29.5.2 A karizmákat közhaszonra kaptuk
A lelki ajándékok terén a sáfárság bibliai szabálya érvényesül. Annak, akiben megvan a lelki javak másokkal való megosztására a készség, vagyis a szolgálatkészség, annak lelki ajándék újra meg újra adatik; akiben pedig nincs meg a szolgálatkészség, attól az is elvétetik, amije van. E világon a használatban minden elkopik, a lelki ajándékokat kivéve. Ezek mindenik fajtája éppen a vele való élésben, a használatban gyarapszik, vagyis a sáfárság törvénye alá tartozik: ajándék és feladat egyszerre (1Pét 4,10).
Éppen lelki ajándékaink különbözősége folytán, mi nem lehetünk elegek önmagunknak, hanem egymásra, egymás ajándékai által épülésre, gyarapodásra szorulunk. Az Istentől kapott lelki ajándékok örvendező és készséges megosztása hozza létre a "szenteknek egyességét", a testvéri közösséget. Ez a sáfárkodás táplálja és élteti Isten akarata szerint az anyaszentegyházat. A közösség viszont addig él; amíg további közösségek ébrednek sáfárkodása folytán.
Találó megállapítás szerint (s ebben a megállapításban benne van ébredési mozgalmaink egyik jelentős tanulsága): a közösség az egyházban nem frakció, hanem funkció, magának az egyháznak életfunkciója. A közösség tehát rendeltetése szerint a kovász önmegtagadó szerepét tölti be az egyházban. Amint valamely közösség magába zárkózik, begubózik, Krisztus-közösség helyett emberek élményközösségévé válik, önmagát élvezi, önmagát kelleti. A sáfárságot azonban nem lehet büntetlenül elhanyagolni: az öncélúvá vált közösség a lelki ajándékokat elveszti, s ajándékok nélkül maradt látszatközösségként tengődik.
Ez a közösségértelmezés a Bibliából ered, ahol kettős vonatkozása van a koinóniának. Nemcsak a "hitben nagykorúakkal" való úrasztali közösséget jelenti, hanem ugyanakkor és nem kevésbé a "hitben kiskorúakkal", gyengékkel, ingadozókkal vállalt testvéri közösséget is: egymás terhének (testi és lelki nyomorúságának) szeretetben való elhordozását. Ez

utóbbi, az előbbinek próbája, hitelesítője. Éppen ebben a kettős értelmű, mozgalmas, lüktető közösségben villan föl az egyház valósága.

29.5.3 A közösség és a fegyelem

A lelki ajándékokkal való visszaélés lehetősége, valamint a gyülekezeti tagok lelki érettségének különböző foka felveti a fegyelem és fegyelmezés kérdését. Nincs közösség fegyelem nélkül. A keresztyén közösségi életnek is elengedhetetlen velejárója egymás atyafiságos intése. (Mt 18,15-18) Testvér gyakorolja a testvérrel, atyafi az atyafival szemben. Kálvin is erről beszél, amikor az egyházfegyelemről tanít. (Inst. IV. 12.) Nála ez nem jogi, hanem teológiai kérdés, gyakorlása pedig nem törvénykezési, hanem lelkigondozói cselekedet.

Az egyházfegyelem az Ige fegyelme. Ez a teológiai felismerés vezet rá a dolgok helyes rendjére: Nem az egyházfegyelem biztosítja az élet szentségét, hanem éppen fordítva, az igében megszentelődött élet gyakorol evangéliumi egyházfegyelmet. Ennek aztán jótékony hatása van az egyház egész életközösségére, hiszen az igazi egyházfegyelemben is a lelki javakkal való hű sáfárkodás megy végbe.

Éppen mert az egyházfegyelem lényegében lelkigondozói cselekedet, az egyházfegyelem helyreállításáért többet tehetnek az ébredési mozgalmak, mint a zsinati határozatok. Ha valaki gyors és törvényes megoldást erőszakolna, az egyházfegyelem történeti példákból ismert torzképeihez, végső fokon az inkvizícióhoz kanyarodna vissza.

29.6 Az egyház viszonya a többi életközösséghez

Az egyházon kívül is vannak életközösségek, van család, nép, gazdasági és kulturális közösség, állam stb. Ezek az egyházra nézve korántsem közömbösek. Nem is lehetnek közömbösek, már csak azért sem, mert az egyháztagok egyszersmind a család, a nép, a gazdasági, kulturális, állami közösség alkotó tagjai is, akik ezekért a közösségekért, éppen mint egyháztagok, fokozott felelősséget hordoznak. Igaz, a felsorolt életközösségeknek igen sok olyan tagja is van, akik csak névleg tartoznak az egyházhoz, vagy kifejezetten az egyházi köteléken kívül élnek.

De ez sem jelentheti azt, hogy idegenek az egyházra nézve. Az egyház ugyanis nemcsak tagjaiért él, hanem legalább olyan mértékben az egyházon kívül levőkért is, az egész embervilágért.

Az egyház és a többi életközösség viszonyát alapvető módon az ige határozza meg. Az ige iránti engedelmességben ismerjük el, és el is kell ismernünk, hogy minden felsőbbség Isten rendelése, a mi javunkra (Rm 13,1-7); meg kell adnunk a felsőbbségnek, ami megilleti (Mt 21,22); imádkoznunk is kell érte, teljes buzgósággal (1Tim 2,1-3).

Az egyház azonban minden szolidaritás vállalása ellenére is más, mint a többi életközösség. A megkülönböztetés azonban nem ad jogcímet fölényre vagy ellenségeskedésre. Egyszerűen arról a tényről van szó: az egyház más, mint a többi közösség, mert nem emberek hívták létre, hanem maga Isten, Igéje és Szentlelke által. Emberek nem is vethetnek véget létezésének, mert léte Isten kezében van. De más azért is, mert kiváltképpen szolgálatra rendéltetett, mégpedig Isten akaratának szolgálatára.

A szó legteljesebb és legtágabb értelmében vett istentisztelet az egyház feladata. Ha ezt a feladatát híven betölti, csakis akkor és csakis azáltal tehet jószolgálatot az államnak, társadalomnak, művelődésnek

stb. Ha kétfelé sántál, ha két vagy több úrnak szolgál, rászolgál, hogy mint megízetlenült só, kidobassék.
Az egyház által végzett istentisztelet lelke: az ige hirdetése. Ha az egyház az ige örömüzenetét nem juttatja el a világhoz, ha csak önmagáért él, az Ura iránt való hűséget, és a világ iránt való hűséget egyszerre tagadja meg, ezzel pedig léte értelmét, misszióját adja fel.
Ez a misszió lehet küzdelmes, lehet ellenlábasba ütköző, hiszen a világ sem jólétében, sem testi-lelki nyomorúságában nem tudja, mire van igazán szüksége. Az egyháznak azonban sem az értetlenség, sem az ellenséges indulat láttán nem szabad feladnia a reménységet. A küldetésért való harc hevében pedig nem szabad felednie, nem azért a talpalatnyi földért küzd, melyet ebben a világban elfoglal, hanem azért, hogy a világ Krisztus szabadító üzenetét, az igaz emberség evangéliumát meghallja. - Azt is tudnia kell a küzdő egyháznak: átmeneti a küldetése, mert az Úr Krisztus visszajövetele véget vet a küzdelemnek, s az egyház helyébe lép az Isten országa.
30. Az egyház szolgáiról
30.1 A tisztségviselők Isten eszközei az üdvösség munkálására
A római egyház az ókatolicizmus óta két részre: klerikusokra és laikusokra oszlott, s az előbbieknek hatalma van az utóbbiak felett. Luther, kivált az egyház babiloni fogságáról szóló vitairatában, az uralkodó papi renddel szemben erőteljesen érvényesítette az egyetemes papság bibliai gondolatát (1Pét 2,9). Mi mindnyájan, akik csak megkereszteltettünk, egyenlőképpen papok vagyunk, szavunkkal és egész életünkkel a magunk körében Krisztus hivatott bizonyságtevői. Külön papi rendre Krisztus egyházában nincs szükség, ilyet az Újszövetség nem ismer. Ezt a gondolatot a mi hitvallásunk is felkarolta, sőt Luthernél is nyomatékosabban hangsúlyozza: "A papság és az egyházi szolgálat nagyon különbözik egymástól. Amaz közös minden keresztyénnel, de emez nem." (II. Helv. hitv. 18.) Isten ugyanis az egyetemes papság keretein belül mindenkor alkalmazott és alkalmaz elhívott szolgákat az ő egyháza egybegyűjtésére, kormányzására és fenntartására. Ezek Isten eszközei, akik által az emberek üdvösségét munkálja. Az ilyen eszközök munkáját se kicsinyelnünk, se túlbecsülnünk nem szabad. Ne feledjük, a mi egyedüli főpapunk Krisztus, aki mindenkorra érvényes egyszeri áldozatát bemutatta érettünk. "Azért, hogy az ő méltóságából semmit le ne vonjunk, a pap nevezetet egyetlenegy egyházi szolgának sem adjuk meg." (u. ott) Ezzel a protestáns papi rend kialakulásának akarta elejét venni.
Abban a felismerésben is egyek a reformátorok, hogy az egyház az ige hirdetésében és hirdetéséből él. De míg Luther az igehirdetés tisztét egyetlen személyre, a lelkipásztorra ruházza, addig Kálvin ezt a tisztet bizonyos értelemben megosztja. újszövetségi példák alapján nem egyszemélyi, hanem közösségi szolgálatról beszél: a pásztor, doktor, presbiter és diakónus testvériesen végzett együttes szolgálatáról. Minden különbség ellenére valamennyi tiszt igeszolgálat. A pásztoré elsőrenden az igehirdetés és lelkigondozás, az Úr nyája felett való vigyázás; a doktoré elsőrenden a különböző szintű tanítás, mely mindenkor lelkigondozás is; a presbiteré elsősorban az egyház jó rendjének szolgálata; de korántsem csak anyagi

ügyek intézése. Hitvallásunk klasszikus meghatározása szerint: “A vének az egyháznak mintegy tanácsosai és atyjai, akik üdvös tanáccsal kormányoznak.” (u. ott) A diakónusok pedig elsősorban a szegények, betegek és árvák gondját karolják fel, a keresztyén szeretet jegyében. A négy tiszt között van tehát a dolog természete szerint bizonyos mérvű egymásba folyás. De az Újszövetség sem ismer a többi tiszttől elkülönített prédikátori tisztet. Pál apostol pl. fegyelmez, diakóniai munkát végez, prédikál és tanít. A lényeg mindenesetre az, hogy valamennyi tisztségviselő testvéri együttműködésben az ige szolgálatában álljon. A gyülekezet ugyanis nem valamely hierarchiával, hanem az igével áll szemben, hiszen az igében a Lélek által egyetlen Feje és Ura szól. Az egyszemélyi vezetésnek éppen az a kísértése, hogy elkülönül a gyülekezettől, szinte monopolhelyzetbe kerül, s a gyülekezet csak tétlen, passzív elfogadója lesz, a könnyen klerikális jelleget öltő vezetésnek. Ezzel elhomályosul az a lényeges bibliai gondolat, hogy nemcsak egy kiváltságos személynek, hanem minden gyülekezeti tagnak van valami kegyelmi ajándéka (1Kor 7,7; 1Pét 4,10), s az egyházi szolgáknak ezt kell érvényesülésre segíteniük a köz javára.

Magukat a tisztségviselőket is úgy hívja el a gyülekezet az egyházi szolgálatra, mint akikben a karizmák jelenlétét felismerte és ennek alapján szolgálatukat igényli. Az egyházi tisztség nem valami ius divinum alapján áll, mint a római egyház állítja, de igenis donum Dei. Ez azt teszi: tisztség emberileg nem “kreálható”, jogilag a legjobb rendtartással sem biztosítható, hanem az egyház szüntelen könyörgésének tárgya. Kéri a gyülekezet, hogy Isten küldjön újra meg újra alkalmas munkásokat az ő szántóföldjére. Mint Isten ajándéka, az egyházi tisztség szent dolog, amellyel csak szentül szabad élni. Az egyházi tisztséget senki sem bitorolhatja, a gyülekezet háta mögött fondorkodás által, vagy a gyülekezet megvesztegetésével önkényesen magához nem ragadhatja. “Az egyház szolgáit hívják meg és válasszák meg törvényes egyházi választással. De ne akárkit választva, hanem Isten választottját keresve.” (u. ott)

30.2 A nők egyházi szolgálata

Lehet-e egyházi tisztre nőket alkalmazni? Ezt a kérdést sokan hajlamosak Pál apostol szállóigévé vált szavaival elintézni: Az asszonyok hallgassanak a gyülekezetben! (1Kor 14,34) Ebben az eljárásban annyi a jogos, hogy Pál apostol valóban, sem a rabszolgaság felszámolását, sem a női emancipációt nem hirdette meg (1Tim 2,12). Mégsem volna bölcs dolog az apostolt akár a rabszolga-felszabadítással, akár a női emancipációval szemben kijátszani. Pál ugyanis midőn kora társadalmi berendezkedését új lelki tartalommal igyekezett megtölteni (Filemon!), ezzel a belső forradalommal szükségképpen a külső formák változtatását is elindította.

Az asszonyokra vonatkozó páli mondással tehát a törvényeskedés hibájába ne essünk. Ugyanaz a levél, ahonnan a szállóige való, az asszonyok lelki ajándékairól, pl. a prófétálásról is megemlékezik. (1Kor 11,2-16; vö. Csel 21,9-el) Ha pedig ilyen lelki ajándékok vannak, az egyház önmagát szegényíti meg, ha öröklött előítéletek alapján nem mer élni vele, s húzódozik vagy elzárkózik pl. a nők presbiteri vagy lelkipásztori szolgálatától. A hallgatás parancsa az első Korinthusi levélben nyilván

nem a szent szolgálatra vonatkozik, hanem valami másra: az asszonyi fecsegésre és szóhajtásra, ami valóban megzavarhatja a gyülekezet rendjét. Ha nem erre értjük a tilalmat, akkor a levél 11. és 14. része közt tarthatatlan ellentmondás volna. Minden korhoz való kötöttségen felül áll az apostol ama tétele: "Nincs zsidó, sem görög; nincs szolga sem szabad; nincs férfi sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban." (Gal 3,28)

Ha pedig ez így van, milyen címen lehet a nőket akár a presbiteri, akár a lelkipásztori tisztből kirekeszteni? Nyugaton és Keleten az egyházak sora a teljes jogegyenlőség álláspontjára helyezkedett már a nők egyházi szolgálatát illetően, mégpedig nemcsak a halandó korszellemnek, vagy a gyakorlati szükségszerűségnek tett kényszerű engedményképpen, hanem a nők szolgálatával kapcsolatos teológiai kérdések tisztázása alapján. A jogegyenlőség elvi elismerése esetén aztán az esetleges botránkozások elkerülése a pasztorális prudencia kérdése. Szót kíván itt egy hazai jelenség, amit a semper reformari jegyében meg kell említenünk: dogmatikai szempontból kifogásolható, ha a teljes lelkészképesítéssel rendelkező nőknek a gyülekezeti igehirdetést engedélyezzük, de a hirdetett ige sákramentomokkal való megpecsételését tiltjuk. Tehetünk-e protestáns talajon ilyen különbséget az igehirdetés és a sákramentomok kiszolgáltatása között? Nem római hatás rejlik-e egy ilyen intézkedésben, kivált, ha hozzávesszük, hogy az úgynevezett casuáliák kiszolgáltatása is tilos, melyek a római egyházban szintén sákramentális jellegűek?

30.3 Az ordináció

Hitvallásunk az egyházi tisztre megválasztottak ordinációjáról beszél. "Akiket megválasztanak, azokat avassák fel a vének, nyilvános imádsággal és kézrátevéssel." (II. Helv. hitv. 18. r.)

A kézrátétel a szent szolgálatba való iktatás ősi, bibliai módja. Senkit sem "kreál" az egyházi szolgálatra, de mégsem üres szokás. Szorosan összefügg a vokációval: megerősíti a megválasztottat abban, hogy a gyülekezet felismerte és elismeri benne az isteni adományokat a szolgálatra, szolgálatát igényli, elfogadja és maga is azon lesz, hogy az elhívott szolgálata gyümölcsöző legyen a gyülekezetben. Mindehhez az egész gyülekezet Isten Szent Lelkének áldó kegyelmét kéri.

A beiktatás eme bibliai értelme elhomályosul, ha a választástól elkülönítjük az ordinációt, s esetleg csak több éves lelkipásztori szolgálat után kerül rá sor, hozzá meg nem is abban a gyülekezetben, ahol az illető szolgálatra hivatott. Az ordináció elkülönítése fokozódik azáltal, ha nem minden egyházi tisztségviselőt, hanem kiemelt módon, csak a lelkipásztort ordináljuk, s annak ordinációját "lelkészszentelésnek" nevezzük, amit püspöki jogként csak a püspök végez, az esperesek és csakis a lelkészi tanácsbírák segédletével. A vokációtól elkülönített ordináció egyszeri s egyszer s mindenkori jelleget ölt, szinte character indelebilis-t. A lelkészszenteléshez csak egy cselekmény fogható: a püspökszentelés.

A magyarországi református egyházban mélyen begyökerezett ez a római mintára alakult sajátos szokás. Mégis, éppen a sokat hangoztatott semper reformari jegyében újra fontolóra kell vennünk, ha nem akarunk az egyszerű, de evangéliumi értelmű testvéri áldásból valami mást

csinálni. Komoly tartózkodásra sarkall itt a római példa. A római egyházban az ordináció sákramentumnak számít, tudvalevőleg a hét szentség egyike. Jelenti a laikusok sorából a papi rendbe, a klérusba való átvételt, s az ennek megfelelő kiváltságokba való iktatást, amely kifejezetten természetfölötti felhatalmazást ad, az eltörölhetetlen character sacerdotalis-t. Az ordináció itt valóban egyfajta konszekráció. Az egész elképzelés tartóoszlopa pedig az apostolica successio római értelmezése, melyet a reformáció határozottan elvetett. Valóban, az ilyenféle értelemben vett ordináció református talajon teljességgel idegen test. Ezért, mint minden újabb töltésű és tág jelentésű szóval, az ordinációval is csínján kell bánnunk. Az ordináció református vonatkozásban fordítható az egyházi szolgálatba való beiktatásnak, az egyház szolgái közé való besorolásnak, vagy legfeljebb felavatásnak, de semmi szín alatt sem szentelésnek vagy felszentelésnek.

A tudatos tartózkodásra példa lehet hitvallásunk ma használatos német fordítása, mely a II. Helvét hitvallás szellemét pontosan követve, az ordinatio-t nem Weihe-nek, még csak nem is Einsegnung-nak, hanem józan tartózkodással Einsetzungnak, vagyis egyszerűen beiktatásnak fordítja. (Das zweite Helvetische Bekenntniss, Zürich 1938, 67. l.)

De jó példa ugyanezen hitvallás Erdős József-féle fordítása is, mely tudatos reformátussággal az ordinatio-t a felavatás szóval adja vissza. Ezzel szemben a II. Helvét hitvallás 1954-es hivatalos kiadása, már elég gátlástalanul a szó római értelmezéséhez simul és következetesen "felszentelésről" beszél.

Ha szabadulni akarunk a római hatástól, hitvallásunk szellemében fel kell számolnunk az úgynevezett lelkészszentelést. Az ordinációt pedig mint evangéliumi értelmű felavatást, egybe kell kapcsolnunk a rendes lelkészi szolgálatba való beiktatással, hiszen a vokáció és ordináció eredetileg együvé tartozott, s értelmileg is együvé tartozik. Végrehajtása az ünnepélyes beiktatást végző vének tiszte. A hitvallás kifejezetten a vénekről beszél, amit már csak a római analógia miatt sem tanácsos eminens értelemben a püspökre vonatkoztatni, s a felavatásból mintegy püspöki előjogot csinálni. A vének fogalmából nem szabadna kizárni az illető gyülekezet gondnokát és presbitereit sem. A felavatás evangéliumi módja bizonyára lesz a gyülekezetre nézve annyira építő hatású, mint a feleslegesen parádés és költséges lelkészszentelés, mely különben is hozzáférhetetlen a gyülekezeteink legtöbb tagja számára. A felavatást, ha a lelkipásztort másik gyülekezetbe választják vagy hívják meg, ott is el kell végezni, sőt a lelkipásztoron kívül, minden újonnan választott egyházi tisztségviselőre ki kell terjeszteni. Ez helyénvalóbb volna, mint a mi rendtartásunkban felettébb elburjánzott sokféle hivatali eskü.

30.4 A püspökség

A püspök tisztét már az Újszövetség ismerte, de nem a mai értelemben. Eredetileg a gyülekezetvezető presbitert nevezték episkopos-nak. A többi egyházi tiszt fölé emelkedő rangot és hatalmat egyáltalán nem jelentett. Jóformán csak a név közös a későbbi püspöki tiszttel. Hitvallásunk nem tiltja ugyan a püspöki nevezetet, de hangsúlyozza: "a hatalmat az Úr magának tartja fenn és nem ruházza át senkire." Az egyház

szolgái csak eszközök az Úr kezében, s "minden egy és ugyanazt a hatalmat, illetve hivatalt kapta… Kezdetben egyik sem helyezte magát a másik elé és egyik sem bitorolt nagyobb hatalmat vagy uralmat" társaival szemben (18. r.) Hitvallásunk bibliai szemléletével nem egyezik az éppen nálunk kifejlődött és ma is használatos egyházi címek sora: a tiszteletes, nagytiszteletű és főtiszteletű. Ezek a rangkülönbséget kifejező egyházi címek, még a címek eltörlésével is makacsul dacolnak. Összefügg ez a kirívó jelenség egy másik, ugyancsak páratlan sajátosságunkkal: nekünk, presbiteri rendszerünk ellenére, püspöki egyházkormányzatunk van. A püspöki tiszt történeti terheltségénél fogva magában hordja a klerikalizmus csíráit. Ahol a protestáns egyházakban a püspöki tiszt fennmaradt, mint pl. az anglikánizmusban és a lutherizmusban, ott kivétel nélkül romanizáló tendenciák jelentkeztek. Nálunk erre Szilvásújfalvi Imrétől, Révész Imréig, tehát a 16. századtól napjainkig ismételten rámutattak.

Történeti vonatkozásban a református püspöki tiszttel kapcsolatban két ellentétesnek látszó jelenséget figyelhetünk meg. Egyfelől a katolizáló szándékú Habsburgok tilalma váltotta ki a magyar protestantizmusból a püspöki címhez való dacos ragaszkodást; akadtak is példák a püspöki tisztben folytatott bátor ellenállásra. Másfelől azonban a német egyházi harc figyelmeztetett arra, éppen a püspöki tiszt lehet eszköz az egyház kézbentartására és idegen célok szolgálatába állítására. Egyházkormányzásunk történeti tapasztalatait Révész Imre 1935-ben így sommázta: "Fő tisztségeink oly széles hatáskörrel vannak felruházva, amilyennek az elnöki tisztek betöltői az igazibb presbiter-zsinati egyházalkotmányokban nemcsak régen nem bírtak, de még ma sem bírnak. Ebből, mindnyájunk bűnös emberi gyarlósága következtében a hatalmaskodás és a bizantinizmus nagyon sok kísértése állhat elő, kivált miután ennek természetes ellensúlya, a tisztújítás, ezen és egyéb tisztségekre vagy csak nagyon hosszú lejárattal van bevezetve, vagy egyáltalán nincsen." (Tegnap és ma és örökké, 1944. 306. l.) A tisztújítással kapcsolatos kivételezést tetézi egy másik kivételezés: a püspöki tisztnek a gyülekezettől, a pásztori szolgálattól való mind teljesebb függetlenítése. Ilyen kivételezésnek református talajon elvi indoka nincs, sőt még az a gyakori indoka sem lehet, hogy ne tegyük ki szükségtelenül az egyházat a püspökválasztás rázkódtatásának. Az amerikai magyar reformátusok három évről három évre választanak püspököt, a skót presbiteriánusok pedig évenként választanak moderátort, minden nagyobb rázkódtatás nélkül. Élvezik azt az előnyt, hogy egész sor olyan tekintélyes egyháztagjuk van, akik - emberi vonatkozásban - a legfelsőbb vezetés tapasztalataival vehetnek részt az egyházkormányzó testületek tanácskozásain. Igaz, a skótoknál az elnököt nem püspöknek, hanem csak moderátornak hívják, jeléül annak, hogy a római analógiát kerülik, s egyben példázni akarják: a főhely Krisztusnak van fenntartva. - Midőn a püspöki tiszttel kapcsolatban a bibliai példához való közeledést sürgetjük, tudjuk, nemcsak a titulust, hanem a titulussal járó szellemet is reformálnunk kell.

30.5 A pápaság

A többi egyházi tisztség fölé kerekedő központi hatalomról: a pápáról,

mint Krisztus földi helytartójáról a Biblia nem tud, s ilyet meg sem enged. Hitvallásunk a hamis igényre találó megállapítással válaszol: "Mi azt tartjuk, hogy Krisztus az Úr… és az egyházban az összes főpapi tisztet, mind e világ végezetéig ő teljesíti, annakokáért nincs szüksége semmi helyettesre, amilyenre csakis távollévőnek van szüksége. Krisztus azonban jelen van az egyházban és annak életadó Feje." Éppen ő tiltja övéinek az uraskodást: "Az egyházban semmiféle elsőbbség nincs." (II. Helvét hitvallás 17. r.) Ezekkel az érvekkel elintézettnek tekinthetnők a pápaság kérdését, de egyrészt a püspöki tiszt nálunk is érvényesülő logikája, másrészt az utóbbi Vatikáni zsinat óta megindult párbeszéd szükségessé teszi a pápaság mellett felsorakoztatott bibliai idézetek szerbe-számba vételét.

Róma első renden Jézusnak a Péter apostolhoz intézett szavaira hivatkozik: "Te Péter vagy, és ezen a kősziklán építem fel az én anyaszentegyházamat." (Mt 16,13-19) Az összefüggésből azonban világos: korántsem Péter személye, hanem Péter hite, még pontosabban hitének tartalma, a Krisztusról való vallástétel az alap. Hiszen magát Pétert kevéssel utóbb, ugyanezen fejezet 21-23 versében sátánnak nevezi Jézus, nagyon is emberi észjárása miatt. Ugyanez a Péter, éppen a legnehezebb órákban ismételten megtagadja Jézust. (Jn 18,16-17) Péter semmiképpen sem a pápai csalatkozhatatlanság előképe. Hatalmi elsőbbsége meg éppen nem lehetett. "Aki közületek első akar lenni, mindenkinek szolgája legyen." (Mk 10,42-45 par.)

- A másik alapvető hely, amelyre Róma hivatkozni szokott, a Feltámadott háromszoros kérdése Péterhez: "Szeretsz-e engem?" Ez azonban a ráadott feleletekkel együtt voltaképpen nem több, mint a háromszoros Krisztus-tagadó tanítvány rehabilitálása.

Ennél messzebbre jutnánk akkor, ha Péter tekintélyét nem egyes szentírási helyekre, hanem általában az újszövetségi gondolkozásra alapoznók. Az Újszövetség, jellemző módon egységben látja az evangéliumot Jézussal az evangélium hirdetőjével, a tanítást a tanítóval, a híradást Isten követével. Az apostolok esetében sem választja el az igét a hirdetőjétől. A felülről kapott megbízatás, a jézusi tiszt átsugárzik az apostolok emberi személyére, nem utolsó sorban Péter tekintélyes személyére. Ilyen értelemben beszél a Biblia az apostolokon túlmenőleg, általában a tanítók megbecsüléséről; ugyanakkor érthetővé teszi a hamis tanítók kemény megítéltetését. Ezeken az általános érvényű megállapításokon túl azonban a Péter tekintélyével s az abból levezetett pápasággal kapcsolatban tovább kell kérdeznünk, hogy érvényes döntésig jussunk. Van-e Péternek valami kiváltsága apostoltársaival szemben? Van, mert ő az elsőként elhívott apostol, Krisztus első bizonyságtevője, s pünkösdkor is az első igehirdető. Van azonban más kiemelt apostol is: János, akit az úr szeret; Jakab, ki az Úr atyjafia; Pál, kinek legtöbb írása maradt a kánonban. Van-e Péternek valami különös megbízatása? Úgy látszik, ilyen az oldás-kötés, a kulcsok hatalma. De ez a többi tanítványt is megilleti éppúgy, mint Pétert (Mt 16,19, vö. Mt 18,18-al). A juhok legeltetése sem valami kiváltságos "főpásztori" feladat, hiszen valamennyi tanítványra érvényes (1Pét 5,2). Továbbá olyan értelemben, mint Péter, "alapkő" minden apostol (Ef 2,20), de a szegeletkő, a tartópillér maga Krisztus. Szó sincs tehát olyan péteri hatalomról,

amit apostoltársai is ne kaptak volna, így szó sem lehet arról sem, hogy valami különös hatalmat jogutódaira átruházhat. Ezt nevezhetnék római értelemben apostolica successiónak. Péternek volt kétségtelenül viszonylagos elsősége, de pápa nem volt, annyi bizonyos.
Hogy Péternek legalább valami különös jogi helyzete lett volna, annak nyoma sincs; hogy primátust nem gyakorolt, az a bibliai tudósításokból kitűnik. Apostoltársai Pétert kiküldik, Jánossal együtt Samáriába (Csel 8,14); Pál apostol Pétert képmutatásért nyilvánosan feddi, s az a feddést elfogadja (Gal 2,1114). Elsőbbségével kapcsolatos jogigényről sem az Apostolok cselekedeteiről írt könyv, sem a Péter két levele nem tud, effélének nyomát sem mutatja. A központi egyházi hatalom nem az idézett bibliai helyek alapján, hanem azok ellenére alakult ki. Kialakulásának története nem valami épületes látvány, de mindenesetre memento számunkra: hová vezet a bibliai talajról lesiklott püspöki tiszt. A római egyházban a pápaságra, a protestantizmusban pápáskodásra. Mindkettő idegen Krisztus egyházától.
Még egy szempont kíván itt helyet: Jézus Simont kősziklának (petra) nevezte. Nem dicséretképpen, nem jelleme szilárdságáért, hanem ígéretképpen, arra nézve, amire majd használni fogja őt. Mert nem Péter az építő, hanem Krisztus. Ez itt a hitbeli tanulság, s ezért nem cáfolhatják a Péter nevet az apostol későbbi ingadozásai. De ez esetben sincs szó római püspökségről, kivételes hatalom-átruházásról, jogutódlásról. Ezek későbbi gondolatok; jóval az újszövetségi iratok keletkezése után, csak a 200. év táján bukkantak fel. Jogi következményei teljes érvényesítését a pápák is csak a középkortól kezdve igényelték. A későbbi helyzetet vetítették aztán vissza a Péter-lókusok értelmezésére.
Egy idézettel zárjuk fejtegetéseinket, jeléül annak, hogy nem valami purián elfogultság diktálta szavainkat: "Jól tudjuk, kétségtelenül a pápa a legkomolyabb akadály az egyházi egység útján." Ezt a találó megállapítást ugyanis nem valami protestáns szerző tette, hanem maga VI. Pál pápa. (Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 1967. 175. l.)
31. Az üdvrend
31.1 Az ordo salutis kialakulása
A Bibliai alapot ehhez a tanhoz a Róma 8,29-30 adta: "Akiket Isten eleve elrendelt, azokat el is hívta, és akiket elhívott, azokat meg is igazította, akiket pedig megigazított, azokat meg is dicsőítette."
- Már Bullingernek úgy tűnt fel, hogy Pál szavai az isteni üdvakarat folyamatos megvalósulását és a megvalósulás belső rendjét jelzik. Ebben is üdvtörténeti szemléletmódja igazát látta, anélkül azonban, hogy az üdvrend szisztematizálásába fogott volna. Ennek gondolata egyelőre nem is játszott szerepet a teológiai vitákban. Csak a kései protestáns ortodoxia hozott változást. Rendszerező szenvedélyét követve kialakította az ordo salutis-t.
Hogy teljesebbé tegye az üdvrendet, más bibliai helyek bevonásával beillesztette a felsorolásba a megtérést, a megdicsőülést pedig megszentelődésre és a Krisztussal való egységre osztotta fel. Az üdvrend tehát ilyen képet öltött: elrendelés, elhivatás, megvilágosítás, megigazítás, megtérés, megszentelődés, Krisztussal való egység, amit az ortodoxok természetesen latinul fejeztek ki: praedestinatio, vocatio, illuminatio,

iustificatio, conversio, sanctificato, unio mystica cum Christo. Ezeket a fogalmakat igyekeztek egymástól elkülöníteni és pontosan meghatározni. Ha maradtak is egyenetlenségek és véleménykülönbségek az ortodoxia tanításában, nagyjából kész üdvrendet hagytak az utókorra. Már itt bekövetkezett azonban valami eltolódás: Isten kegyelemközlő munkája mellett növekvő hangsúlyt kapott a dolog emberi oldala. Milyen lelki folyamatokban tükröződik bennünk a kegyelmi hatás?

A pietizmus karolta fel aztán az üdvrend gondolatát, mégpedig a megtérésre összpontosított szubjektív érdeklődésének megfelelő módon. Úgy vélte, a keresztyén élet alig észrevehető, csíraszerű kezdetekből indul ki, s fejlődési fokozatok során át halad a végkifejletig. Már az ortodoxok szerint is az üdvrend alkotó részei, a keresztyén élet egymást követő állomásai (stádiumai) vagy lépcsőfokai (grádusok), vagyis már az ő kezükön a logikai rendből hovatovább idői egymásután, idői rend lett. Az ortodoxok azonban még óvakodtak attól, hogy a keresztyén életet biológiai kategóriák szerint értelmezzék. A pietizmus ezt a lépést már gátlástalanul megtette, s lélektanilag magyarázható fejlődési folyamatnak tekintette a keresztyén életet.

Az ordo salutist aztán a felvilágosodás is felkarolta, és természetesen a maga szempontjából értelmezte. Az üdvrend szerinte a keresztyén eszme tisztulási folyamata, a zavaros kezdetektől fogva, az idea kikristályosodásáig. Ennek minden keresztyén ember életében végbe kell mennie.

Az ordo salutis tehát valamiképpen az üdvmechanizmus jellegét öltötte. Többé-kevésbé általános előterjesztési módja, szkémája lett a protestáns dogmatikának. Abban igazat adunk az elődöknek, valóban vannak fogalmak, mégpedig bibliai fogalmak, melyek alatt a keresztyén élet szemlélhető. Az ordo salutis fogalmai ilyenek. Csakhogy az már az ortodoxia idején kitűnt, hogy ezek a fogalmak nem különíthetők el teljesen egymástól, hiszen ugyanannak a keresztyén életnek más és más oldalról való szemléletei, tehát voltaképpen ugyanarról az üdvtényről beszélnek különböző módon. Ezért nem jártak meggyőző eredménnyel a fogalmi elhatárolás kísérletei. Az öntudatban nem különülnek el pontosan egymástól ezek az állítólagos fejlődési fokok.

Az pedig a legnagyobb tévedés, ha ezeket a "fejlődési fokokat" akár biológiai, akár eszmei értelemben, egymásból akarjuk levezetni, mintha ezek egy okláncolatot alkotnának. Ezek ugyanis nem egymásból fejlődnek ki, hanem mindenik alkotóelemük Krisztusból, az ige és a Szentlélek által. Nem emberi állapotok tehát, hanem a Szentlélek aktusai. Ezért következetesen Krisztusból és nem egymásból kell az üdvrend minden egyes mozzanatát magyarázni, hiszen ugyanannak a krisztusi életnek különböző szemléletmódjai.

31.2 A szövetség, mint az üdvrend alapja

A szentháromság egy örök Isten üdvszerző munkája az emberrel kötött szövetségben bontakozik ki. A szövetségben gyökerezik a Biblia egyik döntő fontosságú és tág jelentéskörű alapszava: az igazság. Figyeljük meg, ha a Biblia az igazságról beszél, mikor nem erről beszél? - Nem valami elméleti igazságra, hanem egy életviszonyra, történeti események egy bizonyos láncolatára: a szövetségre gondol. Mi az igazság? A szerződésből folyó életviszony hűséges megtartása.

Ki az igaz? Igaz és szent, aki a szerződéses viszony törvényét érvényesíti, éli (l. Ábrahám életét).- Az üdvtörténet folyamán bebizonyosodott, hogy a szövetség népe újra meg újra engedetlenné vált, hűtlenkedett, vagyis eljátszotta igazságát Isten előtt. A szent Isten igazságából viszont az engedelmesség és kötelességteljesítés számonkérése következett volna, vagyis az az ítéletes igazság, hogy a nép létjogát elvesztette. A Biblia felszabadító, nagy örömüzenete: a szövetség Istene győzött a nép hűtlenségén; érvényesíti üdvakaratát, megvalósítja ígéreteit Krisztusban, még az ember bűne ellenére is. Ezzel megújul a szövetség, és emberi oldalon fokozott nyomatékot kap az elkötelezés: annakokáért olyan indulat legyen bennetek, mint a Szövetségszerzőben. Azért, mert így szeretett téged az Isten, te is szeresd felebarátodat, mint magadat. Nem lehet hogyléte többé közömbös ránézve: őérette is meghalt a Krisztus. Erről a sokrétű és gazdag tartalmú igazságról van szó az üdvrendben, kivált annak két alapfogalmában: a megigazulásban és megszentelődésben. Mindkettőnek alanya a szövetség Istene, aki Krisztusban a Lélek által cselekszik velünk, bennünk és értünk.

31.3 A megigazulás

31.3.1 A tan mondanivalója

Az erre vonatkozó bibliai helyek régtől fogva szóhoz jutottak az egyház gyóntató és feloldozó gyakorlatában, de a megigazulás tanszerű megfogalmazása, dogmatizálása csak a reformáció idején következett be. Luther különösen a Schmalkaldeni cikkekben (1536) nagy nyomatékkal beszél a megigazulásról: "Ezen a cikken alapszik mindaz, amit mi a pápa, az ördög és az egész világ ellenében tanítunk. Azért erről bizonyosaknak kell lennünk, és nem szabad kételkednünk, különben vége mindennek." (II. 1.). Az ortodoxia idején ezen is túlmentek s ezt a cikkelyt nevezték az articulae santis et cadentis ecclesiae-nek, mellyel nem is a reformáció, hanem az egész egyház léte áll vagy bukik. Ebben már túlzás van. Bármennyire jelentős ugyanis ez a cikkely, szerepét csak a többivel együttesen töltheti be. Kálvin pl. legalább akkora jelentőséget tulajdonított a megszentelődésnek, mint a megigazulásnak. - A római egyház megigazulásra vonatkozó álláspontját, csak a Tridentinumban (sess. VI.) fejtette ki, válaszul a reformáció tanalkotó munkájára. Nem is maradhatott el a válasz, hiszen a tan éle éppen az érdemszerző jócselekedetek farizeusi jellegű rendszere ellen irányult, és római részről heves anatémát váltott ki.

Maga a reformátori tanítás, legalábbis formuláit tekintve, ismert és egyszerű. Voltaképp a nagy örömüzenet összefoglalása: Megigazul az ember ingyen, kegyelemből, a Jézus Krisztusban való váltság által (Rm 3,24). A mi Urunk ugyanis a mi bűneink miatt halt meg, és a mi megigazulásunkért támasztatott fel (Rm 4,25). Egyedül ő Istennek ama báránya, aki elvette a világ bűnét (Jn 1,29). - Ezzel a bibliai kifejezésekre támaszkodó összefoglalással egyben a tan bibliai alapjaira is utalhatunk. (L. még És 53,5 k.; Gal 2,16; Csel 13,38 stb.)

E szerint a megigazulás: felmentő ítéletet igazzá nyilvánítást jelent. Isten mondja ki felettünk ezt a bírói ítéletet in foro coeli. Ezért szoktunk "forenzikus" megigazulásról beszélni. Igaznak ítél Isten minket, de nem azért, mintha bennünk valami jóság vagy szentség találtatnék,

hanem egyedül a Krisztus érdeméért. Tényleges test-lelki állapotunk, bűnös voltunk ellenére úgy tekint reánk, mint visszafogadott gyermekeire. A megigazuláson tehát idegen igazságot, beszámított igazságot, Krisztus igazságát kell érteni. Amint Kálvin mondja: "A hit igazsága nem egyéb, mint Istennel való megbékélés, ami csakis a bűnök bocsánatában áll. Arról mondjuk tehát, hogy megigazul, akit az Úr az ő szeretetébe vesz." (Inst. III. 11. 21.)
A megigazulás görög neve a dikaiosyne, akárcsak latin mása, a iustificatio a jogi nyelv jellegzetes kifejezése. Mint utaltunk már rá, felmentő ítéletet, rehabilitációt jelent. Pontosabban mondva, a megigazulásban ítélet-felfüggesztésről van szó. Emlékeztet arra az eljárásra, hogy a bíróságok bizonyos esetekben vétkesnek találják és elmarasztalják ugyan a vádlottat, de az ítélet végrehajtását próbaidőre felfüggesztik. Csakhogy míg a bíróságok ezzel a döntéssel csupán enyhébb esetekben szoktak élni, Isten velünk, sokszorosan visszaeső bűnösökkel gyakorolja, mégpedig egyenesen a halálos vétek esetében. Kálvin mondja: "Krisztusban van a mi igazságunk, és az igazság csak annyiban illet minket, amennyiben részesek vagyunk a Krisztusban." (Inst. III. 11. 23.)
Ha Krisztusba oltatunk és őbenne maradunk, akkor Isten "Krisztusban" néz minket, mint Krisztus testének valóságos tagjait és az ő érdemének részeseit. Krisztusban csakugyan igazak vagyunk, noha önmagunkban bűnösök; felmentésünk van a megítéltetés közepett, életünk a halál közepett, de csak úgy, ha Krisztusban újra meg újra megragadjuk a bocsánatot, a békességet, az életet.
A mi igazságunk csak az egyetlen érdem nekünk való tulajdonítása, tehát valóban aliena et imputativa iustitia az.
Mi szerepük van a megigazulásban a jócselekedeteknek? A megigazulásban semmi, egyáltalán semmi. "Melyikünk dicsekedhet azzal, hogy saját igazságával indította meg Istent, mikor annak, hogy helyesen cselekedjünk, még az első, lehetősége is az újjászülő kegyelem következménye?" - Ezt Kálvin kérdi (Inst. III. 14. 5.), s jócselekedeteinket az éjjel ragyogó csillagokhoz hasonlítja, amelyek fényességüket a Nap megjelenésével teljesen elvesztik. Jócselekedeteink éppígy nem állják ki az isteni mértéket, az igazi próbát. Nem a mi cselekedeteink, hanem Isten cselekedetei adhatnak okot a hitbeli bizalomra és dicsekedésre. Mert reánk is érvényes: "Kegyelemből tartattatok meg, hit által; és ez nem tőletek van; Isten ajándéka ez; nem cselekedetekből, hogy senki ne kérkedjék." (Ef 2,8 k.)
Vigyázzunk, az érdemszerző jócselekedet, amit most kitessékeltünk a megigazulástanból a hátsó ajtón, esetleg álruhát öltve vissza ne lopakodjék. Ez többféleképpen történhet:
1. Például az isteni előrelátás jegyében tulajdonítunk szerepet a jócselekedeteknek, mintha Isten a várható javulás, az utólagos megszolgálás tudatában nyilvánítana igaznak minket. A megigazulás azonban nem olyan előleg; amit mi a kegyelem által megújulva a jövőben fogunk majd kiérdemelni. Így a megigazulás részben a mi művünk lenne, részben a Krisztusé. De "nem azért küldetett Krisztus, hogy minket az üdvösség elnyerésében támogasson, hanem hogy ő maga legyen a mi igazságunk." (Inst. III. 15. 5.)

2. Vagy a cselekedetek érdeméről való teljes lemondással próbáljuk irgalomra hangolni Istent. Az ilyen alázatosság azonban csak színlelt és számító alázatosság lenne. Akkor mi az érdemekről való lemondásból kovácsolnánk magunknak érdemeket, s eljárásunk voltaképpen a római katolikus érdemszerzés fonákja lenne.
3. Végül megeshet, hogy a cselekedetek helyett, magából a hitből próbálunk üdvszerző érdemeket kicsiholni. A hit azonban éppoly töredékes és tökéletlen, mint általában az emberi cselekedet. Nem alapja vagy kieszközlője, hanem csak elfogadó eszköze, közvetítő közege a kegyelemnek. A hit általi megigazulás, tehát a hiten át való megigazulás, a Szentháromság ingyen-kegyelmének műve, a mi hozzátételünk, előzetes vagy utólagos érdemünk nélkül. Pontosabban nem is megigazulás az, hanem, mint a régiek mondották, megigazítás. Éppen, mert nincs feltételhez kötve, csak hittel fogadható be, nem pedig látás által.
31.3.2 Ellenvetések
A megigazulás tanát, bibliai alapozása ellenére sok bírálat érte, mégpedig nemcsak római részről. A kritika a körül forog: a megigazulás, csupán a mennyei fórumon elhangzó bírói deklarációé, vagy pedig az emberi életben is tényleges hatást, valóságos változást idéz elő?
A megigazult ember, csakugyan igaz-e, vagy nem?
Káténk 60. kérdése könnyen félreérthető, negatívnak látszó felelettel szolgál: "Bár lelkiismeretem vádol, hogy Istennek minden parancsolata ellen súlyosan vétkeztem, és noha azoknak egyikét sem tartottam meg, sőt még mindig hajlandó vagyok minden gonoszra; mindazonáltal Isten… ingyen kegyelméből nékem … tulajdonítja Krisztus… igaz voltát és szentségét, mintha soha semmi bűnt nem cselekedtem volna, sőt mintha mindenben olyan engedelmes lettem volna, amilyen engedelmes volt Krisztus." - Ez az általunk kiemelt kétszeres "mintha" azt a látszatot kelti, hogy az egész megigazulás afféle illúzió, kegyes ábránd csupán.
De hát akkor itt érvénytelen, hamis önmegnyugtatással van dolgunk, áltatjuk magunkat, mintha igazak volnánk, holott ténylegesen nem vagyunk azok. Vagy Isten maga sem veszi komolyan saját parancsát, szemet huny a vétek felett, futni hagyja a vétkest s marad minden a régiben? Ráadásul még igaznak is nyilvánítja azt, aki bevallottan bűnös? - Hiszen akkor a hit általi megigazulás elaltatja a lelkiismeretet, megbénítja a cselekvő kedvet, vagy ami még rosszabb: könnyelmű felelőtlenségre, gátlástalan kilengésekre csábít. Ez a tan valóságos menlevél a bűnre!
A csúfolódó Voltaire tudvalevőleg vállrándítással hárította el a kérdést: Istennek elvégre az a mestersége, hogy megbocsássa a bűnt. Azért "jó Isten".
A 60. kérdést, talán felesleges is mondanunk, a hitvallás szövegéből kiszakítottan, szemelvényesen idéztük. Káténk a maga teljességében ellene mond mindenféle léha következtetéseknek. Ezt azonban nem elvontan, hanem csakis abban a bibliai összefüggésben érthetjük meg, melyben a megigazulás tana s a Heidelbergi káté is mozog. Ezt az összefüggést idézzük most újra emlékezetünkbe:
1. Nemcsak a törvényt közlő bibliai szakaszok, hanem az egész evangélium azt hirdeti: Isten bűnt büntető, igaz bíró, mi pedig ellene lázadó

bűnösök vagyunk. Minket is jellemez Pál apostol a Róma 1,18-3,20-ban. Isten a mi menthetetlen voltunkat végső arányaiban és legátfogóbb módon Krisztus kereszthalálában mutatta meg: mert valóban ilyenek vagyunk, azért kellett Krisztusnak szenvednie. Isten nem gyönge és tehetetlenül elnéző irányunkban, sőt inkább hatalmas, csakhogy nem vesztünkre, hanem éppen megmentésünkre hatalmas: Fiában maga áll helyt érettünk.
2. A menekvés egyetlen útja számunkra a Krisztus halálában való részesedés, melynek jegye és pecsétje a keresztség. Ha a halálban eggyé váltunk vele, részesei vagyunk feltámadása erőinek. Nem lehet tovább igénye reánk a bűnnek. A felszabadult élet Róma 6-ban leírt valósága nyílik meg előttünk. Nem valami "olcsó dologról" van szó, amikor ingyen kegyelemről beszélünk.
3. A megigazulás jóval többet tartalmaz az egyszerű bűnbocsánatnál. Újra szövetségébe emeli Isten azt, aki Krisztust befogadja, és mint szövetségesének új létjogot ad. A "jog" itt életrendet, szakrális jogközösséget jelent. A bíró, aki ezt az ítéletet most kimondja felettünk, a végítélet Ura. Ítélete erre a jövendő eseményre utal, de már most fennáll, már most elkezdődik bennünk (1Pét 4,17-19). Nemcsak képes beszéd mindez, hanem Isten teremtő erejű igéjének megnyilatkozása; ezzel állítja helyre a bűn által megtört szövetségi viszonyt, s fogadja közösségébe az embert. Nem reménytelen most már az élet s nem értelmetlen a világ.
Ha nem akarjuk félreérteni a dolgot, ebben a bibliai összefüggésben kell fogadnunk a megigazulást, melyet midőn hit általinak nevezünk, a hit ilyen aktivitására kell gondolnunk. Római katolikus atyánkfiai hajlamosak arra, hogy meggyökerezett hagyományaik szerint a hiten csupán az egyház hivatalos tanainak elfogadását és igaznak-tartását értsék. Nem csoda aztán, ha keveslik a reformáció sola fide elvét.
A reformáció bibliamegértése szerint azonban a hitben benne foglaltatik az igaznak tartáson túl az önátadás, az Isten szerint való élet elkötelezettsége és igyekezete is, mely minden léhaságnak eleve ellentmond.
A Káté félreérthető 60. kérdésének az a tulajdonképpeni mondanivalója: a megigazulásban nem látható módon, még kevésbé látványosan váltja le egymást ó- és újemberünk. Egyszerre vagyunk igazak és bűnösök (simul iustus et peccator). De nem merev dualisztikus értelemben, mintha testünk volna az óember, lelkünk pedig az új. Folyamat megy végbe rajtunk, melyben kettősséget különböztethetünk meg a "van" és a "lesz" jegyében. Barth szavai szerint: "Amaz az ember voltam és vagyok még, emez vagyok már és fogok lenni." (KD IV/1. 606.) Ennek a folyamatnak megélése korántsem jelenti, hogy számomra most már felesleges Isten, sőt éppen most vagyok rászorulva a Krisztusban megjelent kegyelmére. - Egyébiránt arra a kérdésre: nem teszi-e feleslegessé ez a tanítás a jócselekedeteket, a bővebb feleletet a megszentelődés tana adja, mely elszakíthatatlanul összefügg a megigazulással.
31.4 A megszentelődés
31.4.1 A megigazulás és megszentelődés viszonya
A megigazulásban rendbe jön az ember Istennel. Ezzel adódik a kérdés: Most már az emberélet hogy folytatódik tovább? A felelet egy szóba foglalható: a megszentelődésben. - Kálvin mondja: "Krisztus csak

azt igazítja meg: akit egyúttal meg is szentel. Ezek a jótetemények ugyanis örök és elválaszthatatlan kapcsolatban vannak egymással (akárcsak a nap melege és a nap fénye). Bár a kettő között különbséget teszünk, mindazonáltal (a "nap") Krisztus ezt a két dolgot elválaszthatatlanul egyesíti magában. (Ahol ti. ott van a nap melege, ott van a fénye is.) - Igazságot akarsz hát Krisztusban elnyerni? Akkor előbb Krisztust kell a magadévá tenned. ót azonban nem teheted magadévá anélkül, hogy az ő megszentelésének részese ne légy, mert hiszen őt darabokra tépni nem lehet." (Inst. III. 16. 1.)

Mit értünk itt a kálvini formulán: Krisztust nem lehet darabokra tépni? - Ha egyedül a megigazulás örömét fogadnók be, akkor csak Krisztus főpapi tisztéről vennénk tudomást, s mellőz-, nők prófétai és királyi tisztét, pedig benne mind a három egyesül. Midőn főpapunk, ugyanakkor prófétánk és királyunk is. Mint prófétánk, tudatunk egészét igényli. El akarja oszlatni a hamis képzelgések, önhitt ábrándok ködét és megvilágítja az igazság útját. Mint király el is indít minket az új irányban. Tehát nemcsak gondolkozásunkban, hanem életünkben is rendet teremt. Bátor szívet ad, hogy ellenséges légkörben, kísértésekkel és gonosz indulatokkal szemben is helytállhassunk. Krisztus a teljes ember, az egész élet megváltó Ura.

A megigazulás és megszentelődés szoros kapcsolata a mondottakból nyilvánvaló. De milyen ennek a kapcsolatnak a természete? Idői egymásután, vagy éppen okviszony áll fenn a kettő között? A felelet mindkét vonatkozásban körültekintést kíván.

1. Az idői egymásután emlegetésével hamar azt a tévhitet kelthetnők, mintha a megigazulás módot adna a tétova tanakodásra: folytassuk-e az elkezdett dolgot vagy sem? Holott a megigazulásban és megszentelődésben egyszerre végbemenő, együttes eseményről van szó. Ezért nem ellenkezhet és nem is ellenkezik egymással a két apostol: Pál és Jakab. A reánk maradt levelekben mindenik a saját történeti helyzetében végez tanító-lelkigondozó munkát. Pál az adott szükségletek szerint (a törvényeskedőkre nézve) inkább a hitbeli megigazulást emeli ki; Jakab pedig, ugyancsak történeti okból (a hitet emlegetőkre nézve), inkább a megszentelődést hangsúlyozza, vagyis számonkéri a hit gyümölcseit. Egyikük sem akarja lazítani, feloldani vagy éppen kétségbe vonni a hit és cselekedet egységét. Ők a közös igazságért, más-más ellenféllel szemben vállvetve harcolnak, s ezen egyoldalúságukban kölcsönösen kiegészítik egymást.A megigazulás és megszentelődés idői egymásutánja látszatát egyébként is csak egy-egy történelmi helyzet s abban a hitélet akadozása kelti, vagy pedig az elemző vizsgálat természete. A vizsgálat ugyanis szükségképpen elemeire bontja az egységet.

2. Okviszonyról szintén csak fenntartással beszélhetünk. A megigazulás nem oka a megszentelődésnek, hanem állandó alapja. A megszentelődés viszont nem csupán következménye és célja a megigazulásnak, hanem állandó kisugárzása, eleven hatása. A megigazulás és megszentelődés nem két különálló dolog, hanem olyan élő egységet alkot, mint a fa gyökere és gyümölcse. A gyümölcsnek megvan a beérési ideje; de csak

a gyümölcs használódik el, mint táplálék, az éltető gyökér megmarad és új gyümölcsöt terem. Éppen mert egységgel van dolgunk, bármilyen válogató egyoldalúság megbosszulja magát.
Ha pl. Kohlbrügge figyelme a gyökérre összpontosult, akaratlanul elhanyagolta a gyümölcsözést; ha Wesley viszont a gyümölcsöt kereste nagy buzgalommal, nem gondolt eléggé az éltető gyökérre. Kohlbrüggénél fenyegetett a törvényt mellőző tétlenség, Wesleynél pedig az önmegigazulásra irányuló törvényeskedés. Sem a megigazulást, sem a megszentelődést nem lehet a másik rovására kisajátítani, vagy egyoldalúan a másiknak alárendelni.
A harcászatból kölcsönzött kifejezéssel élve, úgy szokták mondani: stratégiailag a megigazulás van alárendelve a megszentelődésnek, taktikailag pedig a megszentelődés a megigazulásnak. Tehát nincs egyoldalú alárendelés.
Okviszonyt kutatunk? A "kétféle kegyelem", a megigazulás és megszentelődés közt legfeljebb annyiban van okviszony, amennyiben Krisztus az oka egyiknek is, másiknak is. Tehát csak közvetett és nem közvetlen okviszonyról beszélhetünk. Nem a megigazulás váltja ki a megszentelődést, még kevésbé a megszentelődés a megigazulást, hanem Krisztus váltja ki mind a kettőt. A kegyelmi szövetség a tápláló talaja ennek is, annak is.
Képes beszéddel ily módon szemléltethetnők a kettő viszonyát: A megigazulásban így szól Isten hozzám, a bűn miatt halotthoz: "Élj!" Ezáltal életre hívja engedelmes énünket, újemberünket. - A megszentelődésben viszont így szól hozzám, a bukott természet szerint élőhöz: "Halj meg!" Ezáltal megöldökli önző és engedetlen óemberünket. Nem hiába beszél a Biblia annyit az óember haláláról és az új feltámadásáról, s nem hiába nevezi a hitet harcnak. Mert hogy a megszentelődés nem magától jön, az erkölcsi intelmek sokszor megismételt bibliai sora elég világosan mutatja.
Igen, mint máshol is mondottuk már, a hit harc, mégpedig elsősorban nem a világgal, hanem önmagunkkal. újemberünk harca óemberünkkel. A világgal való harcunk, ha igazi, csak ennek a belső harcnak vetülete lehet. Valahányszor világbeli harcunk eredménytelennek bizonyul, okunk van az önvizsgálatra: nem olyasmiért harcolunk-e másokban, amit még saját magunkban sem harcoltunk meg.
Összefoglalóul ide kívánkozik a Barmeni hitvallás második cikkelye: "Mint ahogy Jézus Krisztus Isten ígérete minden bűnünk bocsánatára, éppoly komolysággal Isten erőteljes igénye a mi egész életünkre. Általa kapjuk a szabadság örömét, hogy mint Isten teremtményei, a világ istentelen kötelékeiből szabadultan hálásan szolgáljunk."
31.4.2 A megszentelődés mozzanatai
A megszentelődés részletes elemzésére, egyéni és közösségi vetületének, felekezeti jellemzőinek és ökumenikus szerepének vizsgálatára külön tudományág alakult ki: az etika. Ha az etika kérdéseit nem is fejthetjük itt ki részletesen, alapvető szempontjainak a dogmatikai fejezetekből sem szabad hiányozniuk. A megszentelődésről szóló fejezetből a legkevésbé.
A Biblia szerint a szent jelző Krisztust illeti. ő azonban páratlan voltában sem egyedülálló, nem magánember. Isten őbenne tette reánk a kezét, Izrael reá nézve Isten népe, az egyházat ő hívta egybe s annak a feje. Ha a Biblia nem szentről, hanem szentekről beszél, azon

az igével és a sákramentomokkal táplált Krisztus-testet, a gyülekezetet érti. Ennek a testnek tagja szeretetben és jócselekedetekben fordul oda a felebaráthoz, s tisztelni tudja benne - akár hivő az, akár hitetlen - a teremtménytársat, az embert. Az önzés gátjain túljutva, megtalálja a módot a felebarát életlehetőségeinek előmozdítására.
A Biblia nem a világ, hanem a gyülekezet megszentelődéséről beszél, a gyülekezet tagjának azonban világra szóló küldetése van. Küzd a világ rendetlenségében a viszonylagos rendért, mert az Úré a föld s az egész mindenség. Káténk szerint ahol a kegyelem munkál, lehetetlen, hogy a háládatosság gyümölcsei ne teremjenek. (64. k.)
A Biblia a megszentelődés mozzanataira többféle megjelölést használ, nem is mindenkor teljesen azonos jelentéskörrel. Ebből félreértések és tévelygések adódnak. Ilyen, amikor a bűnbánat elszakad a megtéréstől és puszta rituális cselekménnyé válik, mégpedig nemcsak a római katolikus egyház gyóntató gyakorlatában. Nem az a baj, hogy az elkövetett és néven nevezett egyes bűnökre, testi-lelki vétkekre keresnek bocsánatot. Penitencia ilyen önvizsgálat és magába szállás nélkül elképzelhetetlen. A baj ott kezdődik, amikor a dolog ezen a ponton elsekélyesedik és megreked. Az ember, csak egyes vétkeit, fonákságait adja fel és próbálja jóvátenni, ő maga azonban marad, aki volt. A feloldozás tudata esetleg meg is erősíti óemberi mivoltában.
A Biblia ezzel szemben többről és másról beszél: a teljes érzületváltozásról, az egész ember megtéréséről, az újjászületésről. Tehát az érzületváltozást se korlátozzuk az ember belső világára, valami külön vallásos szférára, ahová visszahúzódhatunk, mint csiga a házába. Azt csak az újkori individualista teológiai szemlélet képzelte így. A megtérés nem öncél, hanem mint a hitélet minden mozzanata, ez is üdvtörténeti összefüggésbe kapcsol. Az Istenhez-térés az embertársakhoz való viszony helyreállítását is jelenti, hiszen a szövetség kötelékében felebarátokul kaptuk őket.
A bibliai értelemben vett érzületváltozás és a cselekvő élet bonthatatlan egységet alkot, s átalakító módon hat az egyén egész gazdasági és politikai szerepére. áj társadalmi felelősséget ébreszt Isten ügyének evilági szolgálatára. Az ige ismét és ismét erre a tettekben megnyilvánuló megtérésre ösztönzi az embert, s nincs olyan szünet az életben, ahol a megtérés időszerű és szükséges ne lenne. Ez a ma gyakran emlegetett "forradalmi teológia" bibliai gyökere, s csak addig marad az teológia, ameddig ez a gyökér táplálja. Máskülönben gyökerét vesztve senyved valami szociológiai szemléletben.
A megtéréshez hasonlóan átfogó és erőteljes bibliai kifejezés az újjászületés, a reformáció egyik kulcsfogalma. Kizár ez minden szinergizmust: az ember ugyanis nem tehet semmit saját születéséért (Rm 9,16). A születést testi értelemben is a passzivitás jellemzi. De mint ahogy testi értelemben, lelki értelemben is az élet útjára indít el. Nem befejezése, hanem kezdete valami újnak, aminek át sem tekinthető, kozmikus lehetőségei nyílnak, ahogy azt a megtéréssel kapcsolatban az imént már körvonalaztuk. Az újjászületés azt jelenti: Isten új talajba plántálja életünket, hogy növekedhessünk és fejlődjünk. Ebben van nemcsak az egyéni, hanem a társadalmi fejlődés, egész szociáletikánk kulcsa. Annál érthetetlenebb az a jelenség, amiről itt szólnunk kell, mint árulkodó jelről, mely

írásértelmezésünk és igehirdetésünk fogyatékosságára vall.
Egyházi gyakorlatunkban a bűnbánat, a megtérés s a megszentelődés
többi mozzanata olyan komor és gyászosan zord színezetet öltött, amitől
borzong a tudat és ami elől ritualizmusba menekül. Pedig Isten ajándéka,
hogy szabad és lehet megtérnem, a bűnök zsarnoki kötelékéből menekülnöm.
- A megszentelődés evangéliumi értelmezésében nem szakad el a bűnbánat
a megtéréstől, mint ahogy a megtérés sem a bűnbánat állandó készségétől
és igyekezetétől. A keresztyén ember, bibliai őséhez hasonlóan, új
szívért könyörög a démoni hatalmaktól és ideológiáktól szorongatott
világban.
A megszentelődés emberi mozzanatai további kérdést is vetnek fel,
ami a félremagyarázásoknak szintén melegágya: Mi a része az embernek
a megszentelődésben? Ha a megszentelődés a Szentháromság műve, vajon
az ember csak az isteni cselekmény színtere? Vagy pedig Isten sorompóba
állítja az embert, és legalábbis kooperál vele? - A kérdésre azt
válaszoljuk: a vagy-vagy mindkét esete a valóságtól elvont, éppen
ezért hamis és tarthatatlan. Isten munkája nem olyan alapvetés, aminek
folytatását és befejezését egyszerűen az emberre hagyná. Isten munkája
nem szükségel és nem is tűr emberi támogatást és kiegészítést, mert
nem része csupán valami történésnek. A megszentelődés nem a "lássuk
Uramisten, mire megyünk ketten" jegyében megy végbe. Ilyen együttműködés,
ilyen partner-viszony nincsen.
Ne csapjunk át azonban a túlsó végletbe sem: az ember nem sakkfigura
Isten kezében. Nem színtere csupán az isteni cselekménynek, még kevésbé
semleges szemléltje a jó és gonosz harcának. Az ember ugyanis öntudattal
bíró, cselekvő személy. Közte és Isten közt személyi viszony van,
s ebben a viszonyban az emberi döntések sorozata megy végbe, mintegy
válaszul az isteni döntésre. A megszentelődésben tehát olyan folyamatról
van szó, amelyben az emberi felelősség erősebben lép előtérbe, mint
a megigazulásban. De a cselekvésre indított ember nincs magára hagyatva,
hanem Isten tulajdonaként cselekszik. Éppen a hamis absztrakciók elhárításával
derül ki, hogy az ember önmagát sohasem szentelhetné meg. A régiek
nem is megszentelődésről, hanem megszenteltetésről beszéltek.
31.4.3 Előrehaladás a megszentelődésben
Végbemegy-e az újembernek az óemberrel folytatott és egyre megújuló
harcában a bűnös lassú bűntelenítése? Elérjük-e lankadatlan erőfeszítéssel
a teljes szentséget? - Szó sincs róla. Ez a végidők váradalma. Előrehaladás
a keresztyén életben abban az értelemben van, hogy egyre inkább megismerjük
bűneink nyomorúságát, de ugyanakkor egyre jobban látjuk a kegyelem
nagyságát is. A bűn és kegyelem e megtapasztalt kettősségében örvendezhetünk
a jócselekedeteknek, mint a kegyelem gyümölcseinek.
Ez így igaz, de magyarázatra szorul, mert e szerint a keresztyén élet
mégiscsak egy helyben topogásnak látszik. Legfeljebb egyre tudatosabb
topogásnak. A magyarázatot eleve megnehezíti és korlátozza, hogy nem
vagyunk a "szívek és vesék" vizsgálói. Tudjuk, a hitben nagy erőtlenségek
és ingadozások mutatkoznak, de nincs mértékünk a hitbeli előrehaladás
vagy visszamaradás lemérésére; sem jogunk, sem módunk nincs a hivők
rangsorolására. Jóformán csak a felszínt láthatjuk. A lelkek mélyén
azonban akkor is munkálhat Isten, amikor mi csak vesztegetést látunk,

viszont látványos fejlődés is bizonyulhat megjátszott szerepnek, képmutatásnak.
A megszentelődés - bár a hitnek vannak számonkérhető gyümölcsei
és kell is, hogy legyenek - végeredményében ellenőrizhetetlen folyamat.
Két tényező teszi ellenőrizhetetlenné a megszentelődés elért fokát.
Az egyik, hogy a váltság kihat ugyan testi mivoltunkra, mégis csak
a testi halállal szakadnak el azok a szálak, melyek valamilyen mértékben
hozzáfűzik életünket a bűnrontotta világhoz s a világ állandó kísértéseihez.
Az ellenőrzést gátló másik tényező pedig Isten Szentlelkének titkon
való munkálkodása és az, hogy munkája nincs sablonokhoz kötve.
Ilyen okok folytán a keresztyén élet fejlődéséről, a hit hálával fogadott
gyümölcsei ellenére, inkább csak általános megállapításokban beszélhetünk;
nem a mi ítéletünktől, hanem Isten ítéleteitől feltételezetten. Az
a kiindulásul tett megállapítás, hogy a megszentelődésben való előrehaladás
a bűn és a kegyelem nagyságának egyre tisztuló felismerését jelenti,
olyan látszatot kelthet, mintha a bűn és kegyelem egyensúlyi viszonyban
állna egymással. Ezzel szemben a Biblia egésze arról tanúskodik, a
kegyelem sokkalta nagyobb a bűnnél.
A keresztyén életet a bűn ellenére is beragyogja a végidők előrevetített
öröme. A várt üdvösség már most érvényes reá, ezért nem abból él,
ami már most felmutatható, hanem abból, ami lesz, ami bekövetkezni
fog. A jövendő ígéretét hordozza. E felé a jövendő felé halad Isten
gyermeke. Halad hitben, reménységben és szeretetben, mint aki már
az új teremtéshez tartozik. Barth szavai szerint: Isten nem a bűnt,
hanem a bűnöst igazítja meg; a bűnt elítéli. De amint Isten kegyelmes
igazsága nagyobb ítélő igazságánál, s mintegy magába foglalja azt,
úgy az ember hivő igazsága is nagyobb cselekedetei igazságánál, szintén
úgy, hogy magába foglalja azt.
31.5 Tantorzulások
31.5.1 Pietista elhajlás
Az üdvtan eltorzulása rendszerint azzal kezdődött, hogy a szövetség
nagy összefüggéséből önkényesen kiemelték a megigazulást, megszentelődést,
és magánügyet csináltak belőle. Ilyenkor az elfelejtett üdvtörténet
helyébe került az egyéni lélek belső története.
Ahelyett, hogy újra meg újra Krisztusban ragadták volna meg együttes
mivoltában a megigazulást és megszentelődést, pietista hatások alatt
a kétféle kegyelmet okviszonyba állították: egyazon lelki folyamat
két szakaszának képzelték el, így:
A megigazulásról megállapították, hogy egyszeri aktus, a bűnbocsánat
megragadása; a megszentelődés pedig a kegyelembe fogadott ember folytonos
javulása, tökéletesedése. Minden érdeklődésük erre a folyamatra irányult.
Úgy képzelték tehát, hogy Isten a bukott embert mintegy talpra állítja
(ez a megigazító kegyelem), hogy aztán az ember a maga lábán haladjon
tovább, előbb talán isteni támogatással, később már anélkül is. Ilymódon
nap mint nap, szinte lemérhetően, ellenőrizhetően tökéletesedik, míg
csak meg nem közelíti, el nem éri a "bűntelenség", a "tisztaság",
az "életszentség" eszményét.
Remélték, ha nem is vallották be, az ingyen kegyelemből való megigazulásnak
a saját kegyességgel és életszentséggel való helyettesítését, a hitnek
a látással való pótlását. Isten a bűnös embert elindítja a kegyelem

által, aztán az ember, Isten segítségével, utólag ténylegesen kiérdemli a kegyelmet.
Az önmegigazulás álcázott kísérletének természetes velejárója a saját kegyességgel való állandó bíbelődés, önlelkünk dédelgetése, s a másik ember farizeusi ítélgetése. A hitbizonyosság esetükben a Krisztusban való bizonyosság helyett önmagukba, saját kegyességi gyakorlatukba vetett álbizonyosság lett.
31.5.2 Modernista elhajlás
Ez a folyamat pietista hatások nélkül is elképzelhető, sőt a valóságban jóval gyakoribb. A nagykorúnak mondott újkori emberre gondoljunk, aki azonban nem Krisztusban keresi a nagykorúságot. Ennek a típusnak hatására a modern protestáns összetéveszti és felcseréli a keresztyén szabadságot a felvilágosult ember autonómiájával. Értetlenül nézi a kétségek közt viaskodó Luthert: Wie kriege ich einen gnädigen Gott?! - A kései utód a végítéletet átteszi már a lelkiismeretbe, s nem Isten, hanem saját lelkiismerete előtt akarja igazolni önmagát. Száz évvel ezelőtt, midőn Ritschl kísérletet tett a megigazulás kanti szellemű modernizálására, Paul de Lagarde így ítélt felette: Hasztalan kísérlet egy idejét múlt s a protestantizmus talaján többé már életképtelen tannak a feleleventésére!
Valahányszor azonban önerőből kísérelték meg a keresztyén szabadság fokára való feljutást, szégyent vallva zuhantak vissza a törvény követelményei megmászhatatlan faláról. Elbátortalanodtak, elcsüggedtek és megalkudtak a helyzettel. A megigazulásért folytatott kilátástalan küzdelemben megkeményedett a szív. - A kései utód rendszerint már nem ismeri fel helyzetének a Lutherével való rokonságát; el is marad nála az evangéliumi vigasz: az ingyen kegyelem felszabadító erejű, boldog megragadása.
Akár pietista, akár modernista (aufklärista) hatásra így kanyarodott vissza az utóbbi évszázadok modern protestantizmusa elméletben és gyakorlatban a római katolicizmusba, illetve annak egy szekularizált, kontár másába. Visszakanyarodott pontosan abba a tévelygésbe, amely ellen reformátoraink oly biztos bibliai ismerettel küzdöttek. Az aztán nem változtat a lényegen, hogy cselekedeti megigazulás helyett érzületi megigazulást emlegettek s közben, reformátori pózban törtek pálcát a lesajnált pápisták felett.
Ezzel a mindmáig ható torzulással szemben hangsúlyozzuk, hogy reformátoraink nem a kegyesek, nem a megszentelődöttek, hanem a bűnösök megigazulását tanítják, mint ahogy a Biblia is ezt tanítja. Luther a lipcsei vitában (1519) idézi Pált: "Krisztus azért jött a világba, hogy a bűnösöket megtartsa, akik közül első vagyok én." Nem azt mondja a szent apostol, hogy első voltam, hanem első vagyok én. Más páli vallomás szerint meg; "Jól tudom, nem lakik énbennem, azaz a testemben jó."
Miféle alkalmatossága van akkor az embernek a kegyelemre? Luther erre egy másik vitájában (1517 őszén) így felel: "A kegyelemre való legjobb előkészítés, az egyetlen diszpozíció: Isten örök kiválasztása és predestinációja. Emberi részről azonban semmi más, mint indiszpozíció és lázadás."
Tegyük hozzá, nemcsak kezdeti jelenség a bűn, ez kíséri holta napjáig

az embert. Honnét ismerem meg bűnös voltomat? A megbocsátás evangéliumi tényéből.
A református kegyelemtan szerint nem az ember terjeszti ki maga körül a szentség légkörét, hogy aztán mintegy saját kegyességének szentségébe húzódhassék, kínos gonddal elkülönítvén magát a világtól. Itt a római katolicizmus és a protestáns modernizmus tévedése, vagy legalábbis állandó kísértése. A reformátorok üdvtörténeti látása szerint a kegyelmes Isten teszi rá kezét a bűnös emberre és beállítja, "munkatársul veszi" saját üdvakaratának munkálásába. Ez Isten szövetségében a mi királyi tisztünk.
Ahol pedig Isten munkál, az megszentelt hely, és az ember engedelmes cselekedete is szent. Nincs az életnek olyan területe, amelytől az Isten emberének őrizkednie kellene. Ennek hangsúlyozása azért szükséges, mert a kegyelemtan torzulása folytán a protestáns köztudat szerint nagy életterületek Isten uralmi körén teljesen kívülállóknak látszanak, mint pl. az üzleti élet, a bank, a gyár, a politika világa. Reformátoraink jól látták: Isten uralma ezeket is átfogja. Más kérdés, hogy ők és főleg utódaik ezt a bibliai látást mindenben és mindenkor helyesen érvényesítették-e.
32. A kozmikus váltság
32.1 A kérdés felvetődése
32.1.1 A bibliai alap
Soteria tou kosmou, ezzel a bibliai hangzású megjelöléssel vált nálunk teológiai témává a kozmikus váltság. A téma előtérbe kerülése újszerű és örvendetes.
Örvendetes, mert a Bibliában valóban egyetemes igény szólal meg: a választott nép története már a Biblia első fejezeteivel az emberiség, sőt az egész kozmosz történetébe ágyazódik bele, Ádámban az emberiség élete indul, Noéban az emberiséggel létesül kegyelmi szövetség, Ábrahám kiválasztása az egész emberiségre nézve történik, és így tovább. Még ahol partikulárisnak látszik is ez a történet, jelentésében és jelentőségében ott is univerzális emberiségtörténet. (Pl. Mik 5,2 és 4; És 42,6; Dán 7,13 k.)
Az egyetemes igény az Újszövetségnek nem kevésbé jellemzője. A Megváltó nemcsak Izraelnek hozza el a boldog megtisztulást, az Isten előtt való megigazulást, hanem a föld minden népének (Jn 3,16 k.) A Megváltó, mikor tanítványait kiküldi a magvetésre, a szántóföldet melybe az ige magvai hullanak, nem Galileával vagy Júdeával, hanem a világgal azonosítja (Mt 13, 38). Tanítványainak azt mondja: "Ti vagytok a földnek sava és a világ világossága." (Mt 5,13 k.) A világra szóló igény lépten-nyomon kifejeződik az Újszövetségben; mindehhez pedig ott van háttérül az új ég és új föld, az átalakult természet váradalma.
A kezdet és vég kettős határa közt megy végbe a cselekvő Isten története az emberi nemzettel: a váltságtörténet. Mi az újszerű ennek a valóban mindent átfogó bibliai igénynek a felismerésében? A helyzet, amiben a felismerés végbemegy.
32.1.2 Az államvallássá létel kedvezőtlen hatása
Bármennyire különös, a kozmikus váltság gondolatának a keresztyén-üldözések megszűnése és az államvallássá létel nem kedvezett. Ezt a következő

tényekből magyarázhatjuk:
1. Mióta a keresztyénség hivatalosan elismert világvallássá vált, annyi volt számára gyakorlatilag a világ, amennyit munkájával átfogott, s éppen ez a munka jelentette a soteriát. Az egyház isteni erőket birtokló üdvintézménynek tűnt fel, mely Krisztus művének folytatója, sőt a tovább élő Krisztus. A soteria tou kosmou ilyeténképpen Krisztus királyi cselekedete helyett az egyház érvényesülési kérdésévé vált.
2. Az államegyház minden gondját az egyház és állam egysége: a corpus christianum kötötte le, mégpedig nemcsak mint feladat, hanem mint elért eredmény is. Egyre növekvő mértékben támaszkodott az egyház az ige helyett saját eredményeire: szervezetére, iskoláira, intézményeire, közéleti pozíciójára, előjogaira, s nem utolsó sorban latifundiumaira. Pedig létét nem ezeknek az eszközöknek köszönheti, hanem az életadó igének. Amilyen mértékben elpolitizálódik az egyház, vagyis hatalmi eszközöket használ a lelki eszközök helyett, kényszert a meggyőzés helyett, olyan mértékben zárja el magát a váltság igében adott ténye és kozmikus aránya elől.
3. Az egyház, amint elért eredményei bűvkörébe került, fokozatosan vesztette világmisszióját. A corpus christianumban azonosul a keresztyén kultúra világával. Ennek a világnak középpontjában már nem az ajándékozó ár Krisztus áll, hanem az ő helyén a megajándékozott tagok: a keresztyének. Ezeknek a kezén a misszió gyakran kultúrpropagandává fajul: Krisztus helyett a keresztyén kultúrát adják a pogányoknak, vagyis Isten képe és hasonlatossága helyett a maguk képére igyekeznek formálni az embereket. Világraszóló üdvüzenettel indult az egyház és útközben öncélúvá vált.
4. A világmisszió megbénultával az egyház egyetemessége is zsugorodni kezdett. A keresztyénség, mint államvallás ugyanis olymódon azonosult néppel, országgal, fajtával, sőt ezeken belül is csak az éppen uralmon levő réteggel vagy társadalmi osztállyal, hogy katolicitását háttérbe szorította az exkluzivitás. Semmi sincs kevésbé tudatos hatással ránk, mint az emberi együttélés megszokott rendje, és semmi sem csábít annyira teológiai igazolásra, mint ami magától értetődő, vagy legalábbis magától értetődőnek látszik. Ha az emberi együttélés valamiféle rendje a corpus christianum rendjének minősül, ez már magában véve is elegendő az egyház világszemléletének és társadalomszemléletének leszűkítésére. Nem valami tudatlanság és vak önzés, hanem a corpus christianum megszokott rendjének történeti és teológiai igazoltsága tette az egyházat vakká és siketté a világszerte előretörő társadalmi reformtörekvésekkel szemben. Nem érvényesült az ige mértéke, az ítéletalkotást józanító, kozmikus távlata.
Ezek a megállapítások egyetlen tényre utalnak: a világegyház elvilágiasodására. Ebből érthető az, ami első tekintetre különösnek tűnik: éppen amikor az egyház megnyeri a világot, akkor szorul háttérbe a soteria tou kosmou kérdése. A krisztokrácia eget-földet átfogó értelme többé-kevésbé az ekleziokráciára szűkül. A kozmikus távlat alig jelent többet, mint az egyház önmegértése mennyei dekorációját.
32.1.3 A reformáció nem tört ki az öröklött keretekből
Miért nem jelenthetett kitörést a corpus christianum kereteiből a reformáció? Hiszen az egyház önistenítésével leszámolt, s megmutatta,

hogy a kegyes ember s az egyház egyaránt Isten igéjéből él. Ezzel újra szabaddá tette az utat a váltság kozmikus arányainak megértése felé. Hogy mégsem lettek reformátoraink a soteria tou kosmou teológusai, annak többféle oka is van:

1. Jól látták, hogy az egyház és állam öröklött kapcsolatainak nemcsak árny-, hanem fényoldalai is vannak. Lehet ez a kapcsolat Izrael nagy királyi példájára a szolgálat felülről kapott alkalma. Csak jól kell élnünk vele. Meghagyták tehát az egyház életét a corpus christianum történetileg rögződött keretei között. Ezzel is dokumentálták, hogy ők reformációt s nem revolúciót akarnak.

2. Ha a soteria szempontjából nézzük a dolgot, reformátoraink az alapvetés munkáját végezték el: nem a váltság arányait, hanem mibenlétét tisztázták. Tudvalevőleg elsősorban nem a Jánosi, hanem a páli iratokon tájékozódtak, ott is elsősorban a bűn és kegyelem egyéni és gyülekezeti kérdéseire összpontosították figyelmüket. Végigmagyarázták szinte a teljes Szentírást, de a Jelenések könyvéhez sem Luther, sem Kálvin nem írt kommentárt, s a keresztyén váradalmak kozmikus vonatkozásait egyikőjük sem dolgozta fel. Az igaz, Jánosnak nincs olyan gondolata, ami legalább csírájában meg ne volna Pálnál, mégis elsősorban János a soteria tou kosmou megfogalmazója.

3. Hasonló a helyzet, ha a kozmosz felől közelítjük meg a dolgot. Reformátoraink, midőn a világ kérdéseihez nyúltak, túlnyomórészt az Apostoli hitforma első hitcikkelye és nem a második cikkelye összefüggésében keresték a megoldást. Politikai teológiájukban nem érvényesül programszerűen Krisztus királyi tiszte. Egyebek közt ezért nem indítottak külmissziót, vagy ha fel is vetődött a külmisszió gondolata: megvalósítását a fejedelmek hatáskörébe utalták. Az ő kötelességük, hogy a pogányok közt az igaz hitet terjesszék. Annál tevékenyebbek viszont reformátoraink a corpus christianum keretei közt. De ott sem tehettek többet, mint ami egy emberéleten vagy egy nemzedéken belül elvégezhető.

32.1.4 Folytatás és újrakezdés

A reformációt tehát olyan írásszerű kezdeményezésnek kell tekintenünk, amely folytatásra vár. Az ortodoxia kezén azonban nem annyira folytatódott, hanem inkább megmerevedett a reformátori mű. Az állami kötelék, a corpus christianum bomlása kellett hozzá, hogy a kozmikus váltság gondolata iránt újra fogékonyabbak lehessünk. Az államegyházi rendszer bomlása nem mai keletű; már a felvilágosodással elkezdődött. Ez a lappangó folyamat napjainkban csupán felgyorsult. Keleten, az ateista államok területén változott feltételek közt megy végbe az egyház szolgálata. Az egyház, ahol valóban él s nemcsak fajulva teng: kiépített iskolarendszer, közéleti szerep, társadalmi kiváltságok, címek, előjogok és vagyon nélkül, de megnyíló kozmikus távlatok látásában szolgál. Egy kicsit úgy, mint ahogy valamikor az őskeresztyén gyülekezet indult a szolgálat útján, vagy ahogy ma a fiatal egyházak szolgálnak, ahol megszűnt a gyarmatosító hatalom hivatalos támogatása, viszont megmaradt a bennszülöttek gyanakvása. Mégis szolgál az egyház, a világ helyett az igére támaszkodva, s az ige erősebb támasznak bizonyul, mint a világ.

De az új távlatok nyílása nemcsak keleti jelenség. Nyugaton ritkább ugyan az ateizmus militáns formája, de a hitbeli közöny és hitvesztés

arányai aligha kisebbek. Lényegében tehát hasonló a helyzet. Az egyetemes emberi kérdések, a kozmikus váltság s a kozmikus Király új felismerése irányában nemcsak Keleten, hanem Nyugaton is örvendetesen növekedett a készség. Ezt bizonyítja a missziói tudat ébredése, majd pedig a nagy ökumenikus témák sorozatos megvitatása: A világ rendetlensége és Isten üdvterve (Amsterdam 1948), Krisztus a világ reménysége (Evanston 1954), Jézus Krisztus a világ világossága (Új-Delhi 1961) stb.

32.2 Elhatárolások a képzelgésekkel szemben

32.2.1 A gnoszticizmus felvonulása

Ha egy elhanyagolt bibliai gondolat újra előtérbe kerül, vele együtt régi kísértések újraélednek. A kozmikus váltsággal kapcsolatban a kísértések igazán régiek: az őskeresztyén gyülekezetekig nyúlnak vissza. A kozmikus váltság első teológiai feldolgozását ugyanis a gnoszticizmus adta. A testiségbe belecsömörlött, hanyatló kor életérzése, váltságvágya szólal meg benne. A lélek nem találja helyét a világban: otthontalan, idegen és szenved. A test csak nyűg rajta. Hogyan szabadulhat ki a lélek ebből a nyomorúságból? A felelet kozmikus kereteit a gnózis a kor divatos keleti mítoszaiból veszi. Ezek a fantasztikus és buja színezetű hitregék a tapasztalt és szenvedett rosszra kozmológiai magyarázatot adnak. Nem bűnről és büntetésről, hanem csak sorsról beszélnek: természetes oka van a rossznak.

Isten és a világ, lélek és az anyag kibékíthetetlen ellentéte, dualizmusa határozza meg a világhelyzetet s azon belül a mi egyéni helyzetünket is. Már kezdetben isteni rész szorult az anyagi világba s most az anyag foglya. Innen sóvárog vissza égi honába: várja a szabadítást. Nemcsak szemlélői vagyunk a világdrámának, hanem önmagunkban is megéljük roppant feszültségét, hiszen testünkben mi is isteni magot, lelket hordozunk. Ez a széltében ismert platonikus világszemlélet a Krisztus-eszmében kapja éltető melegét. Helyzetünkből az égi Krisztus szabadít ki, ő a Soter. Az anyagi világ nyomorúságából, a betegséggel és halállal viaskodó testi létből ő vezeti égi honába lelkünket, ahol Istenben találunk megnyugvást. Az üdvre sóvárgó lélek már most átélheti Krisztus tanításában és a Krisztus-kultuszban a szabadító ismeretet. A világdráma kellős közepén bűvöletbe ejtően áll Krisztus kozmikus arányúvá nőtt alakja: az ő kezébe fut össze minden cselekmény, ő mindennek a megoldása.

A gnózist kimagasló személyek képviselték, akiknek eszük ágában sem volt az egyházzal való szakítás. Sőt az egyház hivatott vezetőinek érezték magukat, hiszen korszerű, új eszmék bevezetésével, távlatok nyitásával csak frissítik, erősítik az egyházat. A kölcsönzött mitikus-filozofikus elemeket gondosan az Újszövetség szóhasználatának megfelelően írták át. Kozmológiai spekulációjuk középpontjában a váltság ténye állt, a megváltót pedig kétségtelenül Krisztusban látták. A ma ismert legrégibb bibliai kommentárt egy gnosztikus írta János evangéliumához. Bizonyára nem véletlenül éppen ehhez a könyvhöz.

A gnózis megvesztegető szellemi áramlata az egyszerű gyülekezeti tagokig elhatolt, s veszedelmesebb kísértés volt, mint a nérók összes kegyetlenkedése. Aláásta a bibliai teremtéshitet, s eltorzította a váltság értelmét.

A Biblia szerint nincs Isten mellett az anyagban egy másik teremtetlen valóság, mert az is Isten teremtménye. A világbéli rossz nem a teremtésből,

hanem a Teremtő ajándékaival való visszaélésből: a bűnesetből ered. Az ember nem a test és világ nyűge alatt szenved, hanem saját énjének megromlott természete alatt. Ennek megfelelően a váltság nem a teremtés visszavonása, hanem újjáteremtő munkával a teremtés eredeti tökéletességének helyreállítása. Váltságunkat ezért nem a világból való menekülésben vagy a testből való kiválásban kell keresnünk, hanem a test megszentelésében, az Istennek tetsző életben. Mert a test is Isten uralma alá tartozik, és van a test számára is feltámadás. A gnosztikus ábránd a hitet éppen a valóság elemeitől fosztotta meg, filozófiává vékonyította. Az üldözött egyház nagy belső tusakodások közepett vette fel a küzdelmet a gnózis kozmikus igézete ellen, s ez volt számára a tulajdonképpeni létharc.

32.2.2 A kapcsolódási pont kockázata

Hogyan harapódzhatott el veszedelmes arányokban a gnózis? Annak is megvolt a történelmi előfeltétele: a soter fogalom Jézusra való alkalmazásában. A soter szó eredetileg a görög hitregék isteneinek jelzője volt, főleg a védő és gyógyító isteneké. Kivált Zeus soter-t emlegették gyakorta. A hellének már az 5. századtól kezdve hajlandók voltak a soter nevet emberekre is átruházni; történelmi jelentőségű cselekedetek isteni rangját ismerték el vele. Ezzel a címmel tisztelték meg már életében Nagy Sándort. Csóválhatjuk a fejünket, hogy éppen egy világhódítót neveztek "szabadító"-nak. Később már az udvari etiketthez tartozik az uralkodó apoteózisa, Keleten és Nyugaton egyaránt. Augustus római császárt, mint soter-t ünneplik, mert a bomló közállapotokat megszilárdította, s uralkodásával új aranykort nyitott meg, amelyben érdemes élni. Hadrianusnak már a soter tou kosmou a hivatalos császári címe. A soter cím felvételével indult meg a császárkultusz. De soter ugyanakkor a sokféle keleti kultuszistenség, Isis, Serapis s a többiek állandó jelzője. Mondhatni, e fogalom körül csomósodik a kor egész vallási szinkretizmusa.

A terjedő keresztyénség életében a soter fogalom jelentette a kapcsolódási pontot. A zsidó messiás nevezet, még görög christos alakjában is idegen volt a pogányok között, viszont ezt, hogy soter, szabadító, illetve világmegváltó, azonnal értették. Rég melengetett reményeket, ismert eszméket kapcsolt Krisztus alakjához. Krisztusban találták meg reményeik és eszméik kezesét és jelképét. De éppen itt mutatkozott meg a kapcsolódási pont problémája: híd lett a soter szó Krisztus megértése felé, de mint a hidakon általában, itt is kétirányú közlekedés folyt. A gnoszticizmus esete bizonyítja, hogy a forgalom sokkal erősebb volt a világ felől, mint a világ felé. Látszólag nem történt itt semmi szabálytalanság, hiszen maguk az újszövetségi szentírók is számos helyen alkalmazták Jézusra a soter szót, hivatás-megjelölés és tulajdonnév gyanánt. Jóval gyakrabban, tízannyiszor, mint a héberből átvett messiás nevet. Voltaképpen a Jézus-Jeshua név görög fordítása.

Nem közömbös azonban, hogy az újszövetségi soter-t ótestamentomi beágyazottságából, a messiás fogalomból magyarázzuk-e, vagy pedig a soter szó biblián kívüli, szinkretisztikus-mitologikus használatából. A gnoszticizmus az utóbbi utat választotta. Széleskörű mitológiai, s a vele rokon vallásbölcseleti anyag felhasználásával, látszólag a bibliai szöveg alapján megalkotta a kozmikus Krisztus fogalmát. A gnosztikusok világmegváltója

azonban úgy viszonylik a bibliai Jézushoz, mint a jelkép a valósághoz, a bölcseleti elv a lüktető élethez. Mégis hatott a gnózis, különösen a keleti egyházban, melynek jellegzetes vonásai ma is a visszanyesegetett, bibliai keretek közé szorított gnózisra vezethetők vissza. Ennek jegyében képviseli Kelet a keresztyénség Jánosi típusát.

32.2.3 A gnózis újraéled

Nyugat nagyobb tartózkodást tanúsított a gnoszticizmussal szemben. Éppen ez a tartózkodás volt itt az "egészséges, józan tudomány" ismertető jegye. A gnoszticizmus azonban mélyebben gyökerezik az emberi természetben, mint gondolnók. Pál apostol "bölcsességet kereső" görögjeiből (1Kor 1,22) mindnyájunkban ott lappang valami. Innen magyarázható a gnoszticizmus újraéledése, amit mint kiragadott példán, a Rittelmeyerék mozgalmán szemlélhetünk.

Rittelmeyer (1872-1938) a századelő nagyhatású protestáns igehirdetője rádöbbent, hogy az egyházi formákba merevedett keresztyénség mit sem tud kezdeni a kor igazi kérdésével: a közösségeket bomlasztó, lelketlen individualizmussal, a teremtés természetes rendjéből kiszakadt anyagias technikai civilizációval. Az emberi hivatás megmentésére pedig az egyetlen lehetőség a váltság. Csakhogy előbb a szoteriológiát ki kell szabadítani az egyházi tan eliszaposodott, szűk medréből, s világfolyamattá kell szélesíteni.

A cél érdekében Rittelmeyer minden felekezeti, sőt egyházi kereten felülálló mozgalmat szervezett, a Keresztyén Közösséget. Segítségül hívott mindenkit, akinél csak mennyei világosságot, világtitokba való intuitív belátást sejtett: idealista filozófusokat, misztikusokat, antropofózusokat és költőket egyaránt. Goethe, Novalis és Hölderlin nyomán különös fogékonyságot tanúsított a szimbólumok iránt. A kozmikus váltságot is merész szimbolikus nyelven fejezte ki. Maga a Biblia mondja Jézusról, legalább hasonlat formájában: "az ő orcája ragyog, mint a nap" (Mt 17,2 par.). Rittelmeyer ezt gnosztikus módra így fejlesztette tovább: A Föld Krisztus teste, Krisztus viszont a Nap, a Helios Christos. Napsugara egyre inkább áthatja a Földet, hogy az is "nappá" legyen. Az ember előtt nagyszerű lehetőség tárul fel: átszellemülés útján ő is világolhat, vagyis részt vállalhat a teremtett világ megőrzésében és az újjáteremtő krisztusi erőkben. Éppen ez az ember hivatása, ebben van számára a váltság és egyben az elkövetett bűnök jóvátétele.

Rittelmeyernél megtalálható a keresztyén hit szinte valamennyi eleme, koncepciója mégis a régi gnózis új kiadása. De gnózisában nincs testmegvetés és világiszony. Míg a régi gnózis a katakombákban megbúvó, visszahúzódó keresztyénségnek próbált mennyei távlatot nyitni, Rittelmeyer egészen más feltételek között, világigenlő, aktív formában, hangsúlyozottan közösségi alapon hirdette a kozmikus váltságot. Közben mit sem sejtő jóhiszeműséggel, szimbolizmusba burkolt történetbölcseleti elemekkel keverte a hitet, s új szinkretizmusban oldotta fel a keresztyénséget. Meglepő arányú kezdeti sikerek után el is szektásodott a mozgalom.

A gnosztikus példák ma sem szükségtelen tilalomfák az egyház útján, de nem jelentik, hogy a kozmikus váltság megelevenedett tana okvetlenül valamiféle gnoszticizmust rejt, vagy gnoszticizmusba siklik át.

32.2.4 Az üdvegyetemesség kérdése
Az egyházat két dolog fékezte a kozmikus váltság hirdetésében. Egyfelől a gnoszticizmustól való tartózkodás, másfelől az államegyházi rendszerbe való zárkózás. Az egyház csonkán hagyott, vagy elhanyagolt tanításait tudvalevőleg a szekták szokták felkarolni, esetünkben főleg az újrakeresztelők, adventisták és millenisták.
De a történelmi egyházakban is mutatkoztak szórványos kísérletek, főleg kálvini hatásra a kozmikus váltság gondolatának felkarolására. A soteria-váradalom szektás rajongóival szemben, mintegy az aktív-világi típust képviselték a különböző keresztyén-szocialista mozgalmak. Itt csak az amerikai social gospel atyját, a baptista Rauschenbuscht idézem. (Az európai vallásos szocializmusról bővebben szóltam a Barth Károly teológiájának a kezdetei, 1931 c. dolgozatom 20-46 lapján.) Szerinte régtől fogva emlegeti az egyház az emberiség bűnben való közösségét; ismerje fel végre az emberiség váltságban való közösségét is. Mert mi nemcsak azért vagyunk felelősek, hogy egyesek a világból kimentessenek, hanem hogy a világ megmentessék! Ez az ébresztő erejű mondat az üdvegyetemesség irányába mutat. A kozmikus váltság tana valóban csábít ilyen magyarázatra. Figyeljük meg a logikáját:
Isten üdvterve nemcsak egyesek sorsát, nemcsak Isten népének rendeltetését foglalja magában, hanem az egész emberiséget, sőt a világmindenséget is érinti. Isten ismét egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban. A kozmosz végső célra vezetése, teljességre-jutása, ez a nagy egységgondolat eleve kizárja, hogy egyesek elvesszenek, örök kárhozatra jussanak. Az ítélet Isten pedagógiájának csak fontos állomása, de nem a végső pontja; egy aeonra, egy világkorszakra érvényes, a következő aeonban azonban Isten könyörülő szeretete meghozza az ítélet feloldását. A kozmikus váltság tehát végeredményében üdvegyetemességet jelent. Origenész volt ennek a tannak az első képviselője, de találkozunk az üdvegyetemesség gondolatával Scotus Erigenán, Öttingeren át Michaelisig az egyháztörténet minden korszakában, annak ellenére, hogy az egyetemes egyház az 593. évi Konstantinápolyi zsinaton tévtannak bélyegezte és elvetette. Ez a zsinati döntés megismétlődik a protestáns hitvallásokban is.
A "mindenek helyreállításáról" maga a Biblia is beszél (apokatastasis panton: Csel 3,21 vö. Kol 1,20), mégpedig az új ég és új föld váradalmára vonatkoztatva. Lehet-e ezt a váradalmat elvileg kiszélesíteni, s minden fenntartás nélkül az egész embervilágra kiterjeszteni? A kérdésre a következőket kell megjegyeznünk:
1. A Biblia nemcsak üdvről, hanem kárhozatról is tanít; Jézus példázatai ezt a kettős lehetőséget állítják elénk. Egyfelől kapjuk a kijelentést: Nem azért küldte Isten az ő Fiát a világra, hogy kárhoztassa a világot, hanem hogy megtartsa. Másfelől ott van sokféle változatban az óvás: Ne szeressétek a világot! Éppen Krisztus küldetésével kapcsolatban hangzik el: Most van e világ kárhoztatása; most vettetik ki e világ fejedelme! Hozzá meg ezek a szavak túlnyomórészt azokból a Jánosi iratokból valók, amelyek a kozmikus váltság lókusainak is leggazdagabb lelőhelyei. (1Jn 2,15 kk; Jn 3,16; 7,7; 12,31; 18, 36 stb.)Nem logikai ellentmondásról van
itt szó, nem is az elvek dialektikus

párharcáról, hanem a megélt történeti folyamat egymással szembefeszülő eseményeiről. Egyfelől itt az Isten mentő szándéka, könyörülő szeretete, másfelől az a sokszorosan kiütköző tény, hogy a világ nem ismeri fel megváltó Urát, nem hisz benne és gyűlöli őt. Ezért esetenként a Fiú küldetése a világ megmentése helyett a világ ítéletévé válik.
2. Vigyázzunk azonban, nehogy az üdv-univerzalizmus tanával szembe, most már az üdv-partikularizmus tanát állítsuk, mert akkor csöbörből-vederbe esünk: megint csak illetéktelenül Isten helyett hozunk kozmikus döntést. Első esetben a bűnt tekintjük hatástalannak, a másodikban meg a kegyelmet tehetetlennek, s mindkét esetben figyelmen kívül hagyjuk az élő Úr Krisztust. Tőle elszakadva, csak pokol és kárhozat lehet osztályrészünk. Az egyház bizonyságtételén át azonban részesültünk az örömüzenetben: ő azért jött, hogy minket is kimentsen a kárhozatból. Ha ezt az örömhírt csakugyan meghallottuk, menten megbízatássá vált számunkra: úgy kell továbbadnunk másoknak, hogy azok is higgyenek és az örömhír továbbadói legyenek. A többi nem reánk tartozik.
A Biblia nem beszél a világ kiválasztásáról, ilyen értelemben nincs tehát egyetemes váltság. Van azonban mindenki számára Megváltó, aki választásra, állásfoglalásra, döntésre hív zsidót és pogányt egyaránt. A döntés mostani kritikus korszakában az egyház a reményteljes üzenet és örvendetes felhívás átélője és hirdetője a világ számára, s ezáltal Isten királyságának útegyengetője ebben a világban. Nem az üdv és kárhozat bibliai lókusainak egymás ellen való kijátszása tehát a feladatunk, hanem a személyes döntés. Ez aztán minden velejárójával együtt.
32.3 A bibliai szóhasználat figyelmeztet
32.3.1 A kosmos és a soteria
A kozmikus váltság tanát általában valamiféle természetbölcseleti vagy történetbölcseleti hozzáadás siklatja ki. Mielőtt ennek legújabb esetére térnénk, érdemes szemügyre venni az Újszövetség szóhasználatát. Már maga a soteria tou kosmou kifejezés sem egyértelmű, tehát használata korántsem problémátlan. Ez menten kitűnik, ha a kifejezést egy kicsit elemeire bontjuk.
1. Különösen a kosmos szó sokféle jelentésű. 1. Eredeti értelmében a kosmos rendet, külső ékességet, díszt, ékszert jelent; innen ered a kozmetika elnevezés. 2. Jelenti a chaos-szal, az összevisszasággal szemben a fizikai értelemben vett, tapasztalati világot, a rendezett egésznek tűnő nagy természetet. 3. Jelenti a teremtett világot, a "légyen" szóval létrehívott világmindenséget, mint az isteni teremtés művét. 4. Jelenti kiemelten a világ közepének tekintett földet, mint az emberek lakóhelyét, a történelem színterét, más szóval az oikoumenét. 5. Jelenti az embervilágot, mint bűnössé vált, bukott természetet.
- Tehát nem okvetlen a világról beszél a Biblia, ahol a kosmos szó előfordul. Viszont sok esetben a világról szól, ahol a kosmos említve sincs (pl. aion, houtos, ge, ktisis, ta panta illetve kol bászár).
2. Valamivel kedvezőbb a helyzet a soter esetében, de azért ez sem egyértelmű. Jelenti a soteria 1. általában sértetlenül való megtartatást, a nyugodt életbiztonságot; 2. a testi értelemben vett jólétet és boldogságot; 3. gyógyulást, halálból való menekvést; 4. üdvtörténeti értelemben a bűnből, kárhozatból való szabadulás;

5. a törvény átkából való megváltatást, pontosabban: a Krisztusban nyert váltságot és örök üdvösséget. - Ebben az esetben is elmondhatjuk: nem okvetlen az üdvösségről beszél a Biblia, ahol a soteriát említi, viszont sok-sok esetben akkor is az üdvösségről van szó, ahol a soteria említve sincs (pl. katallage, apolytrosis, hyiothesia stb.) Nos, a soteria tou kosmou két ilyen bibliai fogalom kapcsolata.

32.3.2 A Soter

Tág jelentéskörű, sokértelmű kifejezés esetében nagy a kísértés, hogy a meglévő elképzeléseinket, ezúttal a kozmikus váltságra vonatkozó gondolatainkat öltöztessük bele bibliai ízű szavakba. A soteria tou kosmou valóban alkalmas ilyen célra: jelszó lehet belőle, amit a pillanatnyi szükséglet szerint értelmezhetünk. A bibliai szóhasználat azonban figyelmeztet valamire: a soteriát sohase vonatkoztassuk el a Soter-től, mert akkor menten valami hamis "soter" kezd hatni a háttérben.

A soteria tou kosmou kifejezés nem is fordul elő másképp a Bibliában, csak ebben a Jézus Krisztusra vonatkozó személyes formában: Soter tou kosmou (Jn 4,42; 1Jn 4,14).

Értelemszerűleg azért soteria tou kosmou-ról is beszélhetünk, de szigorúan mint a Soter, helyesebben a Szentháromság Egy Örök Isten művéről. Kiindulásul tehát ne napjaink dolgait, ne a világ jelenségeit elemezzük, valami váltság-szükséglet kimutatása végett, hogy aztán a célirányosan megelemzett helyzetre ráhúzzunk valami kiszemelt bibliai formulát. Éppen erre a közeli kísértésre kell még rámutatnunk.

32.3.3 Ma mire vigyázzunk?

Az apologéták egyikéről, a filozófiailag képzett Justinus vértanúról (kb. 100-166) jegyezték fel, hogy mindazt, amit pogány bölcselőknél és költőknél igaznak talált, az Ige titokzatos hatásából származtatta, s keresztyén birtoknak minősítette. Az ilyenfajta kísérleteket szokták jusztiniánizmusnak nevezni. (L. Vályi Nagy Ervin cikkét a Deutsches Pfarrerblatt 1968. 18. sz.) Éppen a hitvesztés korában akadnak teológusok, akik a világ szociális, politikai és kulturális törekvéseit úgy értékelik, mint az egyházon kívül munkálkodó Krisztus cselekedeteit. Minden, ami jó a világban, Krisztusra utal. Az emberek erkölcsi tudata és magatartása, a keresztyénség elrejtett kincse. Krisztus és az egyház történetének változott, új alakja a rangrejtve járó, lappangó névtelen keresztyénség. Ennek körvonalai rajzolódnak ki előttünk, csak átfogó módon, Krisztus egyetemes uralma jegyében kell értelmezni a világeseményeket. A jusztiniánizmus ezt cselekszi. Derűlátása úgy ünnepli a hitvesztést és a szervezett egyház elhalását, mint a keresztyénség új, 20. századi terjedését.

Mi következik ebből a szemléletmódból? Megvesztegető logikával így szokták kifejezni: Megtérés a világhoz. Ha Krisztus az Ő népével ma elsősorban nem a keresztyén hagyományokban, hanem a szociális változásokban találkozik, akkor a teológia feladata nem az Írás, hanem a világesemények magyarázata. Az egyház azért van, hogy Ura cselekvését a világban felismerje, s Urát a cselekvésben nyomon kövesse. Ez azonban nem teológiai, hanem történetbölcseleti szemlélet, mely egykettőre az elért vagy tervbe vett társadalmi rend igazolásává válik. Az újszerű legfeljebb annyi benne, hogy nem a tegnapi, hanem a mai vagy a tervbe vett holnapi

társadalmi rend igazolásán szorgoskodik. Eljárásával, akár a tegnapra, akár a mára irányul, a hitet és világot egyszerre hamisítja meg. A jusztiniánizmus történetszemléletében annyi az igaz, hogy a rabszolgák, munkások, nők és színes bőrűek felszabadítása, ez a kozmikus arányú folyamat, csakugyan nem képzelhető el az evangélium sok évszázados hirdetése nélkül. Lehet, hogy maga az egyház nagyon lassan értette meg ezt a folyamatot, melynek munkásságával megindítója volt. Lehet, hogy visszariadt a forradalmi következményektől: a fejlemények láttán feltette azt a korántsem jogosulatlan kérdést, mi lesz a felszabadulásból, ha elszakad az éltető forrásától: a Szabadítótól? Krisztus nélkül nem több baj származik-e belőle, mint amennyi üdv?
Az egyház jól érzékelte a bűn valóságát, de kishitű, sőt kétkedő volt Urának az egyház határain túlérő, valóban kozmikus hatalmával szemben. Az evangélium így hangzik: Krisztus a bűn ellenére győzött és győz ezen a világon. A keresztyének hivatása az, hogy ebben a hitben bizonyságtévő szóval és tettel az eredeti krisztusi szellemben tartsák az emancipációs folyamatot, Ez azonban nem egyházi keretek közé szorítást, még kevésbé egyházuralmat vagy éppen klerikalizmust jelent. Ellenkezőleg: számoljunk azzal, amivel a jusztiniánizmus nem számol, noha példaképe, a mindvégig pogány filozófusok köntösében járó Justinus a keresztyénség vértanúja lett: a hit paradox módon a keresztre feszített Krisztus uralmáról tud, s az Ő uralmának részesei is a kereszt jegyében élnek (Mt 16,24). Nem a világhoz való megtérés, hanem a nagypéntek és húsvét Krisztusához való megtérés eredményez gyümölcsöző helytállást ebben a világban. Vagyis az igazi kozmikus távlat egybeesik az Eljövendővel, aki a Lélek által már most jelen van és már most munkál. Az egyház rászorul a Szentlélek tanítására, hogy saját igehirdetése, Krisztus-prédikációja kozmikus konzekvenciáit valóban felismerje.
XI. rész: A keresztség és az úrvacsora
33. A sákramentumok
33.1 Kétségek a sákramentum név körül
Napjainkban egyre gyakoribb eset, hogy protestáns dogmatikákban hiányzik a sákramentumról szóló fejezet; mindjárt a keresztséget és az úrvacsorát tárgyalják. Különösen nekünk tűnik fel ez a tartózkodás, hiszen Kálvin nagy fejezetet szentel a sákramentum kérdésének (Inst. IV. 14). Református részről ezt a hagyományt követik, s a keresztség és úrvacsora tárgyalásakor előrebocsátják a De sacramentis in genere paragrafust. Még hitvallásaink is külön tételben foglalkoznak a sákramentum-fogalommal. (Heid. káté 65-68 k.; II. Helv. hitv. 19. r.) - Mi a mostani tartózkodás oka?
Az ok többféle:
1. Először is, hogy a Biblia a sákramentumot, mint gyűjtőfogalmat nem ismeri. A sacramentom, vagy szépcsengésű magyaros alakja: a sákramentum, csak a latin bibliafordítások, főleg a nagy tekintélyű Vulgata nyomán honosodott meg az egyházi szóhasználatban, mint a görög mysterion szó latin megfelelője. Csakhogy az Újszövetségben a mysterion sohasem sákramentumi cselekmény jelöl, hanem egyszerűen hittitkot (Mt 13,11 par.). Pál jelöli vele pl. az igehirdetést (Ef 1,9; 6,19), vagy magát a kijelentést: "A kegyességnek nagy sákramentuma: Isten megjelent testben." (1Tim 3,16) De az Újszövetség sohasem alkalmazza a sákramentum

nevet valami kultikus rendezvényre. A szó kultikus használata csak a 3. század eleje óta terjedt el, mégpedig elsősorban a szentségekkel kapcsolatos szakrális jogban.
2. A tartózkodás további oka a sákramentum szó súlyos vallástörténeti terheltsége. Magával hozta a keresztyénségbe az antik misztérium-fogalom vonásait: a pogány beavatási és tisztulási ceremóniák, valamint a kultikus lakomák-emlékét. Ágoston adta az egyháznak a keresztyén sákramentum fogalmat. De bármennyire hangsúlyozta is, hogy ige nélkül nincs sákramentum, a megszentelő igéből ebben az összefüggésben könnyen varázsszó lett, mely az elementumot (vizet, kenyeret, bort stb.) titokzatos erővel ruházza fel, sőt állítólag mennyei matériává alakítja át. A mennyei matériának aztán a kiszolgáltatás ténye folytán, önmagában véve (a vitatott mondás szerint: ex opere operato) isteni hatóerőt tulajdonítanak. A sákramentum az egyház szabta feltételek szerint üdvközlő dolog lett, maga az egyház pedig kultikus intézmény, az ezzel együtt járó jogokkal és kiváltságokkal.A főbaj, hogy a fogalomváltozás az Istennel való személyes találkozás
helyett valami másra terelte a figyelmet: valakiről - valamire, nevezetesen a sákramentumi elemekre, magára a vízre, kenyérre és borra. A sákramentum most már az invesztált kegyelem, mely Lombard Péter szerint az üdvöt jelenti. A Tridenti zsinat aztán annyira a megigazulás eszközlőjévé nyilvánította a sákramentumot, hogy a nélkül nem is lehet megigazulni (Sess. VII.). A sákramentum mellett az igehirdetésnek csak előkészítő és magyarázó szerepe marad.
3. Végül tartózkodásra késztetett a sákramentum fogalma körül észlelhető ingadozás. Az ingadozás már a sákramentumok körének megvonásával kezdődik. Ágoston szerint sákramentum az Ószövetségben minden üdvöt meghirdető cselekmény, az Újszövetségben pedig minden üdvközlő vagy üdvöt közvetítő cselekmény. Ágoston nyomán ide sorolták pl. az élet fáját, mely az édenben díszlett, a szivárványt, az ördögűzést, a kézrátételt, a katechuménusoknak adott sót (legyetek a földnek savai!), de kezdettől fogva kiemelkedett közülük a keresztség és az úrvacsora. Az idők folyamán felszaporodott sákramentumokat határok közé kellett szorítani. Előbb tizenháromban, majd hétben állapították meg számukat. Tamás mind a hetet krisztusi eredetűnek mondja. De csak 80 évvel a reformáció előtt (1939-ben) történt meg a hetes szám formális dogmatizálása, amit aztán a Tridenti zsinat megerősített. Ez a hét: a keresztség, bérmálás, oltári szentség, gyónás, házasság, papszentelés és utolsó kenet. Az indoklást a római egyház részben az Írásból, részben a tradícióból veszi.
A reformációban a világos döntést Luther Az egyház babiloni fogságáról szóló iratában (1520) hozta meg. Hány sákramentum van? Annyi, ahányat Krisztus szerzett. ó pedig kijelentéséből kimutathatóan kettőt szerzett: a keresztséget és az úrvacsorát, s ezek kiszolgáltatására adott parancsot. Itt is volt átmenetileg ingadozás; eleinte a bűnbánatot és az ordinációt is sákramentum gyanánt emlegették, de a kifejezetten krisztusi rendelés elve szerint, csak a keresztség és úrvacsora marad hatott meg. Ezzel a számbeli bizonytalanság a protestantizmusban meg is szűnt.
De annál inkább mutatkozott egy másfajta ingadozás: Van-e egyáltalán szükség sákramentumra? Ha van, akkor a sákramentumot szimbolikusan

vagy realisztikusan értelmezzük-e? A pietizmusban a megtérés és újjászületés hangsúlyozása folytán háttérbe szorultak a sákramentumok. A liberalizmus idején pedig, a vallástörténeti kutatás hatása alatt, a sákramentumokat beszüremlett, idegen elemeknek vélték és kevésre becsülték. Viszont a protestantizmus talaján felbukkanó romantikus katolizáló irányzatok, a különféle liturgiális. mozgalmak, az igehirdetés rovására túlértékelik a sákramentumokat.

Ilyen okok alapján nem volna-e valóban jobb az annyira terhelt sákramentum-fogalmat,

mint gyűjtőfogalmat elejteni? Mert ha ennek rendeljük alá a keresztséget és úrvacsorát, akkor a bibliai értelmezést mindkét esetben eleve veszélyeztetjük. Célszerűbbnek látszik, ha nem elvontan a sákramentumokról beszélünk, hanem mindjárt konkrét, biblikus módon a keresztségről és úrvacsoráról. Mégsem tehetjük ezt, mert a sákramentum név- annyira bele evődött egyházi gondolkozásunkba, hogy ha elhallgatjuk, akkor is jelen van és hat. Ha pedig egyelőre jobbal nem pótolhatjuk, éppen a veszélyek elhárítása végett ajánlatosabb a vele való foglalkozás. Azért mert nem eredeti bibliai fogalom, még alkalmas lehet bibliai mondanivaló magyarázatára. Éppen a bibliai mondanivaló körülhatárolása a következő alpontok feladata.

Tudjuk, az eldologiasító üdvértelmezést már a reformáció elvetette, s a visszafelé vezető utat számunkra elzárta. Az Újszövetség ugyanis határozottan ellentmond az önmagában hatásos sákramentumi jegynek (Rm 4,11 par.), s az egyház kultikus intézménnyé tételétől is óvakodik. Ez a tudat minket is óv a sákramentum túlértékelésétől. Tiltakozunk minden olyan liturgizmus vagy sakramentalizmus ellen, amely a sákramentumot a felénk forduló isteni kegyelem tulajdonképpeni s egyedüli hordozójává akarja tenni, az igehirdetésben pedig csak a sákramentum vételére előkészítő tanítást lát. Ez nemcsak azért veszélyes, mert visszakanyarodás a római egyházba, hanem főleg azért, mert mintegy hatályon kívül helyezi az igét, amelyben Krisztus uralkodik. Egy olyan sákramentum-tisztelet, amelynek a hirdetett ige lebecsülése az ára, a reformáció talaján, nemcsak eleve gyanús, hanem egyszerűen helytelen.

Számunkra a sákramentum kérdéskörében a Heidelbergi káté sákramentum meghatározása jelöli ki a járható utat: "Micsodák a sákramentumok? - Látható szent jegyek és pecsétek, melyeket Isten a végre szerzett, hogy ő az ezekkel való élés által, az evangélium ígéretét velünk annál inkább megértesse és megpecsételje; tudniillik, hogy ő, Krisztusnak a keresztfán való egyetlenegy áldozatáért, ingyen kegyelemből, bűnbocsánatot és örök életet ajándékoz minékünk." (66. k.) - Ez a meghatározás tisztán tükrözi a különbséget a vallástörténeti analógiák és a keresztyén egyház sákramentuma között, s megóv a sákramentum lebecsülésétől.

Igaza van a protestáns modernizmusnak: a beavatási és tisztulási szertartások, valamint a kultikus étkezések, csakugyan beletartoznak a vallástörténet kelléktárába. Ezek az esetek azonban csak addig számítanak analógiáknak, amíg a sákramentum lényegét nem látjuk, s csak a külső formákon akadunk fenn. A keresztség és az úrvacsora ugyanis Krisztus halálára és feltámadására vonatkozik. Éppen ez a személyes vonatkozás, vagyis sákramentumaink sajátos tartalma avatja azokat teljesen analógia-nélkülivé.

Ezt a krisztusi vonatkozást teszi világossá a Heidelbergi káté klasszikus sákramentum-meghatározása, s ezzel a sákramentum lebecsülésétől és túlbecsülésétől egyaránt óv.

33.2 A prédikáció és a sákramentum

Miért van szükség. sákramentumokra? - Isten nincs kötve egyetlen sákramentumhoz sem, éppen úgy, mint ahogy a prédikációhoz sincs. Nekünk azonban ragaszkodnunk kell a sákramentumokhoz, éppen úgy, mint a prédikációhoz, azért, mert Isten így rendelte. Az egyház csak addig egyház, amíg engedelmeskedik Ura akaratának. Mégpedig abban a hitben engedelmeskedik, hogy az Úr nem ok nélkül parancsolta, amit parancsolt. A sákramentum is olyan rendelése, ami reánk nézve okvetlenül szükséges, hasznos és jó. Isten ajándékait rejti.

Mit nyújt a sákramentum a prédikáció mellett? Jelentőségét ebben a vonatkozásban így szedhetjük ujjhegyre:

1. Mint a Heidelbergi káté sákramentum-meghatározása mutatja, a prédikáció. mellett azért szükséges a sákramentum, hogy az igehirdetőt az elkalandozástól óvja. Folyton emlékeztesse az egy szükséges dologra, a Biblia központi mondanivalójára: Krisztusnak a keresztfán bemutatott áldozatára, mint idvességünk egyedüli alapjára. - De nemcsak a prédikátort, hanem a prédikációt hallgató gyülekezetet is arra készteti: Krisztus áldozatára irányítsa figyelmét, tehát a bibliai lényeget keresse a prédikációban.

2. A prédikáció mellett szükséges továbbá a sákramentum azért is, hogy a szellemi közlés egyoldalú intellektualizmusától megóvjon minket. Krisztus áldozata ugyanis nemcsak az értelmünknek szól, hanem egész valónknak, tehát nemcsak lelkünknek, hanem a testünknek is. (Életújulás, feltámadás.) Ezt nagyon reális módon fejezi ki a sákramentum: a testnek vízzel való leöntése, illetve az evés és ivás által.

3. A prédikáció mellett szükséges végül a sákramentum azért is, hogy az evangélium hirdetése által felgerjesztett hitét, érzéki természetünknek is megfelelő formában, szinte kézzelfogható módon szemléltesse, ezáltal hitünket erősítse és megpecsételje. Nem az igét erősíti meg tehát a sákramentum, az nem szorul megerősítésre, hanem a prédikáció befogadását. "Mert hiszen Isten igazsága magában is elég szilárd és bizonyos; és jobb megerősítést sehonnan sem vehet, mint önmagától." A mi csekély és erőtlen hitünk azonban mindenkor támogatásra szorul.

Amint Kálvin mondja: "Az irgalmas Isten alkalmazkodik a mi felfogásunkhoz: amennyiben érzéki lények vagyunk, akik mindig porban csúszva és testieken csüggve, semmi szellemi dologra nem gondolunk és azt még csak fel sem foghatjuk: éppen földi elemekkel vezet magához és magában a testi dologban tárja elénk a lelki javakat." (Inst. IV. 14. 3.) Kálvin ezeket a sákramentumi jegyekről mondja, de mondhatná a kijelentésről is. Voltaképpen Krisztus testetöltése, a keresztyénség nagy misztériuma, szintén isteni jeladás.

A prédikáció mellé van tehát rendelve a sákramentum, mégpedig második helyre. Jézus úgy parancsolta a tanítványoknak, hogy először tanítsanak, azután kereszteljenek. (Mt 28,19 k.) Nem is adhat a sákramentum semmivel sem többet, mint a prédikáció, sőt a hirdetett ige nélkül nem is volna értelme, üres, semmitmondó cselekmény maradna. A prédikáció mellé van tehát rendelve a sákramentum, s mind a kettő feltétlen módon alá

van rendelve az Igének. (A verbum audibile és a verbum visibile a verbum Dei-nek.)

33.3 A sákramentum viszonya a kijelentéshez

Maga a sákramentumi jegy (elementom): a víz, a kenyér és bor, magában véve még nem sákramentum. Ágoston sokat idézett mondása szerint: accedit verbum ad elementum et fit sacramentom, vagyis az ige hozzájárulása avatja a jegyeket sákramentummá. Az "accedit verbum" értelmezése határozza meg a kijelentés és sákramentum viszonyát.

Abban minden keresztyén felekezet egyetért: az ige hozzájárulása nélkül nincs sákramentum. De hogy a sákramentumi cselekmény mely mozzanatában keressük az igét, vagyis a sákramentum hatóerejét, azt már igen sokféleképpen magyarázzák. - Ezen a ponton tér el (hogy csak a főbb típusokat említsük): Zwingli, a római egyház és Kálvin. Az eltérést röviden így formulázhatjuk: a sákramentum hatóereje Zwingli szerint a hitben, Róma szerint a jegyekben, Kálvin szerint pedig mind a kettőben, mert mind a kettőn túl: a kijelentő Istenben.

Vegyük sorba ezeket az álláspontokat:

1. Zwingli szerint a sákramentum ereje isteni erő, amit a hitben, mégpedig a sákramentumot befogadó ember hitében kell keresni. De hát így a sákramentum ereje, voltaképpen az ember saját hitének ereje. Minek akkor a külső jegy?

2. Róma szerint a sákramentum ereje a kiszolgáltatott sákramentumi jegyek ereje. A jegyben van jelen az ige, mert a jegy nem puszta matéria, hanem a megszentelés folyamán átlényegül Krisztussá. Az átlényegült jegy az opere operato, tehát a hittől eltekintve, a kiszolgáltatás erejénél fogva is hat. A keresztség, bérmálás és papi kenet eltörölhetetlen jelleggel ruházza fel a sákramentumban részesített embert. A sákramentum tehát római értékelés szerint több mint a prédikáció. - Luther annyiban maradt közel a római katolikus sákramentum tanhoz, amennyiben szerinte előbb a jegyben van reálisan jelen Krisztus, és azután van a hitben.

3. Kálvin szerint Zwinglinek igaza van abban, hogy hit nélkül nincs sákramentum. De Luthernek is igaza van, midőn azt hangoztatja, hogy Krisztusnak előbb valamiképpen jelen kell lennie a hit számára, hogy aztán a hitben lehessen. - Kálvin ebben a meggyőződésben vallja: a sákramentum a jegyben s a jeggyel adott isteni adomány a hit számára. Tehát isteni adomány a hit számára, a jegyben.

Mindebből a rövid, s rövidsége miatt szükségképpen szkematikus összegzésből is látszik, Kálvin tana a legátfogóbb. Ő sem a hitnél, sem a jegynél nem akad fenn, egyiknek sem tulajdonít önmagában véve sákramentális erőt, hanem ezeken felülemelkedve, Istennek erejét feltétlenül hangsúlyozza. Maga a hit is Istentől jön.

De hát hogyan lehet a sákramentumi jegy hitet tápláló isteni adománnyá? Hiszen a jegyben csak szimbolikusan van jelen a feltámadott Krisztus. Erre azt mondjuk: a Szentlélek ereje által ez a szimbólum - tehát a keresztvíz, illetve az úrvacsorai kenyér és bor - a kiábrázolt üdvjavakkal, magával a meg ült Krisztussal hoz valóságos személyes kapcsolatba. Ez a kapcsolat azonban nem adottság, hanem lehetőség, melyért imádkoznunk kell. A Berni zsinat Kálvin szellemében mondja: "Kérjük a Mindenhatót, hogy a sákramentummal való élést

isteni cselekménnyé tegye és ne hagyja, hogy emberi dolog maradjon."
A jobb megértés érdekében Kálvin Istennek három jótéteményéről beszél:
"Először igéjével oktat és tanít minket az úr, aztán a sákramentumokkal megerősít; végül az ő Szentlelkének világosságával megvilágosítja elménket és a mi szívünkbe utat nyit az igének és a sákramentumoknak, amelyek egyébként csak füleinket érnék és szemeink előtt forognának, s bensőnket éppen nem érintenék." (Inst. IV. 14. 8.)
34. A keresztség
34.1 A keresztség titka
A keresztség szertartása a választott nép körében, már Jézus előtt ismeretes volt, de Jézusban teljesedett ki az értelme.
Ő felvette ugyan a János keresztségét, de hogy maga is keresztelt volna, arról nincs feljegyzésünk, hacsak ide nem soroljuk a pünkösdi történetet, amikor a tanítványokat "tűzzel és Szentlélekkel" keresztelte meg. Ezt meg is tehetjük, ha arra gondolunk, magára vonatkoztatva milyen átfogó értelemben beszél Jézus a "keresztségről". Megáldoztatását nevezi keresztségnek. Később ennek mintájára a vértanúk áldozatát is a vér keresztségeként emlegették. (Mk 10,38; Lk 12,50) Ez mindjárt érzékelteti is a Jánosi és a jézusi keresztség különbségét (Mk 1,8), amit a szereztetési ige még nyilvánvalóbbá tesz.
A keresztséget, mint az újszövetség egyik sákramentumát Jézus szerzettea tanítványok jézusi rendelésre kereszteltek (Jn 3,22; vö. 4,2 és Csel 2,38 stb.). Gyakorlatukban a keresztség a szereztetési igék értelmében vált teljessé. Ez akkor tűnik ki, ha a szöveget nem csonkán idézzük.
A szereztetés ugyanis nem a Máté 28,19-el kezdődik, hanem már a 18b-vel: "Nékem adatott minden hatalom mennyen és földön. Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevébe." Hozzá tartozik a 20. vers is: "Tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam néktek: és ímé én ti veletek vagyok minden napon, a világ végezetéig. Ámen!"
A keresztség megértése érdekében a következő mozzanatokat kell kiemelnünk:
1. A keresztség szereztetése nem a "történeti", hanem a feltámadott Krisztusra megy vissza, aki teljhatalommal ruháztatott fel és úrrá tétetett mennyen és földön.
2. A keresztség nemcsak valami régi kegyes hagyomány ápolása, a keresztséget nem csupán Krisztus rendelése folytán gyakoroljuk, mint jelképes cselekményt, hanem az a feltámadott Krisztus jelenlétében, az Ő színe előtt megy végbe.
3. A keresztség a feltámadott Krisztus nevébe történik. Nem nevében, vagyis megbízatásából csupán, nem is csak nevére, a megkeresztelt keresztyénné lételét jelezve, hanem nevébe, azaz a keresztség bemerítkezés vagy bemeríttetés a Krisztus feltámadott életének az elemébe. Mert a Biblia szóhasználata szerint az ő isteni léte lényegét fejezi ki a Krisztus név.A keresztséggel kapcsolatban az újszövetség legtöbb helyt csupán Krisztus nevét említi, s nem szól az Atyáról és a Szentlélekről (Csel 8,16; Gal 3,27 stb.); a szereztetési igében meg kifejezetten a trinitárius formulával találkozunk, mint ahogy ez van a Jézus megkeresztelkedéséről szóló tudósítás mögött is (Mt 3,15 k. par.) - Ne keressünk itt ellentétet.

A trinitárius formula csupán azt az összefüggést jelzi, amelybe Krisztus beletartozik, mintegy a Krisztus név magyarázata. Tehát nem más, hanem csupán teljesebb formula. Az Atya, Fiú, Szentlélek a keresztség előfeltétele és tartalmat adója.
4. Keresztelő János Isten bekövetkező cselekedeteire: Krisztus jövetelére és a Lélek kitöltetésére nézve keresztelt. Az apostolok pedig már arra nézve kereszteltek, aki eljött. Őltala a várt jövendő tehát betelt. A keresztség már Isten országát, Isten új világa életrendjét, a feltámadott Krisztus uralmának átvételét fejezi ki. Ez azt teszi, a keresztségnek eszkatológiai távlata van: a végidőkre néz a keresztséggel kapcsolatban minden tanítás.
5. Nemcsak utal a keresztség a bekövetkezett és bekövetkező eseményekre, hanem személy szerint igényt támaszt reánk, s Krisztus közvetlen uralmi körébe von minket.
Mint ebből látszik, a János keresztsége és a Krisztus keresztsége közt folyamatosság van ugyan, de nem azonosság. A keresztség értelme Krisztusban teljesedett be. Ezt csak a teljes szereztetési ige fejezi ki; ezért annak csonkított szövegű használata elősegíti a keresztség üres szokássá csökevényesedését.
Milyen ajándékokról tesz bizonyságot ez a sákramentom?
A keresztség titkát a Biblia szimbólumok sorával fejezi ki. A keresztség eredeti szertartása, maga a bemerítés is jelképes cselekmény. Az alámerülés jelenti az addigi tévelygéssel való szakítást, a bűnös múlt megbánását, az ítélet elvállalását, az óember halálra adatását és halálát. A vízből való kiemelkedés a bűnbocsánatot, az új életre születést, a fiúvá fogadtatást jelenti (Rm 6,3 k.), továbbá még egyszerűbb képpel a megmosatást. Azonban nem a "víz ereje" mossa le bűneinket - ilyen mágikus elképzelés elvonna Krisztustól - hanem Krisztus vére a mi igazi fürdőnk. (1Kor 6,11; 1Jn 1,7)
Ebben a vonatkozásban jelenti továbbá az elpecsételést a Krisztus-követésre és az üdvösségre (2Kor 1,22; Ef és a Jel több helye). Itt már bizonyos értelemben jogi jellege is van. Aztán meg, gyakran idézett ószövetségi képek alapján az Istennek elpecsételő lelki körülmetéltetés (Kol 2,11); Mózessel együtt a felhő és tenger keresztségének átélése (1Kor 10,2); mindezek révén az Istennel való szövetség részesévé létel. Végül kapcsolatos a keresztség a katechumenusok fehér ruhájának felöltésével.
A felsorolt dolgok nem azt jelentik, hogy a keresztség jelkép csupán, a róla szóló beszéd mindössze képes beszéd. A képek valóságos életfordulatot fejeznek ki. A bemerítés pl. hangsúlyozottan a Krisztussal való eltemettetést és a vele való feltámadást jelenti, ezért a keresztség a Krisztusba oltatás , a Krisztus testébe, az egyházba való plántálás, a taggá-létel sákramentuma. Az egyház élő tagjává nem is lehetünk úgy, mint ahogy belépünk valami társadalmi egyesületbe, vagy beleszületünk, mint az állampolgárságba. Egyháztaggá a Krisztusról való nyilvános vallástétel által lehetünk. Ennek rendelt kifejező cselekménye a keresztség sákramentuma.
A keresztség igazi ökumenikus sákramentom. Nemcsak valamely felekezetbe, hanem Krisztus egyetemes egyházába való felvétel. Ha valaki már megkeresztelkedett,

s egy másik felekezetbe lép, a keresztséget nem kell megismételni.
Az egyszer majd kialakuló ökumenikus teológia a keresztségen fog tájékozódni.
- De nemcsak azért egyetemes, mert bizonyságtétele elpecsétel a Krisztusban és Krisztusért való élésre, az egyházban és az egyházért való élésre, hanem a keresztyén küldetést is kifejezi, amennyiben elpecsétel Krisztus példája nyomán a világban és a világért való élésre.
Mint már a mondottakból is kitűnt: a keresztség az emberélet egyszeri eseménye, akár a halál vagy akár a születés is. Előfordulhat, hogy valaki megkeresztelkedett, majd pedig megtagadja a hitet, a hithagyással azonban nem lehet a keresztséget meg nem történtté tenni; ha visszatér a hitre, nem kell újra megkeresztelkednie, hanem a régi keresztséget kell újra hitben megragadnia, mint ahogy a tékozló fiú sem született még egyszer, hanem visszatért az atya-fiú viszonyhoz.
Emlékezzünk Luther szavaira: ő nemcsak azt mondta, hogy a keresztyén ember élete naponkinti bűnbánat, hanem azt is, hogy az egész keresztyén élet mindennapi keresztség (Nagy káté). Tehát a keresztség nemcsak egyszeri, hanem egyszer s mindenkori: elkezdtük és abban járunk.
Így válik a keresztség a Krisztus által néven szólított s elhívott ember életének mozdító rugójává. Ugyanakkor vigasz is, amihez pl. Luther kétségeiben és kísértéseiben ismételten menekült: Felvétettem Isten kegyelmi szövetségébe Krisztus rendelése szerint. A bűn ostromolhat, de nem fog uralkodni rajtam. Vádoltatás és kárhoztatás közepett hittel támaszkodhatom a keresztség tényére: Isten elfogadott engem. Ez még a hitetlenné vált számára is a visszatérés alapja.
Mégsem állítjuk, hogy a keresztség az üdvösséghez nélkülözhetetlen. Isten nagy ajándéka számunkra. A gyülekezetet a keresztségre vonatkozó rendelés köti, Istent azonban nem kötheti: az Ő kegyelme királyian szabad, s nincsen a keresztséghez kötve. A keresztség az üdvelsajátítás egyik, de nem egyetlen módja, még kevésbé maga az üdvelsajátítás.
"Krisztus önmagát adta az egyházért, hogy azt megszentelje, megtisztítván a víznek feredőjével az ige által." (Ef 5,26) Nincs a keresztségnek olyan igétől függetlenített, önálló hatása, ami feltétlenné tenné.
De minden okunk megvan rá, hogy mint áldott lelki ajándékot hálával fogadjuk és megbecsüljük.
34.2 A gyermekkeresztség kérdése
Az Újszövetség a felnőtt-keresztség eseteiről szól. Történetileg bizonyítható módon, a misszió korában az apostolok csak ezt gyakorolták. Mi is a missziói keresztséget tartottuk szem előtt, midőn a keresztség titkát tárgyaltuk. Nálunk viszont, kivételektől eltekintve nem a felnőtt, hanem a gyermekkeresztség a szokásos. Ennek hagyománya nem előzmények és nem is ingadozások nélkül, de bizonyíthatóan mégis a 4. századtól ered, vagyis a keresztyénség államvallássá tételétől. Ez a hagyomány korántsem magától értetődő. Sőt vita tárgya volt, szinte kezdettől fogva. A viták különösen napjainkban élesedtek ki, Barth, Aland és mások révén.
A Biblia szerint ugyanis a keresztség nemcsak az egyház, hanem egyben a megkeresztelt felelős cselekedete. Személyes bizonyságtétel, mely a megkereszteltet úgy különíti el a többi embertől, hogy kifejeződik benne a megkeresztelt saját állásfoglalása, tudatos hitbeli döntése.

Ezek a mozzanatok a gyermekkeresztség esetén hiányoznak, pedig a személyes hit a sákramentom elfogadó eszköze. Szabad-e ezt mellőzni? Márpedig a gyermekkeresztségben mellőzzük. A kisdedben még az öntudat is alig pislákol, a keresztség megértéséről, személyes állásfoglalásról meg szó sem lehet. Függetleníthetjük-e az ige megértésétől, s az igére felelő hittől a kegyelmi eszközt? Nem válik-e ezáltal semmissé a sákramentom? Vagy pedig mi is úgy véljük, hogy a sákramentom önmagában véve, belső varázserő révén hat? Az élő Krisztus-viszony helyébe lép valami mágia?
A szorongató kérdések elől már az ókori egyházban úgy próbáltak menekülni, hogy feltételezték a gyermekben a vallásos készséget, az öntudatot megelőző gyermeki hitet. A lélektani ismeretek gyarapodásával azonban ez a feltevés egyre valószerűtlenebbnek tűnt. Ezért utóbb, a protestáns modernizmusban, különösen lutheri részről, egy természeti analógián épült elképzeléssel, az életcsíra gondolatával kísérleteztek. Feltételezték, hogy a kisdedben a keresztség kiszolgáltatásakor a Szentlélek a hit magvát, azt az életcsírát ülteti el, amelyből az új élet idővel kinő.
Az efféle feltevéseknél nem kevésbé erőltetett volt az exegetikai alapozás, amivel a gyermekkeresztség támogatására siettek. Hivatkoztak Jézus szavaira: "Engedjétek hozzám jőni a kisdedeket" (Mk 10,14), ámde itt szó sincs arról, hogy Jézus meg is keresztelte őket. Családok megkeresztelkedése esetén sem beszél az Írás kifejezetten kisdedekről (Csel 16,15 és 33); csak feltevés, hogy a szertartásnak gyermek-résztvevői is voltak. Az igazság az: a Bibliában sem gyermekkeresztségre vonatkozó rendelkezés, sem gyakorlását igazoló kétségtelen bizonyíték nincs.
Különösen kétségessé tette a gyermekkeresztséget az utóbbi idők fejleménye. Míg korábban a felekezeti iskolák idején volt lehetőség és remény arra, hogy a gyermekkeresztség fogyatékosságágait kiegészíti és pótolja a keresztséget nyomon követő vallásos nevelés, majd teljes értékűvé avatja a konfirmáció ünnepélyes fogadalomtétele, a hitvesztés korában mindez meghiúsult. Az iskola és a család egyre növekvő szekularizálódásával megszűnt a kezesség, olykor még a vallásoktatás puszta lehetősége is. A gyermekkeresztség megüresedett szokássá, külsőleges társadalmi konvencióvá fajult, a keresztyén nevelés tényleges kötelezettsége nélkül.
Már nem is annyira a keresztyén hagyomány, mint inkább a polgári erkölcs tartja. A nagymama többnyire csak ennek akar eleget tenni, amikor a másgondolkozású szülők háta mögött, titkon megkereszteltelteti a kisunokát. Az eleven hatóerő itt már leállt, csak a tehetetlenségi nyomaték mozgatja még egy darabig a kereket. Az egyház pedig, ugyanazon szokás hatalmánál fogva, minden körültekintés és aggály nélkül, egyre-másra kiszolgáltatja a keresztséget, mintha a corpus christianum elveszített húsos fazekaira emlékezve, ezzel akarná a népegyház látszatát menteni. Rég hitelvesztett statisztikával áltatjuk magunkat, ha azt képzeljük, akiket megkereszteltünk, azok keresztyének is lettek.
De nem formáljuk-e így akaratlanul is álképletté az egyházat, amit aztán bárki idegen célok szolgálatába állíthat?
Az tehát a kérdés, hogy szabadulhat az egyház ebből a tarthatatlan és veszedelmes hamis látszatból? Annyi bizonyos, a hit komoly igénye nélkül nem gyakorolhatjuk tovább a gyermekkeresztséget. Mi legyen

a megoldás? Térjünk vissza az eredeti missziói helyzethez, és csak felnőtteknek, vagy legalábbis arra éretteknek szolgáltassuk ki a keresztséget? Egyszerűen a konfirmáció helyébe iktassuk a keresztséget, vagy mondjuk a 25 éves korhatárt vegyük irányadónak? Egyáltalán milyen mérték alapján dönthetjük el, hogy hitvallásra érett-e már a jelölt? Vagy esetleg továbbra is maradjunk a gyermekkeresztség mellett, de szűkítsük a keresztelendők körét a rendszeresen úrvacsorázók gyermekeire?
A római katolikus egyház helyzete más; azt köti e tekintetben a szükségkeresztség dogmája. Ha valaki kereszteletlenül hal meg, az kívül reked az üdv teljes élvezetén, a "mennyen", s csak az ószövetségi atyák helyére, a limbus patrumba juthat, mely a limbus infantum is. Minket ilyen dogma nem köt. A megkereszteletlent a Biblia sehol sem kárhoztatja; mi tehát válogathatunk a felsorolt megoldások között. De bármelyiket választanók is, az alkalmazásban menten mindeniknek ezernyi nehézsége mutatkoznék, az egyház pedig nincs ezekre a nehézségekre felkészülve.
A nélkül, hogy a gyermekkeresztséggel kapcsolatos súlyos aggodalmakat leplezni, vagy kisebbíteni akarnók, vegyük újra fontolóra, milyen lehetősége maradt a jelenlegi helyzetben a gyermekkeresztségnek? Milyen értelemben élhetünk még egy ideig a gyermekkeresztség gyakorlatával, s milyen új felelősséget ró az ránk?
A Biblia nem ad ugyan példát a gyermekkeresztségre, de nem is tiltja azt. Legalábbis kifejezett tilalommal nem találkozunk. Az ily módon nyíló valamelyes lehetőséget a református teológia az evangéliummal összhangban igyekszik kiaknázni. Ez a teológia az ószövetségi alapozottság s a szövetség gondolatának következetes érvényesítése folytán elfogadhatóbb eredményre jutott, mint általában protestáns testvérei.
A kálvini okfejtés (Inst. IV. 16) a körülmetélkedés szertartásából indul ki. Már ez a szertartás a vétkektől való elkülönítés és az Isten családjába való felvétel jelképe, a szövetség jegye. Az, amit az Ószövetség a "szív körülmetéléséről", az új meg a lelki peritoméról mond, nyilvánvalóvá teszi a kapcsolatot: a történeti folyamatosság esete forog fenn a kettő között, mert mind a kettő ugyanazon dologért van. A körülmetélkedés tehát a keresztség ószövetségi előképe.
A körülmetélést tudvalevően már a gyermekeken, mégpedig a i születést követő nyolcadnapon hajtották végre. Továbbá, ha pogány zsidóvá lett, a peritomét nemcsak rajta, hanem kiskorú gyermekein is elvégezték.
A gyermek-peritomé, meg a prozelita családok felvételének módja, együttesen alkotja a gyermekkeresztség történeti előzményét. A keresztyénség terjedése első szakaszában, az apostoli korban még a felnőtt keresztség állt előtérben, s csak a keresztyén hitre tértek gyermekeinél válhatott kérdésessé a gyermekkeresztség. Erre a kérdésre pedig a szövetség tényében és természetében találtak megoldást. Istennek az Ábrahámmal, mint népe atyjával kötött szövetségéről ezt a sokatmondó ígéretet olvashatjuk: "Megtartom szövetségem köztem és közted, sőt utánad magoddal is, minden nemzedékkel, örök szövetségül. Mert Istened leszek és utánad magodnak is." (1Móz 17,7)
Mint a szövetség részesei, mi is Ábrahám magva vagyunk. Az első keresztyén prédikáció ezt a gondolatot viszi tovább, midőn mindeneket keresztségre hív: "Mert néktek lett az ígéret, és a ti gyermekeiteknek." (Csel

2,39) Tehát a szövetség részeseinek gyermekeit is a kegyelem övezi ezeríziglen. Ők, a tudatosság kezdeti fokától függetlenül, a szövetség részesei és a mennyország örökösei. Ha pedig a jelzett dologban részesek, s a hitet munkáló Szentlélek ígéretét kapták, miért ne részesedhetnének a szövetség külső jegyében, a keresztségben is?
De hol marad a személyes döntés és hitvallás?
1. Először is jól értsük meg, itt nem általában a gyermekkeresztség lehetőségéről van szó, hanem kifejezetten a keresztyén szülők gyermekeinek a megkereszteléséről, ott is csak a keresztyén közösségben és hitben nevelés és neveltetés szigorú feltétele alatt. Mintegy a keresztyén gyülekezet viszi Ura elé s ajánlja fel neki a leendő egyháztagokat, az ár áldását kérve rájuk. Az "engedjétek hozzám jőni a gyermekeket" stb. (Mk 10,14 kk.) nem indoka ugyan a gyermekkeresztségnek, de legalábbis valószínűsíti a lehetőségét. Ugyanezt mondhatjuk egész családok megkeresztelkedésének bibliai példáiról.A gyermekkeresztséget az egyház a szülők és keresztszülők fogadalomtétele
alapján, a gyülekezet színe előtt szolgáltatja ki. Biztosítékul a szülőkön és keresztszülőkön kívül felelősséget vállal a megkereszteltért a keresztséget kiszolgáltató lelkipásztor és az egész gyülekezet is. Ezt a szövetségi fogadalmat, s a vele kapcsolatban vállalt négyszeres felelősséget kell az eddiginél sokkal komolyabban vennünk. Ennek alapján s a felelősség tudatában kell fokoznunk a pásztori munkát. Példamutató az a gyakorlat, amelyet némely gyülekezetben már bevezettek: az asszonyok bibliakörének tagjai a keresztség kiszolgáltatása évfordulóján, a gyülekezet nevében meglátogatják a kisdedet, s ezzel jelét adják, hogy a gyülekezet valóban számon tartja az új tagot.
2. Ha ez a többszörös felelősségvállalás csakugyan megvan, akkor beszélhetünk a személyes vallástétel kérdéséről is. Ez a gyermek részéről még természetszerűleg hiányzik. A keresztség azonban nem korlátozódik a végrehajtás cselekményére, hanem az egész életre szóló hivatás és feladat. Ebben a tudatban mondja Kálvin a gyermekkeresztség elvetőinek: "Az első napon balgán kívánják meg az embertől azt a tökéletességet, amelyre a keresztség egész életünkben fokozatokon át hívogat minket." (Inst. IV. 16. 31.)
3. Ezzel elérkeztünk az előbb-utóbb sorrendi kérdéséhez. Csak a felnőtt-keresztségnél lehet szabály, hogy a tanítás és bizonyságtétel előzze meg a keresztséget. De még ott sem okvetlen merev szabály. Vajon az újjászületés is, akárcsak a születés, legalábbis kezdeteiben, nem a személyiség tudatát megelőző aktus? Az Isten kegyelmes elhívása, mellyel szövetségébe hív, nemde megelőzi a hitet? A gyermekkeresztség, ha jól élünk vele, lehet ennek a gratia praeveniens-nek hirdetése.Ha a keresztség kérdésében első helyre tesszük a hitet,
könnyen és
hamar törvényeskedésbe eshetünk. Pedig a mi mindenkori töredékes, gyenge hitünk nem lehet alapja és tartóoszlopa annak, amit Isten cselekszik velünk. A keresztségben befogadott kegyelem feltétlen kegyelem, nem tehetjük azt függővé a hittől, noha áldása és gyümölcsei, csak hit által fogadhatók el. Nem akarjuk tehát elszakítani a keresztséget a hittől, csupán arra utalunk: időileg nem kell okvetlen egybeesnie a kettőnek. Ha a kisded hite helyett - az erre vonatkozó spekulációkat

elvetve - a szülők és a gyülekezet hitét hangsúlyozzuk, bizonyos mértékben a helyettesség és kezesség gondolatára építünk; de ez a gondolat nem idegen a Bibliától (1Kor 7,14).
4. Ezek után és mindezek jegyében beszélhetünk a gyermekkeresztség áldásáról is, mert minden valóban hitben vállalt cselekedet élénkítőleg hat a keresztyén közösségekre. Ösztökéli a gyülekezetet, hogy féltő szeretettel vegye körül a gyermeket, hogy az növekedhessék Isten és emberek előtti kedvességben. De ösztökéli a gyülekezet közösségében növekvő gyermeket is, hogy szívből tisztelje és szeresse Istent, aki előbb szerette őt.
A gyermekkeresztség tehát olyan hagyomány, amelyet ha felelősen gyakorlunk, minden kérdésessége ellenére is összhangban tartható az evangéliummal.
35. Az úrvacsora
35.1 A szereztetési ige
Történetkritikai elméletek, dogmatikai spekulációk tömkelegén kell áttérnünk, hogy a szertartássá merevedett cselekmény újra gyülekezetépítő tényezővé lehessen. Kezdjük a vizsgálódást a szereztetési igéken.
Négy szövegezésben maradt reánk az úrvacsora szereztetése: Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22,15-20; 1Kor 11,23-26. A négy szöveg a részletek, vagy inkább csak a kifejezési formák tekintetében kisebb eltéréseket mutat. A történeti kutatás keresi a szövegek mögött levő "eredetit". A cél érdekében elméleteket állít, s az eltéréseket kijátssza egymással szemben, anélkül, hogy ezideig általánosan elfogadott egységes képet alkotott volna. A dogmatikának nem feladata a történeti feltevések és folyamatban levő viták eldöntése. A maga részéről csak a viszonylagosan megállapodott eredményekre épít. Teszi ezt abban a tudatban, hogy az egyház a kifejezési formák eltérése el-. lenére is egységet, közös értelmet érzett a négy szövegben, s a négy közül elsősorban a páli szövegre épített, mint a legrészletesebbre. Írásba foglalása szempontjából is ez tekinthető a legrégibbnek.
A négy szöveg fontosabb mozzanatai a következők:
1. Az úrvacsora hátterében az ószövetségi pászka áldozat áll, még akkor is, ha vita tárgya, hogy maga az úrvacsora eredetileg páskavacsora volt-e vagy sem. A tárgyi kapcsolat a kettő között mindenesetre fennáll (1Kor 5,7). A pászka ünnepet tudvalevőleg az egyiptomi szabadulás emlékezetére ülték, áldozatbemutatással, a pászkabárány elköltésével; a bárányvérnek ugyanis a szabadítás éjszakáján mentő szerepe volt.
2. Az utolsó vacsora úgy kezdődött, mint a szokásos páskavacsora: Jézusnak, mint házigazdának családatyai áldásával, a kenyér megtörésével, majd a pohár körbeadásával.

Új vonás volt azonban, hogy a kenyeret és bort saját élete jelképeként, megtöretett teste és kiontatott vére jegyeként adta. Az úrvacsora ezzel Jézus halálának meghirdetése, e halál áldozati jelentőségének kifejezése lett. A szereztetéskor még Jézus áldozata szóbeli közlés, elkövetkező esemény volt, de a vacsora másnapján betelt, Jézus a jövendölést halálával pecsételte, majd feltámadásával magyarázta. Ez az áldozat a szereztetés igéje és az úrvacsora kifejező jelbeszéde 'szerint értünk történt: úgy élünk engesztelő áldozatából, mint a kenyérből és borból.

3. Az úrvacsora nemcsak egy múltbeli eseményre való emlékezés. A hálás emlékezés és bizonyságtétel közösséget formál, valóságos közösséget Krisztussal. Mint ahogy a magunkhoz vett kenyér és bor testünkké és vérünkké válik, úgy kerülünk személyes kapcsolatba Krisztussal, a feltámadottal. Testének tagjaivá leszünk, egyek mindazokkal, akik szintén Krisztus testének tagjai. A Krisztussal való közösség tehát Krisztussal és ugyanakkor a gyülekezet tagjaival való közösséget jelenti és adja. Ezáltal az úrvacsora az Istennel való szövetség megújítása, kiábrázolása és pecsétje. Pál apostol a szereztetési igék kapcsán éppen a közösségbontó, s ezáltal szövetségrontó korintusiakat feddi, akik rabszolgasorban élő testvéreiket kihagyták az asztali közösségből; méltatlan magatartásukkal eltékozolták az úrvacsora ajándékát (1Kor 11,20-22).

4. Az úrvacsora a mennyei közösség előképe, a messiási lakoma előlegezése. Különösen a szinoptikusok hangsúlyozzák ezt az eszkatológiai vonást (Mt 26,29 par.); a vacsora végeztével a tanítványok a boldog jövendő reményében kísérték Jézust "dicséretet énekelve" az olajfák hegyére. A páli "míglen eljövend" (26. v.) formulában szintén ott van az eszkatológiai kitekintés, mint minden úrvacsorázás alkateleme. De az eljövendőre utalnak már az evangéliumokban olvasható étkezési történetek és csodák is, pl. az ötezer ember megvendégelése. Ezek az evangéliumi elbeszélések éppen eszkatológiai vonatkozásuk révén kapcsolódnak az úrvacsorai szövegekhez.

Az úrvacsora szereztetésének most felsorolt bibliai mozzanatai után szólanunk kell arról is, ami nincs benne a szereztetési igék egyik változatában sem.

Ha Jézus nyelvére, arámra fordítják a szereztetési igét, a későbbi úrvacsora-vitákban oly nagy szerepet játszó "est" szó: hoc est corpus meum, — nincs is ott, mint ahogy a mi nyelvünkben sincs kitéve. Magyarul egyszerűen így mondjuk: ez az én testem. Nem beszél továbbá a Biblia az úrvacsorai elemek: a kenyér és bor lényegéről, még kevésbé azok átváltozásáról, az átlényegülésről. A szubsztancia és transzszubsztanciáció, sőt a konszubsztanciáció is a Bibliától

idegen filozófiai fogalom.
A bibliai összefüggés ki is zárja a spekulációkat. Nem ehették a tanítványok Krisztus testét és
vérét, hiszen Krisztus még sértetlen valóságában volt ott közöttük. Egyébként is a zsidó
hagyományokban nőtt tanítványoknak egyenesen borzadálykeltő képtelenség lett volna a vér
fogyasztásának puszta gondolata is. Az átlényegüléssel kapcsolatos elméletekhez és
okoskodásokhoz viszonyítva a Biblia úrvacsoráról szóló tanítása egyszerű, tömör és világos.
Éppen spekulációmentes egyszerűségében, személyes közvetlenségében megragadó.
35.2 Úrvacsora-viták
A későbbi tanfejlődés elsősorban nem a szereztetési szövegekre épült, hanem János evangéliuma
úrvacsorai szakaszára, a János 6, 48-58-ra. Bultmann pl. ezt a szakaszt jórészt későbbi
betoldásnak tekinti. Az evangélium itt, János sajátos szóhasználatával nem Jézus testéről és
véréről, hanem Jézus húsáról és véréről beszél, és nem is evésről, hanem rágásról és ivásról.
János ezekkel a realisztikus kifejezésekkel nem akart mást mondani, mint a szereztetési
szövegek, de ahogy mondta, azzal doketista képzelgéseket akart elhárítani: Jézus Krisztus nem
eszmei vagy szellemi jelenség csupán. ő valósággal testet öltött és valóságos emberi testét adta
értünk engesztelő áldozatul. Így Ő a mi Megváltónk, így ő a "mennyei kenyér", az "életnek
kenyere". De hogy félreértés ne essék, s éppúgy betű szerint ne vegyük szavait, mint ahogy
Nikodémus betű szerint értette a születés szót (Jn 3,4), hozzátesz valamit, amiből kitűnik, itt sem
a testi, hanem a lelki-dolgokon, elsősorban az igén a hangsúly: "A lélek az, ami megelevenít, a
test nem használ semmit: a beszédek, amelyeket én szólok néktek, lélek és élet." (Jn 6,63) Ne
akadjunk fent tehát a realisztikus kifejezéseken.
Az óvás azonban nem bizonyult elég hatékonynak. A régi keresztyének a hellenizmus világában
éltek, a misztérium-vallások környezetében. Az antik misztérium-kegyesség alapeszméje az,
hogy anyagi dolgokba rejtetten, természetfeletti erők, mennyei szubsztanciák jelenülnek meg, s
azok a földi elemekben és földi elemeken át hatnak, jótékony mennyei hatásokat fejtenek ki. A
hellenisztikus világ keresztyénei úgy vélték, az úrvacsorában is ilyesmi megy végbe, s az
úrvacsorai jegyek csodálatos átváltozásáról tanítottak. Ezzel áttevődött a figyelem az üdvtörténeti

eseményről annak a jegyeire, Krisztus személyéről tárgyi jelenségekre: a kenyérre és borra.
Keleten a halál és örök élet gondolata állt a teológiai gondolkozás középpontjában, s az
úrvacsorában éppen a Jánosi szöveg alapján a halandóság ellenszerét, a pharmakon athanasias-t
keresték. A jegyek, amelyeket két. szín alatt osztottak ki, a pap könyörgésére és nem a
szereztetési igék elmondása révén kapják a sákramentumi erőt. Beteggyógyító hatást fejtenek ki,
imádatban is részesülnek. Bár Keleten is ott van az átváltozás (metousiosis) gondolata, attól
mégis óvakodtak, hogy úrvacsorán kívüli sákramentum-kultuszt, szentségimádást alakítsanak ki.
Nyugaton a bűn és kegyelem összefüggésében értelmezték az úrvacsorát. Papi áldozat az: a
bűneinkért végbement kereszthalál naponkinti megismétlése. A golgotai áldozat és mise-, áldozat
különbözik az áldozat módjában, de a különbség ellenére is a kettő ugyanaz a cselekmény. Ehhez
az úrvacsorai jegyek lényegi átváltozása szükséges, amit ma is az arisztotelészi szubsztancia —
akcidencia fogalmi különbségével magyaráznak. A pap a felszenteléskor kapott természetfeletti
hatalma folytán a transzszubsztanciációt a szereztetési ige elmondásával véghez viszi. Ez pedig
így történik:
Az úrvacsorai jegyek járulékos, tehát érzékszerveinkkel felfogható elemei, akcidenciái
megmaradnak ugyan, de lényegük (vagyis szubsztanciájuk) Krisztus testévé és vérévé változik, s
amíg csak a jegyek megmaradnak, az új, természetfeletti lényeget őrzik. A miseáldozat
bemutatása kapcsán egy szín alatt szolgálják ki az úrvacsorát azzal az indoklással: a testben ott
van a vér is, az ostya minden darabkájában ott a teljes Krisztus. A konszekrált ostya vallási
kultusz tárgya, a miseáldozat cselekményén s a templomon kívül is. A tömegeket mozgató
eucharisztikusokat pl. a konszekrált ostya imádatáért rendezik.
A római katolikus egyház jelenkori reformtörekvései tompítani igyekeznek a-miseáldozatban a
természetfeletti papi hatalom olykor kérkedésig menő magasztalását. Nem a pap, hanem-
Krisztus cselekedete kerül előtérbe s ezzel együtt a kommunió gondolata, amit a nemzeti nyelv
liturgiális alkalmazása is támogat. Továbbá az újabb értelmezés szerint a mise nem megismétli,

hanem csak megjeleníti, reprezentálja, megújítja a golgotai áldozatot. Ilyen irányba mutat a II.
Vatikáni zsinat liturgiai konstitúciója is (1963. dec. 4.). A hagyomány megkötöző ereje folytán
azonban ezek az örvendetes törekvések egyelőre inkább csak a formulázást modernizálták, alig
érintik a lényeget. Továbbra is az elemek mágikus átváltozásáról van szó, ténylegesen a golgotai
áldozat kultikus megismétléséről. A kifejezési módok korszerűsödtek ugyan, a római egyház
eddigi gyakorlata azonban lényegében nem változott.
A reformáció nem ok nélkül látta a Krisztus egyszeri áldozatának elhomályosítását a naponkint
ismétlődő miseáldozatban. Hiszen még a jelenkori római katolikus hittudomány szerint is: "A
Golgota áldozatának szent lángja lobog föl minden szentmisében", "minden oltár Golgota."
(Schütz: Dogmatika II. 366. és 368. l.) — Igaza volt a reformációnak abban is, hogy az áldozati
jelleg hangoztatása a cselekedeti kegyesség, az önmegigazítás kifejlődését segíti elő a hit
rovására. A konszekrált ostya tisztelete pedig, bárhogyan forgatjuk is, végeredményében
teremtett dolog istenítése, s mint ilyen bizony nemcsak a Heidelbergi káté kemény szavai, hanem
ha szigorúan vesszük, a Biblia szerint is a bálványozás esetei közé tartozik.
A reformáció egységes a Rómával szemben elfoglalt kritikában. A két főág, a lutheri és a kálvini
reformáció elveti ugyan a transzszubsztanciációt és az ostyakultuszt, az. úrvacsora mégsem csak
egy múltbeli esemény emlékezetbe idézése és hirdetése csupán, hanem a feltámadott Úr
Krisztussal való találkozás. Kálvin, akárcsak Luther az úrvacsorában nemcsak visszafelé tekint,
mint Zwingli, hanem előre is. Nemcsak a Golgotára emlékezik, hanem ugyanakkor a
Feltámadottal való közösséget éli, tehát az úrvacsora nemcsak szellemi aktus, nemcsak emlékezés
nála, hanem Krisztussal való lelki közösség. Jellemző Kálvinnak Westphalhoz írt vallomása:
"Amikor a pápaság sötétjéből kezdtem kigázologni és kóstolgattam az egészséges tant, Luthernél
olvastam, hogy Oekolompadius és Zwingli a sákramentumokban csak csupasz és üres figurákat
látnak, akkor én — megvallom — ezeknek a könyveitől úgy elidegenedtem, hogy hosszú ideig
kezembe sem vettem." (CR. IX. 51.)
Kálvin tehát a szándékban egynek vallja magát Lutherrel, de a közös szándékot körültekintőbben

fogalmazza meg, s élesebben elhatárolja a római tévelygéssel szemben'. Sajnos, Luther és
követői, csak a svájcit látták Kálvinban és zwingliánus szellemben magyarázták és magyarázzák
mindmáig úrvacsora-tanát. Ez a történelmi jelentőségű félreértés e két testvérfelekezet
tulajdonképpeni elkülönítője. A Krisztus valóságos jelenlétét, a reálprezenciát tehát másképpen
magyarázza a lutheri és másképp a kálvini irány. A különbség, bár egyáltalán nem döntő
jelentőségű az üdvösség szempontjából, mégis az idők folyamán megmerevedett,
szkematizálódott, s odalett a megértés kölcsönös szabadsága. Azóta a protestantizmus nemcsak a
római katolicizmuson, hanem saját magán is szemlélheti a hagyomány erejét.
A lutheránusok az úrvacsorai jegyek átlényegülését tagadták ugyan, de féltek az úrvacsora
megüresedésétől, emlékünneppé zsugorodásától, az evangéliumok mítosszá való oldásától, ezért
a római értelmezés közelében-maradtak. Krisztus nem zárható ugyan az úrvacsorai jegyekbe,
mert mint feltámadott, a tér és idő világát maga mögött hagyta, mégis jelenlétének térbeli
vonatkozást tulajdonítanak. Nevezetesen Krisztus a maga mennyei módján ott van a szent
jegyekben, vagy alattuk, vagy felettük, vagy bennük (in, mit, unter).
A lutheri-értelmezés szerint nem transzszubsztanciáció, hanem konszubsztanciáció történik.
Ennek révén a kenyér és bor az Istenígéretének hordozója és szolgáltatója. A fogható és mégis
megfoghatatlan jelenlét értünk történik. Isten szabad kegyelmét kínálja fel-az úrvacsorában, ezért
annak érvénye nem függhet az ember magatartásától sem az elfogadástól, sem az elutasítástól.
Majdnem pápistásan objektív hatóerőt tulajdonítanak a jegyeknek. A jelenlét módjának
magyarázatára a finitum capax infiniti néven ismert, s máshol már tárgyalt spekuláció szolgált.
A református irány megértette a szándékot, de idegenkedett, nem csak a szereztetési igétől
eltávolodó spekulációtól, hanem annak következményeitől is.
A lutheránusok annyira félnek az úrvacsora elspiritualizálásától, hogy szinte az ellenkező
végletbe esnek, s aggálytalanul elmaterializálni készek az úrvacsorát. Ezáltal a hitbeli döntés
már-már mellőződik; akkor pedig a személyes aktus helyébe dologi hatás lép. Ennyi veszély
láttán, a helyes lutheri szándékot a reformátusok másképp igyekeztek érvényesíteni. Így
mondották: Jézus Krisztus, mint megfeszített és feltámadott személyesen van jelen az

úrvacsorában, akképpen, ahogy jelenlétét megígérte, a Szentlélek által. Lelke által teszi hatékonnyá az úrvacsorával való élést, minden hivő számára. Erői áradnak a gyülekezetre, mint testének tagjaira. Valóságos Krisztusközösséget teremtő lelki táplálék az úrvacsora. Ezzel a reformátusok úgy karolták fel a kegyelmi eszközt, hogy a jegy jegy maradt, s az üdvösség ügye nem a jegyre, hanem az Úrral való személyes találkozásra összpontosult.

Ha ezt az úrvacsora-értelmezést érvényesítjük, a szereztetési ige közelében maradunk, s nélkülözhetővé válik számunkra mindaz a spekuláció, amelybe a protestáns belviták során estünk, s amelyek jele pl. a Heidelbergi káté 76. kérdésének körülményes megfogalmazásán is észrevehető. A szereztetési ige exegézise nyit utat avult hagyományoktól való szabadulásra, egységes protestáns úrvacsorai állásfoglalásra. Ennek bíztató kezdete az arnoldshaini tanácskozás (1947-57), amelynek tételeit szem el tt tartva fejtjük ki a következőket.

35.3 A szent vendégség

35.3.1 Az úrvacsorai öröm

A Cselekedetek könyvében a jeruzsálemi gyülekezet úrvacsorai gyakorlatáról feljegyezték, hogy "örömmel és tiszta szívvel" részesedtek benne, "dicsérve az Istent és az egész nép előtt kedvességet találva". (2,46 k.) Ez az ujjongó lelki öröm hiányzik a mi úrvacsorázásunkból.

Részint azért, mert a gyászos emlékezés alkalma lett, szinte halotti tor, részint azért, mert a fegyelmezés eszközévé tettük. Mindkét okkal foglalkoznunk kell itt.

Az úrvacsora gyászünnep jellege onnét ered, hogy a megtöretett testre és a kiontatott vérre, csak mint valami emberi tragédiára emlékezünk, s nem mint Isten Fiának értünk hozott páratlan áldozatára, a szabadító váltsághalálra. A szokványos emlékezés megreked a múlton, a mulandóság gondolatán, holott ha jól emlékeznénk, éppen ezzel a múlttal kapcsolódnék a jövendő. Feltárulna szemünk előtt az üdv mennyei távlata, oldódnék a szertartásos formák megszokott merevsége és hálaadásra, felszabadult örömre, dicséret-mondásra nyílnék a mi szívünk is. Éppen erre szolgálna az úrvacsora. Az előfeltétel viszont a jó bizonyságtétel, hiszen az úrvacsora a hirdetett ige megpecsételése. Nem az úrvacsorában kezd Krisztus először az élet kenyerévé lenni; itt annak a hatásnak erejét érezteti velünk, amellyel már számunkra az élet

kenyere lett és minket vég nélkül táplál. (Inst IV. 17. 5.)
A másik hiba, ami ugyancsak gátló hatást vált ki, hogy éppen az úrvacsorával kapcsolatban
gyakoroltunk egyházfegyelmet. Fegyelmező eszközzé degradáltuk. Nem az itt a baj, hogy
önvizsgálatra és bűnbánatra intjük a gyülekezetet; a lelki felkészülés hozzá tartozik a szent
vendégséghez. De ha a felszabadulás öröme elmarad, ez is csak fokozza a gyászünnep komorságát. Ebben az összefüggésben a hangsúly akaratlanul is a "kárhozatot eszik és iszik"
félelmetes fenyegetésére esik, s az úrvacsora alkalma feloldozás és hiterősítés helyett a
lelkiismeret nyugtalanítójává, sőt gyötrőjévé válik. Kálvin nem ok nélkül emelt óvást ezen a
ponton. A "méltóképpen" szóval túlzásba ne essünk, mert akkor ezzel "mindazok az emberek,
akik csak valaha a földön voltak és vannak, eltiltattak ennek a sákramentumnak használatától.
Mert ha arról van szó, hogy méltó voltunkat magunkban keressük, akkor végünk van." "Nagy
balgaság a sákramentum vételében olyan tökéletességet követelni, mely magát a sákramentumot
teszi feleslegessé." (Inst. IV. 17. 41 k.) A szent vendégség éppen a bűnösök vigasztalása és
betegek orvossága.
Bullinger, Kálvinon is túlmenve, nem akarta az úrvacsorát egyházi fegyelmezésre felhasználni:
Pál csak arról beszél, kiki önmagát vizsgálja meg, de ne a másikat ítélgesse. Mások kirekesztése
által több félelmet keltünk, mint örömet, holott az úrvacsora örvendező hálaünnep a kiengesztelés
jótéteményiért. Krisztus Júdást is odaengedte az úrvacsorához, s ezzel nem esett folt a többi
tanítványon. Krisztus a bűnösökért ontotta vérét, ne zárjuk ki tehát a bűnösöket az úrvacsorából.
(Hollweg: H. Bullingers Hausbuch, 1956. 259. l.) — Voltaképpen az úrvacsora örömét magyarázza további fejtegetésünk is.
35.3.2 Az úrvacsorai egység
Mint láttuk, a szereztetési ige elemzése nem ad támpontot sem a transzszubsztanciáció, sem a
konszubsztanciáció elméletének, sem a "mennyei matériá"-ra vonatkozó spekulációknak. A
keresztség vize megmarad víznek, az úrvacsora kenyere és bora sem adja fel természeti mivoltát.
Mindenféle átlényegülés, csak elterelné figyelmünket a jegyek által jelzett eseményről, s magukra
a jegyekre irányítaná azt. Pedig a Biblia szerint nemcsak a keresztség, hanem az úrvacsora

középpontjában is Jézus Krisztus áll. Milyen teológiai korlátok közt értelmezzük helyesen az ő valóságos jelenlétét?

"Két hibától kell őrizkednünk — mondja Kálvin –: nehogy, vagy felettébb meggyengítvén a jegyeket, elszakítsuk azokat misztériumaiktól, amelyekhez valami módon hozzá vannak kötve, vagy hogy azokat mértéktelenül felmagasztalván, úgy tűnjünk fel, mint akik magukat a misztériumokat is némileg elhomályosítjuk." (Inst. IV. 17. 5.) Más szóval: se meg ne üresítsük a jegyeket, se imádat tárgyává ne tegyük; mindkettővel az úrvacsora titkának ártanánk.

Abban, amit az úrvacsora alkalmával a gyülekezet tesz, maga Jézus Krisztus cselekszik. Mint feltámadott Úr, ígérete szerint igéje és Szentlelke által jelenlévő. Nemcsak minden ő javainak, hanem néki magának részeseivé tesz. Olyan elválaszthatatlanul összeköt minket magával, mint ahogy a szőlőtő együvé tartozik a szőlővesszővel. Krisztussal való egységünknek még a halál sem vethet véget. Kálvin szavai szerint "annyira egy testté nőttünk össze, hogy mindazt, ami csak az övé, a miénknek mondhatjuk". Kálvin tehát nem a jegyek, hanem a mi életünk csodálatos átváltozásáról beszél. Arról, hogy "Krisztus velünk együtt ember fiává lévén, minket magával együtt Isten fiaivá tett; hogy a földre való lejövetelével felmenetelt készített számunkra a mennybe; hogy miután felvette a mi halandóságunkat, halhatatlanságát közölte velünk, hogy magára vévén erőtlenségünket, saját erejével erősített meg minket, hogy felvévén magába a mi szegénységünket, átárassza reánk gazdagságát, hogy magára vévén igazságtalanságunknak ama terhét, amely alatt gyötrődtünk, saját igazságába öltöztetett fel minket." (Inst. IV. 17. 2.) Ebben a hitben zengi hálatelten az úrvacsorázó gyülekezet: "E gyarló testben Jézus él már nem mi, hű szerelmétől nem szakaszt el semmi."

A feltámadott Krisztussal való egyesülésünk titka természeténél fogva felfoghatatlan, de a titkot látható jegyekben és jegyek által hatékony módon adja elénk az úrvacsora, úgy, hogy az még a legtompább elmékbe is behatolhat: a lelkek éppúgy táplálkoznak a magát értünk áldozó Krisztussal, mint a kenyér és bor táplálja a testi életet.

35.3.3 Az úrvacsorai közösség

A feltámadott Jézus Krisztus nemcsak az igehirdetésben és a keresztségben, hanem sajátos módon az úrvacsorában is engesztelő és üdvszerző halála ajándékait ajánlja fel nekünk. Mint mondottunk, midőn éretünk megtöretett testét és értünk kiontatott vérét hitben magunkhoz vesszük, ő fogad be minket újra meg-újra életközösségébe. Ez a közösség azonban nem valami világtól elvonult vagy éppen világmegvető magános kegyeskedés, tétlen misztikus elmélyedés, hanem látható, fogható feladatokat és tettekben megnyilvánuló alakot ölt. Krisztus az úrvacsorában úgy közli magát velünk, mint aki új teremtés kezdete és feje, mi pedig az ő testének, egyházának élő tagjai vagyunk, a vére által kötött új szövetség tevékeny részesei. Nem magánosan, hanem egy szent közösséggel együtt kapcsolódunk Urunkhoz. Önátadás ez egyszerre Krisztusnak és a gyülekezeti közösségnek.

Az úrvacsora a szövetség népét, az egyház életét tápláló és serkentő eszköz: át akar hatni annak tudatával, "hogy senkit sem bánthatunk meg felebarátaink közül, senkit meg nem vethetünk, senkit sem utasíthatunk vissza és sérthetünk vagy botránkoztathatunk meg anélkül, hogy benne egyúttal Krisztust is meg ne bántsuk, meg ne vessük s meg ne sértsük igaztalanságainkkal; nem szakíthatjuk el magunkat felebarátainktól anélkül, hogy egyúttal Krisztustól is el ne szakadnánk; Krisztust nem szerethetjük különben, mint ha felebarátainkban szeretjük őt. Amilyen gondját viseljük testvérünknek, olyan gondot kell viselnünk felebarátainkéra is, akik a mi testünknek tagjai. Amint testünk egyik tagját sem járhatja át úgy a fájdalomérzet, hogy az a többire, mindre is ki ne terjedne, úgy nem szabad tűrnünk, hogy felebarátainkat valami baj érje úgy, hogy abból a rajtuk való szánakozás által mi is ki ne vegyük a magunk részét." (Inst. IV. 17. 38.) Az úrvacsora valóban a "szeretet köteléke", minden izében közösségi cselekedet. Az egyház testvéri közösségével, hivatása szerint új emberiség kezdetét rakja le ebben a világban.

Az "ezt cselekedjétek az én emlékezetemre" tehát sokkalta több, mint valami szertartás szokványos elismétlése. Benne van az is: amint ő befogadott minket, úgy kell nekünk is másokat befogadni, s a ránk szorulóknak-részt adni mindabból, amik vagyunk és amink van. (1Kor 10,17)

A közösségvállalás sok próbáltatással, vívódással, sőt nem egyszer szenvedéssel is jár, de az

úrvacsora táplál és erősít a helytállásra abban a harcban, amelybe Krisztus övéit küldi. Kálvin pl.
szükségét érezte a hetenként való úrvacsorázásnak, amint azt ismételten kifejezte és sürgette is.
(Inst IV. 17. 43 és 46.)
A földi kenyér és bor kiosztásában és közös elfogadásában realizálódó emberi közösség a
Szentlélek által lesz -a mennyei Úr testéve-l és vérével való egység. Ez az esemény nem magától
értetődő, hanem nagyon is csodálatos. Emberileg egyenesen lehetetlen, de Istennél lehetséges.
Isten népe ajándékul kapja az egységet és közösséget.
35.3.4 Az interkommunió
Az úrvacsora Istentől rendelt egyik eszköze annak, hogy a gyülekezet életében a golgotai áldozat
hatékonnyá váljék. Nem kapcsolhatja-e az úrvacsora éppúgy össze a különböző felekezetű
keresztyéneket, mint ahogy a keresztség összekapcsolja? Ez is, mint a keresztség, krisztusi
szereztetésű, az ő nevében és jelenlétében kiszolgáltatott sákramentom. Még egyetemlegesen
elismert jogi kapcsolat is van a kettő között: a megkeresztelkedés az úrvacsora vételének
előfeltétele. Ha kölcsönösen elfogadjuk a különböző felekezetek által kiszolgáltatott keresztséget,
lehet-e szó a különböző felekezetűek úrvacsora-közösségéről?
Még ha a római misével szemben kénytelenek vagyunk is fenntartásokkal élni, legalább
protestáns testvéreinkkel gyakorolhatjuk-e az interkommuniót? A kérdés nem mai keletű, már a
pietizmus és a racionalizmus kora óta, sokféle indokkal, ismételten felvetődött. A külmisszió
területén alig lehetett az úrvacsorai különbségeket megértetni, az ökumenikus konferenciáknak
pedig kezdettől fogva állandó kérdése lett elméleti és gyakorlati szempontból az úrvacsorai
közösség.
Az interkommunió ellen lelkiismereti aggályokat vonultatnak fel. Lehet-e úrvacsorai
közösségnek tekinteni azt, amikor az egyik résztvevő a "teljes Krisztust" keresi és találja meg az
úrvacsorában, a másik pedig megelégszik valami "résszel"? Anglikán oldalról további nehézség
is támad: egyáltalán érvényes úrvacsora lehet-e az, ahol a kiszolgáltatás mögött nincs ott a lelki
felhatalmazás, amely az apostolica successióból ered?
Ezekről a lelkiismereti aggályokról eszünkbe jut, hogy Jézus nem érzett gátlást, amikor a
vámszedőkkel is asztalközösséget vállalt, pedig a farizeusok nagyon megbotránkoztak rajta. A

Zákeus esete azt a kérdést is felvetheti, vajon a tanbeli egység okvetlenül előfeltétele az úrvacsorai közösségnek; hátha lehet a gyümölcse is? Mindenesetre érdemes hagyományaink és szokásaink mögé hatolni és megnézni, mi a tényleges egység és különbség úrvacsorai gyakorlatunkban?

Ma még protestáns vonatkozásban sem érvényesül általában az úrvacsorai közösség. A következő fokozatokat figyelhetjük meg: van teljes felekezeti korlátozás, amit zárt kommuniónak neveznek.

De ilyenkor is, rendkívüli esetekben, pl. ökumenikus konferenciákon többnyire teret engednek a más felekezetűekkel való úrvacsorázásnak, vagy különös alkalmakon, vendégként úrvacsorához bocsátanak más felekezetűeket is. Ez már a korlátolt kommunió esete. Nyílt kommunió az, ahol nincs is külön alkalomhoz kötve a közös úrvacsorázás. Végül teljes kommunió, ahol az úrvacsora kiszolgáltatásában is részt vesznek a különböző felekezetek tagjai. Ez az intercelebráció esete.

Az úrvacsora, különösen az első időkben, az üldözések korában bizonyságtétel is volt. Az örvendező lélekkel ünnepelt szent vacsora ma is az, sőt a fokozódó hitvesztés korszakában egyre inkább bizonyságtétellé válik. Kivált, ha még a közös próbatételek alatt a különböző felekezetek tagjai az úrasztalánál hitben egymásra találnak.

XII. rész: Az eszkatológia

36. A kérdés jelenlegi állása

36.1 Előzmények a protestáns modernizmusban

Az eszkatológia a keresztyén váradalmak tana. Alapszava ta eschata végső dolgokat jelent, pedig voltaképpen nem "dolgot", hanem "személyt" várunk, nem valami jövendőt, hanem valaki jövendőt, ti. Krisztust. Mindaz, amiről az eszkatológia beszél, Krisztus visszajövetelével függ össze, mégpedig szorosan összefügg.

A protestáns modernizmus a keresztyén váradalmakat a fejlődéselmélet jegyében átértelmezte. E szerint az emberi nemnek vallásos, morális és kulturális haladása vezet el a boldog állapotba. Isten országa, tehát a történet természetes kibontakozása. A protestáns modernizmus ilymádon az eszkatológiát eredeti értelméből kivetkőztette, a kulturális fejlődéssel azonosította, elspiritualizálta, voltaképpen feladta.

A konkrét bibliai mondanivalókat pedig akarva-akaratlan átengedte a szektáknak, főleg az adventistáknak. Azok aztán a Biblia végidőkre vonatkozó utalásait tanaik középpontjába állították és spekulatív módon kiszínezték.

A 20. század embertelenségei, főleg a világháborúk alaposan rácáfoltak a protestáns modernizmus váradalmaira, az egész optimista történetszemléletre, s utat nyitottak a bibliai reménység új megértése felé. Ráébredtek, nem emberi erőfeszítésekről, nem történeti átfejlődésről van itt szó,

hanem Krisztusról, aki eljövendő, s ahogy a Biblia beszél róla, mint eljövendőről, az nemcsak "mitológiai keret" Krisztus életéhez, amelytől "meg kell tisztogatni" a keresztyén hitet, hanem a kijelentés szerves része. Eleven reménység nélkül nem tudhatjuk Isten kezében magunkat, mint az ő teremtményei, e nélkül üres a hit s a keresztyén élet önáltatás. Akkor csak a vak természet produktumai vagyunk, s nem igaz sem a bűn, sem a szabadulás, csak kikerülhetetlen sorsunk van, amelyre pontot tesz a halál, hogy végleg lezárja a boldogtalan emberi létet. Reménység nélkül tehát nincs keresztyén élet.
Viszont a váradalmakat az ige fegyelme alatt kell tartanunk. Nem szabad felednünk: a Biblia gyakran és nyomatékkal beszél a végső dolgokról, de mindenkor nagyon szűk szavúan. Nem a kíváncsiságot, hanem a reménységet akarja táplálni; nem világnézeti spekulációknak, hanem a hitnek ad anyagot.
36.2 Jelenkori eszkatalógiai viták
Az eszkatalógiai érdeklődés újraéledésével, az eszkatalógia irodalma is jelentős fejlődésnek indult. Különösen a nagy orvos-misszionárius Schweitzer Albert teológiai vizsgálódásai óta általánosan elfogadott tétel: Jézus és az apostolok egész igehirdetése jellegzetesen eszkatalógiai. A tekintetben aztán megoszlanak a vélemények, hogy ezt az eszkatalógiát hogyan kell értenünk. A széleskörű vitákból az értelmezés három alaptípusa rajzolódik ki: az egyik a múltra, a másik a jelenre, a harmadik a jövőre teszi a hangsúlyt. Mindeniknek van valami bibliai magva, ugyanakkor mindenik egyoldalú, sőt többé-kevésbé torz.
36.2.1 A múltra vonatkoztatott eszkatalógia
Vannak, akik az eszkatalógiát úgy állítják a középpontba, mint ami voltaképpen már meghiúsult. Az a múltbeli tény szerintük a döntő, hogy az első keresztyén nemzedék, még a maga idejére várta Jézus visszajövetelét, a paruziát. (Mk 9,1; Mt 10,23 par.) Erre határozott ígéreteket kapott, de az ígéretek máig sem teljesedtek, a paruzia lassan ábránddá foszlott. Vannak, akik minden egyebet mellőző következetességgel ebből az egyetlen tényből, a paruzia elmaradásából vezetik le a keresztyénség egész történetét. A váradalom egyre inkább elhalványult s a keresztyénség egyre inkább elvilágiasodott. A missziói lendületű eszkatalógiai mozgalomból intézményes egyház és megcsontosodott tanrendszer lett. Mi is akkor járunk el következetesen, ha lemondunk a paruziáról, mint ahogy hallgatólagosan már az ó-egyház is lemondott, s keresztyén küldetésünket csupán etikai téren: a szeretetparancs megvalósításában keressük. Ezt a liberális színezetű gondolatot az úgynevezett konzekvens eszkatalógia hívei (pl. Werner Márton) képviselik.
Maga a kérdés az első keresztyén gyülekezetet valóban foglalkoztatta. Pál apostolnál a közeli, meg a távoli váradalom egyaránt megtalálható (1Thess 4,15-18 vö. 2Kor 5,1 k. és Fil 1,21-23-al). Péter pedig a 90. zsoltárral hárítja el a paruzia időpontjára vonatkozó kérdezősködéseket: "Egy nap az Úrnál olyan, mint ezer esztendő, és ezer esztendő olyan, mint egy nap. Nem késik az ígérettel az Úr… hanem hosszasan tűr érettünk, nem akarván, hogy némelyek elvesszenek, hanem hogy mindenki megtérésre jusson." (2Pt 3,8-9) - A hit számára a megnyugtató megoldást, már az ószövetségi ígéretekkel kapcsolatban megadja a Biblia:

az ígéret "bizonyos időre szól… és nem csal. Ha késik is, bízzál benne, mert eljön, el fog jönni, nem marad el!" (Hab 2,2 k.; Ez 12,21 k.)

Valóban, az első gyülekezetek a közeli visszajövetelt nem tették a hit előfeltételévé. Tudták, Krisztusban a váradalmak már megvalósultak, az ige testet öltött, s csak a végső beteljesedés, a visszajövetel van még hátra. Annak az időpontja pedig a Feltámadott szerint az Atya hatalmába helyeztetett (Csel 1,7). Az első gyülekezet tehát hitt Isten ígéreteinek szilárdságában, Istenre, mint az ígéretek adójára tekintett. Minden körülmények közt tőle várta a beteljesedést, s töretlen reménységgel Reá bízta a beteljesedés módját. Ezzel nekünk is példát mutatott, mégpedig nem a váradalmak feladására, hanem a hitbeli bizodalomra. Ebben legyünk "következetesek". Az úgynevezett eszkatalógiátlanodás pedig nem annyira a váradalmak elhúzódásának, mint inkább a keresztyénség államvallássá lételének következménye.

36.2.2 A jelenre vonatkoztatott eszkatalógia

Vannak aztán olyanok, akik a végső váradalmat teljesen a jelenre vonatkoztatják. Belejátszik ebbe a modern embernek a zsidós apokaliptikától való idegenkedése, de a lényeg mégis valami más, kifejezetten bibliai indoklás: Krisztusban az Isten országa szorongatóan közel jött, a végidő mintegy betört a jelenünkbe, itt és most a döntés ideje, a visszahozhatatlan alkalom.

A döntés pedig abban áll, hogy az evangéliumban saját új életlehetőségemet ragadom meg. Addig a rettegő természeti ember voltam, a világ, a gond, a halál kiszolgáltatottja. Krisztus elvette félelmeimet. Mint ő, vele én is a mennyei Atyára vetem gondomat, s nem szolgálom tovább a világi hívságokat (1Kor 7,29-31); még a halálfélelemtől is megszabadulok. Más szóval mondva, a hitbeli döntés az üdvüzenet személyes megragadása, az ún. egzisztenciális megértése. Ebben a megértésben átminősül az énem, s a honnan-hová kérdésre feleletet kapok.

Ne toljuk ki tehát a jövőbe a keresztyén váradalmat; jelen van az életünk minden pillanatában, a döntés istenadta alkalmaiban. Úgy is szokták mondani: a végső dolgok a történet minden pillanatában egyformán közel és egyformán távol vannak. Mint ez irányzat képviselői (Bultmann és tanítványainak széles köre) hangoztatják: a történet értelme a mindenkori jelenben van. Nem a történet óriási folyamata a fontos, amit különben sem tekinthet át senki, hanem az én egyéni életem. A felelős döntéseket nekem kell véghezvinnem. Ezekben az egzisztenciális jellegű, konkrét döntésekben rejtezik az ember számára a történet értelme.

Az egzisztenciális értelmezés viszonylagos jogosultságát nem akarjuk kétségbe vonni. Ez a bibliai gondolat (különösen a Jánosi iratokban gyakori), csak az a kérdés, lehet-e az eszkatalógia mondanivalóját kizárólag a jelenre korlátozni, mintegy a jelen döntéseiben, az új önmegértésben feloldani?

Ha ezt tesszük, akkor a feltámadás és az Isten országa reánk nézve voltaképpen már múltbeli eseménnyé zsugorodnék, és a várt jövendő megüresednék. Az, ami már megtörtént, illetve történik, közömbössé tenne a végső kibontakozással szemben. Ha pedig a jelenbe átplántált

eszkaton felszívja a jövendőt, akkor az üdvtörténet megszűnnék igazi történet lenni. A Biblia szerint Krisztusban csak elközelgett Isten országa, az új világnak csupán előízét, mintegy első zsengéjét érzékelhetjük, előttünk még a teljességre jutás keresztyén váradalma. Ezt nem szabad figyelmen kívül rekesztenünk.

36.2.3 A jövőre vonatkoztatott eszkatalógia

Vannak végül, akik az eszkatalógiát a jövendőre vonatkoztatják, s "futurikus eszkatalógiáról" beszélnek, természetesen abban a tudatban, hogy a várt jövő meghatározó módon hat ki a jelenre is. Törekvésük bizonyos értelemben ellenhatás az előbbi típusra, mert az egzisztenciális megértésben az emberre szűkített, hitcsonkító szemléletmódot, a történeti valóságot elködösítő doketizmust látnak. Érdeklődésükkel éppen a történet felé fordulnak; Isten ígéretei ugyanis az embert a jövőhöz kötik. Az ígéretek mintegy megnyitják az ember számára a bekövetkező események; ezzel az egész történet értelmét. Hogy mi volt a múlt és a jövő, az az Isten ígéreteiből tűnik ki; életutunkat nem az világosítja meg, ahonnan jövünk, hanem ami felé, ahová megyünk. Ámde többről van itt szó, mint valami magyarázó elvről, mert az ígéretek nemcsak a hit hajtóerői, hanem a történeté is. Nemcsak értelmezzük önmagunkat és a történetet, hanem az isteni változtatás váradalmában, meg is változtatjuk. A szeretet isteni parancsa mintegy az isteni ígéretek másik oldala, s a szeretetparancsnak csak azokkal való szoros összefüggésben van intő, tettre indító és vigasztaló ereje. A szeretet ugyanis nem jogi előfeltétele az ígéretek beteljesedésének, mint a törvényeskedés véli, hanem szerves része.

A futurikus eszkatalógia képviselői (pl. Moltmann, Pannenberg, bizonyos értelemben Cullmann is) túlmennek tehát az egzisztencializmuson, de szakítanak azzal a reménytelen történetszemlélettel is, mely a maga sivár módján (lásd az 1. pontot) az egész egyháztörténetet az eleszkatalógiátlanodás folyamatának tünteti fel. Az effajta szemléletmód ellensúlyozására a "reménység teológiáját" építik ki. A keresztyén teológia problémája ugyanis a jövő problémája, Isten a reménység Istene (Rm 15,3; Kol 1,27). A hit a reménységből él, a hitetlenséget pedig a reménytelenség kelti és hordozza. - A végidők reménysége aztán oly nyomatékos hangsúlyt kap gondolkodásukban, hogy a jövendőre összpontosul minden figyelem. Feltárják az evangéliumnak nemcsak ószövetségi, hanem intertestamentális gyökérzetét is, hiszen az evangélium nem túlszárnyalása vagy lezárása Izrael reménységének, hanem éppen érvénybe léptetése és végső kezessége. Valóban, a keresztyén eszkatalógia az ígéret és reménység nyelvén beszél, és a jövő távlatát nyitja meg. Fenyeget azonban a veszedelem, hogy Krisztus váltságművét egy mindent átfogó apokaliptikus történetszemlélet részévé tesszük és észre sem vesszük, hogy közben a történet fontosabb lesz, mint Krisztus maga. Krisztus mintegy az intertestamentális kor zsidó váradalma alárendeltjévé, kiszolgálójává válik, holott Ő nemcsak a zsidó apokalipszisnek, hanem még az Ószövetségnek is Ura és szuverén értelemben beteljesítője.

De egy másik túlhajtástól is óvakodjunk. A bibliai Krisztus-bizonyságtétel valóban múltat, jelent és jövőt átfog; mégse csináljunk belőle valami történetfilozófiai koncepciót. Krisztus nem áll rendelkezésünkre,

mint valami történetfilozófiai elv. A Bibliának egyáltalán nem történetfilozófiája, hanem próféciája van. A prófécia pedig - ezt jó menten hozzátennünk - nem azt teszi, hogy a jövőre szegzett tekintettel a jelent mintegy átugorjuk. A jelenben kell felismernünk Isten kegyelmi munkáját, hiszen mint mondottuk, Krisztusban az újjáteremtés már elkezdődött; amit Krisztus már véghezvitt és most véghezvisz, az minden további reménységünk alapja.

Végezetül igaz az is: Isten kijelentése valóságos történeti események során megy végbe, de nem úgy, hogy mi magukban az eseményekben, mint olyanokban hiszünk, vagy ezekből hámozzuk ki Isten akaratát, hanem a történet Urában hiszünk, s az Ő szavára hallgatunk. Nem "üdvtörténetről" vall a Hiszekegy, hanem a Szentháromság Egy Örök Istenről, aki igéjében szól hozzánk a megélt történet keretei közt, s az ő kezében van a történet kibontakozása is.

Íme, ily módon kell ma a felszínen levő megoldási kísérletekből: az eszkatalógia múltra, jelenre, jövőre vonatkoztatott típusaiból okulnunk. Viszonylagos igazságaikat igyekszünk megszívlelni, s azokat a torzító egyoldalúságok nélkül saját eszkatalógiai látásunkban érvényesíteni.

37. A keresztyén váradalom

37.1 Krisztus eljövetele és az ítélet

Krisztus egyháza nemcsak hátrafelé, Hanem előre is tekint. A várt jövendő világi vonatkozásban is éppúgy meghatározza a jelent, akárcsak a múlt. Hátha még maga Krisztus a várt jövendő.

37.1.1 Az időpont kérdése

Mikor jön el? Éppen mert nem történeti erők vagy fejlemények eredménye a vég: Krisztus jövetelének ideje kiszámíthatatlan, annak óráját meg nem mondhatjuk. Csak annyit tudunk: "hirtelen" jön (Mk 13,36), azért ébren kell várni, teljes készenlétben, imádkozással és vigyázással. Mindenféle "számítgatás" éppoly tévedés, mint a reménység feladása. A feladás többnyire a számításbeli tévedések következménye szokott lenni.

Még csak a "jelekkel" se spekuláljunk. Háborúk, ínség, nyomorúság, az egyház üldözése stb.: mindezek általában jellemzik az életet. Jellemzik nagyrészt még az egyház életét is a feltámadás és a paruzia közötti időben. Szinte "normális" a bűnös világ ellenállása a felkínált élettel szemben. Mondhatjuk tehát: a végidő mindenkor egyformán közel van. "Itt az utolsó óra" (1Jn 2,18), már most aktuális. (Ezért balga dolog a paruziára nézve "késést" emlegetni.)

37.1.2 A hetedik nap, mint jel

Egész istentiszteleti életünk erre a végidőre néz. A megszentelt hetedik nap, az örök szombatra való készülődés. Jel-voltát csakugyan emlékezetben tartja-e a gyülekezet?

Az örök szombat elérkezése, vagyis Krisztus jövetele előjeleként emlegeti néhol a Biblia az antikrisztust. A Bibliának azonban nincs egységes képe róla. Az antikrisztust hol egyénnek, hol kollektív jelenségnek tünteti fel; hol a tévtanító, hol a tobzódó politikai hatalom képében jeleníti meg. Ennek tudatában óvakodjunk az antikrisztus nevet akár egyes történeti személyekre, akár történeti jelenségekre alkalmazni, noha tudhatjuk, az antikrisztus már most tevékeny. Antikrisztus lehet

egyszerűen a Krisztus-ellenes erők történelmi tömörülése, summázódása, mely igen különböző módon és igen különböző helyeken mutatkozhat. A politikai, gazdasági élet démonizálódásában éppúgy, mint a vallásos életben. Tehát az antikrisztussal kapcsolatban is józanságot kíván a Biblia.

37.1.3 A mérték

Krisztus visszajövetelekor megy végbe a búza és konkoly különválasztása, vagyis az utolsó ítélet.

A Biblia nem farizeusi értelemben beszél az ítéletről, vagyis az nem egyszerűen a cselekedetek morális mérlegelése, amint a köztudat tartja, hanem a Krisztushoz való viszony nyilvánosságra-jövetele. A Biblia a cselekedetekről csak annyiban szól, amennyiben azok a Krisztus-hit megnyilvánulásai, illetve pogányok esetében a "szív törvénye" szerint valók. Tehát az örök Bíró a személyes magatartással együtt méri a cselekedeteket.

Ő rejtett emberünk, a szív törekvései szerint ítél (Rm 2,16; 1Kor 4,5) - ítélete éppen ezért másképp végződik, mint ahogy azt pusztán a cselekedetek morális mérlegelése alapján várhatnók. (Jn 6,28; Mt 7,21-27; Mt 25,31-46)

37.1.4 Üdv és kárhozat

Az ítélet üdvöt vagy kárhozatot jelent. Mi a kárhozat? Erről csak annyit tudunk, hogy a menny ellentéte. De talány számunkra, éppúgy, mint a bűn. A Biblia képei sem magyarázzák meg. A tűz, jajgatás, fogcsikorgatás, sötétség stb.: képek. A Biblia féltő szeretettel óv ezektől, illetve az ezek által jelzett dologtól. Maguk a képek nem arra valók, hogy riogassuk velük embertársainkat, mert nem riogatás téríti meg az embert, hanem az evangélium: az isteni szeretet lefegyverző ereje.

37.2 A feltámadás és az új élet

Krisztus visszajövetelekor, még az ítélet előtt feltámadnak a holtak, s Krisztus szavára eléjönnek.

37.2.1 A lélek nem minden

Nem csupán a lélek halhatatlanságáról van itten szó, ahogy a modern ember képzeli. A lélek halhatatlansága, idealista eredetű, görög gondolat, s mélyen beleevődött az európai közgondolkozásba. A lélek halhatatlanságát szokták kijátszani a testi feltámadással szemben: úgy tüntetik fel, mint a bizonyosat a bizonytalannal, az elképzelhetőt a képzelgésnek tűnővel szemben Ezért a lélek halhatatlanságában keresnek menedéket és bátorítást a halálfélelemben.

Nem csoda, ha követőkre talál a spiritizmus, mely a testtől elkülönült lélek jeladásairól tud. Sok visszaélés, babonaság melegágya a spiritizmus; annyi alapja azonban van, hogy a médium olykor ma még felderíthetetlen telepatikus megérzéssel, bizonyos fokig beilleszkedhet egy eltávozott ember tudatvilágába, s annak a tudatnak határai közt mozogni képes. Az igaz, hogy közlései csak az illető múltjára vonatkozó ködös és jelentéktelen mondatok, de az illető jelenlegi körülményeiről, tehát a halál-vonta határon túli helyzetéről nem árulnak el semmit. Teológiai jelentést keresni a médiumos közlésekben, határozottan babonaság és tévelygés. Bibliátlan emberek valláspótléka.

Már Luther megmondotta: "Isten utálatosságnak tekinti a halottaktól

való tudakozódást; olyan formán, mintha Isten nem volna közöttünk, aki nekünk mindazt, amit tudnunk kell és szükséges meg tudja és meg akarja mondani, közli is velünk, és mi még mindig nem érjük be az ő igéivel… Ha az élők a halottakat kérdezik, az nem jelent egyebet, mintha az ember egy fadarabtól kérne tanácsot." (Luther művei III. 114 és 116. l.)

Ha a spiritizmust helytelenítjük is, azért a lélek halhatatlansága tanát mégsem volna helyes merev és bántó módon eleve elutasítanunk, mert van az alján valami igazság-morzsa. Isten ugyanis a maga képére és hasonlatosságára teremtett embert eredetileg nem a mulandóságra, hanem a maradandóságra szánta. Újra meg újra meg is mutatkozik valamilyen formában a továbbélés sejtelme, igénye, tudata. Ez több mint természeti énünk önfenntartási ösztönének megnyilvánulása. Az emberi hivatás hitben felismert arányaihoz mérten ugyanis földi életünk valóban befejezetlennek tűnik. De ez nem azt jelenti, mintha mi jogot formálhatnánk az örök életre. Az ember az örök életet a bűnesettel eljátszotta, úgyhogy számunkra az örök élet nem jog, hanem kegyelmi ajándék.

Ezért a lélek sem valami belső képesség folytán, nem a maga erejéből és nem magától értetődően halhatatlan. Nem is az a bizonyos "jobbik rész" bennünk, mint a lélek halhatatlanságának hirdetői vélik. A teremtéstörténet arra emlékeztet: lelkünk sem eleve élő, hanem Istentől kapta az életet (1Móz 2,7), s annyira esendő, hogy már az első bűn legalább annyira lelki, amennyire testi. Azóta is minden vétek testi és lelki egyszerre.

Az örök élet olyan értelemben kegyelmi ajándék, hogy csak Krisztusban és Krisztus által lehetséges, mert mint az Írás mondja: "Övé egyedül a halhatatlanság" (1Tim 6,16). Őbenne kapjuk azt mi is, mint "java részesei". Ő számunkra a Megtartó. (Lk 2,11; Fil 3,20 stb.) Éles fényt vet a kérdés lényegére Lázár feltámasztásának története. Jézus vigasztaló szavaira a testvérét sirató Márta, mint valami betanult leckét, általános érvényű tételt mondja fel: "Tudom, hogy feltámad a feltámadáskor az utolsó napon". Mire Jézus kiigazítja, s a személyes mozzanatra tereli a figyelmét: "Én vagyok a feltámadás és az élet: aki hisz énbennem, ha meghal is él". (Jn 11,29 k.) A Biblia szerint Krisztus csodája a feltámasztás a visszajövetelkor is.

37.2.2 A test feltámadására is ígéretünk van

A testi feltámadás számunkra elképzelhetetlen és érthetetlen dolog. Éppoly érthetetlen, mint az a tény, hogy vagyunk s a világ is van. Csakhogy létezésünket, s a világ létét is megszoktuk, tapasztaljuk és természetesnek vesszük. A feltámadást pedig a kijelentés tényei alapján hisszük és reméljük. De semmivel sem lenne eljárásunk "logikusabb" vagy "tudományosabb", ha a feltámadás helyébe végpontul pl. a nirvána vagy az osztály- és államnélküli társadalom gondolatát tennők. A testi feltámadásban a váltság valóságának végső konzekvenciái fejeződnek ki. Maga a kijelentés serkent arra, hogy a halál, mint megsemmisülés gondolatában s a hátramaradottak tudatában, a kegyeletes megemlékezésben való továbbélésben ne nyugodjunk meg, s teremtett valóságunk testi részét se adjuk fel. Isten hozzánk való viszonya, szövetségi hűsége

túlér és átvezet a mulandóságon. Az emberi történet folyamata nemcsak célt ér Isten országlásában, hanem úgy summázódik ott, hogy Isten kegyelméből, annak személy szerint mi is részesei lehetünk, a testnek és világnak dicsőséges megújulását megélhetjük. Nem a tehetetlenség és kétség a keresztyén ember végső jellemzője, hanem a kijelentés tényén alapuló reménység és örvendezés.

Az eddigiekkel csupán tisztogattuk a terepet a tüzetesebb feleletadásra. A bibliai feleletet jórészt olyan szentírási helyek kapcsán mondjuk el, amelyeket a lélek halhatatlanságának hirdetői tévesen szoktak idézgetni.

37.2.3 Félreértett textusok

Ne tévesszen meg minket az a jézusi mondás: "Ne féljetek azoktól, akik a testet ölik meg; a lelket pedig meg nem ölhetik". (Mt 10,28) Nem azt a nálunk szokványos különbségtételt akarja itt Jézus kifejezni, hogy az ember két részből áll, testből meg lélekből, s e két alkatelem közül a test úgyis halandó, a lélek meg mindenképpen halhatatlan. A Biblia szóhasználatától az effajta különbségtétel teljesen idegen. A Biblia a lelkeken itt is, mint általában: az életet, mégpedig - tanítványokról lévén szó - az igaz, Isten szerint való életet, a Krisztusba oltott megújult életet érti. Ez az, amit a keresztyénüldözések sem pusztíthatnak el. "Mert meg vagyok győződve - mondja az apostol -, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem következendők, sem magasság, sem mélység, sem semmi más teremtmény nem szakaszthat el minket Isten szerelmétől, mely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban." Ez a Róma 8 két utolsó versének s a Heidelbergi káté első kérdésének sugárzó bizonyossága. Ezen a szilárd meggyőződésen alapulnak az apostoli intelmek: "Annakokáért ha feltámadtatok a Krisztussal, az odafelvalókat keressétek." (Kol 3,1) Pál, mint nagy-nagy hitbeli tényt jelenti ki: "Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az." (2Kor 5,17)

Ebben az összefüggésben beszél a Biblia a halál utáni életről, s itt kezdődik reánk nézve is a feltámadás. Kálvin szerint: "Reánk nézve minden megszabadításnak, melyet a hivők e világban érezhetnek, a feltámadás a legfőbb példája". (Inst III. 25. 4.) "Csak az tett kellő előmenetelt az evangéliumban, aki hozzászokott a boldog feltámadásról való szüntelen elmélkedéshez." (Inst. III. 25. 1.)

Ugyancsak félreértésre, a testtel szemben a lélek egyoldalú értékelésére vezethet néhány zsoltár-vers, mely a lélek háláját és sóvárgását fejezi ki (pl. Zsolt 23 és 42), holott nemcsak a lélekről, hanem az egész emberről, teljes valónkról szól, tehát a testünkről is. Az imádság nemcsak a "lélek társalgása Istennel"; a zsoltárosé sem ilyen. Az imádságban az egész ember részes, mindenestül odaborul Isten elé, és olyan dolgokért is könyörög, mint a mindennapi kenyér. A Biblia életszemlélete teljes valóságunkról beszél és idegenkedik az elvontságoktól. Ha mi a görög gondolkozás jegyében a lelket a testtől való elkülönítés útján önállósítjuk, akkor a krisztusi küldetést, az egész keresztyén életet megcsonkítjuk, mert azt csak a lélekre és a túlvilágra korlátozzuk. A lélek ilyen egyoldalú

istápolása semmivel sem egészségesebb dolog, mint a másik véglet: a lélek létezésének tagadása. Történetileg éppen az előbbi volt az utóbbi kiváltója.

37.2.4 Régi rajongás, mai megalkuvás

A hit annyira nemcsak a lélek (vagy mint a modernek mondották: a "személyiség") ügye, hogy a Biblia kifejezetten a test feltámadását tanítja, mégpedig Krisztussal, az ő halálon aratott diadalával szoros összefüggésben. Ez azt teszi, a Biblia nem a mi lehetőségünkről, hanem a Teremtő Isten újjáteremtő erejéről beszél. Voltaképpen nem is feltámadásról, hanem feltámasztásról.

A korinthusi gyülekezetben ekörül mutatkoztak nézeteltérések. Nem Krisztus feltámadását vonták kétségbe, még csak nem is a holtak feltámasztását. De a holtak feltámadásáról úgy vélekedtek, mint ami már a keresztyének körében voltaképpen teljességgel megtörtént. E körön túl nem is érdekelte őket a kérdés. A keresztségben részesült hivő, véleményük szerint oly mértékben meghalt és újjászületett, hogy rajta nem fog többé sem a bűn, sem a halál ereje. Nincs is értelme ezek után a feltámadást, mint a végidők csodáját várni. A korinthusiak tehát némely mai teológust megelőzve, túlhajtottak egy bibliai gondolatot: úgy vélték, ők már a végidőkben élnek. Ezzel mintegy átugrották a jelent s annak feladatait, holott ma még csak az előízét érezhetjük a feltámadásnak. Azt is elfeledték, a halál révén súlyos törés és nem töretlen átfejlődés van a jelen és a jövő élet közt.

A halál és feltámadás tényleges komolyságával nem számol a régi korinthusi rajongás mai, egészen világias változata sem. Azokra az önáltató magyarázgatásokra gondolunk itt, amelyekkel a modern ember igyekszik halálfélelmét csitítani. Ezek szerint a halál nem valami sötét és oktalan végzet, hanem egyszerű és érthető biológiai folyamat: a szervezet elkopása, az életerő elhasználódása, kialvása. Ez minden élőlény közös sorsa, Nem félni kell tehát tőle, hanem meg kell békélni, sőt meg kell barátkozni vele. A bölcs belátja, hogy a halál csak a szenvedéseknek vet véget, s nem egyéb, mint a lélek kiszabadulása börtönéből, a sokféle vágy által hajszolt és sokféle nyomorúsággal terhelt, halandó testből. A halál nem ellenség, hanem jó barát.

A Biblia mellőzi az efféle megalkuvást, Lehet ugyan így beszélni: "Frigyet kötöttünk a halállal, a sírral meg szövetséget", de ez csak annyit jelentene: "A hazugságot választottuk oltalmunkul, és a csalásban rejteznénk el." (És 28,15) A Biblia megalkuvás helyett hadat üzen a halálnak, mert ellenséget lát benne. A halál teremtmény voltunknak nem természetes tartozéka, hanem a ránk tört kérlelhetetlen ellenség, akinek az emberi bűn nyitott kaput. A keresztyén úgy tudja, hogy a halál a bűn zsoldja (Rm 6,23), de azt is tudja, hogy Krisztus ezen az ellenségen már döntő győzelmet aratott, a mi javunkra is. Nem maradunk a halál zsákmánya.

A Krisztus-prédikáció e tekintetben is a Krisztus javaiban való részesedést: a feltámadást, mint valóságos testi-lelki megújulást hirdeti. Megváltónk egész tanítói működését és csodatételeit úgy kell értenünk, mint amivel a bűn és halál sötét erőit lépésről-lépésre szorítja vissza. A halálon

aratott döntő győzelme a húsvéti csoda; végső diadala pedig a testeknek feltámasztása. Isten a saját keze által formált emberi testet nem elveszíteni, hanem megváltani és megszentelni akarja. Ezért már most legyen testünk Istennek temploma: az ó neve szenteltessék meg testi életünkben is.

A halál jegyeit önmagában hordozó Kálvin is önáltatás helyett ebben az irányban keresett megnyugvást. Szerinte kétségeink legyőzésére "két támasszal szolgál a hitnek a Szentírás, melyek közül egyik a Krisztushoz való hasonlóságban áll, a másik pedig Istennek a mindenhatóságában".

Először is jegyezzük meg "Krisztus nem egyedül önmagáért volt alávetve a halálnak, és nem egyedül önmagáért nyert győzedelmet feltámadásával a halál felett, hanem benne, mint főben kezdődött el az, aminek minden tagban be kell teljesednie… Ő mennyei halhatatlansággal és dicsőséggel van felruházva azért, hogy az egész test hasonlatossá legyen a főhöz." (Inst. III. 25. 3.)

Továbbá gondoljunk Isten mindenhatóságára. "Hisszük testünknek feltámadását… mégpedig úgy, hogy azok, akik már előbb elhaltak, visszanyerik testüket, akár férgek rágták szét, akár a földben porladt el, akár hamuvá égett, akár valamely más módon szóródott szerte." (Inst. 1536. Victor f. 93. l.) "Mivel pedig Istennek minden elem, bármely szempillantásban föltétlen rendelkezésére áll, őt semmi nehézség sem akadályozza meg abban, hogy a földnek, víznek, tűznek megparancsolja, adják vissza azt, amit látszólag megemésztettek." (Inst. III. 25. 8.) - Kálvin erre a kettős alapra támaszkodva tudott vigasztalódni és másokat is pásztori módon vigasztalni e siralomvölgyben. Mégpedig nemcsak az Institutióban erősített vigaszával, hanem prédikációiban és kivált leveleiben.

37.2.5 Páli hasonlatok iránymutatása

Pál apostol, Krisztus evangéliuma nyomán testi feltámadásról tanít (1Kor 15). Tudja azonban, hogy emberi fogalmainkon kívül eső dologról, csodáról beszél. De azt is tudja, a testi feltámadás nélkül a hit alaptalan ábrándozás, üres önámítás. Nem megfejteni akarja a csodát, nem a feltámadás lehetőségéről, hanem a feltámadás valóságáról beszél. Itt sem részletezheti, hogy és mi módon megy végbe a feltámadás, de legalább hasonlatokban igyekszik közel hozni hozzánk a csodát.

A hasonlatok mindenkor félreérthetők. Ilyen az elvetett gabonamag páli hasonlata is. (1Kor 15,35 k.) Egy természeti folyamaton akarja láttatni a láthatatlant, a természetfelettit. A halállal nagyobb törés következik be az életfolyamatban, mint a gabonamag bomlásával, de Krisztusra hagyatkozva, a halálból is élet következik, Isten ugyanazon teremtő ereje folytán. Láthatóvá válik amaz új emberünk, akire nézve két dolgot hangsúlyoz: a feltámadott test olyan is, meg nem is olyan, mint a mostani. Test, de feltámadott test, felismerhető és mégis más, kontinuitás, meg diszkontinuitás van a kettő között.

Pál apostol hasonlata tehát nem elegendő a feltámadás teljes valóságának megragadására, még kevésbé a kíváncsiság kielégítésére. Ám az irányt bízvást megmutatja: Isten a mi halandóságunkban megdicsőíti hatalmát, mint életnek és halálnak szabados Ura. Nem az tehát a feladatunk,

hogy a feltámadás lehetőségét elméletileg belássuk, hanem, hogy amíg tart a kegyelmi idő, befogadjuk életünkbe a feltámadás erőit, a halál árnyékában az Életnek Urát. Azért, hogy hazamenetel lehessen számunkra a halál, az élet pedig készülődés az Istennel való végső találkozásra.

A másik páli hasonlat, amire fentebb már egy Kálvin-idézetben utaltunk, voltaképpen több is, mint hasonlat: mi a keresztyén gyülekezettel egyetemben Krisztus teste vagyunk. Pál ezt a képet gyakran használja (pl. 1Kor 12,27; Rm 12,5 s főleg az Ef levélben). De szerinte nem azért test az egyház, mert szociológiai szempontból valamiféle szervezete, testületi jellege van, hanem mert a feje Krisztus. Ebben a formulában a test jelölésére használt görög szó (sorra) tág jelentéskörű: megölt testet, holt tetemet jelent, de jelenti az élő testet is, mint a cselekvés és az élet hordozó eszközét. Krisztusban nemcsak egy valaki, hanem sommás értelemben az ádámi természet halt kereszthalált, hogy teret készítsen a Szentlélek által feltámasztott testnek, az új életnek, az új emberiségnek. A "második Ádám" feltámadásával bennünk is elkezdődött az új élet, hiszen az Ő testének tagjai vagyunk, egyazon örömüzenet, egy keresztség, egy kenyér részesei.

A Biblia ezt a feltámadott Krisztussal való éltető egységet és közösséget az atyafiak és a testvér, a szőlőtő és a szőlővesszők összetartozásával is kifejezi. Igaz, Krisztus és a Krisztus-test életegységéről csak a gyülekezet tagjai, csak az egyház vonatkozásában beszél. A világ nem Krisztus teste. Az egyháznak azonban éppen mint Krisztus-testnek küldetése van az egész világra. A hirdetett és befogadott evangélium már az örök élet előízét adja, s tapasztalati tartalommal tölti meg a képet: bizony mi Krisztus teste vagyunk. Tápláltatásunk, életünk a Főtől függ. - Ebben és csakis ebben az összefüggésben van reális alapja és értelme a test feltámadásáról való beszédnek. Ebből kiszakítottan üres beszéd:

Tehát aki csak a saját továbbélése iránt érdeklődik, s számára a feltámadás csak az egyéni megmaradás önös vágyálmának kielégítése, az téved és értetlenül siklik el a Biblia magvas mondanivalója, új távlatokat nyitó ígérete mellett. Viszont, aki már e földön megismeri és szolgálja az életnek Urát, felszabadultan tapasztalja a halálnál is hatalmasabb Valóságot.

A Biblia szerint a feltámadás mindannak beteljesedése, amiért Isten embere már e földön tusakodott, még bukások árán is állhatatosan küzdött, s aminek első zsengéjét már boldogan megízlelhette.

A megoldás tehát nem egy hittétel igaznak tartása, hanem az Úr Krisztusnak való önátadás. A háttérben pedig ez áll: "Neveden hívtalak el" (És 45,4). Az elhívó Isten hűsége erősebb a fizikai halálnál, ezért nem hull semmibe az élet, és nem oldódik fel a mindenségben. A feltámadás csak a teremtés és újjáteremtés hitbeli kategóriájában érthető, így viszont az egész világra kihat.

Zárjuk fejtegetésünket Luther szavaival, melyekben a halál komolysága és a hit vigasza egyaránt szóhoz jut: "A halál búcsú ettől a világtól s ennek dolgaitól… Lelkileg is búcsúvétel, ez azt teszi: bocsásson meg ki-ki szívből minden embernek… és maga is kérjen bocsánatot minden bántásért". A halál szoros kapuja és keskeny útja a születésre

emlékeztet. “Az az életre, ez meg az új életre visz. Fájdalmas, de boldog születés. Becsülje nagyra az ember a sákramentumokat, a bűnnel, halállal és pokollal szemben hagyatkozzék rájuk. Ha ezt megfogadjuk, nem önmagában nézzük a halált, nem is bennünk, a természetünkben, hanem Abban, aki legyőzte a halált: a mi Urunk Jézus Krisztusban. Ő szabadít meg minket a halálfélelemtől.” (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben 1519.)

37.3 A közbevetett idő

Mi van a halottakkal a feltámadásig? Túl vannak a halálon, de az ítéleten még innen. Velünk együtt várják a végső napot. Mint ebből a tömör feleletből látszik, mi határozottan elvetünk a közbeeső állapotról mindenféle spekulációt. Kálvin keresztyén józansággal mondja: “Azt, hogy a halál és feltámadás között milyen a lelkek állapota, kíváncsian kutatni nem szabad, de nem is hasznos… Elégedjünk meg azzal, a kegyesek lelkei nehéz küzdelmüket bevégezvén, a boldog nyugalomba térnek, ahol nagy örömmel várják, míg a megígért dicsőség élvezetébe juthatnak, és így minden függőben tartatik Krisztusnak, a Megváltónak eljöveteléig.” (Inst. III. 25. 6.)

Tehát csak annyit tudhatunk, s az nekünk elég: akik Krisztusban haltak meg, azokat a kegyelem a halálban is körülöleli. “A ti életetek el van rejtve együtt a Krisztussal az Istenben.” (Kol 3,3.) Az Élet Urával való közösségnek, a halál sem vethet véget. Ehhez még hitvallásunk alapján hozzáteszünk annyit (lásd az ecclesia triumpans-ról mondottakat a II. Helv. hitv. 17. részében): Kedves halottaink a földi harc megharcolása után most is beletartoznak az egyházba, mint a szentek egyességébe. Istentiszteletünkben: hitben, imádságban és az úrvacsorában együtt vagyunk velők, láthatatlan közösségben. Nem azért, hogy segítségüket vagy közbenjárásukat kérjük - hiszen Krisztus a mi egyedüli és mindenre elégséges közbenjárónk -, hanem hogy hitükön, életük példáján buzduljunk.

A római katolikus egyház ezen a helyen tárgyalja a purgatórium-tant. A tisztítótűz átmeneti hely, ahol a hívek, akik az elkövetett mulasztásokért “a töredelem méltó gyümölcseivel nem tettek eleget”, tehát Isten színe látására még nem elég tiszták, a végítéletig tisztulnak. A tan aránylag kései keletű, csak az 1439-i Florenci zsinaton, végérvényesen pedig 1563-ban a Tridenti zsinaton emelték dogmává. A reformáció ezt a dogmát bibliai alapon elvetette.

Luther 1528-tól kezdve fordult vele szembe: “Szó sincs az Írásban a tisztítótűzről… Bárha Istennél mindenek lehetségesek és Ő gyötörtethetné is a lelkeket testtől való megválásuk után, ámde ezt nem mondotta, nem is íratta meg, miért is nem akarja, hogy ezt higgyük.” (Luther művei V. 431. l.) Kálvin még keményebb ítéletet mond: “Ha Krisztus vére az egyetlen elégtétel, kiengesztelés és megtisztítás a hivők bűneiért, mi marad más hátra, mint az, hogy a purgatórium merő káromlás, mégpedig borzasztó káromlás a Krisztus ellen.” (Inst. III. 5. 6.)

Erre a dologra nem is kell több szót vesztegetni.

Az örök élet értelméről azonban szólanunk kell még. A Biblia szerint az aionos nem azt teszi, hogy “soha sincs vége”, hanem egészen egyszerűen azt, hogy “a jövendő világhoz tartozik”. Az örökkévalóság tehát az új világ ideje. Nem valami elvont képzelgés, hanem valóságos

tartalmú: Isten boldog országlásával kapcsolatos.
A feltámadással vándoréletünk célba ér. A hit: színről-színre látássá,
a reménység: boldog valósággá válik, a szeretet pedig megmarad örökké.
(Jn 17,3) Az örök élet a viszontlátást is magába zárja, abban az értelemben,
hogy Krisztus gyülekezete odasereglik Ura trónusa köré, a mennyei
közösségbe. Az új élettel az ég és föld megújulása is együtt jár:
ezzel az üdvtörténet a természet világára is kihat, mégpedig felszabadító
erővel hat ki. (Rm 8,20-25) És Isten lesz minden, mindenekben.
A reánk vonatkozó váradalmaknak tehát két fő mondanivalója van, Az
egyikben az fejeződik ki, hogy Krisztus által a bűn és halál ellenére
örök életre jutunk, a másikban pedig az, hogy Isten országa a világ
minden ellenállása ellenére, egykor szemmel láthatóan is diadalt fog
aratni. Minden megcsúfoltatás és leverettetés közepett is, ebben a
hitben harcolhatjuk meg a hitnek szép harcát, gyakorta fohászkodván:
Jövel, Uram Jézus!
38. Isten országa
38.1 A tan dogmatikai szerepe
Összegező és kritikai jellege van az Isten országáról szóló tanításnak.
Egybefonódnak benne azok a szálak, melyek a teremtéstől a szövetségkötésen,
kiengesztelésen és váltságon át a végső dolgokig a dogmatika témáit
szolgáltatják. De ennél is fontosabb az a kritikai szempont, ami ebből
a lókusból a többi lókusra vetődik. Ezt ugyan már menet közben érvényesíteni
próbáltuk, mégis indokolt, ha most összesítő módon újra szóvá tesszük.
A nyugati egyházban az evangéliumhirdetés jellegzetesen az egyéni
életre irányult. Olyan történeti személyiségek adtak erre példát,
mint Ágoston és Luther. - Ágoston sok mindent végigpróbált, és hajszolt
lélekkel kereste az Istennel való találkozást s a találkozásban az
áhított megnyugvást, a vita beata- t. Vallomásait tekintik a befelé
forduló, szemlélődő önmegértés első európai példájának. De nemcsak
a személyes jellegű Vallomásoknak, hanem széles tárgykört felölelő
műveinek is alaptémája: Isten és az emberi lélek. - Hasonlót mondhatunk
Lutherről. Az ágostonos barát a szerzetesi élet szokványos formaságai
közt vergődött, és bűntudattól gyötörten tudakolta a kegyelemre-jutás
bibliai útját: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? A reformáció erre
a személyes kérdésre adott széleskörű feleletet. Luther és reformátor-társai
a megigazító kegyelmet, mint új önmegértést ragadták meg.
Az egymást váltó koráramlatok aztán a 17. század eleje óta egyre inkább
az egyéni élet kérdéseire szűkítették le a keresztyén szemléletet.
A 18. században a pietizmus, a 19.-ben a liberalizmus, a 20.-ban meg
a teológiai egzisztencializmus kedvezett a leszűkítésnek. Természetesen
mindenik a maga módján játszott közre, az eredmény azonban egyre ment:
alig maradt szem az egyetemesebb látásra.
Ilyen előzmények akarva-akaratlan az individualizmus irányába terelték
az evangélium-értelmezést. A kegyelmi kiválasztás kozmikus arányú
üdvtervéből az én kiválasztottságom lett, a megigazulásból és megszentelődésből
az én megigazulásom és megszentelődésem, a végidők váradalmából az
én feltámadásom és üdvösségem. Ennek a szemléletmódnak megvan az ereje,
de megvan a gyöngéje is. Nagy ereje, mindenféle eláltalánosító, intézményesített
tankeresztyénséggel szemben, hogy a hit döntést sürgető személyes

jellegét kiemelte és érvényesítette. Nagy gyöngéje viszont, hogy a hitet Isten és az egyéni élet körére szűkítette le, sőt gyakran még ebből is kivette a testet, így a hit hatósugara az egyéni lélekre zsugorodott.
Ennek a szemléletmódnak nem annyira az ereje, mint inkább a gyengéje érvényesült. Az újkori fejleményeken mérhetők le az eredmények. Személyes üggyé akartuk tenni a hitet, s kifejlesztettünk egy olyan üdvegoizmust, mely a felebaráttal édeskeveset törődött, a hitetlent pedig csak megvetni tudta. Még a külmisszió területén is érződött a meg nem térttel szemben a megvetés, legalábbis a keresztyén fölény formájában. - Isten országának evangéliuma éppen ezzel az eltorzult keresztyénséggel fordul szembe, s helyes irányba tereli igyekezetünket, de csak ha mondanivalóját jól értelmezzük.
38.2 Isten országa túlutal rajtunk
Nem a mi váltságunk és üdvünk körül forog minden. A Bibliában elsősorban nem rólunk van szó, hanem Isten országáról. Az ország szón valami földrajzilag körülhatárolt területi egységet szoktunk érteni. Isten országa azonban nem egy a világ többi országa mellett; nincsenek földrajzi határai. Elsősorban nem is országot, hanem országlást, hatalomgyakorlást, uralmat jelent, az Ószövetségben Jahve uralmát. Izrael népe ezt az uralmat a sínai szövetségkötésben vette magára. Ebben újult meg az atyákkal kötött ősi szövetség, melyet a törvény szabályoz, s a törvénybetöltés realizál.
Izrael hajlamos volt ugyan a Jahve kisajátítására, saját politikai céljai vagy vágyai szolgálatába állítására. Isten személye azonban nem tűrt és nem túr ilyen korlátozást. "Az Úr a mennyekbe helyeztette az Ő székét, és az ő uralkodása mindenre kihat." (Zsolt 103,19) "Az egek hirdetik az ő igazságát, és minden nép látja az ő dicsőségét… meghajolnak előtte mind az istenek". (Zsolt 97,6 kk.) ő kezdettől fogva Uraknak Ura és Királyok Királya.
Jézus felléptével szorongatóan közel jött hozzánk Isten országa. Megjelent a Jézus személyébe és cselekedeteibe rejtetten. (Lk 17,20 kk.) Valakik őt hitben befogadják, már most az eljövendő ország részesei, jeleinek meglátói. (Mt 11,5) Isten országlását e földön egyelőre még idegen hatalmasságok keresztezik (bűn, halál, sátán), végül mégis teljességre jut. Már eljövetelének módjában alapvetően különbözik az utópista váradalmaktól. Isten boldog országlását ugyanis nem a kulturális, politikai vagy gazdasági fejlődés hozza el, bármily fontos és szükséges minden ilyen fejlődés az emberélet szempontjából. Isten országlása más dimenzióba tartozik, elsősorban nem külsőséges, hanem belsőséges.
Új viszonyulást jelent Isten és az ember között, amelynek azonban messzemenő átalakító, rendező, helyreállító hatása van az emberi viszonylatokra, kulturális, politikai és gazdasági vonatkozásban egyaránt.
A "Térjetek meg, mert elközelgett az Isten országa!" - ilyen széles kihatással, ilyen mindent átfogó értelemben az üdvösség útja.
Az Istenhez tért ember imájában ott van a bűnbocsánatkérés elválaszthatatlan velejárójával, a mi szívbeli megbocsátó készségünkkel felebarátaink iránt. Az imádkozó, mint boldogsága megvalósulását kéri Isten akaratának teljesedését ezen a földön s könyörög Isten országának eljöveteléért,

hitvallásunk szerinti aktív értelemben: "Vezérelj úgy minket igéddel és Lelkeddel, hogy mindinkább-inkább engedelmeskedjünk Tenéked." (Heid. káté 123. k.) Az engedelmesség pedig felöleli a felebarátok általunk áttekinthető körének krisztusi szolgálatát.

Az Úri ima kérdései, akárcsak a Hegyi beszéd boldog-mondásai, a jézusi csodák és példázatok egyaránt Isten országára néznek, és olyan távlatokat nyitnak, amelyek kritikai funkciójukkal túlsegítenek minket az egyéni üdv önzően szűk körén. De természetesen csak akkor, ha jól értelmezzük Isten országát. Mert az individualizmus ez esetben is önmagához szabhatja a bibliai tanítást, akkor pedig elsenyved Isten országának jótékony kritikai hatása.

Van pl. a dolognak ilyen beállítása: Isten országa nem itt vagy amott van, hanem Isten országa tibennetek van. Az emberi énre összpontosul a figyelem és hamar meg is reked a széplelkek öndédelgetésében. Ez esetben a "tibennetek" egyszerűen kegyes érzelmeket, belső minőséget jelent, mely kifelé jóformán semmire sem kötelez. Mintha valami magánügy lenne Isten országa, melyet Isten népén kívül és Isten világától elzárkózva is élhetünk. Az ilyen lelki fölény a többi embert nem társnak és testvérnek, hanem csak paralel esetnek tekinti; az legfeljebb alkalmi jótékonyság vagy a misszió tárgya. Önelégültségét az sem zavarja, ha körüle a "hitetlen világban" nem megnyugtatóan alakulnak a dolgok: ő rendületlenül bízik a haladásban és a moralizálás világmegváltó hatalmában. Ha pedig hiedelme szertefoszlik, hátat fordít a világnak. - Krisztus a "tibennetek" ilyen hamis és meddő értelmezéséből akar kimenteni. Az ő országlása: Isten és a felebarát szolgálatának a Szentlélek ereje által való gyakorlása. Isten országa a magunkba-zárkózásból vezet vissza friss küldetéssel az embervilágba.

38.3 Az egyház és Isten országa

A keresztyénség nagy tévedései közé tartozik, hogy az egyházat valamilyen formában azonosította Isten országával. Pedig nem az egyház, hanem Jézus Krisztus képviseli Isten országát ebben a világban. Krisztus élete az a megjelenési forma, melyben Isten országa e világba lép és itt a Golgotán keresztül érvényre jut. Az egyház csak hírnöke, előjele, útegyengetője, eszköze Isten országának. Az azonosítással Isten országa kritikai funkcióját kapcsoljuk ki, amelyre pedig az egyháznak éppúgy szüksége van, mint az egyéni életnek. Az egyház annyiban egyház, amennyiben bizonyságtételével Isten országa jövetelének előkészítő szerepét tölti be. Szolgálata hitelének arányában, a Főtől való függés értelmében válik jelszerűen "Krisztus testévé", a nélkül azonban, hogy a földi létben azonosítható volna Krisztussal. Ez a bibliai-reformátori tanítás áll szemben a római magatartással.

Az államegyházi rendszer kialakulásától kezdve ugyanis egyre inkább hangsúlyozták, hogy az egyház, mint sákramentumokat kiszolgáltató üdvintézmény, már az Isten országa. Krisztus ezeréves uralma kezdődött el benne (Jel 20,1 kk.), s minden további már csak a kiteljesedés kérdése. Ez az igény ölt alakot a római egyház zsinati végzéseiben, némi tartózkodással még a II. Vatikáni zsinat tételeiben is (De eccl. const. 1,3). A protestantizmus elutasította ugyan az egyház és Isten országa azonosítását célzó dogmatikai elvet, de azért konzekvenciáját,

vagyis az azonosításból fakadó közéleti igényeket levonta és érvényesíteni próbálta. A római katolikus egyházzal versenyre kelve nyúlt a közéleti tekintély és szerep után.
Ennek az egyházi magatartásnak, bármily felekezeti színezettel és bármily tradicionális külsőségek közt is gyakorolták, nem volt és nem is lehetett elég meggyőző ereje. A mennyei igénynek hiányzott a hitele, s az igény egyre feltűnőbb módon fordítva viszonylott a valósághoz. Ennek a következménye egyebek közt, hogy Isten országa bibliai gondolatát a hivatalos egyházzal szemben mások karolták fel, s a maguk módján próbálták és próbálják érvényesíteni: a szekták apokaliptikus rajongással, a szekularizmus képviselői pedig kiterjedt ökonómiai, illetve nacionalista jelleggel. A modern utópiák valamennyien az Isten országa elvilágiasodott utánzatai vagy szekularizált pótlékai.
Isten országát azonban nem valláserkölcsi rajongás vagy másféle emberi erőfeszítés hozza el, nem is a történeti fejlődés, hanem Isten maga. Éppen ebben rejlik országának titokzatos volta. Istennek kezdettől fogva terve van ezzel a világgal; a teremtés célja azonban nem az egyház, hanem Isten országa. De hogy tervét s ezzel a teremtés művét, milyen nevelő munka útján, s milyen próbatételek során valósítja meg, mi azt nem tudjuk felmérni és előszámlálni. Minden számítgatás emberi túlkapás lenne. Különben is a program vagy menetrend, ha egyáltalán rendelkezésünkre állna ilyesmi, csak elterelné a figyelmet arról, aki az ország Ura. ő minékünk - a már most és a még nem eszkatalógiai feszültségében - a felkészülést, az éber vigyázást és a cselekvő engedelmességet hagyta meg, minekutána beállított minket az emberek nagy közösségébe.
Az egyháznak az individualista hajlamokkal szemben hirdetnie kell: az ember nem önmagában és önmagáért üdvözül. Krisztus halála és feltámadása mindünket az egész embervilággal tevőlegesen egybekapcsol. Az megyen be a mennyek országába "aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát". (Mt 7,21) Pál apostol ennek tudatában nem ráadásképpen illeszti levelei végére, olykor "erénytáblázatokba" foglaltan az intelmeket. Miközben a felebaráti szeretetet cselekvő módon éljük, azáltal tagozódunk be Isten országába, s leszünk tényleges részesei a kegyelemből való üdvösségnek. A felebarát joga és méltósága azon alapszik, hogy Isten örök Fia a bűnös ember társa, mindnyájunk atyjafia lett.
Nemcsak az egyháznak, hanem a mellett a családi, társadalmi és politikai közösségnek is felülről való megbízatása van Isten országa számára. Minden jog, bárkik gyakorolják is, felülről ered, átruházott jog, s minden tekintély, az egyetlen igazi tekintély visszfénye. Ez nem azt jelenti, mintha az egyház volna a jog és tekintély letéteményese és igazgatója. Az egyháznak, csak a szolgálatban vannak kiváltságai, egyébiránt a többi közösségnél nem kevésbé alája van vetve Annak, akié az. ország, a hatalom és a dicsőség örökkön-örökké.